Christliche Ethik

von

Dr. Heinrich Heppe.

Herausgegeben

von

Albert Kuhnert.



Elberfeld, 1882.
Verlag von R. L. Friderichs.

Fg 586

Druck: R. L. Friderichs u. Comp. Elberfeld.

Ihrer Hoheit

der Frau Herzogin

Marie von Sachsen-Meiningen,

geb. Prinzessin von Hessen-Cassel

in tiefster Ehrfurcht

gewidmet.

Vorwort.

Mit der vorliegenden Schrift gelangt das nachgelassene Manuscript des seligen Professor Dr. Heinrich Heppe über „Geschichte und System der christlichen Ethik" in die Oeffentlichkeit.

Als der Tod den Verfasser in einem Alter von etwa 59 Jahren von seinem Arbeitsfelde abrief, da waren bereits mehr als fünfzig Bücher des rastlosen, unermüdlichen Gelehrten im Druck erschienen, die verschiedensten schriftstellerischen Gebiete hatte er angebaut und bereichert, aber manche treffliche, viel versprechende Geistesarbeit sollte unvollendet bleiben. Daß die Ausführung eines solchen mehr oder weniger unvollendeten schriftstellerischen Unternehmens durch eine zweite Hand seine Schwierigkeit habe, und daß diese Schwierigkeiten bei den nachgelassenen Werken des seligen Heppe um so größer seien, als derselbe ein durchaus originaler Geist war, — darüber bin ich mir niemals in Zweifel gewesen. Und doch bewegte mich nach dem Tode des Verfassers immer wieder der Gedanke, daß das Elaborat desselben über „christliche Ethik" eine zu kostbare Geistesschöpfung sei, um im Manuscripte zu verstauben, und daß die herrlichen Gedanken, welche darin niedergelegt waren, in weiteren Kreisen bekannt werden müßten als in dem Kreis ehemaliger Schüler des Entschlafenen. Ich fand mit diesem Gedanken, in dem ich von verschiedenen Seiten bestärkt wurde, das freundlichste Entgegenkommen seitens der Wittwe des Verfassers, und da dieselbe mir das ehrenvolle Vertrauen schenkte, das Werk meines geliebten Lehrers und Freundes zu veröffentlichen, so habe ich es unternommen, das Manuscript druckfertig zu machen.

Ich habe es nicht ohne ein gewisses Zagen gethan, denn die Pietät gebot mir einmal, den schriftstellerischen Ruf des Entschlafenen nicht etwa durch die Veröffentlichung eines nicht völlig zum Abschluß gebrachten Werkes zu beeinträchtigen, dann aber auch dem Buche nicht den eigentümlichen Charakter in Inhalt und Form zu nehmen, welcher in demselben ein Werk Heppe's erkennen läßt. Es war daher bei der Revision des Manuscripts stets mein Bestreben, eine gewisse Mittelstraße inne zu halten. Wo ich

aus Randnotizen des Conceptes oder aus anderen Gründen davon überzeugt war, daß eine Aenderung des Textes in der Absicht des Verfassers gelegen, da habe ich, so weit und so gut ich es vermochte, geändert; im Uebrigen aber habe ich die Eigenart des Verfassers in peinlichster Weise, auch im Styl, zu bewahren gesucht. Die Durchführung dieser Gesichtspunkte wurde mir ermöglicht durch die große Treue, mit welcher der Verfasser das Manuscript, welches ursprünglich zu Kathedervorträgen bestimmt gewesen, nachgearbeitet hatte.

Wollte ich aber den Leserkreis nicht von vornherein ohne Grund beschränken, so mußte ich dem Manuscript hie und da eine populärere Form geben. Daher habe ich Alles, was größere fremdsprachliche oder speziell wissenschaftlich-theologische Kenntnisse voraussetzte, im Texte *nach Möglichkeit* vermieden, wobei ich indessen das, was dem Theologen von Interesse sein konnte, nicht getilgt, sondern in die Anmerkungen gebracht habe.

Da aber die einleitenden Paragraphen und die „Geschichte der Ethik" nicht allenthalben Interesse finden möchten, so hat der Herr Verleger eine zweite Ausgabe des Werkes, welche nur das „System der Ethik" umfaßt, veranstaltet. Dieser Ausgabe, die unter dem Titel „Christliche Sittenlehre" erscheint, habe ich in Gemäßheit ihres Zweckes noch mehr den populären Charakter zu verleihen gesucht. —

Die compendiare Kürze des Werkes ist, wie ich denke, kein Nachteil desselben, sie verleiht ihm seinen eigentümlichen Wert neben den anderen umfangreicheren Bearbeitungen der christlichen Ethik und ist gewiß Manchem, dem es um eine schnelle und gründliche Orientirung auf diesem Gebiete zu thun ist, nicht unwillkommen. —

So mögen denn die Zeugnisse des verstorbenen Verfassers von der erneuernden Kraft des Geistes Jesu Christi in dem Leben des Menschen zu den Christenherzen reden da und dort, und der HERR, der Sein Wort nicht leer läßt zurückkommen, sondern ausrichten, wozu es gesandt ist, wolle mit Seinem Segen das Buch geleiten, auf daß auch hierdurch „Sein Reich erbauet und der Name Jesu Christi immer herrlicher offenbar werde".

Langenscheid an der Lahn,
im März 1882.

Albert Kuhnert, Pfarrer.

Inhalts-Verzeichnis.

Einleitung.

Seite

§. 1. Der Name „Ethik“ I
§. 2. Die Ethik überhaupt II
§. 3. Die christliche Ethik in ihrem Verhältnis zur philosophischen Moral . IV
§. 4. Verhältnis der Ethik zur Dogmatik VI

Geschichte der Ethik.

§. 1. Die alttestamentliche Sittenlehre in der Periode des Hebraismus . . VIII
§. 2. Alttestamentliche Sittenlehre in der Periode des Judaismus X
§. 3. Der christlich-sittliche Geist in der apostolischen Zeit XII
§. 4. Die Zeit bis zu Constantin dem Großen XIV
§. 5. Vom Zeitalter Constantin des Großen bis zur Periode der Scholastik XVII
§. 6. Das Zeitalter der Scholastik XX
§. 7. Das Zeitalter der Reformation XXIV
§. 8. Die Moral in der evangelischen Kirche bis zur Zeit Kants XXVII
§. 9. Die Ethik der katholischen Kirche (Jesuitismus) XXXII
§. 10. Die neuere Zeit XLI
Anhang. Ueber das Prinzip der Moral LI

System der Ethik.

Erster Teil.

Der Mensch und das Heilsgut desselben.

Erster Abschnitt: Die Natur des Menschen und ihre außerchristlichen Lebensnormen.

§. 1. Der Mensch im Allgemeinen 3
§. 2. Der Mensch als Objekt des ethischen Lebens 7
§. 3. Der Mensch als Subjekt ethischen Lebens 9
§. 4. Das Wesen des Gewissens 11
§. 5. Das Gewissen im gefallenen Menschen 13
§. 6. Die Wirkungen des Gegensatzes zwischen dem Gewissen und der sündhaften Neigung 14

Zweiter Abschnitt: Das geoffenbarte Gesetz.

§. 1. Die Bedeutung des Gesetzes 17
§. 2. Unmittelbare Wirkung des Gesetzes auf das natürlich-ethische Bewußtsein . . 18
§ 3. Gesetzesgehorsam 19
§. 4. Die Wirkung des gesetzlichen Gehorsams 21

Dritter Abschnitt: Das Evangelium als Wiederherstellung der Gottinnigkeit des Menschen.

§. 1. Dasein und Bedeutung des Evangeliums 22
§. 2. Gegensatz des gesetzlichen und des evangelischen Bewußtseins 23

Zweiter Teil.

Der Heilsbesitz.

