

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 2 (1888)

Artikel: Der Gottesbegriff im Katholizismus und Protestantismus
Autor: Schell, Herman
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762144>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 06.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>



DER GOTTESBEGRIFF IM KATHOLIZISMUS UND PROTESTANTISMUS.

Von

DR. HERMAN SCHELL,

PROFESSOR DER APOLOGETIK AN DER UNIVERSITÄT WÜRZBURG.

§ 1.

Allgemeiner Charakter der protestantischen Theologie und Polemik.

Die Zurückführung der protestantischen Theorien über die einzelnen Momente im Werke der Heiligung auf den Gottesbegriff ist erschwert durch die eigentümliche Methode der protestantischen Theologie, insbesondere in der Polemik. Dieselbe lässt sich am besten als die Methode der Häresis bezeichnen und im einzelnen wie folgt bestimmen:

1. Sie liebt es, sich in der Würdigung der einschlägigen Wahrheitsmomente auf einen besonderen Gesichtskreis oder Gesichtspunkt zu beschränken, diesem einseitig gewürdigten Moment absolute Geltung mit Ausschluß jeder Einschränkung durch andere gleichberechtigte und sogar übergeordnete Momente, sowie normierende Bedeutung für alles andere zuzuerkennen. Es war und ist dies die Aneignung des Heils, näher die göttliche Vergewisserung des Heils für das religiöse Gemüt. Was diesem Zwecke dient, nämlich objektiv Christi Verdienst und Gottes Gnadenwille, und subjektiv die fides als *ὅρασις ληπτικόν* ist Wahrheit, was ihm hinderlich ist, wird rücksichtslos abgewiesen und unschädlich gemacht; was in entfernterem Zusammenhang

damit stand, wie die Gotteslehre und die Christologie, unverändert herübergenommen. Daher hat der Protestantismus ein Materialprinzip, während der Katholizismus desselben entbehrt, es sei denn in dem Sinn wie Exod. 19, 8: *Cuncta, quae locutus est Dominus, faciemus.* Allerdings sucht der Protestantismus auch dem Katholizismus ein Materialprinzip unterzuschieben, nämlich anstatt der *fides sola* oder dem gläubigen Anschluss an Christus allein die *Ecclesia sola*, und zwar als sichtbare Organisation. Doch mit Unrecht. Der Katholizismus steht dem sich offenbarenden Gott mit unbedingter Empfänglichkeit gegenüber und maßt sich nicht an, an einem mitgebrachten Materialprinzip den Wert oder Unwert der einzelnen Offenbarungsschriften oder Lehren zu beurteilen; er ist entschlossen, jede Auffassung nach allen in der Offenbarung enthaltenen Momenten zu ergänzen; nicht zu schulmeistern, sondern zu lernen. *Loquere Domine, quia audit servus tuus.* I Reg. 3, 9. 10.

Der Katholizismus geht eben von der Voraussetzung einer objektiv vorliegenden Offenbarungslehre Gottes aus und bestimmt hiernach das Recht und den Wert des subjektiven religiösen Bedürfnisses, sowie die Mittel und Weise seiner Befriedigung. Der Protestantismus dagegen geht von dem mächtig erregten subjektiven Bedürfnis des religiösen Gemütes aus und entnimmt nach Maßgabe dessen der hl. Schrift die passenden Lehrmomente, um sie zu einem religiösen System auszugestalten; die hiefür geeigneten Lehren und Schriften dienen ihm sodann als Standpunkt für die mehr oder minder anerkennende oder abfällige Beurteilung der übrigen biblischen Lehren (insbesondere der historischen Fakta, z. B. des Lebens Jesu) und Schriften.

Die Schrift wird als Formalprinzip angenommen, weil man das Materialprinzip in ihr findet. — Das lautere Evangelium ist im eigentlichen Sinn die Formel für das neue Verständnis des Christentums als einer religiösen Erfahrung im Gegensatz zu dem historischen Glauben, welcher vor allem den Inhalt der alten ökumenischen Symbole bildet. cf. Lipsius Dogm. § 209.

2. Das subjektive religiöse Bedürfnis bildet die erste Norm für die Bestimmung der Wahrheit; indem sich sodann der

kritische Verstand geltend macht, um den objektiven Wert der religiösen Wahrheit zu untersuchen, kommen die Lehrbegriffe in einen Prozeß unsteter Umbildung, so daß es unmöglich ist, irgend einen zu fixieren. Unstetigkeit, Flüssigkeit ist der Charakter der protestantischen Begriffe: eine ruhelose Bewegung, welche der objektiven Wahrheit nicht zustrebt, sondern auszuweichen sucht, doch so, daß sie dieselbe weder definitiv erreichen, noch ganz preisgeben will. Dadurch wird, wenn auch ohne eigentliche Absicht, den vielen Abstufungen des religiösen Bewußtseins im Protestantismus vom orthodoxen Glauben bis zur negativen Skepsis entsprochen; denn trotz der nachfolgenden verstandesmäßigen Umbildung der reformatorischen Lehre bleibt die ursprüngliche Anerkennung derselben unangetastet, selbst wenn die Dogmatik bis zur Auflösung des persönlichen Gottesbegriffs und der Unsterblichkeit fortschreitet.

Die hier geltende Methode entspricht durchaus der sub 1 angegebenen Voraussetzung: es ist die Methode der Entgegensetzung, die Betonung der Verschiedenheiten bis zur unvereinbaren Gegensätzlichkeit: ihre Voraussetzung ist die Nichtanerkennung einer objektiven Wahrheit.

Hingegen ist die Methode der katholischen Schrifterklärung und Systematik diejenige der Übereinstimmung, der Ausgleichung vorhandener Divergenzen, beziehungsweise deren Berücksichtigung, um zu einer höheren Auffassung des Dogma zu gelangen, nicht aber zu seiner Auflösung. Diese Methode beruht auf der Voraussetzung der objektiven Wahrheit in der gegebenen Offenbarung und Bibel.

3. In rücksichtslosester Weise wird die charakterisierte Methode bei der Polemik gegen den Katholizismus angewandt. Dasjenige wird als katholisch angenommen, was an der populären oder individuellen Darstellung mythologisch, sinnlich, geistlos, äußerlich, übertrieben, selbstsüchtig, hierarchisch, heuchlerisch ist, mag es auch noch so sehr als unmaßgebliche Nebensache, Außenwerk, Vorstellungsform charakterisiert und von der kirchlichen Glaubenslehre unterschieden, ja sogar als ganz fremd ausgeschieden werden. Was in untergeordneter oder abgeleiteter

Weise wahr ist, wird als unabhängig und gleichgeordnet hingestellt. cf. die Behauptung: Das Verdienst Christi tilge nur die Erbsünde, nicht die Thatsünden; daher sei die Wiederholung des Opfers Christi im Mefsopfer notwendig. In der Würdigung der geschichtlichen Lehrentwickelung werden die verschiedenen Tendenzen, welche sich gegenseitig mässigen und einschränken sollen, um so im Gesamtbewusstsein der kirchlichen Theologie der Allseitigkeit und Höhe der göttlichen Wahrheiten möglichst nahe zu kommen, hinter welcher die Einzelauffassung immer zurückbleibt, so dargestellt, als ob die vorherrschenden Gesichtspunkte exklusiv und absolut geltend gemacht werden wollten. Der Schwerpunkt jedes Systems wird in seine Spezifica gelegt und in seine letzten Ausläufer. So entstehen Gegensätze, Widersprüche, dogmatische Änderungen; die Wahrheit verlernt ihre Stetigkeit und Bestimmtheit, kömmt in den Fluss einer inneren dialektischen Entwicklung. So wird die vorwiegende Auffassung des Christentums seitens der Griechen als himmlische Weisheit, im römischen Abendlande als kirchliche Heilsanstalt, im germanischen Protestantismus als Heilsgut so dargestellt, als ob dieselbe die Berechtigung der übrigen Momente vollständig verkenne. Dasselbe gilt von der Darstellung der verschiedenartigen, scheinbar konträren Lehren, welche im katholischen Dogmen-system vereinigt enthalten sind, wie Virginität und Ehe, Glaubensquelle und Glaubensregel (der Katholik müsse der Kirche auch dann glauben, wenn sie mit der heiligen Schrift in Widerspruch stünde), die Anerkennung der Sufficienz des Verdienstes Christi und die Wertschätzung der Verdienste der Heiligen, sowie der guten Werke. Diese Polemik übersieht, daß nur die höchste Wahrheit und Güte von absoluter Gültigkeit ist und keines Gegensatzes, keiner Einschränkung und Mässigung bedarf, und daß allen sekundären Wahrheiten und Gütern nur relative Berechtigung zukommt, daß sie ihr logisches und ethisches Recht einbüßen, sobald sie einseitig ins Extrem getrieben werden.

Jede Richtigstellung der katholischen Lehre wird als Abschwächung derselben abgethan. Die Würdigung, welche im Verlauf der Darstellung und bei der Abschleifung der konfessionellen

Härten und irrationalen Übertreibungen des Protestantismus der katholischen Lehre zuteil wird, ändert an der unabänderlich festgestellten Fixirung und Verdammung des selbstgemachten katholischen Schreckbildes nichts. Durch die Entstellung der katholischen Lehre gewinnt die protestantische Theologie zudem den Vorteil, daß sie die wirklich katholischen Momente würdigen, in sich aufnehmen und innerlich befestigen kann, ohne ihren protestantischen Charakter formell zu verleugnen.

§ 2.

Allgemeine Bestimmung des dem Protestantismus zu Grunde liegenden Gottesbegriffs.

Unsere Absicht geht nicht dahin, den Gottesbegriff zu fixieren, welchen die protestantische Theologie lehrt, sondern denjenigen, welcher ihre Voraussetzung bildet; denn das erste und hauptsächlichste Interesse der reformatorischen Theologie geht auf die Lehre vom Heil in Christo, seiner Vergewisserung im Glauben. Wenn die Umgestaltung des überlieferten Kirchenglaubens in diesem Teile auch anfangs zu einer Umgestaltung der Gotteslehre führte, so schreckte die deutsche Reformation des Gemütes doch bald davor zurück und überließ die Ausbildung dieser Konsequenzen dem verstandesmäßigen Calvinismus.

In der späteren Phase des dogmatischen Protestantismus hatte man faktisch das protestantische Prinzip aufgegeben und behandelte die überlieferte Lehre der Reformation nach katholischer Methode.

Der Rationalismus minderte ohnedies die eigentlichen Gegensätze konfessioneller Art, und so kam es, daß die Theologie keine wesentlichen Änderungen erfuhr. In der neueren Behandlung ist die oben geschilderte Methode der Umbildung und Umdeutung der Begriffe herrschend geworden, so daß eine Fixierung des objektiven Lehrsystems nicht möglich ist. Mit der zeitgeschichtlichen Fassung fliesst auch der Lehrinhalt: $\pi\acute{a}\nu\tau\alpha\varrho\epsilon\tau$. Da in dieser unsteten Darlegung auch den katholischen Lehrmomenten ihr Recht wird, — natürlich ohne Absicht, — so bleibt auch die Möglichkeit, die alte Gotteslehre der Kirche

beizubehalten, soweit nicht ein Zurücksinken unter den Monotheismus der ersten christlichen Jahrhunderte zu einem Gottesbegriff stattfindet, der eine notwendige Beziehung zur Welt einschließt.

Daher müssen wir den Gottesbegriff für jede Form der protestantischen Lehrentwickelung anders fassen: er ist ebenso unstet wie diese. Doch bleiben die Grundzüge der Lehre, welche die Reformatoren der häretischen Entwicklung gegeben haben, immer erkennbar; diese Grundzüge einer eigentümlichen Lehrfassung des Werkes der Heiligung sind es, von denen aus wir den vorausgesetzten Gottesbegriff des Protestantismus bestimmen, den er wohl theoretisch abweisen mag, den er jedoch praktisch anwendet.

Tschackerts Behauptung (Polemik p. 107), der Gott der Katholiken sei ein anderer als derjenige der Protestanten, ist daher begründet, insoweit jede Verschiedenheit in der Bestimmung des göttlichen Wirkens auf eine andere Fassung der Gottesidee zurückführt; doch folgen wir Tschackert nicht in der weiteren Behauptung, daß der Gott, dem der Protestantismus dienen will, ein anderer sei, als der wahre Gott. Die Verschiedenheit des Gottesbegriffs kann bestehen, unbeschadet des Willens, den überbegrifflichen, allein wahren Gott und Vater Jesu Christi in seinem Geiste anzubeten.

Der Gottesbegriff wird von der protestantischen Theologie so vorausgesetzt, daß neben Gott die selbständige Kreatur keine Stelle und Bedeutung findet, daß Gott alles, die Kreatur nichts oder bloßer Schein, oder bloßes Werkzeug, oder bloße Gelegenheit des göttlichen Wirkens ist, daß Gottes Ehre und Macht entzogen scheint, was der Kreatur zugeschrieben wird.

Der Protestantismus ist seiner Methode zufolge geneigt, das Denkmögliche einseitig und exklusiv zu fassen, und demgemäß die Kreatur entweder nur neben oder nur unter Gott stehend zu denken, d. h. neben ihm, so daß sie nicht mehr wahrhaft und schlechthin unter ihm steht, oder unter ihm, so daß sie keine eigentliche Selbständigkeit mehr hat. Ersteres ist rationalistisch; das religiöse Interesse dagegen giebt lieber die

Selbständigkeit des endlichen Geistes als die absolute Macht Gottes preis. Der Calvinismus führt diesen exklusiv-absoluten Gottesbegriff konsequent und systematisch aus; der lutherische Protestantismus dagegen begnügte sich damit, alle kreatürlichen Faktoren des Heiles möglichst unbestimmt zu fassen, sofern er mit Rücksicht auf die Bibel und die Vernunft nicht den Mut fand, ihnen (auf die Dauer) geradezu alles Recht abzusprechen. Er fürchtet eben, wenn sie wirklich als Faktoren des Heils gedacht werden, sei dies auch nur infolge göttlicher Anordnung und Einsetzung, sie würden sich dem göttlichen Machtbereich entziehen oder entzogen werden; die wirksamen Kausalitäten seien minder in Gottes absoluter Dienstbarkeit befangen, als die scheinbaren Occasionalursachen; Gott habe etwas von seinem ausschließlichen Majestätsrecht aus der Hand gegeben, wenn Freiheit und Sittengesetz, Kirche und Sakamente, gute Werke, Verdienste und Heilige wirklich etwas sind und bedeuten. Es ist daher Charakteristicum der protestantischen Auffassung der Heilslehre, daß der Protestantismus sich einerseits mit Rücksicht auf die exklusiv-absolutive Gottesidee scheut, die gottgesetzten Mittel des Heils ernst und folgerichtig als das zu nehmen, was sie sein wollen und sollen, und andererseits mit Rücksicht auf die positiven und inneren Gründe sie nicht ganz abweisen und entwerten kann. Hieraus ergibt sich jenes eigentümliche dialektische Spiel, durch welches die kreatürlichen Faktoren des Heils möglichst bemängelt oder entwertet werden, sei es durch Beanstandung ihres göttlichen Rechts, oder durch die Zersetzung ihrer Bestimmtheit — doch so, daß sie doch beibehalten werden; ein unstetes Annähern und Zurückweichen von der objektiven Wahrheit.

So gelangt der Protestantismus zu den buntschillernden Theorien von einem Willen, der eigentlich nur Fähigkeit zum Bösen, Schuld und Verdammnis ist, ohne Fähigkeit und Verdienst des Guten, aber doch verpflichtet zur Mitwirkung mit der Gnade; von einem Gesetz, welches nichts als Knechtschaft, und einer evangelischen Freiheit, welche doch lauter Verpflichtung ist, von einer Kirche, welche gottgewollt, aber ohne göttliche Verfassung,

eine columna veritatis und doch faktisch von Anfang an menschlicher Irrlauf und Abfall ist, stete Unbeständigkeit in dem Verständnis ihrer göttlichen Heilsaufgabe; von Sakramenten, welche als objektive Medien der Gnade verworfen werden, weil dies Zauber ist, die aber doch wieder objektive Gnadenmittel sein sollen, unbeschadet der sola fides und ihres Privilegiums, das ausschließliche *ὅγανον ληπτικόν* des Heiles zu sein; endlich von einem Himmel ohne Verdienst, ohne Thätigkeit und wirksame Bedeutung für die Förderung des Reiches Gottes auf Erden.

Aus dieser Fassung des Gottesbegriffes erklären sich die beiden Hauptanklagen des Protestantismus gegen den Katholizismus. Derselbe bedeute die Vereinigung der beiden möglichen Depravationsformen des Christentums durch Paganismus oder Materialisierung des Göttlichen, und Judaismus oder Rückkehr zur Gesetzesreligion anstatt der Gnadenreligion. Paganismus sei der Abfall von dem Bewußtsein der absoluten Erhabenheit Gottes über alles Kreatürliche. Judaismus bedeute den Abfall vom Glauben an die Gnade als das ausschließliche Prinzip der Gotteinigung.

Gegen den Paganismus der katholischen Kirche protestiere insbesondere der Calvinismus, indem er die alleinige Bedeutung des Ewigen und des Geistig-sittlichen, der ewigen Prädestination und der sittlichen Beharrlichkeit im Gnadenstande betone und sich gegen alles Herabziehen des Göttlichen in das raumzeitliche Geschehen verwahre; sein Prinzip ist: *finitum non est capax infiniti*; er entkleidet daher die äußerer Mittel der Heiligung, Ämter, Personen und Sachen rücksichtslos ihres mystischen Wertes.