Seite

§. 1. Die Wiedergeburt und die Bekehrung 26
§. 2. Der wiedergeborene Mensch 29
§. 3. Die gottgewollte Bedeutung des Kampfes für das christliche Leben 32
§. 4. Der Fall im Kampf 34
§. 5. Der Sieg in der Tugend 36
§. 6. Die Norm christlicher Tugend 36
§. 7. Die Form, in welcher sich die christliche Tugend darstellt 38
(Collision der Pflichten. S. g. Adiaphora.)

Dritter Teil.

Die Bewährung des Heilsbesitzes in den wesentlichsten Ordnungen und Beziehungen des menschlichen Lebens.

§. 1. Das gläubige Leben 42
§. 2. Das gläubige Leben in seiner unmittelbaren Selbsterweisung 44
(Bekenntnis, Märtyrertum, Gelübde, Gebot, Eid.)
§ 3. Das gläubige Leben in seiner mittelbaren Selbstbethätigung 52
§. 4. Die Förderung der Seele für den himmlischen Beruf 55
(Gottesdienst. Wahrhaftigkeit — Notlüge. Liebe. Vertrauen.)
§. 5. Die Bewährung der gläubigen Seele im irdischen Beruf 63
§. 6. Die Bewährung der gläubigen Seele in ihrer Herrschaft über den Leib . . 64
(Mäßigkeit. Keuschheit. Selbstmord. Notwehr. Duell. Kriegspflicht.)
§. 7. Die Bewährung der gläubigen Seele im Gebrauche des irdischen Gutes . . 72
(Zeitliche Leiden. Wohlthätigkeit. Armenpflege.)
§. 8. Die Grundgestaltungen irdischer Gemeinschaft und die Bethätigung christlicher Tugend in derselben 77
§. 9. Die Ehe 78
a. Charakter und sittlicher Wert der Ehe 78
(Anthropol. Unterschied der beiden Geschlechter S. 81.)
b. Die Eingehung der Ehe 82
c. Die Schließung der Ehe 87
d. Monogamie 88
e. Zweite Ehe (Deuterogamie) 89
f. Die Ehescheidung 89
§. 10. Die Familie 92
a. Pflichten der Ehegatten zu einander 92
b. Die Pflichten der Eltern und Kinder gegen einander 97
Die Abbilder des Familienverhältnisses. (Verwandtschaft, Freundschaft, Dienstboten.) 101
§. 11. Das christliche Leben im Staat 104
(Wesen und Begriff des Staates. Strafgewalt, Todesstrafe. Wechsel der Obrigkeit. Verfassungsbruch.)

Einleitung.

§. 1.

Der Name „Ethik".

Der Name der Ethik kommt her vom griechischen Wort ēthos-ĕthos.*) Im Jonischen Dialekt bedeutet ēthos den Wohnort von Tieren und Menschen, also das Feststehende gegenüber dem Wechselnden und Willkürlichen der Lebensbewegung, oder die Basis, den Boden, auf dem sich das Leben bewegt. Hieraus leitet sich ab die Bedeutung von Gewohnheit, Sitte, Gebrauch, was wiederum dem Eigentümlichen, dem Wechselnden und Willkürlichen des Lebens als das diesem zu Grunde Liegende und das Einzelne Tragende gegenüber steht. Wenn daher auch das griechische ēthos späterhin die Bedeutung des Allerindividuellsten, des dem Einzelnen eigentümlichen Charakters, des individuellen Seelenzustandes hat und in dieser Bedeutung ganz gewöhnlich mit tropos als Synonymon desselben zusammen gestellt wird, so bezeichnet es doch in dieser Zusammenstellung das Bleibende der inneren Seelenbewegung, während tropos mehr die augenblickliche, vorübergehende Gestaltung derselben ist. — Hiernach ist also die philosophia und theologia ethica die von den Prinzipien des philosophischen oder theologischen Denkens ausgehende wissenschaftliche Darstellung dessen, was das Bleibende, Beharrliche, das Bedingende und allgemein Gültige der individuellen Lebensäußerung ist oder sein soll.

Synonym mit theologia ethica ist das lateinische theologia mōralis. Der Römer versteht unter mos, moris (die Sitte) den patrius mos, die von den Vorfahren überkommene Sitte. Das Wort „Moral" bezeichnet demgemäß die wissenschaftliche Darstellung des in der überlieferten Sitte, im Herkommen des Lebens Festgestellten.**)

Das deutsche Wort „Sitte" kann nicht sicher von „sitzen" abgeleitet werden. Denn das entsprechende gothische Wort heißt sidus, ahd. situ, während „sitzen" im Gothischen sitan, ahd. sizzan lautet. Das gothische

*) Offenbar ist ἦθος und ἔθος stammverwandt mit ἔθομαι.

**) Den Unterschied von mos und ἦθος charakterisierte Quintilian (Institt. 6, 2) sehr richtig, indem er unter dem letzteren nicht sowol die mores als vielmehr morum quaedam proprietas versteht. — Und diese proprietas war den Römern honestas.

sidus entspricht genau dem griechischen ēthos in der Bedeutung von „Gewohnheit".*)

§. 2.

Die Ethik überhaupt.

Indem wir das Wesen und den Begriff der Ethik im allgemeinen ermitteln wollen, haben wir notwendig an den Begriff des Menschen und zwar an das allerwesentlichste und unterscheidende Moment desselben anzuknüpfen:

1. Der Mensch ist Persönlichkeit und ist eben als Person zur Entfaltung eines sittlichen Lebens berufen. Als Persönlichkeit hat der Mensch eine Punktualität des Seins in sich, kraft deren er sich in der Totalität seiner Lebensentfaltung selbst trägt und sich selbst hat, so daß sich jede Lebensäußerung des Menschen in der Form des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung vollzieht. Als Persönlichkeit ist der Mensch Subject-Objekt, also nie, wie die Sache, schlechthin Objekt, so daß er auch da, wo er Objekt sein will, immer als das sich selbst bestimmende Subjekt erscheint. Als Persönlichkeit ist also der Mensch wesentlich freies Wesen.

2. Aber der Mensch ist nicht absolute, sondern bedingte, abhängige Persönlichkeit — er ist das sowohl nach der Denkweise des Theismus als auch nach der des Pantheismus. Nach jener ist der Mensch ein geschaffenes und unvergängliches, nach dieser ist er ein geschaffenes und im All' verschwindendes Wesen. Nach beiden Anschauungen ist also der Mensch bedingte Persönlichkeit. Das Absolute umschließt für den Menschen den Zweck seiner Existenz, den Zweck seines persönlichen Seins. Nach pantheistischer Anschauung ist der Mensch da, damit in ihm das Absolute zur zunehmenden Darstellung und Begreifung seiner selbst komme, nach theistischer Anschauung ist der Mensch erschaffen, damit in ihm die Herrlichkeit, Heiligkeit und Seligkeit Gottes in geschöpflicher Gestalt sich abspiegele, damit also der Mensch seine persönliche Selbstbestimmung in schlechthinniger Abhängigkeit von Gott oder richtiger in schlechthinniger Selbsthingabe (denn die Abhängigkeit soll eine spontane sein) an Gott entfalte.

3. Gehen wir nun näher auf die unmittelbarsten Folgerungen des Theismus ein, welcher den Menschen in seinem Verhältniß zum Absoluten nicht als verschwindendes Moment ansieht, sondern ihn als Person in spezifisch persönlichem Verhältnis zu Gott stehend weiß, so ergiebt sich, daß die Bestimmung der freien Persönlichkeit zur Realisierung eines von der absoluten Gottheit gesetzten Daseinszweckes für jene den Charakter der Verantwortlichkeit mit sich bringt; und hiermit ist die ethische Sphäre und der Boden, auf dem der Begriff der Moral zu suchen ist, gegeben.

*) Ulfilas übersetzt das griechische μελετᾷν mit sidan.

Zur näheren Feststellung dieses Begriffes haben wir nun zunächst diejenigen Kreise wissenschaftlicher Betrachtung ins Auge zu fassen, mit denen sich die Moral zwar berührt, von denen sie sich jedoch nach dem Vorausgeschickten wesentlich unterscheiden muß. Es ist dieses einerseits die Geschichte und Darstellung der Sitte im engeren Sinne des Wortes — Moralphilosophie — und andererseits die Rechtsphilosophie.

Die Sitte ist das durch die Macht der Gewohnheit, d. h. durch die Macht eines in das Leben gekommenen Triebes Gewordene und ist darum etwas Unfreies. Im Heidentum der Alten hat sich die Moralphilosophie von der Darstellung der Sitte nur da loswinden können, wo auf philosophischem Wege das Dasein und die Wirksamkeit eines lebendigen göttlichen Wesens anerkannt worden war. Namentlich kennt die ganze alte Römerwelt bis zu Ciceros Zeit nur eine Sitte, nicht eine Sittlichkeit in unserem Sinne des Wortes. Das Wesen dieser letzteren wurde von den Alten nur in dem Maße annähernd erkannt, als die Existenz eines in der Vernunft und im Gewissen vorliegenden Moralgesetzes und zugleich die wesentliche Pflicht anerkannt wurde, das ganze Leben in Gemäßheit dieses gottgegebenen Gesetzes zu gestalten. Nur bei Einzelnen, deren Gottesbewußtsein besonders entwickelt war, haben die moral-theologischen Anschauungen diejenige Vollendung erreicht, die auf heidnischem Gebiete überhaupt möglich ist.

Andererseits hat sich die Moral von der Rechtsphilosophie zu unterscheiden. Der Unterschied zeigt sich sowohl objektiv in dem Stoffe, der in beiden Disziplinen zur Verarbeitung kommt, als subjektiv in der Form der Pflichterfüllung, die in denselben gelehrt und gefordert wird. Die Rechtsphilosophie betrachtet den Menschen als Glied der Gesellschaft und in Beziehung zu derselben. Sie geht von dem Gedanken aus, daß jeder Mensch eine Rechtssphäre besitzt, in der sich sein Leben zu bewegen hat, daß er also spezifisch Rechtssubjekt ist. Die Rechtsphilosophie weiß also nur von Pflichten, die im sozialen Verkehr zu erfüllen sind. Die Moral dagegen gewinnt ihren Stoff auf ganz anderem Wege. Sie betrachtet den Menschen nicht als Glied der Gesellschaft, sondern inwiefern ihm an und für sich ein Lebenszweck inne wohnt, der sein gesammtes Dasein zu leiten hat. Indem daher die Moral den Menschen als Persönlichkeit, d. h. als ein Wesen betrachtet, welches auch sich selbst als sein Objekt behandelt, so weiß sie auch von Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Die allgemeine Moral kann aber noch weiter kommen, und ist auf den Höhepunkten heidnischer Spekulation in christlicher und vorchristlicher Zeit auch wirklich weiter gekommen. Sie kann sagen, daß der Mensch, da ihm das Gottesbewußtsein angeboren ist und wesentlich eignet, nicht blos Person überhaupt, sondern eine von Gott abhängige Person ist, und

hiernach kennt die Moral auch Pflichten des Menschen gegen Gott, wovon die Rechtsphilosophie gar nichts weiß.

Ebenso ist auch die Form der Pflichterfüllung in der Rechtsphilosophie eine wesentlich andere als in der Moral. Die Rechtsphilosophie sieht das Werk des Menschen als solches an, die Moral dagegen, die nur eine persönliche, d. h. freie Lebensentfaltung gelten läßt, kann nur insofern die Thaten des Menschen billigen oder verwerfen, als sie mit Freiheit gewollt und gethan sind. Die Moral würdigt die That nicht als Werk, sondern insofern sich in derselben die Persönlichkeit des Menschen darstellt, d. h. inwiefern in ihr die Relation der Verantwortlichkeit vorhanden ist. Die sittliche Betrachtung der That bezieht sich nicht auf die Folgen, die dieselbe in dem unermeßlichen Zusammenhang des Daseienden und Geschehenden, in welchen sie eingetreten ist, hervorbringt; vielmehr sieht die Moral das Werk nur insofern an, als sich eine verantwortliche Persönlichkeit in ihr ausgeprägt hat. Sie bemißt also die That lediglich nach dem Anteil, den der Mensch als persönliches Wesen an ihr hat, nach dem Modus ihres Zustandekommens, also nach den Motiven.*)

Hiernach hat die Moral in der Beurteilung menschlicher Lebensäußerungen lediglich darauf zu sehen, ob und in welchem Maße die That eine freie That des Menschen ist. Hat der Mensch in freier Weise seinen Willen zur Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz gebracht, so ergiebt sich das sittlich Gute. Denn das Sittliche ist das in der Form menschlicher Freiheit sich verwirklichende Gute. Hat aber der Mensch in freier Weise sein Wollen zum Gegentheil des Sittengesetzes sich gestalten lassen, so ergiebt sich das sittlich Böse.

Die allgemeine Moral oder die Wissenschaft von der allgemeinen Sittlichkeit ist somit die Wissenschaft von der freien Ausprägung des Sittengesetzes oder von der Verwirklichung des Guten im persönlichen Leben des Menschen.

§. 3.

Die christliche Ethik in ihrem Verhältnis zur philosophischen Moral.

Der Unterschied beider Wissenschaften ist in verschiedener Weise bestimmt worden. Die Socinianer und Andere finden zwischen ihnen einen materiellen Unterschied, indem sie, das Christentum als neues Gesetz und Christum als Gesetzgeber auffassend, in der christlichen Ethik eine neue strengere und festere Gesetzesordnung erkennen wollen. Andere dagegen nehmen nur einen formellen Unterschied an. Man sagt, die christliche Moral unterscheide sich von der philosophischen, indem diese aus der Ver-

*) Nur das Kriminalrecht berücksichtigt auch den animus.

nunft, jene aus der Bibel geschöpft werde; jene stelle das Sittengesetz als göttliches Gebot hin, so daß die philosophische Moral in der christlichen Ethik ihre göttliche Sanktion erhalte. Neuerdings ist auch der Versuch gemacht, die christliche Moral aus aller Beziehung zur philosophischen zu setzen, indem man jene lediglich aus zusammen gelesenen und nach einem gewissen Plane gruppirten Bibelstellen, welche erläutert werden, hergestellt hat. Allein alle diese Auffassungen des Verhältnisses beider Wissenschaften zu einander sind unzutreffend.

Die christliche Ethik ist eine theologische, die allgemeine Ethik ist eine philosophische Wissenschaft. Die letztere wird also so kultivirt, daß der Philosoph die Momente ethischen Bewußtseins, welche dem menschlichen Geiste als solchem eignen, ermittelt und philosophisch darstellt. Auf demselben Wege, auf welchem der Philosoph überhaupt zur Erkenntnis der philosophischen Wahrheit kommt, erkennt derselbe auch das sittlich Wahre. Der christliche Theologe dagegen verfährt in der Behandlung der Ethik eben theologisch. Es ist ihm deshalb vor allem das Schriftwort Auktorität. Aber wie überall so darf ihm das Schriftwort auch bei Verwendung desselben zur Herstellung der theologischen Moral keine ihm äußerlich gegenüberstehende Auktorität sein. So lange das letztere der Fall ist, steht der Christ zum Schriftwort im Verhältnis des Knechtes zum Herrn und kann darum zu einem freien Wissen, zu einem wissenschaftlichen Erkennen der Wahrheit des Wortes nicht gelangen. Denn der Knecht *weiß* nicht, was sein Herr thut. Zu einer freien Erkenntnis des Guten und des christlich Sittlichen als der sittlichen Wahrheit gelangt der Christ nur dann, wenn die Wahrheit des Wortes ihm selbst innerlich, wenn sie sein persönliches Eigentum geworden ist. Sein Gewissen muß sich zum *christlichen* Gewissen gestaltet haben, in welchem das christliche Wissen keimartig liegt, so daß der Christ aus demselben seine Erkenntnis entwickeln und diese zu einem in sich wohl zusammenhängenden System zusammengliedern kann. Die Aufnahme der Wahrheit des Wortes in das eigene Innere, die Verklärung des Gewissens zum spezifisch christlichen Gewissen erfolgt aber nur durch die Wiedergeburt. Hieraus ergiebt sich, daß die christliche Moral einen ganz anderen Menschen, ein ganz anders geartetes Leben ins Auge faßt als die philosophische. Die letztere hat es lediglich mit dem Menschen als solchem, also mit dem natürlichen, diese dagegen hat es lediglich mit dem wiedergeborenen Menschen zu thun. In der christlichen Moral wird also gefragt: wie gestaltet sich das sittliche Leben derjenigen, auf welche das Paulinische Wort (Gal. 4, 19) Anwendung findet: „Christus gewinnt in uns Gestalt.“ Man darf daher nicht die Frage nach der Identität oder Verschiedenheit beider Sittenlehren in Beziehung auf das Einzelne ihres Inhaltes aufwerfen wollen. Auf der einen Seite gilt nämlich nach