Gegen den Judaismus der katholischen Kirche protestiere der lutherische Protestantismus d. i. gegen alles Vertrauen auf menschliche Vermittelung und Mitwirkung im Heilswerk, indem er die unmittelbare mystische Gnadenherablassung Gottes in die erlösungsbedürftige Seele, deren unvermittelte gläubige Hingabe an Christus und unmittelbare Heilsgewissheit durch den Glauben allein betone.

Er gibt zwar zu: finitum capax infiniti; homo capax divinitatis, aber nur passive recipiendo, nicht auch meritorie utendo. Er protestiert vorzüglich gegen den selbständigen Wert der inneren Mittel der Heiligung, gegen Gesetz, Freiheit und Verdienst; bezüglich der äusseren Heilsvermittlung sucht er seinem subjektiven Prinzip und der objektiven biblischen Gottessatzung, zwischen beiden hin und herschwankend, gerecht zu werden.

§ 3.

Der Gottesbegriff und die protestantische Lehre von den Quellen der Offenbarung.

„Über die Autorität der hl. Schrift gehen anfangs zwei verschiedene Ansichten, eine unmittelbar religiöse und eine dogmatische nebeneinander her. Erstere, besonders von Luther vertreten, fasst „Wort Gottes“ im Sinne von Evangelium (oder Materialprinzip) und gründet das Ansehen der Schrift darauf, dass sie dieses Evangelium enthält oder „Christum treibt.“ — Letztere, vornehmlich von Melanchthon und den Reformierten entwickelt, doch auch von Luther frühzeitig gegen römische und schwarmgeistige Widersacher geltend gemacht, schreibt den biblischen Büchern um ihres prophetischen und apostolischen Ursprungs willen eine unfehlbare Lehrautorität zu. Das Mittelglied beider Vorstellungen ist dieses, dass unter „Wort Gottes“ eine unmittelbar göttliche Belehrung verstanden wurde. Ursprünglich wird der Begriff des verbum Dei auf die ausdrücklich als Gottessprüche oder Aussprüche Christi bezeichneten Schriftworte beschränkt; sofern aber Propheten und Apostel als inspiriert vom hl. Geiste gelten, überträgt sich der Begriff des Wortes Gottes frühzeitig auf den gesamten Umfang der hl. Schrift.“

„Eine verschiedene Schätzung des alten und neuen Testaments findet sich anfangs bei Luther, neben andern Äußerungen, die auf völlige Gleichstellung hinauslaufen. Irgendwie hat namentlich die lutherische Kirche auch nach völliger Ausbildung der Inspirationstheorie zwischen der Autorität beider Testamente tatsächlich geschieden.“ Lipsius, Dogm. § 180 (1876)

Der Gedanke Luthers und die religiöse Würdigung der Schrift um des in ihr enthaltenen Evangeliums willen ist die echt protestantische; ihr entspricht die in der lutherischen Kirche vorwiegende Betrachtung der hl. Schrift als Gnadenmittel.

Die Theorie Melanchthons und der Reformierten ist im Grunde katholisch und äußert sich in der Würdigung der hl. Schrift als Lehr- und Lebensnorm, der sich der subjektive Sinn unterordnen muß.

Die Tradition wurde als Glaubensquelle zur Verbürgung, Ergänzung und Erklärung der hl. Schrift verworfen, weil die menschliche Vermittelung naturnotwendig die göttliche Wahrheit trüben muß.

Daher mußte der Protestantismus die hl. Schrift als unmittelbares Gotteswort darstellen, dessen Autor Gott allein sei, während die Propheten und Apostel nur die mechanischen Amanuenses waren: eine Inspirationslehre, welche ebenso den Gottesbegriff beeinträchtigt, wie sie historisch unwahr und psychologisch unmöglich ist. Sie setzt einen Gott voraus, welcher unfähig ist, die lebendige und freie Geistesthätigkeit so zu erleuchten, zu befruchten und zu lenken, daß sie, wenn auch in charakteristischer Weise, doch unverfälscht seine Offenbarung und Tendenz wieder gibt. Dann ist jedoch die mechanische Dienstleistung der Propheten und Apostel bei der göttlichen Herstellung der hl. Schrift nicht minder bedenklich; denn wenn der lebendige Geist, das Ebenbild Gottes, unfähig ist, ein reines Medium göttlicher Offenbarung zu sein, wie viel weniger ist dann das sinnliche Wort, der Buchstabe dazu geeignet? Ohnedies sind auch die Sprüche Christi durch sein menschliches Bewußtsein ermittelt, also getrübt, alle Gottessprüche aber durch sinnliches Wort, Bild und Schrift, also sämtlich unzuverlässig — wenn die kreatürliche Vermittelung die Göttlichkeit trübt.

„Stehen sich Schriftwort und Kirchenlehre wie Gotteswort und Menschenwort gegenüber, so muß jeder aktive menschliche Anteil an der Entstehung der hl. Schrift absolut ausgeschlossen sein“. Lipsius § 185.

„Ist die Schrift auch nur zum allergeringsten Teil Menschenwort, so ist sie nicht mehr absolute Autorität“ l. c.

Um die Abweisung der katholischen Tradition mit theologischen Gründen zu rechtfertigen, hatte man den Gottesbegriff beeinträchtigt; dieser Modifizierung des Gottesbegriffs mußte die Inspirationstheorie entsprechend ausgestaltet werden; nachdem dies geschehen, war sie durch sich selbst widerlegt. Ein Gott, welcher nicht imstande ist, die lebendige Überlieferung seiner Offenbarung zu garantieren, vermag auch nicht durch ein geschriebenes Wort zur Menschheit zu sprechen, ohne daß seine Gedanken getrübt und sein Licht gebrochen würde. Wie sehr der Protestantismus die Reinerhaltung des Göttlichen bei seinem Durchgang durch das Kreatürliche für unmöglich hält, ergibt sich aus der lehrreichen Übersicht von Lipsius D. § 190. „Nur macht man sich selten die Konsequenzen klar, welche (aus der notwendigen Ablehnung der altprotestantischen Inspirationslehre) folgen. Absolute Unfehlbarkeit kommt der Schrift nur unter der Voraussetzung zu, daß sie wirklich von Anfang bis Ende ausschließlich Gotteswort und in keiner Beziehung Menschenwort ist. Wird irgendwelche menschliche Mithärtigkeit bei ihrer Entstehung eingeräumt, so hört sie auf, absolut infallibel zu sein; dann aber fordert es gerade das protestantische Prinzip, die Unterscheidung von Gotteswort und Menschenwort auch irgendwie auf das Schriftwort zur Anwendung zu bringen. Dies wußten die Calov und Quenstedt recht gut, wenn sie gegen Georg Calixt die Verbalinspiration der biblischen Bücher vertraten. War einmal die entscheidende Frage gestellt, so konnte auch die Position von Johann Musäus, der die ältere unbestimmte Lehre erneuerte, nur als hilflose Halbheit erscheinen. Mit Melanchthon und der ältern Lehre auf die Infallibilität der Propheten und Apostel rekurrieren, reichte nicht aus, da hiermit noch nicht der unmittelbar göttliche Ursprung der biblischen Bücher gesichert war. Überdies wäre die Unfehlbarkeit menschlicher Schriftsteller erst recht ein absolutes Wunder: muß man also einmal zu supranaturalistischen Voraussetzungen greifen, so erscheint die orthodoxe Lehre trotz ihrer psychologischen und historischen

Unmöglichkeiten noch immer als die vernünftigste. Wird dieselbe aber einmal aufgegeben, so ist nirgends ein Halt, bis man dabei angekommen ist, die Inspiration der Bücher als solcher einfach aufzugeben und dieselben lediglich als menschliche Literaturprodukte zu betrachten.

Die mit dem Namen des Geisteszeugnisses bezeichnete religiöse Erfahrungsthatsache verbürgt wohl die seligmachende Kraft des Evangeliums, aber darum noch lange nicht die unfehlbare Lehrautorität oder den göttlichen Ursprung des Schriftganzen. So sah man sich denn genötigt, eine Position nach der andern zu verlassen. Die Verbalinspiration wurde zunächst auf die ausdrücklich als „Wort Gottes“ eingeführten Sprüche beschränkt, dann völlig aufgegeben und auf eine positive göttliche Leitung beim Niederschreiben des übernatürlich Offenbarten, diese dann wieder auf eine rein negative Bewahrung vor Irrtum zurückgeführt. Aber auch die Unfehlbarkeit der Schrift ward Stück für Stück preisgegeben. Zuerst schränkte man sie auf die heilsnotwendigen Dogmen, dann auf den wesentlichen religiösen Gehalt des Dogma ein; ebenso wurde die persönliche Unfehlbarkeit der biblischen Schriftsteller auf die Unfehlbarkeit Christi reduziert und auch diese wieder auf das Gebiet der rein religiösen Wahrheiten beschränkt.“

Wenn Materialprinzip und religiöser Gehalt, sowie test. Spiritus sancti wirklich nur Umschreibungen für Subjektivismus sind, so wird sich dies bestätigen müssen in der Konsequenz, dass die hl. Schrift dem Urteil des Gläubigen untersteht. In der That zieht der Protestantismus diese Konsequenz, wie sie Luther bereits praktischbethätigt hat.

Der Protestantismus, welcher dem Katholizismus den Vorwurf macht, er übersehe den Unterschied, der zwischen innerer Autorität der hl. Schrift und der äusseren Bezeugung derselben durch die Kirche, bezw. Tradition obwalte zu Ungunsten der selbständigen und objektiven Göttlichkeit der hl. Schrift, erkennt dem privaten Urteil das Recht zu, nach dem Maß des Materialprinzips den göttlichen Ursprung, bzw. Wert der einzelnen biblischen Schriften oder Abschnitte zu bejahen oder zu verneinen: ein Recht, welches nicht einmal die Kirche der heil. Schrift gegenüber

haben kann; sie ist nur äussere Bürgin, steht aber materiell ausschliesslich im Verhältnis des Lernenden zur Schriftlehre. Luthardt sagt hievon: „Die Kirche bezeugt und vermittelt die Schrift nur ministerialiter; ihre Stellung zur Schrift ist ähnlich, wie die des samaritanischen Weibes zu Christo: Jo. 4, 29. 39. 42. Die Schrift muss im letzten Grunde sich selbst bezeugen.“ p. 311. Abgesehen von dem Unpassenden des Vergleichs, wie paßt diese Behauptung zu dem, was Luthardt auf derselben Seite sagt, und wie ganz anders ist das Verhältnis des Einzelnen zu dem schriftlichen Christus, wie unbegründet die Schmähung der katholischen Lehre von dem Urteil der Kirche über die Schrift? „Die Schrift ist *judex controversiarum*, als die Stimme des hl. Geistes selbst. Die Kirche ist nur *judex inferior et ministerialis*, sofern das kirchliche Lehramt die Schrift auszulegen hat; aber auch jeder Gläubige hat nach dem Maß der göttlichen Gabe das Recht, zwar nicht über jede Streitfrage, aber über die Heilswahrheiten zu urteilen; nur dass die *publica decisio controversiarum* den Lehrern der Kirche zusteht. (Wer ist hiezu göttlich befugt?) Aber man muss das Urteil der Schrift auch erkennen und anerkennen wollen, so dass, wenn es nicht zu einer schriftgemäßen Feststellung der Wahrheit kommt, die Schuld nicht auf seiten der Schrift, sondern der Menschen liegt. Deshalb ist der römische Satz von der Notwendigkeit eines bestimmten, sichtbaren Richters über alle in der Kirche entstehenden Streitigkeiten zu verwerfen, und weder der römische Bischof, noch die V. V. noch die Konzilien als ein solcher Richter anzuerkennen . . . Fragt man nun aber: Wer deutet und versteht die Entscheidung der Schrift richtig? so ist zu antworten: Dies Verständnis vollzieht sich auf geschichtlichem Wege im Zusammenhang der allmählichen kirchlichen Entwicklung und Aneignung der in der Schrift niedergelegten Wahrheit. So wird die Schrift für die Kirche geschichtlich die Autorität immer mehr, die sie ihr von vornherein ist.“ l. c. Wie viele sic et non sind hier vereint?

Vgl. auch Kahnis, Christentum und Luthertum 1871. insb. p. 108: „Er (Luther) war eine zu innerliche Natur, um alle Bücher der hl. Schrift auf gleiche Stufe zu stellen,“ d. h. von

zu gewaltthätiger Subjektivität, um von der hl. Schrift zu lernen, wo sie seine Ansichten nicht begünstigt, und 113: „In dem Grade aber, in welchem ein Mann des Geistes an der hl. Schrift sein Geistesurteil übt, wird er auch imstande sein, zwischen den verschiedenen Schriften des alten und neuen Bundes zu unterscheiden. Weiß ein Christ, der in der Geschichte des Kirchenliedes heimisch ist, wohl zu unterscheiden zwischen dem kernhaften Ton der Reformationszeit, und dem weichen, breiten, gefühligen der Pietistenzeit, wie sollte ein Christ, der in der Schrift lebt, nicht zu unterscheiden wissen zwischen Jesaya und Daniel, zwischen Paulus und Jakobus! Man kann mit grösster Bestimmtheit sagen, dass jene massive Art der Orthodoxie, die alle Bücher, weil sie einmal im Kanon stehen, für gleichberechtigte Eingebungen des hl. Geistes hält, in einem grossen Mangel an Erfahrung im hl. Geiste und an geistlicher Urteilsfähigkeit ihren Grund hat“.

Das wäre anzuerkennen, wenn die Individualität der Denk- und Darstellungsformen gemeint wäre; allzu massiv aber ist die Subjektivität des religiösen Gefühles, wenn es über Jesaya und Daniel, Paulus und Jakobus richten und doch bibelgläubig sein will.

Auch Dorner, System der christlichen Glaubenslehre II. 1, p. 795: „Jede Generation, der es um Klarheit und Sicherheit des christlichen Bewusstseins zu thun ist, muss die Überzeugung von der Kanonizität der hl. Schriften sich reproduzieren und hat ein Recht, darüber sich selbst das Urteil zu bilden, wobei festzuhalten, dass keine Schrift kanonisch sein kann, die dem Glauben widerspricht. Der christliche Glaube ist also an das Werk der Kritik des Kanon mit herzubringen . . . Widerspricht eine Schrift diesem Grundsatze nicht (d. h. dem, was die Urgewissheit des christlichen Glaubens ausmacht) und ist sie zugleich durch glaubwürdige historische Zeugnisse als dem Kreise apostolischer Männer zugehörig beglaubigt, so kommt ihr normative Autorität zu. Sie hat diese Autorität gerade für den Glauben, nicht für andere. Die Kirche hat aber diese Autorität bei den Ihrigen geltend zu machen“.

Dem von Luther vertretenen Grundgedanken des Protestantismus entspricht es, der hl. Schrift nicht eine dogmatische Bedeutung als Lehr- und Lebensnorm, sondern eine religiöse als subjektive Heils- und Gnadenmittel zuzuerkennen. Nachdem die dogmatische Phase des Protestantismus überwunden ist, ist es trotz aller engern Bibelkritik dem Protestantismus möglich, in der Konsequenz seines Grundgedankens zu verharren und der hl. Schrift eine religiöse Klassizität und Normativität beizulegen, aber die dogmatische d. h. objektive Inspiration und Kanonizität — Luthers Prinzip getrenn — ihr abzusprechen. Der Ausdruck, durch welchen das Peinliche im Subjektivismus verhüllt wird, lautet: religiöser Gehalt der Bibel oder der Christ; die entsprechende Übersetzung hinsichtlich der hl. Schrift und des Beweisgrundes ihrer religiösen Wahrheiten lautet testimonium internum Sp. sti., der einzige göttliche Beweisgrund, da dem geschichtlichen Zeugnis der ersten Kirche nur historische Beweiskraft innewohnt; der Sache nach ist dasselbe nichts anderes, als das Bewußtsein, auf dem von der hl. Schrift gezeigten Wege wirklich aus der Gottentfremdung zur Gottgemeinschaft gelangt zu sein.

„Diese Bücher bezeugen das in der Person Jesu offenbarte gotteinige Leben, indem sie uns das Bild seiner Persönlichkeit und den in seinen Worten niedergelegten Ausdruck seines persönlichen Selbstbewußtseins entrollen; und sie bezeugen weiter das in dem Glauben an ihn der ältesten Christenheit als eine Thatsache innerer religiöser Erfahrung aufgeschlossene neue religiöse Leben als ein Leben, welches aus der Gottentfremdung durch Demut und Glauben zur Gottesgemeinschaft hindurchgedrungen ist...“ Indem nun die neutestamentlichen Schriftsteller dieses in der Person Jesu Christi offenbarte Heil als eine Thatsache ihrer eigenen religiösen Erfahrung bezeugen, bezeugen sie zugleich die geschichtlich offenbarte göttliche Ordnung dieses Heils (NB. um das alte Testament zu retten!) in ihrem untrennbarer Zusammenhang mit der geschichtlich offenbarten, sittlichen Weltordnung Gottes, also die religiös-sittlichen Bedingungen, unter denen sie selbst dieses Heiles teilhaftig geworden sind, und unter

denen allein dieses Heil auch ein Gegenstand persönlicher Erfahrung für andere zu werden vermag. Hierdurch aber sichern sie allen denen den Heilsbesitz, welche bereit sind, diese Bedingungen zu erfüllen. Ihre Normativität beruht also darauf, daß sie uns das Evangelium, dieses Evangelium aber in seinem untrennbaren Zusammenhange mit dem Gesetze als das göttlich dargebotene Heilsgut und als den göttlich geordneten Heilsweg beurkunden. Die Sprache und Vorstellungsweise, in der sie dies thun, ist die Sprache und Vorstellungsform ihres Volkes und ihrer Zeit; aber die innere geistige Geschichte, von welcher sie Urkunde geben, ist eine Geschichte, die sich in allen Gläubigen immer aufs neue wiederholen soll“. Lipsius, Dogm. § 196.