Röm. 2, 14—15 von dem natürlichen Sittengesetz der Heiden dasselbe, was der Herr über seine Beziehung zu dem gottgegebenen Gesetz der Juden sagt: „ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen;“ und insofern daher das natürliche Sittengesetz seine bleibende Gültigkeit hat, wird die philosophische Moral mit der christlichen übereinstimmen. Auf der anderen Seite gilt aber auch, was 2. Cor. 5, 17 gesagt wird: „das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden.“ Das ganze Thun und Lassen, das ganze Dichten und Trachten des Wiedergeborenen ist ja ein spezifisch anderes als des Nichtwiedergeborenen. Durch den Glauben hat der Mensch ein ganz neues Lebensprinzip in sich aufgenommen, welches fortan der freie Antrieb zu all seinem Thun ist. Diese neue Triebkraft, der neue Geist, der den Gläubigen beseelt und sich in seinem Leben ausprägt, ist eben der persönliche Christus, der den Menschen so erneuert, daß alle sittlichen Gedanken und Regeln bei ihm einen wesentlich neuen Sinn und Charakter erhalten.

Demnach verstehen wir unter christlicher Ethik die wissenschaftliche Darstellung der freien, persönlichen Gestaltung des Geistes Christi in der Person und im Leben des Gläubigen.

§. 4.

Verhältnis der Ethik zur Dogmatik.

Zur Bezeichnung der Stellung, welche die Ethik im Komplex der theologischen Wissenschaften einzunehmen hat, ist nur das Verhältnis derselben zur Dogmatik ins Auge zu fassen, weil sie mit dieser und der theologischen Encyklopädie zur systematischen Theologie gehört. Denn zur praktischen Theologie, zu welcher man die Ethik häufig hat zählen wollen, gehört dieselbe darum nicht, weil jene sich lediglich auf die Kirche bezieht, deren empirischen Zustand sie dem biblischen Ideal näher bringen will, wogegen die Ethik das christlich Gute überhaupt behandelt und nur schließlich von der Kirche redet und so zur praktischen Theologie überführt.

Von Alters her ist das Verhältnis der Dogmatik zur Ethik als das der Theorie zur Praxis dargestellt worden, aber mit Unrecht. Denn einerseits hat doch auch die Dogmatik praktische Bedeutung, vor allem in den auf die Lehre von der Aneignung des Heiles bezüglichen Abschnitten, und andererseits ist doch die Ethik als Wissenschaft zunächst Theorie. Die Kantische Philosophie wollte die Moral als eine lediglich auf sich selbst beruhende Wissenschaft an die Stelle der Dogmatik setzen und diese durch jene verdrängen. Schleiermacher sucht in seiner Schrift „die christliche Sitte“ das Verhältnis der beiden Disziplinen so zu bestimmen: Die Dogmatik fasse das christliche Selbstbewußtsein in seiner relativen Ruhe, die Ethik fasse es in seiner relativen Bewegung auf; dort wende sich das

Interesse dem Verhältnis zu Gott zu und bewege sich wesentlich in Vorstellungen, hier dagegen finde es in diesem Verhältnis einen inneren Antrieb, der in Handlungen zu Tage trete. Diese Unterscheidung ist jedoch darum unhaltbar, weil ihr der mangelhafte Religionsbegriff Schleiermachers zu Grunde liegt. Nach seiner Auffassung ist die Dogmatik die Darstellung christlich frommer Gemütszustände, sie hat es nicht mit objektiver Wahrheit, sondern mit dem eigentümlich bestimmten Selbstbewußtsein zu thun. Die Frömmigkeit soll darum ein rein passives Verhalten, ein Ruhen des Menschen sein, während sie doch in Wahrheit durch und durch ein Antrieb zum Leben ist, d. h. durch und durch ethisch ist und sein muß.

Indessen wird uns mit dieser Darlegung Schleiermachers die richtige Auffassung des Verhältnisses beider Disziplinen zu einander doch nahe gebracht. Die Glaubenslehre ist die Wissenschaft vom christlichen Glauben, die Sittenlehre ist die Wissenschaft von der christlichen Sittlichkeit. Die christliche Sittlichkeit ist aber die Frucht des christlichen Glaubens, indem der Glaube in sich den Antrieb zum christlichen Leben hat. Die Glaubenslehre stellt also die Thaten Gottes als solche dar und zwar die zwiefache Thatsache der Schöpfung und der Erlösung. Beide Thaten Gottes sind Gegenstände des Glaubens im weiteren Sinn des Wortes. Der Inhalt der christlichen Glaubenslehre wird nun wesentlich bestimmt durch das Moment der Sünde, welche durch den Menschen in die Welt gebracht ist. Freilich ist dieselbe zunächst nicht Sache des Glaubens, sondern des Wissens, indem das eigene Gewissen dem Menschen, wenn schon nicht immer mit voller Sicherheit, bezeugt, daß er seiner Idee nicht entspricht, daß er nicht ist, was er seiner Anlage nach sein soll und daß er deshalb schuldig ist vor Gott. Daher sagt Paulus (Röm. 7, 18) nicht „ich glaube", sondern „ich weiß, daß in mir nichts Gutes wohnt." Indessen setzt doch die göttliche Erlösungsthat, welche Sache des Glaubens ist, die menschliche Sünde voraus; und deshalb muß die Lehre von der Sünde ihren Platz in der christlichen Dogmatik finden. Die Sittenlehre stellt nun die Folgerungen dar, welche sich aus dem Inhalte der Glaubenslehre ergeben, inwiefern derselbe ein wirksamer Antrieb für das Leben ist. Die Aufgabe beider Wissenschaften ist es also, die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden darzustellen; aber während die Dogmatik zeigt, wie dasselbe in den Thaten Gottes zu uns gekommen ist, lehrt die Ethik, wie es sich in der Selbstbestimmung, im persönlichen Leben des Menschen realisirt, d. h. wie das Reich Gottes nicht sowol eine von Gott vollbrachte Thatsache, sondern eine in der göttlichen Thatsache dem Menschen gestellte Aufgabe ist.

Geschichte der Ethik.

§. 1.

Die alttestamentliche Sittenlehre in der Periode des Hebraismus.

Im gesammten A. T. stellt sich uns das moralische Bewußtsein des jüdischen Volkes schlechthin als auf göttlicher Offenbarung beruhend dar. Die historische Dogmatik Israels, die Kunde von den Thaten und Offenbarungen Gottes ist zugleich die Grundlage seiner Moral. Daher finden wir, daß die Vervollkommnung und Veredelung des moralischen Bewußtseins in Israel mit der fortschreitenden Verwirklichung des Offenbarungsratschlusses Gottes Hand in Hand geht, bis endlich in der Erscheinung des Herrn auf Erden die Offenbarung Gottes und das ethische Bewußtsein des Gottesvolkes zur Vollendung kommt.

Die Basis, auf der das gesammte sittliche Bewußtsein Israels beruhte, war 1. der Monotheismus und 2. die Anerkennung der Notwendigkeit einer Sündensühnung durch Opfer. In beiden Ideen hatte vor Allem die Auffassung des Gesetzes als einer über dem menschlichen Belieben erhabenen und absolut unverletzlichen Richtschnur des Lebens ihren Unterbau und ihre rechte ethische Kraft.

Es lag im theokratischen Charakter der ganzen alttestamentlichen Religion und Institution, daß das religiös-sittliche Gesetz zugleich bürgerliches Gesetz, d. h. Schwerpunkt und Träger des gesammten alttestamentlichen Lebenszustandes war, während wir bei den Heiden des Altertums fast durchweg das Umgekehrte wahrnehmen, indem hier das für die bürgerlichen Interessen aufgestellte Gesetz als solches die eigentliche Basis des Sittengesetzes ist. Daher gewahren wir bei Israel von vornherein eine außerordentliche Reinheit des ethischen Prinzips, die uns in ihrer ganzen Klarheit im Dekalog entgegentritt, indem hier vor allem die Reinheit der Gesinnung, des Herzens, das sich nichts Widergöttliches gelüsten lassen soll, gefordert wird. Und dieses eifrige Hervorheben der Gesinnung zieht sich in zunehmender Energie durch die ganze Periode des Hebraismus hin. Schon im Pentateuch (3. Mos. 19, 2) gebietet Gott: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig," aus welchen Worten wir die Forderung der Gedanken- und Gesinnungsreinheit als der wesentlichen Heiligkeit

Gottes entnehmen müssen. Stärker noch tritt diese Mahnung hervor, seitdem sich in der Samuelischen und nachfolgenden Zeit das Prophetentum erhoben hatte, um gegenüber dem priesterlichen Eifern für die Form des theokratischen Lebens die Notwendigkeit des inneren geistigen Gottesdienstes im Herzen zu betonen. Immer von neuem schärfen es die Propheten dem Volke ein, daß Gott kein Gefallen habe an Fasten bei Ungerechtigkeit, daß ihm Rechtthun und Menschenliebe besser gefalle als alle Opfer (Jes. 1, 11—18; Hos. 6, 6; Spr. 15, 8). Auch David und die übrigen Psalmisten sowie die Gnomendichter der nächstfolgenden Zeit reden mit Eifer der Innerlichkeit des religiösen Lebens das Wort. Bei den Psalmisten tritt schon das Bewußtsein von Pflichten des Menschen gegen sich selbst hervor, indem zur Selbstbeherrschung ermahnt und vor Geiz und Neid gewarnt wird. Ueberhaupt erkennen wir in den ethischen Anschauungen und Regeln des Hebraismus bereits die Anlage zur Darstellung des reinsten ethischen Ideals. 3. Mos. 19, 18 wird geboten: „Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst." Die Sünden des Fleisches werden im schroffen Gegensatz zu dem vulgären heidnischen Orientalismus, der dem Kultus des Geschlechtstriebes so geneigt war, streng gerichtet, und es wird hiermit die notwendigste Grundlage eines wahren Familienlebens sorgfältig gewahrt. Die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen für all' sein Thun und Lassen wird bestimmt ausgesprochen, und die Tugend wird als die absolute Weisheit, die Sünde dagegen als die absolute Thorheit hingestellt.

Daneben aber treten uns in der Moral des Hebraismus auch die auffallendsten Mängel entgegen. Für den Hebräer war der Glaube an ein persönliches Fortleben im Jenseits entweder gar nicht oder nur unwirksam vorhanden. Daher mußte er den Lohn der Tugend und die Strafe der Sünde hier auf Erden suchen, und die unerklärlichen Erfahrungen, welche er von diesem Gesichtspunkte aus machte, erregten in dem Gemüt des Hebräers einen Zweifel an der Heiligkeit der Vorsehung Gottes, wodurch naturgemäß die Energie der Ergebung in Gottes Willen und der Hingabe an ihn und somit die Grundlage des religiös-ethischen Bewußtseins erschüttert werden mußte. Daher kommt es auch, daß sich neben der demütigsten Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit die vermessenste Zuversicht auch die eigene Werkgerechtigkeit ausspricht. „Richte mich, Herr, nach meiner Gerechtigkeit und Frömmigkeit," sagt der Sänger Ps. 7, 9. Aus dieser Trübung des ethischen Bewußtseins ist es daher zu erklären, wenn sich zuweilen entschieden unsittliche Handlungen, und diese gerade im theokratischen Interesse, gerechtfertigt finden. Abraham und Jakob lügen und betrügen; zur Unterdrückung fremder Völker werden Grausamkeiten empfohlen; und der monogamische d. h. der schlechthin sittliche Ehebegriff

wird nicht immer in voller Reinheit festgehalten. Im allgemeinen begegnen wir daher im Hebraismus auf dem Gebiete der Sittlichkeit demselben Schwanken, welches wir im religiösen Leben gewahren. Trotz seiner monotheistischen Theokratie ist das Volk fortwährend geneigt, sich dem Polytheismus in die Arme zu werfen; und trotz seiner klaren Erkenntnis des Gesetzes und der Heiligkeit Gottes fühlt es sich doch immer wieder versucht, als Gottwohlgefälligkeit zu rühmen, was in Wahrheit nur die Willkür, der Trotz und die Selbstsucht eines fleischlichen Sinnes und Herzens war.

§. 2.

Alttestamentliche Sittenlehre in der Periode des Judaismus.

Nur ein geringer Teil des in der Verbannung lebenden Volkes war nach Palästina zurückgekehrt, um die alten theokratischen Ordnungen in dem Lande der Verheißung von neuem aufzurichten. Aber mit dem alten theokratischen Leben war es aus. Seine Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit, seine Frische und Kraft hatte das Leben des Volkes verloren. Was man herstellte, war nur eine Erinnerung des Vergangenen, eine Nachbildung des Früheren. Das Interesse, welches das Volk erfüllte, war lediglich ein Interesse an den Lehren und Satzungen der Väter. Das Prophetentum war erloschen; Schriftgelehrte kamen auf; den Buchstaben hatte man gerettet, aber der Geist war entflohen.

Der Einfluß, den das Exil selbst auf das ethische Bewußtsein des Volkes ausgeübt hatte, war übrigens ein günstiger gewesen. Der alte, starre Partikularismus begann in der Zeit der Verbannung mehr und mehr zurückzutreten. Die messianische Idee nahm bereits einen universalistischen Charakter an. Nach Jes. 66, 3 werden auch die „Heiden im Lichte wandeln". Aehnliche Gedanken spricht Hesekiel aus. Daneben weist Jeremia auf die bessere Zukunft hin, wo dem Volke das Gesetz ins Herz geschrieben sein werde, und Hesekiel schärft es seinem Volke ein, daß zur Erlangung der Sündenvergebung vor allem die eigene Besserung notthue. — Nach dem Exile in der Zeit der Restauration nehmen wir dieselbe eifrige Hervorhebung der Notwendigkeit eines inneren, sittlichen Lebens, dieselbe Hinneigung zu universalistischen Ideen wahr. Zugleich tritt uns aber auch eine Erscheinung anderer Art entgegen. Der Eifer für den Buchstaben des Gesetzes und für die äußeren Ordnungen der Theokratie führte gerade in der nachexilischen Zeit nicht selten zu einer düsteren, selbstpeinigenden Lebensanschauung, in welcher die Forderungen der edleren Humanität von der eisernen Strenge einer ganz äußerlichen theokratischen Lebensordnung gänzlich bei Seite geschoben wurden. Zur Zeit der Makkabäer sah man den Gebrauch der Notwehr am Sabbath als Sabbath-

schändung an, und Selbstmord galt als erlaubt, wenn man sich dadurch vor den Händen der Heiden retten konnte.