„Die Einwendung von Straußs, daß die früheste Form des christlichen Glaubens, statt die vollkommenste, vielmehr die unvollkommenste sei, beruht auf der Verwechslung des religiösen Gehaltes der biblischen Bücher mit den geschichtlich bedingten Vorstellungsformen, in welchen sie jenen Gehalt ausgeprägt haben. Die ursprüngliche theoretische Form, in welche der eigentümlich religiöse Gehalt der biblischen Bücher gekleidet ist, ist allerdings nicht für alle Zeiten normativ.“ l. c.

In dieser Beschränkung, wie sie der protestantische Grundgedanke gebietet, soll die Autorität der hl. Schrift festgehalten werden. § 191: „Die gegenüber dieser Auflösung des altprotestantischen Schriftprinzips immer wieder hervortretenden Vermittelungsversuche haben trotz ihrer wissenschaftlichen Unhaltbarkeit ihr relatives Recht in einem dreifachen religiösen Interesse: a) in der protestantischen Forderung einer unbedingten Gewißheit des göttlichen Heilswillens, b) in der Berufung auf die erfahrungsmaßige Wirksamkeit der hl. Schrift als specifischen Gnadenmittels, und c) in der geschichtlichen Notwendigkeit für die christliche Kirche, in ihrer geschichtlichen Entwicklung der stetigen Übereinstimmung mit ihrem ursprünglichen Wesen sich zu versichern.“

Allein ist es möglich, zwischen religiösem Gehalt und dogmatischer Form sicher zu unterscheiden? Und wenn es möglich wäre, würde nicht das eigentliche Thema des alten Testamentes

mit der dogmatischen Form wegfallen? Was soll der Gnadenbund unter der Hülle des Werkbundes für das religiöse Bewußtsein der damaligen Zeiten bedeutet haben? Das Ganze des Wertes des alten Testamentes läge in dem schlichten Satz, daß die Gnadenreligion nicht Antinomismus sein darf.

Gehört der Anschluß an Christus in irgend einer ethischen oder mystischen Weise, der Glaube an ihn, seine Gottessohnschaft, sein Verdienst und Mittlertum zu dem Inhalt des religiösen Gedankens oder ist er dogmatisch? Wenn letzteres, dann ist nicht zu begreifen, wie die hl. Schrift der klassische, kanonische, unentbehrliche Ausdruck und Erwecker des religiösen Gedankens sein soll, der schon durch die Verbindung mit einer singulären, wenn auch noch so religiös bedeutenden Persönlichkeit getrübt würde; wenn letzteres nicht zugegeben wird, so ist damit die positive Bedeutung Christi für das religiöse Heil vermöge göttlichen Ratschlusses, also ein Dogma behauptet und die ganze Schrifttheorie, welche auf Grund der Unterscheidung religiöser und dogmatischer Wahrheit aufgebaut ist, hinfällig. Denn die dogmatische Wahrheit setzt objektive göttliche Inspiration voraus; diese aber kann dem subjektiven Urteil des religiösen Sinnes nicht untergeordnet werden.

So lange die dogmatische Wahrheit des Mysteriums Christi über alle Diskussion und Skepsis erhaben ist, mag die Unterscheidung von religiös und dogmatisch ihrem Zweck genügen, die Autorität der hl. Schrift scheinbar zu wahren; allein die Reflexion stellt nicht bloß den Zusammenhang zwischen der religiösen Aufgabe an sich, dem Heilsinteresse und der Person Christi in Frage, sondern auch diejenige der Erb- und Thatsünde, des persönlichen Gottes und seiner Eigenschaften, Unsterblichkeit und führt zu der Behauptung, daß alle diese Lehren dogmatische Formen seien, in welche sich der religiöse Gedanke gekleidet habe. In der That läßt sich ja die Frage stellen: Verlangt das religiöse Bedürfnis in der That die Beziehung zu einem persönlichen Gott, seiner Vorsehung, Gnade, jenseitige Vergeltung? Schließlich tritt der eigentliche Sinn der Unterscheidung klar zu Tage: religiöse Wahrheit nennt man die psychologische

Thatsache des religiösen Bedürfnisses nach irgend etwas (Transcendentem) Höherem, welches gefühlt wird; zur Befriedigung desselben genügt eine subjektive Heilsgewissheit.

Dogmatische Bestandteile nennt man die erkenntnismässig, d. h. objektiv vorgestellten und angenommenen metaphysischen und theologischen Wahrheiten, Thatsachen, Beziehungen, welche dem subjektiv religiösen Gefühl, bzw. seiner subjektiven Befriedigung eine intellektuelle Bestimmtheit geben.

Daher hat das *testimonium Spiritus Sancti* oder das *apotheosirende* Gefühl religiöser Befriedigung keinen bestimmten Inhalt, es bezeugt kein objektives Etwas, auch nicht bei der hl. Schrift selbst; es ist eben durchaus wie das Gefühl — unfassbar, unbestimmt in allem, was über die subjektive psychologische Thatsache hinausgeht. Kann der Protestantismus von seinem subjektiven Prinzip aus irgend einem geängstigten Gemüt das Recht bestreiten, in Maria sich mit Gott versöhnt zu glauben?

Luthardt weist das religiöse Moment dem Einzelgläubigen, das dogmatische der Kirche zu, insbesondere bezüglich der heil. Schrift und der Gewissheit von ihr: „Allerdings beweist die Schrift sich selbst und dies ist der letzte und eigentliche Beweis für sie. Aber wir werden unterscheiden müssen zwischen der Gewissheit, welche der Einzelne und welche die Kirche von der Schrift hat, entsprechend der verschiedenen Bedeutung, welche die Schrift für beide hat. Denn wie die Schrift in der geschichtlichen Gestalt, in der sie vorliegt, für die Kirche absolut notwendig ist zur Erfüllung ihrer Aufgabe, so hat auch zunächst die Kirche die göttlich gewirkte Gewissheit, dass diese Schrift ihr von Gott gegeben sei, damit sie an ihr das nötige Licht auf ihrem Wege habe. Für den Einzelnen als solchen aber ist zunächst das Wort der seligmachenden Wahrheit, welches die Schrift enthält, absolut notwendig. So wirkt ihm der Geist Gottes auch zunächst die Gewissheit, dass der Inhalt der Schrift die seligmachende Wahrheit sei, die er braucht (ecce: Gefühl!), bezeugt ihr also die Göttlichkeit ihres Inhaltes, nicht zunächst die besondere göttliche Bewirkung ihres Ursprungs. Erst von jener Gewissheit aus und im Zusammenhang mit der

Glaubensgewissheit der Kirche wird dem Einzelnen, je nach seinem Bedürfnis und Beruf, auch gewiss, daß dies Wort der Wahrheit nicht bloß seinem Inhalt, sondern auch seinem Ursprung nach in dieser Gestalt von Gott gewirkt sei.“ Dogm. 6. Aufl. 1882. p. 311.

Zum Richter über Kanonizität wird bald die Kirche, bald der Einzelgläubige berufen, doch so daß sie sich der Autorität der Schrift unterwirft und zwar, wie Dorner Glaubenslehre II 1. p. 794 beschreibt, also: „Da der christliche Glaube Werk des hl. Geistes ist, der hl. Geist sich aber in seinen Produkten nicht widersprechen kann, so kann auf Kanonizität keine Schrift Anspruch machen, die den christlichen Glauben verletzt, oder „Christum nicht treibt“. Mit dieser kanonbildenden Thätigkeit macht sich keineswegs die Kirche zur Richterin über die Apostel, vielmehr unterwirft sie sich den allgemeinen Gesetzen wissenschaftlicher, historischer Kritik, sie hat aus dem Thatbestand ihr Urteil zu schöpfen und ist diesem unterworfen; sie verleiht keiner Schrift die kanonische Autorität, sondern spricht nur den Thatbestand aus, wie er aus historischem und dogmatischem Gesichtspunkt sich darstellt, vom Belieben des Subjekts aber unabhängig ist“. Was versteht denn Dorner unter dem Amt eines Richters? Ist nur derjenige Richter über die Schrift, der ihr die Kanonizität gibt? Genügt es nicht, den Thatbestand zu konstatieren oder zu negieren? Wird dem privaten Urteil und der protestantischen Kirche nicht viel mehr Macht über den Kanon zuerkannt, als der katholischen Kirche? Wie läßt sich sodann der Satz Dorners mit dem eben aufgestellten Satz vereinen, daß das Glaubensbewußtsein ein solches Werk des hl. Geistes ist, daß man an seinem Inhalt die Kanonizität der hl. Schriften prüfen kann? „Die Kirche hat aber diese Autorität bei den Ihrigen geltend zu machen“. p. 795. Maßt sie sich damit nicht an, von einem andern Standpunkt aus als demjenigen des persönlichen Glaubensbewußtseins die Kanonizität einer Schrift zu bestimmen und dem hl. Geiste, welcher dieses Glaubensbewußtsein wirkte, entgegenzutreten, ihn zu meistern?

Wie läßt sich dieses Richteramt des privaten und kirchlichen Glaubensbewußtseins über die Kanonizität der apostolischen Schriften mit der gleichzeitig behaupteten Klassizität derselben im Ausdruck der religiösen Heilswahrheiten vereinigen? Entweder ist es möglich, diese religiöse Wahrheit reiner und lebenskräftiger zum Ausdruck zu bringen — dann ist das Recht, zwischen den biblischen Autoren hinsichtlich des Wertes und Unwertes zu unterscheiden, ein begreiflicher Anspruch; oder es ist nicht möglich, dann ist es auch nicht zulässig, irgend einen biblischen Autor, Daniel oder Jakobus als minderwertig zu beurteilen; denn das Urteil setzt voraus, daß man besser als diese Autoren das religiöse Bewußtsein in heilskräftiger Weise darstellen kann.

§ 4.

Der Gottesbegriff und die Lehre vom Heilswerk in seiner inneren Vermittlung.

Der lutherische Protestantismus protestiert vor allem gegen den angeblichen Judaismus im katholischen Christentum, um der göttlichen Gnade und dem Verdienst Christi die ausschließliche Ehre in der Verursachung unseres Heiles zu wahren, welche er dadurch beeinträchtigt glaubt, daß dem Gesetz, der freien Mitwirkung und den verdienstlichen Werken, also der inneren Vermittlung der Heiligung ein selbständiger Wert zuerkannt werde. Das Breviloquium des lutherischen Protestantismus lautet daher: *Sola fides* als Bereitwilligkeit gegenüber der allein wirkenden Gnade Gottes und dem Verdienst Christi. *Sola gratia, solus Christus, sola fides.*

Die erste Funktion des theologischen Protestantismus ist die Zurechtlegung der katholischen Lehre in Vergangenheit und Gegenwart, so daß sie geeignet ist, den finstern Schatten für das Licht der Reformation, oder das erforderliche Dunkel für das sophistische Begriffsspiel des *sic et non* zu bilden. Dorner sagt uns klar und deutlich:

„Bei den Orientalen und in der römischen Kirche gewann trotz der paulinischen Lehre der Lehrtypus die Oberhand, welcher Glaube und Werke koordiniert und aus beiden zusammen die Rechtfertigung oder Sündenvergebung ableitet. Abgesehen von den Nachwirkungen des Judaismus, welcher sogar das Evangelium zu einer *lex nova* machte, kommt dabei die dem natürlichen Menschen so nahe liegende Voraussetzung in Betracht, daß er das Gute und den sittlichen Wert sich selber verdanken, und daß auch die Tilgung der Schuld, wenigstens zum Teil, sein Werk oder Verdienst sein müsse. Allein bei solcher Koordination von Glauben und Werken müßte der Glaube seine grundlegende Bedeutung für das Heil verlieren, oder doch verflacht, auf die Kunde von der christlichen Wahrheit im allgemeinen (*notitia*) und die Zustimmung zu ihr (*assensus*) beschränkt werden. Denn als Glaube im neutestamentlichen Sinne, d. h. als Vertrauen auf Christi Mittlerschaft würde er von selbst für die Rechtfertigung das entscheidende Wort geführt und einen ihm gleichen Anteil der Werke zur Versöhnung ausgeschlossen haben. Die Forderung der Werke für die Sündenvergebung müßte aber eine neue Gesetzlichkeit, ewige Unsicherheit über den Gnadenstand und eine Pein des Gewissens wirken, welche zu einer Lehre von sündetilgenden Bußübungen und von dem Fegfeuer führte, als Ergänzung zu der auf Erden doch immer unvollkommenen Reinigkeit und Lebensgerechtigkeit, ohne deren Vollkommenheit die Rechtfertigung überhaupt nicht sollte vollständig sein können. Selbst Augustinus, welcher der Gnade eine größere Stelle ließ, hat die Rechtfertigung und Heiligung noch nicht bestimmt unterschieden, hat das neue, allerdings von Gott zu setzende Leben des Glaubens zum Grund der Rechtfertigung gemacht, und ihm nach auch im allgemeinen die Mystik des Mittelalters. Die *fides* als Tugend, als prinzipielles, neues Leben ist ihm justifizierend. Erst die Reformation hat die paulinische Lehre, in der wir die Spitze der neutestamentlichen Lehrtypen und die klarste Ausprägung des christlichen Lehrgedankens sahen, wieder aufgenommen“. System der christl. Glaubensl. II. 1. Berl. 1880. p. 735 sq.

Wie lang hat es also gedauert, bis Christus seine Verheissung bezüglich des eigentlichen Inhaltes seines Evangeliums erfüllte und die Seinigen durch den hl. Geist in diese Wahrheit einführte? Nur in der Unmittelbarkeit des religiösen Glaubens blieb sie bewahrt, lehrt uns Luthard, dem dogmatischen Bewußtsein ist sie bald entschwunden. Nicht zu verwundern, da sie sogar dem dogmatischen Bewußtsein Jesu (cf. Luc. 7, 36 sq.) nicht in reformatorischer Klarheit vorschwebte! cf. Komp. der Dogm. 6. Aufl. p. 269. 271 sq.

Die Rechtfertigung kraft des Verdienstes Christi, nicht durch eigene Verdienste war natürlich im steten Bewußtsein des katholischen Glaubens im Altertum wie im Mittelalter, aber nicht die Rechtfertigung durch den von der Liebe, Bußfertigkeit und sittlichen Mitwirkung isoliert gedachten Glauben. Nicht der Glaube, sondern das sola wird von der kath. Kirche negiert, welche keineswegs, wie Luthardt p. 274 zum Schlusse der historischen Übersicht ganz unvermittelt beifügt, eine Gesetz- und Werkgerechtigkeit lehrt, es sei denn im Sinne der Johannespredigt; cf. Luc. 3, 9 sq. der Bergpredigt insb. Mt. 7, 21; Luc. 7, 37—50, wo weder die Liebe in ihrer Isolierung vom Glauben v. 50 oder von den Werken 44—46, noch der Glaube in seiner Isolierung von der Liebe, und alles Menschliche nicht mit Beeinträchtigung der causa prima justificationis (v. 42: non habentibus illis, unde redderent, donavit utrisque) als Ursache der Rechtfertigung bezeichnet wird. Luthardt sagt: „Der Schluss: ὅτι ἡγάπησεν πολύ bezeichnet nicht den Grund der Vergebung selbst, sondern den Erkenntnisgrund, daß sie im Stande der Vergebung sei“; allein die Rechtsprechung folgt erst v. 48, sodann des Gerichtsspruches Mat. 25, 31 sq. und des Jakobusbriefes. Was zur Entschuldigung der Lutherschen Textfälschung Rom. 3, 28 gesagt wird, die ἔργα νόμου seien der einzige mögliche Gegen- satz, so wird übersehen, daß es die nicht aus dem Glauben hervor- gehenden Gesetzeswerke sind, keineswegs aber die mit dem heilskräftigen Glauben sofort gegebene sittliche Mitbethätigung der Freiheit, welche Luther durch das sola ausschließen will, jene

Mitbethätigung, welche infolge der menschlichen Gebrechlichkeit wieder aufhören kann, und darum der Heilsgewissheit hinderlich ist.

Die Ehre der Gottesgnade in Christo, der Trost der Gewissen, die evangelische Freiheit im Gegensatz zu neutestamentlicher Gesetzlichkeit waren die drei Ideale der Reformation. Ihr Interesse war und ist in erster Linie darauf gerichtet, die angebliche Beeinträchtigung des Ruhmes der Gnade und der Ehre Christi, sowie der persönlichen Heilsgewissheit für Gegenwart und Zukunft absolut auszuschliessen und endlich den gesetzlichen Charakter der neutestamentlichen Heiligung abzuwehren. Dies kann offenbar nur gefürchtet werden, wenn die Wirksamkeit der *causa principalis divina* durch die sittliche Mitwirkung der *causa secundaria humana* beeinträchtigt wird, was wiederum nur möglich ist, wenn die letztere nicht ganz von der göttlichen Ursächlichkeit getragen, durchdrungen und umfasst, sondern als außer und neben ihr thätig gedacht wird.

Welches sind nun im einzelnen die sittlichen Faktoren, welche beim Heilswerke in Betracht kommen? Vor allem die Freiheit als solche, welche sodann das Verdienst der eigenen Mitwirkung mit der Gnade, welche mit dem Verdienst Christi zu konkurrieren, und endlich das Gesetz, welches durch Werkgerechtigkeit den Gnadenbund aufzuheben scheint. Ohne die Mitwirkung der sittlich-religiösen Freiheit, mag sie durch die zuvorkommende Gnade neu hergestellt oder nur gekräftigt sein, wäre die Rechtfertigung kein sittlicher Vorgang; allein kann die persönliche Heilsgewissheit für Gegenwart und Zukunft unbedingt zuverlässig sein, wie das religiöse Gemüt begehrt, wenn die freie Mitwirkung bis zum Ende Bedingung des endlichen Heiles ist? Dorners Ausflucht (p. 723), die Freiheit des Wiedergeborenen sei doch kein schwankendes Wahlvermögen, welches für die entgegengesetzten Möglichkeiten immer und ewig gleich zugänglich wäre, „dass sie ebenso gut von Christus abfallen, wie mit ihm in Gemeinschaft bleiben könne“, gewährt keine Rettung aus dem Dilemma, denn die Heilsgewissheit ist schon durch die Möglichkeit der Untreue aufgehoben, auch wenn sie nicht gleich ist der Richtung zum Guten. cf. Lipsius l. c. § 754, 755. Der Vergleich mit den Seligen hilft

wiederum nichts, denn mit dem Besitz Gottes in der Liebe seiner Anschauung ist die Freiheit zum Bösen aufgehoben.

Es ist absolut unmöglich, der freien Mitwirkung einen Platz im Heilswerke, und diesem den sittlichen Charakter zuzuerkennen, nachdem man der alten Kirchenlehre gegenüber den Vorwurf erhoben hatte, sie raube der Gnade Gottes und Christi Verdienst die Ehre als Vollursache des Heiles, mit der theologischen Begründung, die freie Mitwirkung des Geschöpfes beeinträchtige die göttliche Allwirksamkeit. Keine Entstellung der katholischen Lehre, und kein sophistisches Begriffsspiel, wie es die lutherischen Dogmatiken bieten (cf. Dorner I. c. und 735—778), kann das Unvereinbare vereinen, nur das Zugeständnis, daß die Bethätigung der sittlichen Freiheit die göttliche Gnadenwirksamkeit nicht beeinträchtigt, daß die Freiheit nicht entweder unter oder neben der Gnade, sondern in beiderlei Weise zumal wirkt, daß also die gegen den Katholizismus erhobene Anklage auf Semipelagianismus unberechtigt war.

Ein zweites Moment ist der verdienstliche Charakter des Glaubens. Um dem Verdienst des Christus für uns und der Gerechtigkeit Christi außer uns die ausschließliche Ehre als Motiv der Rechtfertigung zu wahren, unterscheidet die lutherische Dogmatik zwischen dem Glauben als *οργανον ληπτικόν*, welches Christum ergreift, und als religiös-sittliche, göttliche Tugend. Nur die fides receptiva sei Instrumentalursache der Rechtfertigung, nicht aber der sittlich-religiöse Akt, weil sonst die Ehre Christi und der Trost der Gewissen beeinträchtigt würde. „Die fides ist als rechtfertigender Glaube fiducia promissionis (Apol. 68), die Gewissheit jedes Einzelnen, daß ihm die Sündenvergebung und Versöhnung zugesprochen werde propter Christum. Sie ist nicht bloß allgemeine Ueberzeugung von der durch Christus gestifteten Versöhnung überhaupt, sondern die subjektive Aneignung dieser Versöhnung von seiten des Individuums, die Zuversicht desselben, daß diese Versöhnung auch ihm persönlich gilt. Diese fides proprie dicta ist streng zu unterscheiden von der neuen ethischen Regung, der fides caritate formata. Die fides kommt nicht als religiös-sittlicher Habitus oder als principium oder initium justi-

ficationis in Betracht, sondern lediglich als subjektiver Akt der Aneignung der objektiven Gnadenverheissung (fides, quae gratiam apprehendit), also per fidem, non propter fidem justificamur. Der Glaube ist nicht causa meritoria, sondern instrumentum justificationis“. „Denn nur der ‚Christus für uns‘ oder die objektive Versöhnung, nicht der ‚Christus in uns‘ oder das angefangene neue Leben (mit seiner Liebe und neuem Gehorsam) gewährt dem bekümmerten Gewissen einen festen Trost“. Lipsius l. c. § 670. 669. Allein man mag die fides receptiva noch so intensiv als passives Entgegennehmen des von Gott dargebotenen Christus denken, niemals kann sie anders, denn als sittlich-religiöser, übernatürlicher Tugendakt gedacht werden, welcher positive Mitbedingung d. h. Mitursache der Rechtfertigung ist. Ein Glaube, der nicht zugleich Werk ist, ist undenkbar; indem er gottgewollte Bedingung der individuellen Rechtfertigung ist, wird er nicht bloß im Hinblick auf seinen Inhalt, Christus, sondern auch als Ergreifen dieses Inhaltes, als Akt, als Werk gefordert und ihm eine Bedeutung für das Heilswerk zuerkannt. Diese Bedeutung heißt in der Sprache der katholischen Theologie: Verdienst.

Verdienst kann allerdings äußerlich, mechanisch, juristisch genommen werden; allein dies liegt nicht in dem katholischen Gedanken.¹⁾ Bei dem Verdienst, welches dem Glaubensakt für die Rechtfertigung, und den guten Werken überhaupt für die Seligkeit zuerkannt wird, denkt die katholische Lehre nicht an eine Handlung, welche einen Anspruch auf göttliche Gegenleistung in rechtlich erzwingbarer Weise begründet, sondern an den Anteil, welchen die betreffende Handlung für die Herbeiführung des gottverheissenen Zielgutes hat. Jede selbstmächtige Benützung einer gottgegebenen Befähigung führt näher zum ersten oder letzten Ziele; darin liegt das Verdienst; es bedeutet den inneren Zusammenhang zwischen Gnadenbenützung und Gnadenziel. Die protestantische Leugnung der Verdienstlichkeit führt zum Occasionalismus d. h. Mechanismus in der religiösen Ordnung insbe-

¹⁾ Manche Ausdrücke können äußerlich gefaßt werden — ebenso die Gleichnisse des Herrn über den Lohn des Reichen Gottes.

sondere der Gnade. Gott wirkt eigentlich allein; der Apparat der zweiten Ursachen ist nur Bühnenspiel und Schein; Gott kann keine Kräfte schaffen, keine Gnadenkräfte geben, welche wirklich etwas aus sich heraus bewirken, d. h. in effektiver oder meritorischer Weise ein Gut herbeiführen. Verdienst ist nichts anderes als eine Wirkung, welche nicht sachlich von der Ursache hervorgebracht wird, sondern nur vorbereitungsweise (dispositive) durch Erfüllung der gottgewollten Bedingungen für eine weitere belohnende oder beseligende Wirksamkeit Gottes. Beruht diese nachfolgende Gnadenspendung auf einer bestimmten, gesetzmäßigen Verheißung Gottes, und bewegt sich Werk und Verdienst in derselben Ordnung, so ist das *meritum de condigno*. Ist kein bestimmter Zusammenhang von Gott hergestellt und demnach eine gewisse Ungleichartigkeit vorhanden, so ist das *meritum de congruo*.

Es war demnach eine Verkehrung des Gottesbegriffs, welche zur Leugnung der Verdienstlichkeit des Glaubens und der Werke führte.

Doch obliegt uns nicht die Lösung des Bedenkens, ob nicht die Ehre der göttlichen Gnade und des Verdienstes Christi verdunkelt werde? — In keiner Weise: *sufficit ad meritum scire, quod non sufficient merita*, citiert Luthardt selbst l. c. p. 273 als Wort des hl. Bernhard. Es gibt kein Verdienst hinsichtlich des Heiles, dem nicht die Gnade Gottes und das Verdienst Christi zu Grunde läge oder ursächlich vorausginge. Es gibt also kein Verdienst, welches diesen prinzipialen Faktoren koordiniert wäre; es ist ihnen deshalb jedoch nicht so subordiniert, daß es nicht aus wahrer und sittlicher Freiheit stammte.

3. Der Protestantismus erklärt die guten Werke zwar als notwendige Früchte der Wiedergeburt; aber nur um der gerechtfertigten Person willen, nicht um ihrer selbst willen seien sie Gott wohlgefällig; daher könnten sie auch kein Verdienst begründen. Zudem bleiben sie immer unvollkommen und seien als Erfüllung göttlicher Gebote einfache Schuldigkeit.

Dass die Pflicht das Verdienst nicht aufhebt, wird sich wohl leicht aus der gegebenen Darstellung seines Wesens ergeben:

Die Pflicht stammt aus dem Zusammenhang einer Handlungsweise mit dem Zielgut; wird sie erfüllt, so ist die Verwirklichung des Zielgutes dispositivo weitergeführt; darin liegt das Verdienst. Der Katholizismus denkt dabei nicht an sog. Nebenverdienste, sondern an die Beziehung zu dem einzigen und höchsten Gute, zu Gott und seiner Anschauung.

Der lutherische Protestantismus hebt die absolute Verpflichtung hervor, welche das sittliche Können unbegrenzt für Gott absorbiert, um die Verdienstlichkeit zu widerlegen; ein anderes Interesse drängt ihn zu dem gleichzeitigen Widerspruch gegen die Auffassung des neuen Bundes als *lex nova*, des neuen Gehorsams der Gerechtfertigten als Gesetzesgehorsam; die Gesetzlichkeit bedroht ihm sein drittes Ideal, die evangelische Freiheit.

Auch diese Furcht und die Widersprüche, zwischen welchen sie den Protestantismus hin und her treibt, ist nur verständlich aus der geschilderten Fassung des Gottesbegriffs. Der Protestantismus leugnet den gesetzlichen Charakter des neuen Gnadenlebens, weil ihm das Gesetz Gottes nur eine äußere, fremdherrliche Norm ist und bleibt, auch wenn es mit dem prinzipiellen Gehorsam der Liebe innerlich angeeignet ist: es bleibt doch Heteronomie. Sobald daher nach protestantischer Anschauung das Prinzip des Sittengesetzes zum innern Eigentum und Ziel des Gerechtfertigten geworden ist, glaubt der Protestantismus den Charakter des Gesetzes abgethan, der Stand der sittlichen, bzw. evangelischen Freiheit ist gewonnen, der Wiedergeborne steht nicht mehr unter, sondern im Gesetze. Freiheit ist Autonomie. Luther verpönt sogar Redensarten, so im Gesetz gebräuchlich, wie: „Ein Gläubiger soll gute Werke thun.“ cf. Luthardt l. c. p. 284.

Hieraus ergibt sich: der Protestantismus kann sich den Menschen nicht sittlich frei und zugleich dem göttlichen Sitten gesetz unterstellt denken, ohne daß die Freiheit durch das Bewußtsein getrübt würde, einer Lebensnorm folgen zu müssen, deren Ursprung nicht im eigenen Wesen liegt. Er kennt nur knechtlichen Gesetzesgehorsam und kindliche Gesetzesfreiheit, peinlichen Gegensatz und andererseits volle Identität mit der göttlichen Norm, nicht aber strenge Subordination unter die Majestät

eines uns übergeordneten Gesetzes, welches uns metaphysisch und objektiv gegenübersteht, nicht bloß Übereinstimmung, sondern Gehorsam fordernd, aber ethisch angeeignet wird, und zwar prinzipiell, wegen seines Ursprungs aus Gott und dessen weiser Güte, welche für die höchste Angemessenheit des Gesetzes mit unserer Natur bürgt. Das Gesetz kommt von oben, bewahrt seinen übergeordneten Charakter, und wird innerlichst zum Prinzip der Gesinnung und der That.

Es ist eine der vielen protestantischen Paradoxien, den gesetzlichen Charakter des neuen Bundes zu scheuen, und doch unbefangen von neuem Gehorsam, von Pflicht und ewiger Strafe zu reden. Wo sittliche Notwendigkeit ist, die ihren Grund nicht in uns hat, da waltet das Gesetz mit Majestät und bewahrt sie als übergeordnete Norm auch dann, wenn die Erfüllung nicht aus äußern und fremden Motiven, sondern aus dem Grundgedanken der sittlichen Notwendigkeit erfolgt. Die Liebe ist die Erfüllung, in keiner Weise die Negation des Gesetzes.

4. Während der Protestantismus das Gesetz so sehr scheut, betont er die allesumfassende Pflichtmäßigkeit der höchsten Leistung dermaßen, daß für evangelische Räte und opera supererogatoria nicht mehr Raum bleibt. Die evangelische Freiheit absorbiert das Gesetz, und wird dafür von der Pflicht so absorbiert, daß gerade das freie Hinausstreben über das Maß des Gebotenen, welches ihr so verwandt zu sein scheint, ausgeschlossen wird, desgleichen alle freiwilligen Bußübungen und Andachtswerke für sich und andere, endlich die kirchlichen Gebote, welche die Übung des nicht an sich Pflichtmäßigen seitens aller Christen in einem gewissen Maß herbeiführen wollen. „Zugleich aber wird die Erfüllung der göttlichen Gebote von der Beobachtung kirchlicher Satzungen streng unterschieden, da jene auch ohne die kirchliche Autorität den Christen verpflichten, diesen gegenüber aber die evangelische Freiheit jedes Einzelnen gewahrt bleiben muß.“ Lipsius, Dogm. p. 672. Wie soll noch evangelische Freiheit übrig bleiben, wenn der Mensch in ungemessener Tragweite zur höchsten Vollkommenheit verpflichtet ist? Oder folgt nicht daraus, daß der Mensch schlechthin von der Ver-

pflichtung Gott gegenüber verschlungen ist, daß er stets das wählen müsse, was am besten ist, wobei es gleichgültig ist, ob auf einem „vom gewöhnlichen Christenstand abbeugenden, aparten Wege“, oder auf dem gewöhnlichen? Oder will Luthardt vielleicht die *ἀθελοθρησκεία*, das vom Heiland so oft empfohlene freiwillige Heraustreten aus den natürlichen Pflichtverhältnissen der Familie, des Berufes und des Besitzes verbieten? cf. l. c. p. 284, 286.

Es muß jedenfalls ein schwerwiegendes theologisches Motiv gewesen sein, welches die Reformation der so weltflüchtigen Sittenlehre Christi gegenüber unempfindlich machte, so daß sie die Räte und supererogatorischen Verdienste verwarf. Wird ja von der modernen Religionsphilosophie gerade das an der Moral Christi getadelt, daß sie nicht in der Kultur- und Berufssarbeit in der Welt, sondern nur in dem Zerreissen der familiären und sozialen Bande das Ideal der Vollkommenheit finde. (John Stuart Mill, F. A. Lange.)

In der That ist das Motiv dieser evangelischen Polemik gegen die evangelischen Räte in dem Centrum aller religiösen Systeme, in der eigentümlichen Fassung des Gottesbegriffs begründet. Gott, welcher in dem Sinne absolut ist, daß die Kreatur keine selbständige Bedeutung neben ihm gewinnen kann, ohne seine Majestätsrechte zu beeinträchtigen, ist auch exklusiv als die Quelle der sittlichen Güte und Verpflichtung gedacht. Die objektiven Lebens- und Weltverhältnisse werden nicht als innerlich gut, sondern nur als positive Anordnungen Gottes gedacht. Sie sind gut, nicht auch weil sie selbst einen objektiven Wert für die Verwirklichung der sittlichen Ordnung haben, sondern nur weil sie „göttlich geordnete Pflichtverhältnisse“ sind, so daß, wer sie verachtet, Gott verachtet. Fassen wir jedoch abweichend von Duns Scotus die sittlichen Lebens- und Pflichtverhältnisse nicht unmittelbar als Anordnungen des gesetzgebenden Willens Gottes, welcher mit alleiniger Rücksicht auf die Person des Gerechtfertigten Gelegenheiten zur Übung der von ihm geforderten Tugenden schaffen wollte, sondern einfach als Folgen der natürlichen Konstitution der Dinge, so gewinnen sie damit

allerdings eine innere und selbständige Güte, welche jedoch nicht so unmittelbar auf Gott zurückgeführt, demnach auch leichter als eine relative und beschränkte Güte begriffen wird. Die Lebens- und Pflichtverhältnisse, welche die Arena des sittlichen Strebens bilden, sind ja schließlich ein gebrochener Abglanz des göttlichen Wesens, und insofern gut. Allein es ist schon von grossem Belang, daß sie nicht als unmittelbare Anordnungen des göttlichen Willens erscheinen, auch nicht in dem Sinne, daß sie mit innerer Notwendigkeit aus dem der sittlichen Menschheit geckten Ziele folgen, als ob sie die einzige berechtigten Formen des sittlichen Menschenlebens wären, über welche hinauszugehen, eine Sünde gegen die göttliche Ordnung wäre.