Indessen weit mächtiger als die Wiederherstellung der alten theokratischen Satzungen wirkten auf die ethischen Anschauungen des Volkes zwei andere Faktoren ein, nämlich 1) die orientalische Vorstellung von der bösen Natur der Materie, mit welcher Vorstellung die Juden im Exil vertraut geworden waren, und 2) das Griechentum, der s. g. Hellenismus, mit dem die Juden in der Macedonischen Periode in Berührung kamen. Die erstere Vorstellung bewirkte die dem Judaismus ganz eigentümliche Bekämpfung der Sinnlichkeit und aller sinnlichen Genüsse, eine Asketik, welche das ethische Ideal in der Enthaltung fand. Fasten und Almosengeben sind im Buche Tobiä Haupttugenden. Die Enthaltung von der zweiten Ehe ist nach Judith 16, 27 gottwohlgefällig. Daniel 1, 12; 10, 3 wird die Enthaltung von Wein und Fleisch als ein Stück sittlicher Vollkommenheit dargestellt. Gestärkt wurde diese Asketik noch durch den jetzt befestigten Glauben an Auferstehung und ewiges Leben, welcher Glaube dahin führte, daß der Jude, der alles Glück im ewigen Leben suchte, das zeitliche Leben und die zeitlichen Güter nur mit Verachtung ansah, indem er in ihnen lediglich Hindernisse für den Eintritt der Seele in die Freuden der Ewigkeit fand.

Der Hellenismus wirkte auf das geistige Leben des jüdischen Volkes am mächtigsten in den Kolonieen ein. Aber wenn schon die Frische des früheren Geisteslebens im israelitischen Volke gebrochen war, so besaß dasselbe doch noch so viel Eigenart und Kraft des Geistes, um dem Hellenismus selbst denjenigen Charakter aufzuprägen, in welchem derselbe im Judentum heimisch werden konnte. Wir sehen dieses im Buche des Siraciden und mehr noch in den Lehren der „Weisheit Salomos". Die Moral beginnt, sich in den Lehren von der „Weisheit" Gottes eine theogonisch aussehende Grundlage zu schaffen.

Das Prinzip alles ethischen gottwohlgefälligen Lebens ist hier die Weisheit, die zwar nicht als persönliches, aber doch als besonderes Wesen aufgefaßt wird, welches Gott erschaffen und der Welt mitgeteilt hat. Anfang und Ende der Weisheit ist die Gottesfurcht; ihre Heimat das Volk Israel und ihr Buch das Gesetz. Darum kehrt sie nur in solche Herzen ein, die von Sünde gereinigt sind. Die höchste Bestimmung des Menschen, welche durch völlige Aufnahme der göttlichen Weisheit in den eigenen Willen oder durch gänzliche Hingabe des Herzens an die Weisheit erreicht werden soll, findet der Siracide in der Furcht und dem Dienste Gottes, das Buch der „Weisheit" dagegen darin, daß der Mensch ein Freund und Sohn Gottes wird. Uebrigens ist der Siracide noch ganz in den partikularistischen Vorstellungen des alten Hebraismus befangen, indem er seinen Haß gegen Samariter, Philister ꝛc. selbst im Gebete ausspricht. Treffliche

Vorschriften erteilt er dagegen über die Pflichten des häuslichen und des privaten Lebens. Auch von der finsteren Asketik seiner Zeit ist er frei; vielmehr empfiehlt er weisen und frohen Genuß des Lebens. Mit großem Nachdruck hebt der Siracide die Freiheit des Menschen hervor, die es demselben möglich mache, Gottes Gebote zu halten und zu übertreten. — Einen im Hebraismus gänzlich unbekannten Begriff entwickelt der Verfasser des „Buches der Weisheit", nämlich den Begriff des Gewissens, und in der Darlegung dieses Begriffes haben wir überhaupt das letzte Resultat zu sehen, zu welchem die Entwicklung der ethischen Anschauungen in Israel führte. Das Gesetz, welches vorher dem Juden nur in starrer Objektivität gegenüber gestanden hatte, wurde nunmehr zugleich als ein seinem eigenen Bewußtsein inne wohnendes Gesetz anerkannt. Die Aufstellung des Gewissensbegriffes gehörte daher wesentlich mit zu den Bedingungen, welche erfüllt werden mußten, damit das Evangelium Verständnis und Aufnahme finden konnte.

Indessen bestanden die verschiedenen Richtungen, welche unter den angegebenen Einflüssen in das Leben des Judentums gekommen waren, neben einander fort und führten zur Ausscheidung eigentümlicher, streng abgeschlossener Lebenskreise, in denen das eine oder das andere Prinzip sich vorwiegend geltend machte.

Die Pharisäer repräsentirten das nacherilische, schriftgelehrte Judentum, welches neben der Schrift noch die Ueberlieferung der Väter als bindende Norm für Lehre und Leben anerkannte, den Glauben an Auferstehung und jenseitige Vergeltung festhielt, und in strenger Gesetzeserfüllung, die sich häufig mit Beobachtung der Form begnügte und in pure Heuchelei auslief, das Prinzip wahrer Sittlichkeit fand.

Im Gegensatz zu ihnen erkannten die Sadducäer, die Repräsentanten des alten Hebraismus, nur den Schriftkanon an, verwarfen die Tradition, den Glauben an ein ewiges Leben, an jenseitige Vergeltung, Engel ꝛc. Streng gegen sich wie gegen Andere, eiferten sie für uneigennützige Tugend, aber in kalter und liebloser Selbstgenügsamkeit. Von den Pharisäern und vom Volke gehaßt, werden sie im Talmud wegen ihrer Gleichgültigkeit gegen die theokratischen und rabbinischen Normen geradezu als Ketzer bezeichnet.

Die Essener, die sich durch strenge Wahrhaftigkeit, vielfache Enthaltungen, Verwerfung des Eides, Gleichschätzung aller Menschen und werkthätige Liebe charakterisirten, waren die Vertreter der nach dem Exil im Judentum aufgekommenen orientalisch-asketischen Richtung.

§. 3.

Der christlich-sittliche Geist in der apostolischen Zeit.

Es war nicht ein ideeller Entwicklungsprozeß, welcher die alttestamentliche Idee des Sittlichen zum christlich-sittlichen Bewußtsein werden ließ. Viel-

mehr trat mit dem Christentum eine ganz neue Art der Sittlichkeit, die schlechthin auf neuen Offenbarungsthatsachen Gottes beruhte, in die Welt ein. Aber dieses Neue beruhte allerdings auf der alttestamentlichen Entwicklung der Idee des Sittlichen, insofern das Verständnis des Christentums und seine Aufnahme in das Leben der Menschheit durch diese vorbereitet war. Der Entwicklungsprozeß des ethischen Anschauungskreises war im Judentum mit der Aufstellung des Begriffes des Gewissens vollständig zum Abschluß gekommen. Es war hiermit die wesentliche Innerlichkeit d. h. Persönlichkeit des sittlichen Lebens anerkannt, und es war die Zeit erfüllt, wo durch den Hereintritt eines neuen gottmenschlichen persönlichen Lebens in die Menschheit das Alte völlig neu werden konnte. Aber das Neue sollte nicht die Zerstörung des Alten sein; vielmehr wollte es das Alte, durch welches es selbst vorbereitet worden war, erfüllen, d. h. zur wahren Darstellung und Verwirklichung seiner Idee führen. Es sollte dieses in der Weise geschehen, daß das Gesetz mit dem ganzen Ernste seines Inhaltes in Kraft blieb, daß aber seine Erfüllung lediglich durch die lebendige Wirksamkeit Jesu Christi in den Gläubigen vermittelt ward. Das Gesetz war jetzt für den Wiedergeborenen eine Ordnung der Freiheit geworden, indem es für ihn nicht mehr allein in einer ihm äußerlich gegenüberstehenden Reihe von Geboten bestand, sondern in der heiligen Person Jesu Christi als persönliche, freie Geisteskraft lebendig zu ihm kam und in ihm selbst persönliche Gestalt gewann.

Aber es lag in der Natur der Sache, daß diese Umgestaltung nicht sofort in allen denen, die sich der neuen Ordnung Gottes zuwendeten, zum allseitig klaren Bewußtsein kommen konnte. Hierzu war eine längere Erfahrung des Heils nötig; und daher kommt es, daß wir bei den Aposteln eine beträchtliche Differenz in der Auffassung des Gesetzes und der ethischen Beziehungen überhaupt wahrnehmen.

Im allgemeinen lassen sich unter den Aposteln in dieser Beziehung drei Gruppen unterscheiden, nämlich 1) die juden-christliche, 2) die heiden-christliche und 3) die Anschauungsweise des Hebräerbriefes.

Die judaisirende Richtung tritt uns am deutlichsten bei Petrus entgegen. Trotz der auf dem Concil zu Jerusalem mit den anderen Aposteln getroffenen Verständigung kehrte er zu Antiochien dennoch auf seinen früheren Standpunkt zurück. Die Anerkennung der äußeren theokratischen Vorschriften war für ihn unerläßliche Bedingung des Anschlusses an den Herrn. Dabei aber schützt sich Petrus gegen eine hierdurch mögliche Beeinträchtigung seines evangelischen Glaubensbewußtseins, indem er unter allen Aposteln am entschiedensten darauf dringt, daß der durch den Glauben bewirkte Heilsbesitz sich vor allem in der Erfüllung des Gesetzes zeigen und bewähren soll.

Auch bei Jacobus tritt diese Betonung des Gesetzes neben dem Evangelium in der Weise hervor, daß sie zum eifrigen Hervorheben der Werke neben dem Glauben führt. Doch läßt auch Jacobus hierbei die spezifisch evangelische Grundlage des christlichen Lebens unverrückt stehen und hebt das Gesetz eigentlich nur in der Absicht hervor, um zur Belebung des ethischen Bewußtseins die persönliche Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen für sein Verhalten nachzuweisen.

Im Briefe an die Hebräer zeigt sich das Judaisirende nur in einer mangelhaften Auffassung des Glaubensbegriffes und in dem besonderen Interesse für Beleuchtung der neutestamentlichen Heilsgeschichte durch alttestamentliche Vorbilder und Parallelen.

Die völlige Ueberwindung des judaisirenden Standpunktes finden wir bei Paulus und bei Johannes, aber bei beiden in ganz verschiedener Weise. Die Seele des Paulus, noch eben mit glühender Begeisterung für Gesetz und Pharisäismus erfüllt, war von der überwältigenden Macht des Geistes Jesu Christi im tiefsten Grunde erfaßt und erfüllt worden, und im schroffsten Gegensatze zur pharisäischen Lehre von der Gerechtigkeit der Werke hielt nun Paulus den Trost von der Gerechtigkeit des Glaubens als den Felsen fest, auf dem sich das gesammte Leben des Christen zu erbauen habe. Die Ethik hat daher bei ihm schlechthin ihre Wurzel in der Lehre von dem Heil, das allein aus dem Glauben, aus der vollkommenen Hingabe des Herzens an Christum kommt. Während nun Paulus durchweg das von dem Glauben ausgehende Werden des christlichen Lebens darstellt, führt Johannes die als gottgewirkte Liebe sich entfaltende Vollendung des christlichen Lebens vor. Paulus predigt den Glauben als die Hingabe des Herzens an Christum; Johannes predigt die Liebe als das „Eins sein mit Christo" und zeigt, wie in dieser Liebe als absoluter Ueberwindung aller Selbstsucht die ethische Vollkommenheit des christlichen Lebens bereits gegeben ist.

§. 4.

Die Zeit bis zu Constantin dem Großen.

Ursprünglich sah die Kirche von der Aufstellung einer systematischen Moral gänzlich ab; und erst im Anfang des 3. Jahrhunderts begegnen wir den ersten Versuchen, ein christliches Moralsystem zu entwickeln. Die Lehrer der früheren Zeit beschränkten sich darauf, die leitenden Grundgedanken des sittlichen Lebens der Gläubigen ins Klare zu stellen. Daß dieses in vollkommener Uebereinstimmung mit den Idealen des evangelischen Bewußtseins geschah, ist im protestantischen Interesse oft, aber mit Unrecht behauptet worden. Der Gedanke, mit welchem die Völker das Evangelium hinnahmen, war im allgemeinen der, daß das Christentum

die Gewährung dessen bedeute, wonach man gesucht habe. Was den einzelnen Völkern nach ihren besonderen und unter einander verschiedenen Anschauungen als das Ideal des religiösen und alles geistigen Lebens galt, das dachte man sich im Evangelium und in der Kirche verwirklicht. Dem Judenchristen war das Evangelium das vollendete Gesetz, dem Griechen die vollkommene Erkenntnis (Gnosis), und dem römischen Christen war die Kirche der wahrhaftige Staat, nämlich der Staat Gottes, in welchem er hatte, was der heidnische Römer in seinem Staate vergebens suchte. Daher waren die Antriebe, welche das Leben in verschiedenen Kreisen aus dem Evangelium gewann, verschiedener, eigentümlicher Art. Indessen hatte die heidenchristliche Gemeinschaft schon im Anfange des 2. Jahrhunderts in der Kirche ein solches Uebergewicht gewonnen, daß die judenchristliche Richtung als eigentümliche Gemeinschaft ihre kirchliche Existenz verlor und teils nur in sektirerischer Form, teils nur als mitbestimmendes Element im Gebiete des griechisch-orientalischen und des römisch-abendländischen Christentums fortbestehen konnte. Der griechischen Auffassungsweise war Christus das persönliche Urbild des vollendeten geistigen Lebens; und das Evangelium war ihm die idealste Erkenntnis. Der römische Christ sah in Jesus den rechten und alleinigen Herrn auf Erden, in der Kirche das allein gottberechtigte Reich und im Evangelium die Regel der rechten, gottwohlgefälligen Lebenszucht. Aber beiden Anschauungsweisen gemeinsam war die judaistische Flucht vor der Welt, die Askese, die Wertschätzung mannigfacher Enthaltungen, die Betrachtung des christlichen Lebens vom Standpunkt des Gesetzes aus, die Forderung der Werke. Hermas in seinem „Hirten" hält schon den Wunsch, ein schönes Mädchen als Frau zu besitzen, für Sünde. Justin und Athenagoras fanden den Zweck der Ehe nur im Kinderzeugen. Methodius schrieb sein „Gastmahl der 10 Jungfrauen", um die Jungfräulichkeit zu empfehlen. Irdischer Besitz wurde als unvereinbar mit dem Bürgertum des Christen im Himmel angesehen.*) Die reine Anschauung des Glaubens als schlechthinniger, persönlicher Selbsthingabe des Menschen an Gott und als lebendiger Grundlage des gesammten religiös-sittlichen Lebens war der alten Kirche in der Mehrzahl ihrer Lehre und in der Masse ihrer Glieder nicht gegeben. Die Vorstellung vom tausendjährigen Reich bewirkte ein lohnsüchtiges Streben nach Tugend. Aber dennoch hatte das Leben der Gläubigen, vor allem in den Märtyrern, seine Kraft in der glühendsten Begeisterung für den Gekreuzigten und Auferstandenen und in der eifrigsten Sorge für das Heil der Seele, weshalb sich dasselbe einer Reinheit und Zucht erfreute,

*) Daher schrieb Clemens zur Beruhigung derer, welche sich über ihren irdischen Besitz Sorge machten, die Homilie: „τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος."

die seitdem nicht wieder in der Kirche gesehen ist. Dabei kamen jedoch auch Abirrungen vor, die nicht bloß den Einzelnen Schuld zu geben waren, die vielmehr zugleich in allgemeinen Verhältnissen, in der herrschenden kirchlichen Sitte, in der Gestaltung des kirchlichen Lebens lagen, die aber gerade darum doppelt schlimm waren. Cyprian klagte, daß so manche Jungfrau mit ihrer freiwilligen Verzichtleistung auf die Ehe prunke und sich dabei durch ihre Eitelkeit lächerlich mache. Schwärmerei und mönchischer Hochmut fanden nur allzufrühe in der Kirche Raum. Auf die Gestaltung des ethischen Bewußtseins und die wissenschaftliche Behandlung der christlichen Moral konnte dieses alles nur ungünstig wirken.