Die sittliche Würde und der Pflichtenkreis der Familie ergibt sich aus der Natur des Menschen; allein er erschöpft sie nicht, da der Mensch auch naturfreie, geschlechtsfreie Persönlichkeit ist, und als solche das Prinzip und Centrum einer Sphäre höherer, dem rein geistigen Leben sich annähernder Tugenden ist, bzw. werden kann. Indem er diese zu erfüllen sucht, leugnet er die sittliche Güte der natürlichen Pflichtverhältnisse nicht, so wenig als die Geltendmachung der Persönlichkeit eine Negation der geschlechtlichen Natur ist. Sobald demnach die objektiven Verhältnisse selbst als innerer nächster Grund der sittlichen Güte der entsprechenden Pflichten, z. B. der Mäßigkeit, erkannt werden, ist auch die Möglichkeit für eine höhere Form der Sittlichkeit gegeben. Wenn Gott nicht direkt der Urheber der sittlichen Verhältnisse ist, sondern mittelst der von ihm geschaffenen Natur der Dinge, ist auch die Sittlichkeit nicht einförmig und gleichartig, sondern entsprechend dem innern Wert der objektiven Verhältnisse abgestuft. Da nun die menschliche Persönlichkeit in dem geschlechtlichen Naturwesen nicht aufgeht, so ist auch die vollkommene Verzichtleistung auf all' die sinnlichen und sozialen Güter, welche die eheliche Lebensweise in sich birgt, sittlich möglich und sittlich berechtigt. Analoges gilt vom Besitz.

Wenn ein Christ um der ungehemmten Hingabe an Gott und Nachfolge Christi willen dem Worte Christi Luc. 14, 33 gemäß sein Vermögen hingibt und auf das Familienleben

verzichtet, so hat er demnach mehr gethan, als die sittliche Norm vom Menschen fordert, die natürlichen Funktionen geisteswürdig zu ordnen. Allein hat er auch vor Gott ein pflichtfreies Verdienst? Nimmt nicht der absolute Schöpfer und Gnadenspender jede höhere Regung des Geistes als die Frucht seines Eigentums, als ihm verpflichtet und schuldig von vornherein in Anspruch? —

Zweifellos gehört alles Gott, insofern er erstes Prinzip jeder guten Regung und deren letztes Zielgut oder höchster Beweggrund ist; allein ist ihm die Kreatur die höchste Anstrengung so schuldig, daß ein Zurückbleiben Pflichtverletzung wäre? Müssen wir immer das Beste wollen, dürfen wir uns nie mit dem Guten begnügen? Müssen wir unser Vermögen verteilen, was ja unbeschadet der Rechte Dritter durchführbar wäre, dürfen wir uns nicht mit den Tugenden begnügen, welche die Verwaltung von Besitz und Erwerb regeln und erklären?

Zweifellos könnte Gott im allgemeinen wie im einzelnen die höchste sittliche Erhebung als pflichtschuldige Leistung fordern; allein nur dann müßte er die ganze sittliche Fähigkeit seines Geschöpfes absorbieren und auch sachlich die sittliche Hingabe mit unbegrenzter Intensität in Anspruch nehmen, wenn er selbst unendliche Naturmacht wäre, die muß, was sie kann.

Allein da er dem theistischen Gottesbegriff zufolge freie, selbstmächtige Persönlichkeit ist, so kann er das Gebiet der Pflicht auf das Naturnotwendige beschränken und die höheren Ideale als pflichtfreie Sittlichkeit der durch keine Furcht vor Sünde und Strafe beeinflußten evangelischen Freiheit überlassen. Natürlich ist er auch hier der Herr der Ernte, weil Spender der Gnade: Gesetz und Freiheit, Pflicht und Rat sind Wege zu ihm. — Der Protest gegen die Unterscheidung von Pflicht und Rat hat demnach einen naturalistischen Gottesbegriff zur Voraussetzung, analog der naturalistischen Auffassung der menschlichen Sittlichkeit mit Verkennung des Rechtes der freien Persönlichkeit.

5. Aus dieser Erörterung ergibt sich auch, warum der Katholizismus auch dem äußern Werk, der vollbrachten That im Unterschied, aber nicht losgelöst von der guten Gesinnung

einen sittlichen Wert zuerkennt, der Protestantismus dagegen nicht. Jener sieht eben in der äußern Welt nicht bloß Gelegenheiten zur Erweckung und Bekundung von innerer sittlicher Gesinnung, sondern eine objektive Verherrlichung Gottes und Verwirklichung seiner Güte. Daher die katholische Wertschätzung äußerer Leistungen der Busse und Liebe, sogar analog Maria's Liebeserweis Mc. 14, 3—9 und trotz der beharrlichen protestantischen Unterstellung bloß äußerlicher und kindischer Übung. Andererseits offenbart die protestantische Geringschätzung der äußern Werke die Furcht, es möchte die Alleinursächlichkeit Gottes hinsichtlich des Guten verdunkelt werden, wenn auch die Kreatur in selbständiger Weise sekundäre Quelle des Guten ist.

Mit der relativen Geringschätzung des äußern Werkes mag es zusammenhängen, daß der lutherische Protestantismus geneigter ist, die materielle Welt in der Endvollendung vernichtet zu denken, wie ein Baugerüst abgebrochen wird, nachdem der Bau vollendet ist. Übrigens soll durch den Ausdruck ‚Werk‘ nicht bloß der selbständige Wert der äußern That auf dem Grunde der innern Gesinnung gewahrt, sondern die Forderung der Thatkraft und Energie an das Menschenherz gerichtet werden, welches sich oft mit kraftlosen Gefühlen begnügt.

6. Von hier aus tritt auch die protestantische Abweisung des jenseitigen Läuterungsstandes in ein neues Licht. Nicht mehr durch aktiv-verdienstlichen, sondern durch passiv-büßenden Gehorsam sollen die Unvollkommenen der Gerechtigkeit und der Heiligkeit Gottes volle Genüge leisten; nicht als ob Christi Verdienst unzureichend wäre, um eine vollkommene Bekehrung schon auf Erden zu bewirken und volle Genugthuung für ewige und zeitliche Sündenstrafe zu leisten, wie die protestantische Dogmatik — von der Polemik Hases und Tschackerts ganz zu schweigen — es darzustellen beliebt, sondern weil die aktive und passive Mitarbeit der Erlösten mit dem Erlöser um des sittlichen Charakters der Erlösung willen unentbehrlich ist. Darum genügt die prinzipielle Gottergebenheit des Willens nicht, sie muß bis in die geringste Gedankenrichtung konsequent durchgeführt sein; daher genügt die innere Heiligung nicht, auch der äußern Gerechtig-

keit muß durch reelle Leistung diesseits oder jenseits Genüge geschehen: denn auch die äußere Ordnung ist Offenbarung, nicht bloß Gelegenheit der Idee des Sittlich-Guten. Wenn aber dem so ist, so ist auch die fürbittweise Genugthuung für die armen Seelen berechtigt.

Die Fassung des Gottesbegriffs modifiziert demnach die ganze Heilslehre bis ins Jenseits hinaus: aus ihr wird verständlich, warum der Protestantismus die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade und die hierauf basierte unbedingte Heilsgewissheit durch die menschliche Freiheit, die Ehre und Suffizienz des Verdienstes Christi durch das Verdienst der menschlichen Mitwirkung, die evangelische Freiheit durch das Gesetz bedroht glaubt.

§ 5.

Der Gottesbegriff und die Lehre vom Heilswerk in seiner äußeren Vermittlung.

Es ist der furchtbare Vorwurf der Materialisierung des Göttlichen oder des Paganismus, welcher von der Reformation gegen die katholische Anschauung über die äußeren Mittel des Heiles erhoben wird. Der Protest gegen diese Verirrung des Katholizismus sei das innere Recht des reformierten Protestantismus, während das Luthertum teils katholisiere, oder zwischen katholischen und protestantischen Prinzipien hin und her schwanke. Was als äußere Vermittlung des Heiles in Betracht kommt, sind die Sakamente, das Priestertum mit dem Mittleramt, welches auch die Heiligen irgendwie ausüben, und die Kirche: also sachliche, persönliche und soziale Mittel des Heils.

Wenden wir uns zuerst zur Lehre von der Kirche, deren juristische Geltendmachung so eifrig als Materialprinzip dem Katholizismus unterschoben wird. Die erste Frage geht natürlich dahin, wie sich die protestantischen Theologen die katholische Auffassung von der Kirche zurechtlegen, um sie erfolgreich verdammen zu können.

„Der römischen Lehre ist die hierarchisch verfaßte, im Papsttum gipfelnde kirchliche Institution, d. h. die Kirche im

juridisch-politischen Sinne unmittelbar selbst Glaubensgegenstand; die äußere Anstalt in ihrer priesterlichen und sakramentalen Gestaltung ist schlechthin übernatürlich und göttlich, ihre Lehre unfehlbar, ihre Heilsvermittlung ein göttlicher Gnadenzauber.¹ Lipsius l. c. § 877. Die Idee des göttlichen Reiches gehe in der geschichtlichen Organisation der etablierten Kirche völlig auf; „diese selbst wird daher in ihrer sichtbaren, irdisch-menschlichen Erscheinung nach Verfassung, Lehre und Kultus als unmittelbar und ausschließlich göttliche, daher unfehlbar vollkommene und alleinseligmachende Stiftung vorgestellt, welche kraft der dem Papsttum und dem unter dem päpstlichen Universal-Episkopat hierarchisch gegliederten Priestertum übertragenen göttlichen Gnadenfülle den Einzelnen das Heil an Gottes Staat zumittelt.“ l. c. § 866. Nach Tschackert: „Das römisch-kath. Denken hat seinen Ausgangspunkt in der Lehre von der Kirche, welche das Heil erzeugt.“ Polemik p. 14. „Die Kirche ist vorwiegend Heilsanstalt. Dass sie auch Personengemeinde ist, kommt erst in zweiter Linie in Betracht; die Anstalt braucht nämlich Menschen, denen sie die Sakamente spenden kann. Allein der Bestand der Kirche hängt von ihnen nicht ab. — Anders der gesamte kirchliche Protestantismus. Für ihn ist das Wesen der Kirche Personengemeinschaft, und nur, weil dieselbe nicht existieren kann ohne Mittel der Stärkung, Reinigung und Ausbreitung, sind ihr, der Gemeinde der Christusgläubigen, Gnadenmittel anvertraut: Das Wort Gottes und die beiden Handlungen der Taufe und des Abendmahls.“ l. c. p. 65. Der zornglühende Polemiker bemerkt nicht, dass die katholische Lehre den Begriff der Heilsanstalt nur deshalb an erster Stelle betont, weil sie die Kirche als eine objektiv-göttliche Stiftung zur Vermittlung des Heiles durch festbestimmte Ämter erkennt; die also gestiftete Heilsanstalt Gottes tritt in die Menschheit und die Geschichte ein, um, wie es im Begriff einer Heilsanstalt liegt, dies ihr Wesen in der geheiligten Personengemeinschaft zu erfüllen. Liegt denn nicht im Begriff der Heilsanstalt die Zweckbestimmung für diejenigen, denen das Heil bestimmt ist?

„Die Sittlichkeit des Katholizismus besteht im Gehorsam

gegen die Kirche; und die Sittlichkeitslehre wird drüben eine Summe von Disziplinarvorschriften‘, ‚weil das Reich Gottes in dem priesterlichen Kirchentum volle Wirklichkeit habe.‘ ‚Ist die Kirche das Reich Gottes, so ist alles menschliche Leben aufserhalb ihres Verbandes ungöttlich, unheilig, sündig.‘ ‚Da aber der Priesterstand wieder im Papsttum seinen tragenden Grund hat, so ergibt sich als einzige sittliche Gesinnung des römischen Katholizismus der Gehorsam gegen den Papst. Diese 200 Millionen Menschen haben alle nur ein einziges Gewissen; es schlägt in Rom, im Vatikan, in der Brust des jeweiligen Papstes.‘ ‚Die Sittlichkeit des römischen Katholizismus besteht in der Willenlosigkeit; Willenlosigkeit aber ist die Vernichtung der Persönlichkeit. So wird der römische Katholizismus im tiefsten Sinne unsittlich.‘ — ‚Wie tief geht dieser Unterschied zwischen päpstlicher und evangelischer Sittlichkeit! Drüben erstrebt man mittelst des Kadavergehorsams ein Reich Gottes, dessen Einheit der Ruhe des Kirchhofs gleicht: nach einer Richtung sind alle Grabhügel gebettet — durch die Hand des Totengräbers. Das evangelisch aufgefahste Reich Gottes dagegen ist ein wunderbarer Blumengarten; es blühen die Blumen darin in bunter Mannigfaltigkeit, jede gemäß ihrer Eigenart, wie der himmlische Gärtner sie zieht.‘ l. c. p. 164 — 167. O welch’ eigenartige Blüten evangelischer Wahrheits- und Nächstenliebe! Welchem Gärtner sind so wunderliche Blumen zu danken?

„Wir haben hier die wunderbar hohe evangelische Lebensaufgabe von der Verwirklichung des höchsten Gutes vorangestellt, weil eine ihr entsprechende römische Lehre überhaupt nicht vorhanden ist. Der römische Christ darf an der Hervorbringung des Reiches Gottes überhaupt nicht mitarbeiten, er findet es bereits vor; die römische Kirche ist ja das Reich Gottes selbst. Wenn also die römischen Christen auch kein einziges Paternoster beten und keinen Finger zu einem guten Werke rühren würden, das Reich Gottes wäre doch da. Es ist ferner da als ein immer fertiges. In der priesterlichen Sakramentsanstalt findet kein inneres Wachstum statt. . . . So sind wir Evangelische ‚Mitarbeiter Gottes‘; da drüben aber schöpfen die Getreuen des

Papstes wie Danaiden in ein bodenloses Faß. Wo bleiben da noch die römischen Verdienste?“ p. 176.

Das ist das Bild, wie es von protestantischer Hand als Porträt des katholischen Kirchenbegriffs gezeichnet wird: eine Heilsanstalt, welche das fertige Reich Gottes ist und keinen Heilszweck in der Menschheit zu erfüllen hat, welche das Licht göttlicher Gnade und Wahrheit in ihrem hierarchischen System so vollständig absorbiert, daß außer ihrem sichtbaren Bereich schlechthin kein Heil ist, nur Satansherrschaft und ewiger Tod. Eine Heilsanstalt, welche andererseits das religiös-sittliche Leben ihrer Glieder so ganz absorbiert, daß nur Kadavergehorsam als Inbegriff der Heiligkeit übrig bleibt, den sie mit der absoluten Bürgschaft des ewigen Heiles belohnt, das von keiner andern Bedingung abhängig ist, als der legalen Kirchlichkeit. Kein Wunder, wenn die Katholiken sich wehren, dieses Bild als treues Porträt ihres Kirchenbegriffs anzuerkennen; doch die Sträubenden zwingt Delitzsch in gelehrtester Weise ihr eigenes Anathema zu unterschreiben: vgl. Lehrsystem der römischen Kirche p. 66—83. Auch Kahn, Christentum und Luthertum p. 295—297. Und doch vergißt sich sogar Lipsius zu einem Satz, der fast dasselbe sagt: „Hiermit soll nicht behauptet sein, daß außerhalb der christlichen Gemeinschaft die Idee des göttlichen Reiches in keiner Weise sich wirksam erweise, daß es also außerhalb derselben auch kein Heil und kein Heilsbewußtsein zu geben vermöge; wohl aber ist einerseits die individuelle Heilsgewissheit nur durch die Zugehörigkeit zur christlichen Heilsgemeinschaft wirklich verbürgt und vor Täuschung gesichert, andererseits gewinnt sie nur in letzterer ihren eigentümlichen Gehalt als Zugehörigkeit zu dem universellen Reiche der göttlichen Liebe.“ l. c. § 919.

Das protestantische Bewußtsein hat sich dermaßen in das Vorurteil eingelebt, die hierarchische Kirche nehme die Ehre in Anspruch, das fertige Reich Gottes zu sein, daß Hase in seiner Polemik auf die diesbezügliche Richtigstellung durch die Katholiken (1864. April. Mai) ausruft: „Allein dann schwindet auch der prinzipielle Unterschied zwischen protestantischer und katho-

lischer Kirche. Denn ‚findet die wahre Kirche nur allmählich ihre Verwirklichung‘, ist Eph. 5, 27 nur vom Ideal der Kirche zu verstehen, und die ‚wirklich bestehende Kirche nur die Grundlegung jener zukünftigen Herrlichkeit der Kirche‘: so ist nicht einzusehen, nach welcher Folgerichtigkeit diese Kirche unfehlbar und alleinseligmachend sein will.‘ l. c. 4. Aufl. 1878. p. 8.

Das Ideal ist verwirklicht, wenn die der Heilsanstalt anvertraute unfehlbare Wahrheit und Gnade in vollkommener Weise das Erkenntnis- und Willensleben aller — lebendigen — Glieder der Kirche erfüllt.

Nicht die unfehlbare Wahrheit und Gnade soll durch die kirchliche Entwicklung hergestellt werden, sondern ihre konsequente Aneignung in den Seelen. Die Frage geht demnach dahin: Ist es möglich, daß Gott der Kirche die Wahrheit und Gnade so anvertraue, daß sie selbst ein sicheres Bewußtsein derselben als eines objektiven göttlichen Depositum besitzt und jede der Offenbarung widerstrebende Lehre als unwahr verwerfen, sowie die Bedingungen der Gnadenvermittlung sicher — nicht statuieren, sondern als göttlich festgesetzt — angeben kann?

Hase schreibt hiezu: ‚Zur Verwirklichung jener Unfehlbarkeit gehört ein bestimmtes, anerkanntes Organ, welches allezeit, wenn die Kirche durch Glaubenszweifel oder — Streitigkeiten bewegt wird, untrüglich ausspricht, was die christliche Wahrheit sei. Dieses Organ kann nur die höchste Macht selbst in der Kirche sein, denn es ist die Souveränität hinsichtlich des Glaubens; auch kann es nur eins sein, denn zwei verschiedene Organe derselben Berechtigung wären in Gefahr, einander widersprechend sich gegenseitig aufzuheben, was nur dann nicht stattfände, wenn sie sicher wären, stets dasselbe zu sprechen, also nur ein zweifacher Mund desselben Organs zu sein. — Die Macht widersprechender Thatsachen und Interessen hat erst spät eine kirchliche Satzung, niemals ein einmütiges Bewußtsein über diesen Grundbegriff des Katholizismus, die Unfehlbarkeit der Kirche und ihr Organ, aufkommen lassen.‘ l. c. p. 15—16.

Uns ist der Grundbegriff des Katholizismus ein höherer, nämlich der ernstliche Glaube, welcher die Voraussetzung der

Diskussion ist, ob Christus eine Kirche mit unfehlbarem Wahrheitsbesitz geschaffen habe, daß Gott allein ein solches Wunder geistiger Art wirken könne, durch seinen menschgewordenen Sohn im lebendigen und lebendigmachenden hl. Geiste. Da das katholische Denken von diesem Grundgedanken einer objektiven Gottesoffenbarung ausgeht, so liegt ihm der Schwerpunkt dieser Untersuchung in dem Nachweise der biblischen Gottesverheißungen und Schöpferworte einer Kirche, welche Grundfeste der Wahrheit ist. Dass ihm diese Schöpfung möglich sei, steht dem katholischen Denken von vornherein fest, ehe über die möglichen Organe der Unfehlbarkeit Umschau gehalten ist; denn Gott ist nach katholischem Begriff so geistesmächtig, daß er ebenso leicht wie durch den einen Mund des Papstes, auch wenn er allen menschlichen Einflüssen entzogen gedacht würde, durch die oft stürmischen Beratungen eines allgemeinen Konzils die Wahrheit zur Verkündigung bringt, und zwar ohne die psychologischen Motive, welche das individuelle Denken beherrschen, und ohne die theoretischen Gesichtspunkte, welche die Parteien und Schulrichtungen bestimmen, in ihrer natürlichen Wirksamkeit stören oder aufheben zu müssen. Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter. Sap. 8, 1. Wenn wir uns der Verheißung für die Kirche sicher sind: Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum (*εἰς τὸν αἰώνα*, während Hase das Charisma des Geistesbeistandes auf die Apostel beschränken möchte p. 37) Spiritum veritatis Jo. 14, 16: ob der göttliche Geist in gottes- und menschenwürdiger Weise der Wahrheit die wirkliche Verkündigung sichern könne, daran läfst unser Gottesbegriff kein Bedenken zu: denn seiner übergreifenden Macht entzieht sich keine Regung menschlichen Denkens und Strebens, alles Dichten und Sinnen weiß er so zu disponieren, daß er übernatürliche Erfolge erzielt, ohne andere als natürliche Mittel anzuwenden.

Dagegen scheint die protestantische Theologie von der Meinung auszugehen, daß Gott mit einem Konzil schwerere Mühe habe, wenn nicht gar auf ein unüberwindliches Hindernis stößt, seine Wahrheit unverfälscht im Strudel menschlicher und kirch-

licher Zwiste zu erhalten und ans Tageslicht zu stellen, daß er nur in mechanischer Weise das unfehlbare Organ funktionieren lassen könne, also leichter eine Persönlichkeit, welche durch centrale Gewalt ohnedies die sicherste Aussicht auf willfährige Glaubensunterwerfung habe, als ein vielköpfiges Konzilium. Insbesondere spricht aus Hases und anderer Beanstandung die Anschauung, daß es sich schließlich nur darum handle, wie am besten der Schein einer unfehlbaren Lehrautorität erzeugt werden könne. Sachlich ist es ja nicht ein überweltlicher und überkirchlicher Gottesgeist, sondern der subjektive Genius des Christentums, welcher die Entwicklung des Glaubens in dieser oder jener konfessionellen Fassung, in dieser oder jener formellen Einführung mit der Konsequenz der Geschichte bewirkt.

Auch hier liegt also eine Verschiedenheit des Gottesbegriffes der verschiedenartigen Betrachtung der Kirche und ihrer geistigen Ausstattung zu Grunde. Dass der höchsten und übergreifenden Wirksamkeit des hl. Geistes auch durch die allwöchentlich von Rom nach Trient geschickten Instruktionen nicht vorgegriffen oder eine Schranke gesetzt würde, war der päpstlichen Kurie keinen Moment zweifelhaft; wohl aber bekundet es ein geringes Maß von Pietät — um von der Nächstenliebe zu schweigen — wenn man den katholischen Glauben an die Assistenz des hl. Geistes fast in allen protestantischen Besprechungen nach Art jenes frivolen Witzes des französischen Gesandten in Trient verzerrt dargestellt und behaglich wiederholt findet, durch welche der Ehrfurcht vor der Gottheit mindestens ebensoviel geschadet wird, als dem Ansehen des Katholizismus, der sich mit Grauen von den ihm beharrlich zugemuteten Blasphemien abwendet.

Als zweite Eigenschaft, welche ohne absolute Identifikation der Kirche mit dem in Gott vollendeten Reiche der Gnade nicht in Anspruch genommen werden könne, wird das „Alleinseligmachend“ bezeichnet; der Satz: extra ecclesiam nulla salus. Man erkennt an, wie dieser Anspruch in der hl. Schrift, von den ältesten Kirchenlehrern erhoben werde, wie theoretisch und praktisch eine milde und freie Auslegung von katholischen Autoritäten gegeben worden sei, insbesondere durch das Aus-

einanderhalten der Exkommunikation aus der Kirchengemeinschaft und der Übergabe an Satan und Hölle; sodann durch die Unterscheidung von materieller und formeller Häresie.

Allein die protestantische Polemik, welche die Konsequenz nur in exklusiver Einseitigkeit findet, erklärt beide Unterscheidungen, sowie alles als unkatholisch, was der Behauptung irgendwie hinderlich ist: „Nach katholischer Lehre können nur gesetzliche Glieder der Kirche selig werden, alle anderen fallen in irgend einer Form der Verdammnis anheim.“ In dieser Unterscheidung liegt eine gewisse Billigkeit; auch entspricht sie einem in katholischer Theologie stark betonten Grundsätze, daß nur der böse Wille zur Hölle führe. . . . Dennoch ist es ein unkatholisches oder doppelzüngiges Zugeständnis. Ernsthaft und aufrichtig genommen würde es den Begriff der Ketzerei fast aufheben, jedenfalls seine Anwendung auf die protestantische Kirche.“ Hase l. c. p. 53. Ja Delitzsch erklärt geradezu: „Es ist nicht schwer einzusehen, daß diese Unterscheidung auf dem Standpunkt des Romanismus eine pure Ketzerei ist.“ l. c. 79. cf. 67—91. Die Anwendung der Grundsätze auf praktische Fälle kann rigoros oder mild, pessimistisch oder optimistisch sein; Fehler in der Anwendung beeinträchtigen das Recht der Prinzipien nicht. Über eine Seele zu urteilen, steht in unfehlbarer Weise nur dem göttlichen, weil allwissenden Richter zu, dessen höchstes und endgiltiges Richteramt durch die von ihm selbst eingesetzte Richtergewalt der Kirche nicht im mindesten beschränkt wird.

Wer den Satz: *Extra ecclesiam nulla salus* beurteilt, muß notwendig die andern Sätze hinzunehmen, wornach jeder Getaufte und zwar *baptismo fluminis, flaminis sive sanguinis* zur Kirche gehört, und diese Zugehörigkeit nur durch formelle Häresie verliert, d. h. durch eine That, welche vor Gott den Charakter einer Todsünde hat. Mag es für Menschen schwer sein, diese Kriterien anzuwenden, die katholische Kirche überließ deren Anwendung allezeit demjenigen, der allein das Urteil ewigen Todes sprechen kann.

Es ist von grösster Wichtigkeit, um dem göttlichen Heilswerke selbst wie der katholischen Kirche gerecht zu werden, dass man die Gnade und die Institute der Gnade, das freie und organisierte Wirken der Gnade, die Heilsfürsorge Gottes für jede Menschenseele und für die Menschheit nicht identifiziere — und dementsprechend den Begriff der Kirche als des Wirkungskreises der Gnade doppelt fasse. Für die Kirche im weitern und ethisch-mystischen Sinn ist maßgebend: *Ubi Spiritus Dei, ibi ecclesia et omnis gratia*; für die Kirche im historisch-juristischen Sinn gilt der andere Teil des Irenaeischen Wortes: *Ubi ecclesia, ibi Spiritus*. *Adv. haer.* 3, 40. Das natürliche Recht geht nicht in den positiven Rechtsordnungen auf, die sittliche Idee nicht in den formulierten Sittengesetzen, die Gnade nicht in den äussern Gnadeneinrichtungen. Es ist nicht eine notgedrungene, unter dem Druck des Zeitgeistes erfolgte Abschwächung des alten Satzes: *Extra ecclesiam nulla salus*. *Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem* (*Cyprian de unit. eccl.*), wenn neben ihm seit den Tagen Cyprians die Lehre von der Möglichkeit des Heiles für Andersgläubige mehr oder minder vermittelt ausgesprochen wurde. Es ist der grosse Gedanke der Objektivität der Einrichtungen Gottes, welcher das katholische Specificum ist, und mit Konsequenz durchgeführt wird. Daher die Behauptung der Alleinberechtigung der einen Kirche, in welcher die objektive Stiftung Christi besteht; daher aber auch die Anerkennung der Sakramente, nicht bloß der Taufe, auch außerhalb der katholischen Kirche im juristischen Sinn, wo immer die objektive Anordnung Christi beobachtet wird, und die geforderte objektive Weihebefähigung vorhanden ist. Nicht nur die göttliche Gnade, auch die sakramentale Heilsordnung umgibt den engern und innersten Kreis der alleinberechtigten Kirche, wie die Atmosphäre den Erdball. In seinen objektiven Institutionen wirkt Christus, und gilt in weiterm Sinne das Wort: *Non est in alio salus*. *Act. 4, 12*. Aber auch hier ist die Beschränkung eingeslossen, dass die sakramentalen Einrichtungen Christi ausschliesslich das Heil vermitteln nach ordentlicher Vorsehung; unter außerordentlichen Umständen, d. h. in jenen Regionen, in

welchen das Evangelium nicht hinreichend verkündigt ist, wirken die natürlichen Sakramente: Buße und Reue, Fasten und Almosen, Opfer und Riten, sittliches Streben und Sehnen (Begierdtaufe), Gebet und Geduld als Vehikel der Gnade, welche aus dem Verdienste Christi allen Seelen auf allen Wegen zuströmt, die ihrer religiösen Natur zufolge dafür geeignet sind und von Gottes Weisheit für angemessen erachtet werden. Das ist die äußerste Atmosphäre, welche den theokratischen Kern umgibt.

Die Kirche absorbiert demnach in keiner Weise die Gnade des ewigen Heiles, oder die Freiheit der göttlichen Erbarmung, indem sie sich als die Trägerin objektiver Gottesgewalten erklärt; sie betrachtet sich nicht als Gefängnis der göttlichen Wahrheit und Gnade (cf. Delitzsch l. c. 66); das thut nur die protestantische Verkümmерung des Gottesbegriffs, derzufolge ein selbständiges und wahres Wirken der Kreatur im Dienste Gottes und der Gnade mit den von Gott empfangenen Gewalten und nach den von ihm gegebenen Gesetzen, also ein wahrer Dienst der Kirche im Hause Gottes unmöglich ist, weil ihm relative Selbständigkeit ebenso undenkbar ist, als relative Heiligkeit: entweder ist sie nur scheinbare Selbständigkeit und tatsächlich Unselbständigkeit, oder sie beeinträchtigt die Majestätsrechte Gottes. cf. Delitzsch Lehrsystem der römischen Kirche p. 119: „Man macht hiegegen allerdings geltend: dadurch, daß der Virginität eine höhere Heiligkeit als der Ehe zugeschrieben werde, könne letzterer nichts von ihrer Heiligkeit genommen werden. Allein abgesehen davon, daß, wie schon oben geltend gemacht worden ist, eine relative Heiligkeit nicht mehr ist als Unheiligkeit“, u. s. w. — Wir haben hier keine Rücksicht genommen auf die protestantischen Charakterisierungen des katholischen Wesens als Antichristentum, Götzendienst, Babel u. dgl. in Schriften von symbolischer Bedeutung, noch auf die intolerante Engherzigkeit des lutherischen und calvinischen Protestantismus, nicht etwa, weil derselbe nach Hase (p. 45) sich von diesen Sünden seiner katholisiерenden Jugend bekehrt hätte, sondern weil man es uns zur Sünde anrechnen würde, wollten wir nicht die Schmähungen in protestantischem Munde als heiligen Zorneseifer bewundern und

verehren, mit denen man überreichlich Äußerungen der Intoleranz von katholischer Seite überboten hat.

2. Mit nicht geringerer Bitterkeit richtet sich der Vorwurf des Paganismus und der Materialisierung des Göttlichen auf die katholische Sakramentenlehre. Müssen wir hier vielleicht bußfertig die protestantische Begeisterung für Gottes Majestät und Heiligkeit anerkennen, wenn wir die Vorwürfe derselben vernehmen?

Sie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

a) Nach katholischer Lehre wirken die Sakramente in dem Sinn *ex opere operato*, daß die sittliche Gesinnung und Mitwirkung des Empfängers nicht weiter in Betracht kommt, wenn er nur keinen Riegel (*obex*) vorschiebt. Das verstoße gegen den sittlichen Charakter des Heilswerkes.

Um die protestantische Berechtigung zu diesem Vorwurf zu verstehen, empfiehlt sich das Studium der Rechtfertigungslehre in dem Abschnitt, wo gezeigt werden soll, wie das passive Nichtwiderstreben des Willens gegen die dargebotene Gnade das Höchste sei, was der Wille leisten könne, und vollgenügend, um den sittlichen Charakter des Heilswerkes zu wahren.

Man beachtet nicht, daß die Sakramente der katholischen Kirche den Menschen nicht in gleichförmiger Verfassung antreffen, weder hinsichtlich der sittlichen Gesinnung noch der Befähigung. Es kommen ja auch Unmündige in Betracht. Wenn man nun in katholischer Weise von der Kongruenz der Gnade mit der Natur überzeugt, in den protestantischen Hypothesen über den Glauben der zu taufenden Kinder nur theologischen Nonsense finden kann, so bleibt nichts übrig, als das Minimum zum wirksamen Sakramentenempfang entsprechend dem zu bestimmen, was die Schwächsten zu leisten imstande sind, denen die Gabe des Heils mitgeteilt werden soll. Dieses Minimum gilt jedoch weder für die Taufe der Erwachsenen, noch weniger für die andern Sakramente; für alle, welche sich sittlicher Dispositionsfähigkeit erfreuen, gilt die sittliche Pflicht der sittlichen Vorbereitung als Bedingung der sittlichen Segnungen des Sakramentes; bei dem Bußsakrament für die Gültigkeit des Sakramentes überhaupt. Der ethische Erfolg des Sakramentes ist

immer von der ethischen Mitwirkung des Empfängers abhängig; der mystische dagegen nicht. Denn, da der Mensch ohne seine persönliche Mitwirkung der Segnungen des ursprünglichen Heiles verlustig geworden ist, kann er auch ohne persönliche Mitwirkung derselben wieder teilhaftig werden. Daher ist es berechtigt, die Wohlthat der Taufgnade auch denjenigen zuzuwenden, welche keines Glaubensaktes fähig, (cf. Lipsius l. c. § 822.), aber des objektiv für alle erworbenen Verdienstes Christi bedürftig sind. Mit Rücksicht auf diejenigen, qui non habent perfectum usum rationis, wird gelehrt, das Sakrament wirke ex opere operato, kraft des objektiven Vollzugs der Anordnung Christi, und so, daß ein bonus motus interior non requiritur (als unerlässliche Bedingung), und Hase entschuldigt Speil gegenüber die frühere Auslassung u. a. des Satzes in dem Citate aus G. Biel: sufficit, quod suscipiens non ponat obicem . . . sic baptismus, confirmatio, extrema unctione conferunt gratiam ei, qui non habet usum perfectum rationis, indem er sagt: „Ich hatte sie ausgelassen, weil nichts darauf ankommt. Denn die erste Hälfte ist nur Wiederholung des Angeführten, alle Gnade, die eine Würdigkeit de condigno bewirkt, ist nach katholischem Dogma verdient, also ist hier ausgesagt, daß nicht der bonus motus interior diese Gnade verdiene, sondern schon das äußerliche Werk; in der zweiten Hälfte sind beispielsweise einige Sakramente angeführt, bei denen nach kirchlicher Praxis Momente vorkommen, in denen der bonus motus interior gar nicht möglich ist“ p. 347. Wer sollte das katholische Dogma in Hases Unterstellung wiedererkennen: der sakramentale Akt verdiene die Gnade des Sakramentes? Ist denn Verdienen und werkzeugliche Vermittlung gleichwertig? Kommt nichts darauf an, daß die sittliche Vorbereitung nur unter der Voraussetzung des mangelnden Vernunftgebrauches für entbehrlich erklärt wird?

Daß die ohne Bewußtsein und sittliche Mitwirkung empfangene Sakramentsgnade stets — nicht erst infolge der lutherischen Verlegenheit wegen der Kindertaufe — als Samenkorn neuen Lebens auf die künftige, sittliche Bethätigung bezogen worden sei, ist doch wohl selbstverständlich. Glaubt Hase wirklich, der

Vorwurf des Gnadenzaubers hafte infolge seiner Entdeckung l. c. p. 357 nur an der katholischen Kindertaufe, nicht an der protestantischen?

b) Magisch sei die katholische Sakramentenlehre, weil sie der sakramentalen Materie eine geistliche Kraft zuschreibe, so dass die Elemente ihren Kräften nach in etwas Höheres umgewandelt würden, die eucharistischen Elemente sogar ihrer Substanz nach.

In der That finden wir eine derartige Ausdrucksweise bei den alten Kirchenlehrern, insbesondere wenn sie vom Taufwasser und vom Chrisma, vom eucharistischen Brot und Wein sprechen; wir finden sie aber auch so stark als möglich bei Luther, wenn er auch anderswo wieder die Handlung dem Glanben gegenüber für wertlos erklärte. cf. Lipsius l. c. 823. Es soll dadurch die objektive und reale Bedeutung der sakramentalen Handlung vorstellig gemacht werden, ein Bestreben, das auf der bildlichen Natur der menschlichen Sprache beruht, aber bei denjenigen, welche evangelische Liebe um jeden Preis als katholische Heiden brandmarken will, zum Vorwurf des Gnadenzaubers und der Materialisierung des Göttlichen genügt. Was ist Zauber und Magie? etwa der Glaube an eine übernatürliche Wirkung auf Grund einer göttlichen Anordnung oder apostolischer Bezeugung? Dann ist das ganze Christentum, soweit es nicht in rationalistische Moral aufgeht, Magie und Gnadenzauber. Oder jede Wirkung geistlicher Art, welche nicht voll und ganz aus der sittlichen Gesinnung als solcher fliesst? Dann ist den Sakramenten keine andere als symbolische Bedeutung zuzuerkennen, wie es der Calvinismus thut. Das Luthertum will festhalten, dass die Sakramente die Güter, welche sie bedeuten, wirklich mitteilen, dass sie eine objektive Kraft des hl. Geistes in sich tragen, wie immer auch die Gesinnung des Spenders und Empfängers sei. So Kahnis, Christentum und Luthertum p. 195 sq. Dies ist auch katholischer Glaube, was allerdings lutherischer Eifer nicht duldet: „In der römischen Lehre, dass das Sakrament jedem Empfänger unabhängig von seiner Gesinnung die Gnade mitteile, ist nur irrig, dass mit der objektiven Gnadenmitteilung ohne weiters die Gnadenwirkung und das Heil vermischt wird“. „Aber etwas

anderes ist die Mitteilung eines Heilsgutes, etwas anderes die Aneignung desselben". l. c. 196. Sakramentenempfang und würdiger Sakramentenempfang wird von der kathol. Theorie und Praxis so intensiv auseinander gehalten, daß Kahn's Ausfall nur auf unentschuldbare Unwissenheit zurückzuführen ist. Denn für die Taufen Unmündiger muß auch das Luthertum eine Begründung suchen.

Das Magische und der Gnadenzauber liegt unseres Erachtens darin, daß eine sittliche Wirkung ohne sittliche Mitwirkung, also in menschenunwürdiger Weise, und eine göttliche Thätigkeit in gottesunwürdiger Art vorgestellt wird.

Allein nicht jede Wirkung, welche religiöse Bedeutung hat, ist im engern Sinn sittlicher Art; die Erhebung und Wieder- einsetzung in eine höhere Zielordnung, die Berufung, die Erleuchtung, die Mitteilung sittlicher Kräfte, Neigungen, Motive, die Wegräumung von geistlichen Hindernissen, ob sie nun unter juristischen oder medizinischen Bildern vorgestellt werden, sind geistliche, religiös bedeutende Wirkungen, von hohem sittlichem Wert, weil sie eine Steigerung der sittlichen Thätigkeit ermöglichen. Wie uns entgegengesetzte Übel geistlicher Art ohne unsere persönliche Mitwirkung zugefallen sind, können uns auch geistliche Gaben gewährt werden. Nur eine Bedingung wird von dem sittlichen Zweck der Sakramente und des Heiles erfordert, daß der Wille des Empfängers nicht widerstrebe. Sobald jedoch heilmachende Gnaden in Betracht kommen, ist für den Vernunftgebrauchs unbehinderten Empfänger die sittliche Vorbereitung und Mitwirkung erfordert: allein sie verhält sich zum Erfolg nur als Bedingung oder Mitursache, nicht als Quelle oder Hauptursache. Daher ist das Sakrament trotz aller sittlichen Vorbereitung eine Wirkung nicht *ex opere operantis*, sondern *ex opere operato*.

Daher ist der Vorwurf unbegründet, die katholische Sakramentenlehre sei Materialisierung des Göttlichen; das Göttliche bleibt trotz der von ihm gewählten symbolischen Vehikel in göttlicher Majestät über der objektiven Institution unberührt von dem materiellen Element und Vorgang, ungeschwächt und unbe-

schränkt in der Hoheit und Heiligkeit seines ewigen Sittengesetzes. Gott wirkt auch in den Sakramenten heilig, gottes- und menschenwürdig; die geistige Funktion wird nicht in unheiliger Weise durch die werkzeugliche materielle Funktion verdrängt; Gott entzieht seiner Heiligkeit nicht, was er dem Sakramente gibt: er bleibt transzendent, wenn er als sakramentale Kraft den sakramentalen Handlungen immanent wird; sie binden ihn nicht, materialisieren ihn nicht, sondern er benutzt, vergeistigt, vergöttlicht die sakramentalen Mittel. Nur wenn man von einem Gottesbegriff ausgeht, welcher in der objektiven Bedeutung der Kreaturen eine Beengung, Ausschließung oder Einschließung Gottes fürchtet, kann man in der katholischen Sakramentenlehre Materialisierung des Göttlichen und elektrische Geistesleitung finden. Entgeht denn die hl. Schrift diesem Vorwurf? War es denn eine magische Überleitung des Geistes, als Christus seine Jünger anhauchte und sprach: Empfanget den hl. Geist? Jo. 20, 22.

c) Fatalismus lautet der Vorwurf, mit welchem die protestantische Polemik die katholische Sakramentenlehre brandmarkt, natürlich nachdem sie dieselbe zweckmäßig verzerrt hat. So bezüglich der Taufe Lipsius l. c. § 818.

Hase l. c. p. 351. 358. auch 361, wo er höhnt, wie der Ceremonienmeister für den Katholiken in Sachen des ewigen Heils eine wichtige Rolle spiele. Im Hinblick auf die Beicht: „Die katholische Behauptung, daß nach göttlichem Recht jede Sünde, oder doch jede Todsünde nur vergeben werde, wenn sie einem römischen Priester gebeichtet, oder doch das Verlangen darnach vorhanden sei, stirbt an ihrer eigenen Geschichte. Wie fremd ist doch eine solche Bedingung der hl. Schrift, fremd dem tausendjährigen Bewußtsein auch der katholischen Kirche, die selbst noch immer in ihren Liturgieen um Sündenvergebung betet und sie verkündet ohne diese Bedingung. Dazu welche Vorstellung von Gott, der an so zufälliges, äußerliches Ding, das dem Einen, dem Leichtsinnigen und Frechen gerade mundrecht ist, dem Andern, vielleicht feiner und ernster Gesinnten, widerlich und wie eine halbe Wiederholung der Sünde, seine Gnade gebunden hätte!“ p. 374. Im höchsten Grad fatalistisch sei jene

Auslegung der Worte Christi Mat. 16, 16 und 18, 18, welche Hase die hierarchische nennt: „nach welcher die Priester im Tribunal der Busse als Richter sitzen, deren Spruch dem Spruche des Himmels vorangeht, und die dadurch über Engeln und Erzengeln stehen, denen solche Macht nicht übertragen ist“. p. 367.

Die Voraussetzung der Anklage auf Fatalismus ist eine doppelte: daß die katholische Lehre die *necessitas medii*, welche der Taufe zugeschrieben wird, als eine absolute, ausnahmslose, unbedingte Notwendigkeit betrachte, sodann daß hier die Wassertaufe im Gegensatz zur Begierd- und Bluttaufe gemeint sei.

Allein die Notwendigkeit des Mittels, welche auf einer positiven Anordnung Gottes beruht, ist immer *necessitas ordinata*, niemals *absoluta*; letztere kann nur eintreten bei innerer Notwendigkeit. Die *necessitas ordinata* hört nicht auf eine solche zu sein, wenn wir über die mögliche Art, wie Gott in außerordentlicher Weise den *status viatoris* der Unmündigen, bzw. seinen sittlichen Zweck ersetzt, keine befriedigenden Hypothesen aufstellen können. Es erscheint weniger als Geheimnis, denn als Widerspruch mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes, wenn die größere Hälfte der Menschheit — welche ja unmündig stirbt, jeder Möglichkeit der Aneignung des Heiles wegen Mangels der Beschneidung, bzw. der Taufe entbehren müßte. Aus dem Schweigen der Offenbarung folgt nicht das Fehlen einer göttlichen Fürsorge für diesen Halbteil des erlösten Geschlechtes.

Die *necessitas medii ordinata*, welche von der Taufe behauptet wird, befleckt den Gottesbegriff durch keinen fatalistischen Zug; denn das Geordnete dieser Notwendigkeit liegt gerade darin, daß die sittliche Heiligkeit Gottes als die absolute Norm aller Auslegung positiver Gottessatzungen und Heilsbestimmungen gewahrt wird, soweit unser Urteil reicht wie darüber hinaus. Mit Unrecht glaubt jedoch der Protestantismus, leichter der Gefahr fatalistischer Auffassung der Heilsordnung zu entgehen: denn diese Gefahr wächst mit der stärkern Betonung des *solus*, ob es auf innere oder auf äußere Bedingungen des Heiles bezogen wird. Die Gnadenwahl erscheint nur um so härter für die Reprobierten, je weniger sie an eine sittliche oder mystische

oder geschichtliche Bedingung geknüpft wird: dies ist relativer, verhüllter, verschämter Fatalismus, die absolute oder schlechthin bedingungslose Prädestination ist absoluter und unverblümter Fatalismus. Gilt denn nicht schliesslich dasselbe vom Glauben, was von der Taufe? ist nicht die Erweckung des Glaubens oder irgend einer andern religiösen Regung von vielen äussern Ereignissen abhängig?

Daß natürlich die Begierd- Liebes- oder Bußtaufe zu Gott führe, daß ferner der Logos jeden Menschen mit dem lebendigmachenden Lichte seines Geistes erleuchte, dessen Woher und Wohin Menschen nicht bestimmen können, ist ein katholisches Lehrmoment von so hoher, sittlicher Art, daß der Vorwurf des Fatalismus auch hiedurch widerlegt, weil positiv ausgeschlossen wird.

Fatalismus ist allerdings eine Gefahr der casuistischen Behandlung der Dinge; allein zunächst nur eine Gefahr, eine Folge erst dann, wenn die casuistische Behandlung in die protestantische Methode verfällt, exklusiv und einseitig zu werden, jedes relativ berechtigte Moment so zu betonen, bis es zu absoluter Geltung hinaufgetrieben ist. Die casuistische Sorgfalt in Theorie und Praxis, in Frage und Lösung entspringt dem Glauben an objektive Bestimmungen Gottes, und dem Streben, mit genauer Gewissenhaftigkeit denselben zu entsprechen. Natürlich kann sie hinsichtlich des Menschen kleinlich und pharisäisch werden, sowie fatalistisch hinsichtlich Gottes — allein nur, wenn sie nach protestantischer Art alles ins Extrem treibt.

Sind es endlich nicht die Schriftworte selbst, welche, wie Mat. 16 u. 18, die theokratische und hierarchische Funktion des Apostolats, oder die sakramentale Bedeutung einer Handlung so stark betonen, daß der Schein fatalistischer Auffassung entsteht?

3. a) Es führt uns dieser Hinweis bereits auf die persönlichen Werkzeuge des Heils, deren sich Gottes Gnade nach katholischer Lehre bedient. Der Protestantismus sieht in dem besondern Priestertum eine Beeinträchtigung des hohen Priestertums Christi und des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, sowie der

Majestät Gottes. Das katholische Priestertum wird gedacht als die exklusive Bedingung für den religiösen Verkehr der Gläubigen mit Gott überhaupt, so daß der Priester mehr trennend als vermittelnd zwischen Gott und der Seele steht, ein Dolmetsch, dessen beide stets bedürfen! „Wo im Katholizismus Hingabe an Gott stattfindet, muß sie durch den Priester vermittelt sein; bei uns verkehrt jeder Christ unmittelbar mit Gott; er ist sich selbst Priester, indem er das Selbstopfer seines Herzens darbringt,“ belehrt uns Tschackert, Polemik 221. Dann wäre die Taufe allerdings die Brandmarkung zu geistlicher Sklaverei und Knechtschaft, so daß Hase in der katholischen Lehre, alle Getauften gehörten der katholischen Kirche an, den Versuch fürchtet, den Freiheitsbrief der Kinder Gottes in ein unauslöschliches Malzeichen der Knechtschaft zu verwandeln. Der Charakter der Taufe mache den Täufling zum Sklaven des hierarchischen Priestertums, ob willfährig oder widerspenstig, ändere an der Sklaverei nichts. cf. p. 354 sq. Sklaverei wäre allerdings ein solches priesterliches Ministerium, welches trennend zwischen Gott und der Seele stünde, eine Beeinträchtigung Gottes, Christi und der Seelen! Allein der Vorwurf der Entwürdigung des Gottesbegriffs trifft nur diejenigen, welche durch exklusive und einseitige Verdrehung die Widersprüche der Gegensätze schaffen, die deren priesterliche Funktion so verzerrn, daß die Priester nicht mehr Diener, sondern Vormünder Gottes, nicht mehr Diakone Christi, sondern gleichgeordnete Mittler, nicht mehr Förderer, sondern Feinde des allgemeinen christlichen Priestertums und seiner geistlichen Opfer sind. Schloß denn das alttestamentliche Priestertum das allgemeine Priestertum des Bundesvolkes aus (Exod. 19, 6.)? Werden durch die positiven Institutionen der Gnade die natürlichen Formen des religiösen Verkehrs mit Gott negiert? Soll und will nicht jede priesterliche Funktion die Anregung zu gesteigerter Übung des religiösen Lebens sein?

Wahrlich, die hierarchische Auffassung des Priestertums könnte sich mit größtem Recht auf die hl. Schrift stützen, als die protestantische Abweisung. Offenbar läßt sich ein weitgehenderer Anspruch, als die Gewalt des Bindens und Lösens mit

der Folge, daß auch im Himmel gebunden und gelöst ist, nicht denken; wenn nun diese Worte nicht so genommen werden dürfen, daß der Gottesbegriff entstellt wird, warum faßt der Protestantismus die katholische Theorie und Praxis nicht dem höchsten Kanon, nämlich der Unantastbarkeit der absoluten Rechte göttlicher Majestät entsprechend?

Wenn Mat. 16 und 18 einen Sinn haben, so beziehen sie sich auf eine objektive Binde- und Lösegewalt im Sakrament der Sündenvergebung durch ein priesterliches Bussgericht. Entspricht diese Gewalt wahrhaft und wirklich ihrem Namen, so ist das priesterliche Urteil irgendwie von realer Bedeutung, also für den Himmel oder vor Gott gültig. Denn was schon gelöst ist, gelöst erklären, heißt weder lösen, noch weniger so lösen, daß auch im Himmel gelöst ist. Allein ist die Lösegewalt dadurch, daß sie dem Priestertum übertragen wird, damit als eine souveräne erklärt, weil sie objektiv wirksam ist? Bleibt sie nicht an den höchsten Kanon, die Übereinstimmung mit Gottes Gesetz gebunden, nicht bloß um würdig, sondern auch um gültig verwaltet zu werden? Der Priester löst wirklich von Sünden; allein nur unter Voraussetzung der gottgesetzten Bedingungen: ein hievon abweichendes Urteil des Lösens und Bindens hat weder eine Wirkung auf Erden noch im Himmel, es sei denn in *foro externo*. Wenn der Priester löst, so soll er dies in Gemäßheit der göttlichen Gesetze thun; weicht er in seinem Urteil von dieser Norm ab, so ist es nicht gültig. Allein er ist es, der an Gottes Statt und in Gottes Auftrag den Akt der Lösung vollzieht; — doch unter Wahrung der unveräußerlichen Majestätsrechte Gottes. Der priesterliche Urteilsspruch ist ein selbstthätiger Akt, allein von allen Seiten umgeben und vollständig durchdrungen von Gott, als Ideal- und Realprinzip, als substantiellem Grund und Gesetz der sittlichen Gnadenordnung.

Bezüglich der Art und Weise, wie die priesterliche Hierarchie die angemässteste, Gott entzogene Gewalt über die Seelen ausübt, belehrt uns Tschackert, der letzte Zweck liege darin, daß sie als Assekuranzanstalt auf den Himmel jedem frommen Katholiken das Heil garantiert (p. 133); Hase dagegen, ihr Geheimnis liege

in der Kunst, die dogmatisch geglaubte Unsicherheit des Heiles stets im ängstlichen Gemüte wach zu erhalten (p. 378).

b) Zu den persönlichen Organen der äußern Heilsvermittlung gehören die Heiligen und Engel der himmlischen Hierarchie, insbesondere Maria. Bekannt sind die Vorwürfe paganistischer Menschenvergötterung, mit welchen die katholische Heiligenverehrung gebrandmarkt wird, zumeist, nachdem man mit der Geschicklichkeit Hases in der Sammlung von Anekdoten eine Gruppe von dicta und facta hergestellt hat, in welcher alles Unvernünftige, Abergläubische, Fanatische und Beschränkte, was auf katholischem Boden zu finden war, den Effekt sichert.

Schweigen wollen wir von der albernen Unterstellung, als ob die päpstliche Hierarchie sich anmasse, die himmlische Hierarchie der Heiligen durch Rangerteilung und Rangerhöhung zu schaffen, und so eine neue Art persönlicher Mittler des Heils zu gewinnen. cf. Hase l. c. p. 300 sq.

Durch die Verehrung, die Fürbitte und Fürsorge, endlich durch die Verdienste der Heiligen sieht der Protestantismus die Majestät Gottes und die Ehre Christi verkürzt. Die Verehrung der Heiligen wird so aufgefasst, als ob neben und außer Gott sogenannten Mittelwesen, deren Begriff zwischen göttlicher und kreatürlicher Bestimmtheit unklar hin und herschwankt, ein Kultus gewidmet werde, welcher mehr ist als ein Mittel und eine Form der Gottesverehrung selbst. Analog werden die Nebenaltäre als Heiligenaltäre in Gegensatz zu dem Hochaltar als Gottesaltar gestellt, als ob die katholische Kirche einen Altar könnte, der nicht ganz und ungeteilt Gott gewidmet wäre. Die Widmung an Heilige ist nur eine spezielle Form der Widmung an Gott, dem alleinigen Ziel alles Kultus und Opfers, in dem Sinn, in welchem niemand gut ist als Gott allein, der Schöpfer, Erlöser und Heiliger der Heiligen, ihr Urbild und Alles in Allem. Innerlich und äußerlich soll die Unterordnung des Heiligenkultus unter den Gottesdienst hervortreten, innerlich durch das Bewusstsein, welches in allen Gläubigen um so lebendiger erhalten werden muß, daß Gott der Grund und Zweck aller Verehrungswürdigkeit der Heiligen ist, daß sie nicht neben ihm stehen und verehrt

werden, sondern in ihm und um zu seiner Anschauung zu gelangen; äußerlich durch das richtige Maß und Verhältnis, in welchem die mittelbare Verehrung Gottes in seinen Heiligen zu seiner unmittelbaren Verehrung steht. Wenn Betrachtung und Liebe, Gebet und Hoffnung infolge der Heiligenverehrung den Geschmack und die Lust an Gott selbst, wie er über den Heiligen steht, schwächen und einschränken würde, dann wäre sie nicht mehr Gottes-, sondern Götzen- oder Menschendienst. Allein wenn sie, wie dies in der katholischen Kirche sein will, durch das Ave Maria das Paternoster nicht seltener, sondern häufiger macht, wenn sie Gott selbst den Gedanken und Begierden näher bringt und nicht so sehr Maria und die Heiligen, als Gott, die Freude Marias und der Heiligen, zur Liebe, Freude und Sehnsucht der Herzen macht, dann ist sie Gottesdienst.

Nicht der Katholizismus wird also von dem Vorwurf der Schwächung des Gottesbegriffs betroffen, sondern der protestantische Geist, der gegen die Heiligenverehrung protestiert, als ob Gott nicht so unendlich groß und heilig wäre, daß er in dem Glanze seiner Heiligkeit minder unvergleichlich leuchtete, wenn ihn das fromme Auge vom Sternenhimmel seiner Heiligen, seiner Abbilder umgeben schaut. Wohl müssen die Sterne erbleichen, wenn das Sonnenlicht unsere Erde bestrahlt; allein Gottes Licht ist so göttlich, daß vor ihm kein geschaffenes Geisteslicht erblassen und erbleichen muß; sie leuchten in selbständiger Schönheit und doch nur im Glanz der Gnade am Himmel der Kirche, und zwar um so heller nicht dann, wenn die Sonne aller Sonnen unter dem Horizont des andächtigen Auges verschwunden wäre, — dann wäre sternenlose Nacht — sondern erst dann am hellsten, wenn die Ursonne aller Heiligkeit im Zenith des frommen Kultus steht: denn Gott macht leuchten, nicht erblassen; er schafft selbständige Ebenbilder, nicht Nebenbuhler.

Desgleichen ist es nicht die katholische Anschauung von der Fürbitte und Fürsorge der Heiligen, welche die Majestät des Gottesbegriffs schädigt, sondern die protestantische Abweisung. In ihrem Angriff operiert dieselbe mit den anthropomorphen Vorstellungen, als ob die Heiligen ihrem göttlichen Herrn die Kenntnis

unserer Not und Gebete überbrächten, als ob sie ihn erst milder und gnädiger, geneigter zur Erhörung stimmten, so daß sie selbst und Maria insbesondere mehr Wohlwollen für uns hegten und Vertrauen verdienten als Gott, der erst durch sie beeinflusst werden muß. Allein kann die menschliche Vorstellung oder die christliche Sprache sich immer auf jener geistigen Höhe der Gedanken halten, wo die gläubige Vernunft mehr hinstrebt, als wirklich ist? Der katholische Glaube weiß auch in dem schlichten Christenverstand, daß nicht Gott durch die Heiligen unsere Bitten und Nöten erfährt, sondern die Heiligen in und durch Gott; daß Gottes Erbarmung durch die Einflüsse der Heiligen nicht erst wach gerufen wird, sondern daß sie die Heiligen zur Fürbitte und Fürsorge für uns wach ruft, wie er die Nächstenliebe in den irdischen Herzen erweckt, um durch sie der Not zu Hilfe zu kommen. Alle Liebe und Fürsorge der Heiligen für ihre bedrängten Schützlinge auf Erden ist beschlossen in Gottes Liebe, welche sie erfüllt, beseelt und drängt — zum fürbittenden Gebet wie zu thätiger Hilfe. Die sorgende und thätige Liebe des Himmels muß im Herzen Marias und der Heiligen nicht erloschen, damit wir sie im Herzen Gottes brennen sehen — alles was an hl. Liebe im Himmel wie auf Erden brennt, ist Feuer aus Gottes Herzen, und dieses ganze Feuermeer himmlischer Liebe und Fürsorge ist nicht nur selbst ganz gottentbrannt, sondern von dem unbegrenzten Ocean der unerforschlichen — absolut transzendenten — Liebe Gottes umwogt und umschlossen, umglüht und durchwärmpt. Wie armselig erschien dagegen ein Gott, der die vollendeten Heiligen zu interesseloser Ohnmacht und Unthätigkeit im Himmel verurteilen müßte, damit seine alleinige Güte nicht Einbusse erleide, sei es in der That, sei es im Ansehen!

Möge die protestantische Polemik doch endlich für die alte Versicherung zugänglich werden, daß die katholische Heiligenverehrung von dem Grundgedanken erleuchtet ist, daß ihre Fürbitte und Fürsorge nichts anderes als von Gott selbst vorbereitete Mittel sind, durch welche er in der Zeit die Fülle des Guten in die Welt ausströmt, welche er in der Ewigkeit seiner Schöpfung zugeschrieben und vorbestimmt hat.

Der Glaube an die Verdienste der Heiligen, an ihre überschüssigen Werke und Leiden, sowie die hierauf fußende Lehre vom Schatz der Kirche und dem Ablaff soll die Hoheit Gottes und Christi Verdienst beeinträchtigen, ersteres, weil der Mensch Gott mit dem Wahne gegenüber trete, mehr thun zu können oder gethan zu haben, als er schuldig gewesen; das zweite, weil zu Christi Verdienst die Verdienste Mariä und der Heiligen hinzugezählt würden. Bezuglich der Verdienste im Vergleich zur Pflicht haben wir schon gesprochen; daß sie dem Herrn gehören als vollverpflichtetes Eigentum, ist selbstverständlich, hebt aber die gottgewährte und gewährleistete Freiheit nicht auf, mehr an hl. Anstrengung zu leisten, als die strenge Pflicht gefordert hätte. Zu dem Schatz göttlicher Gnade kann nichts hinzugefügt werden, da alle Verdienste ihre Frucht sind: und doch kommen sie zu der Gnade hinzu — wie die Erfüllung zur gnadenvollen Absicht und Hilfe. Alle Früchte und Verdienste bleiben in der Gnade, sie treten nicht neben sie noch über sie, sie bleiben umschlossen von der Gnade, ihrer Erzeugerin, deren Schoß sie nicht verlassen, in deren Mutterschoß sie indes doch wahre und eigentliche Verdienste der begnadigten Freiheit und Selbständigkeit geworden sind. Ist es eine Schwächung der göttlichen Gnade, wenn man in ihren vollendeten Werken, den Heiligen, wahres Verdienst und selbständige Verwirklichungen der göttlichen Idee des Guten anerkennt?

Doch Christi Verdienst! Wenn wir für die Berechtigung eines stellvertretenden Eintretens der Heiligen und ihrer Verdienste für uns auf die stellvertretende Genugthuung Christi hinweisen, wie Speil p. 237: „Wer die Statthaftigkeit einer stellvertretenden Satisfaktion leugnet, muß auch leugnen, daß Christus wirklich für uns genuggethan“, müssen wir als Antwort von Hase hinnehmen: „Gilt das in der kathol. Kirche für gleich?“ p. 383. Speil will sagen: Wenn die stellvertretende Genugthuung des einen für den andern auf sittlich-religiösem Gebiet überhaupt unmöglich ist, so ist auch die stellvertretende Genugthuung Christi unmöglich; Hase deutet dies, als wolle der katholische Verteidiger das Verdienst eines göttlichen Stellvertreters

und einer menschlichen Aufopferung gleichstellen! Müßte er nicht Luthardt dieselbe Entwürdigung Christi unterschieben, weil dieser so schön die Möglichkeit des stellvertretenden Leidens Christi aus der allgemeinen Thatsache der Zulässigkeit und Notwendigkeit der sittlichen Stellvertretung ableitet? Müßte er nicht Paulus dieselbe Blasphemie unterschieben, wie Speil, weil er sagt: „Einer trage des andern Last; so erfüllt ihr Christi Gesetz?“ Gal. 6, 2. Wer wollte sich anmaßen, seines Nächsten Bürde so auf sich nehmen zu können, wie das Lamm Gottes? Wer wollte dem Apostel hinwiederum den Gedanken unterschieben, Christus habe nicht alle unsere Last auf sich genommen und wir bedürften noch einer andern Liebe und Hülfe, um erleichtert zu werden? Luthardt schreibt in seiner Apologie II. 5. p. 80: Aber kann es eine Stellvertretung geben hier, wo es sich um sittliche Schuld und Strafe handelt? Kann einer für den andern eintreten und genugthun? Ist Stellvertretung möglich? — Durch alle Stufen des menschlichen Lebens geht die Idee oder vielmehr die Thatsache der Stellvertretung hindurch, durch Familie, Gesellschaft und Staat. „Dieses Gesetz erstreckt sich bis ins einzelne. Keiner dient dem andern, keiner hilft dem andern wahrhaft, der sich nicht innerlich in den andern versetzt und dessen Bedürfnis in sein inneres Seelenleben aufnimmt. Wir können sagen: alle Liebe hat etwas Stellvertretendes; denn sie eignet sich innerlich an, was des andern ist. Es gibt ein stellvertretendes Handeln, es gibt ein stellvertretendes Leiden der Liebe für andere, in welcher die Liebe innerlich und äußerlich in gewissem Sinne auf sich nimmt, was auf dem andern ruht, und so für denselben eintritt.“ „Und je göttlicher die Liebe ist, um so mehr. Je edler ein Mensch ist, und je mehr in ihm der Geist der Liebe lebt, um so mehr nimmt er den Schmerz der Menschheit in die eigene Seele auf und trägt ihn innerlich mit und macht ihn durch. In allen wahrhaft großen Menschen ist etwas Stellvertretendes.“

Was in der natürlichen Ordnung möglich und notwendig ist, soll es vom Reiche der Gnade ausgeschlossen sein? Was Christus für alle und grundlegend gethan, sollen seine Glieder

nicht von ihm getragen und beseelt auf dem Grunde seiner stellvertretenden Verdienste für einander eintreten können? Was Moses (Exod. 32, 31 sq.) und die Propheten gethan, weil sie vom Geiste Christi beseelte Vorbilder Christi waren, soll das in Maria und den Aposteln, soll es in den Heiligen des neuen Bundes erstorben sein? Was die Jünger Jesu auf Erden getrieben und was dieser Drang hl. Liebe in ihnen, den Unvollendeten vermocht, soll es dem Himmel fehlen? Muß die stellvertretende Liebe im Herzen Mariä und der Heiligen erloschen, damit wir sie in dem Herzen Jesu für alle brennend und büßend anbeten? Wenn die Nachfolge des Gekreuzigten die große Aufgabe der Christenheit ist, kann und darf sie ihm nicht in der Aufopferung für andere ähnlich werden?

Doch Christi Verdienst kann und braucht keine Mehrung zu erfahren. Unzweifelhaft! Das Verdienst des Christus für uns kann keine Mehrung erfahren, wohl aber das Verdienst des Christus in uns, es will und muß eine Mehrung ohne Ende erfahren! Das Verdienst Christi über der Menschheit ist unvermehrbar; das Verdienst Christi in der Menschheit soll täglich wachsen und zunehmen, das ist der Schatz der Kirche, das das Verhältnis der Verdienste Christi und der Erlösten Christi in diesem Schatze! Auch die Gnade Gottes konnte keine Mehrung erfahren, als sie den Eingeborenen für die Welt dahin gab; das Verdienst Christi kam nicht als äußere Mehrung, wohl aber als innere Erfüllung zu Gottes unendlicher Gnade hinzu. Die göttliche Hingebung des Logos wurde durch die menschliche Aufopferung der Seele Christi nicht vermehrt, sondern erfüllt und in der Weise vollbracht, wie es der angenommenen Menschheit entsprach; so wird auch das gottmenschliche Verdienst Jesu durch die Aufopferung des Herzens und der That bei Maria und den Heiligen nicht äußerlich gemehrt, denn es umgibt, umschließt und trägt ihre Verdienste, sondern nach innen erfüllt und in der Weise vollbracht, wie es den Gliedern des Gottmenschen, wie es seiner ersterlösten und daher unbefleckten Mutter, sowie seinen Jüngern und Gliedern überhaupt zukommt. Christi Liebe und Verdienst schließt die Aufopferung seiner Heiligen für die

unvollendete, streitende und gefährdete Menschheit nicht aus, sondern bedingt und bewirkt sie: denn Gott schliesst die freie Selbständigkeit seiner Geschöpfe nicht aus, sondern bewirkt, umschliesst und durchdringt sie in ihrer Selbständigkeit, und in allen spontanen Regungen derselben; er entzieht dieselben seiner Allwirksamkeit mit nichts, indem er sie auf eigene Füsse stellt; er bleibt mit ungeminderter Majestät und Gnade ganz über ihnen, obschon er sie neben sich stellt: die Unterordnung des Geschöpfes muß nicht zum Schein verflüchtigt werden, um seine Freiheit wahr zu denken; noch muß die selbständige und wahre Bedeutung der Kreatur im Reiche Gottes, in der innern und äußern Vermittlung des Heils preisgegeben werden, um die Majestät der Gnade zu wahren. Das ist der katholische Begriff von Gottes Gröfse, von der lebendig- und freimachenden Kraft seiner Gnade: wir denken um so edler und erhabener von Gott, je gröfser wir von der Freiheit und dem Verdienste der persönlichen Mitwirkung im innern und von der Dienstleistung der Kirche und ihrer Organe im äußern Gottesreiche denken: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas!* 2. Cor. 3. *Haec visio similitudinis gloriae Domini: et vidi et cecidi in faciem meam et audivi vocem loquentis. Et dixit ad me: Fili hominis: sta super pedes tuos et loquar tecum!* Et ingressus est in me Spiritus, postquam locutus est mihi, et statuit me supra pedes meos. Ezech. 2, 1 sq.