Unter den griechischen Moralisten dieser Zeit ist der bedeutendste Clemens Alexandrinus. In seinem »Paedagogus« und in den »Stromata« sucht derselbe zu beweisen, daß das christlich Sittliche das sittlich Wahre überhaupt sei, weshalb er zur Darstellung desselben Vielerlei aus der griechischen Philosophie adoptirt. Der Mensch hat Freiheit des Willens und soll durch pflichtmäßigen Gebrauch seiner Freiheit zur Gottähnlichkeit gelangen; der hehre Charakter seines Lebens*) soll sich auch in den scheinbar geringsten Lebensbeziehungen und Werken darthun. Den Weg hierzu hat Christus gezeigt, der den Menschen zur wahren Vergottung führt.**) Die Lebensregel, welche demgemäß der Christ zu beobachten hat, ist die Liebe. Durch sie wird man von der Materie wahrhaft frei. Die höchste Vollkommenheit stellt sich im Märtyrertum dar, indem sich darin die vollkommenste Entsagung und Liebe bewährt. — Mit diesen Ansichten stimmte Origenes im wesentlichen überein, nur daß bei ihm die Moral mehr dogmatisch unterbaut ist. Daher ist ihm die letzte Quelle alles sittlich Guten die Rechtgläubigkeit, die er aber wesentlich als Gehorsam gegen die erkannte Wahrheit auffaßt; die christliche Tugend stellt er deshalb als uneigennützigen Gehorsam gegen die göttlichen Gebote dar.

Unter den Vätern der lateinischen Kirche steht der im Orient gebildete Bischof Irenäus von Lyon den alexandrinischen Lehrern am nächsten. Auch er lehrt, daß der Mensch bestimmt sei, das Ziel der Vergottung anzustreben, daß ihn Gott hierzu mit Freiheit ausgerüstet habe, daß der dahin führende Weg die Befolgung der Gebote, daß der Glaube die erste Tugend sei u. s. f.

Den eigentümlichen Charakter der lateinischen Kirche, namentlich auch bezüglich der in ihr herrschenden ethischen Anschauungen vertritt am reinsten Tertullian zu Karthago. Seine Moral hat als gestaltende Grundlage seine Lehre von der Kirche. Tertullian weiß daher nichts von einer

---

*) Die σεμνότης der ὁμοίωσις mit Gott, des Logoslebens.

**) Als der λόγος ist Christus selbst „der Weg, die Wahrheit und das Leben".

Vermittlung des christlich Sittlichen mit dem allgemein Sittlichen. Vielmehr stellt sich nach seiner Anschauung das christlich Sittliche aus der Welt heraus und der Welt gegenüber. Das christliche Leben ist ihm ein Kriegsdienst (militia), den die Gläubigen als Angehörige des Gottesstaates (civitas Dei) zu leisten haben. Daher ist der Gesichtspunkt, von dem aus Tertullian das Thun und Lassen des Christen bestimmt, das Verhältnis des einzelnen Werkes zum Charakter und Interesse der Kirche. Die kirchliche Zucht und Lebensordnung ist ihm der Kanon seiner Ethik. Was gut oder bös ist, bestimmt Tertullian lediglich nach dem inneren Nutzen oder Schaden, den die That dem kirchlichen Reich, dem Gottesstaat bringt. Daher erklärt es sich, daß alle diejenigen Sünden, welche nicht in einer äußeren That hervortreten, milder beurteilt werden. Als die größeste aller Sünden stellt er die Abgötterei und nächst ihr die Ketzerei, den Abfall von der Kirche hin. Sehr großen Wert legt Tertullian auf Enthaltung von irdischen Gütern und zeitlichen Genüssen.

Von Cyprian wurden diese Anschauungen Tertullians im hierarchischen Sinne noch weiter ausgebildet. Das christlich Sittliche ist ihm lediglich nur als kirchlich Sittliches denkbar, insofern das letztere von der Auktorität des Priestertums, in dem die Kirche ihre Einheit hat, bestimmt ist.

Unter den Sekten dieser Zeit sind zu erwähnen die Nazarener, welche die fortdauernde Gültigkeit des Mosaischen Gesetzes behaupteten, die Marcionitischen Gnostiker, welche im überspannten Gegensatz zum alten Testamente dem Gesetze alle Geltung absprachen, die Montanisten, welche die asketischen Ratschläge der strengsten Kirchenlehrer (z. B. Verbot der zweiten Ehe und der zweiten Buße) als notwendige Gebote und unerläßliche Aeußerungen eines wahrhaft christlichen Lebens ansahen, und endlich die Novatianer, welche die vollkommene Reinheit aller Kirchenglieder forderten.

§. 5.

Vom Zeitalter Constantins d. Gr. bis zur Periode der Scholastik.

Als Kaiser Constantin das Christentum als Staatsreligion des römischen Weltreiches proklamirte, wurde eben damit die Lage der Kirche urplötzlich eine ganz andere. Ganze Massen strömten jetzt in dieselbe ein und wurden getauft, ohne daß sie irgendwie von der Kraft des Reiches Gottes berührt waren. Der Staat, der bis dahin die Kirche verfolgt hatte, begünstigte dieselbe auf allerlei Weise; die Kirche, welcher der Staat bereitwilligst seinen Arm lieh, begann jetzt, sich weltliche Tendenzen anzueignen und dieselben mit Anwendung weltlicher Mittel zu verfolgen. Das ganze Selbstbewußtsein der Kirche mußte darum jetzt ein anderes werden. Vorher vom Staate verfolgt und ihre eigentliche Heimat im Himmel wissend, zu welchem der Christ auf Erden zu pilgern habe, begann die

Kirche, die jetzt mit dem Staate vollkommen ausgesöhnt war, sich auf Erden ganz heimisch und wohl zu fühlen. Das Erdenleben wurde nun etwas ganz anderes als eine Pilgerfahrt in die Ewigkeit. Man richtete sich auf Erden für das irdische Leben ein, was zur Folge hatte, daß die frühere Strenge des kirchlichen Urteils über heidnische Kunst und Wissenschaft, über Theater und Spiele ꝛc. als nicht mehr zeitgemäß erkannt und aufgegeben wurde. Andererseits ward freilich die Einwirkung der Kirche auf die mannigfachen Verhältnisse des Lebens jetzt noch umfassender und ihre Gesetzgebung noch strenger. Die Kirche erließ jetzt Gesetze über Abschließung und Auflösung der Ehe (durch welche die römische Leichtfertigkeit in den Ehescheidungsgesetzen beseitigt ward), gegen das Tanzen auf Hochzeiten u. s. w.; sie mißbilligte die zweite Ehe, stellte vielerlei Ehehindernisse auf (Gelübde, geistliche Verwandtschaft). Außerdem wirkte sie wohlthätig auf die Staatsgesetzgebung ein; sie brachte in dieselbe einen Geist der Barmherzigkeit hinein, welcher der Welt vor der Offenbarung des Evangeliums ganz fremd gewesen war. Die unumschränkte Gewalt des Vaters, welcher sein Kind aussetzen oder tödten konnte, wurde aufgehoben, der Sklaverei ward entgegengewirkt, für Arme, Kranke, Witwen und Waisen wurde Fürsorge getragen. Dabei aber wurde doch das Leben der Kirchenglieder immer weltlicher und verderbter, was zur Folge hatte, daß da, wo ein lebendiges Bewußtsein von dem Ernst des wirklich christlichen Lebens vorhanden war, die Weltflucht als der eigentliche Charakter christlicher Vollkommenheit angesehen ward. *) Chrysostomus klagte daher, daß diejenigen, welche das eigentliche Salz der Welt sein sollten, sich in die Einsamkeit zurückzögen.

Nach der Völkerwanderung nahm wiederum eine neue Periode des kirchlichen Lebens ihren Anfang. Das Gebiet der abendländischen Kirche verschob sich nach allen Seiten, der kirchliche Geist des Abendlandes erhielt durch das Germanentum neue Kräftigung, und der Gegensatz der griechischen und römischen Kirche spitzte sich je mehr und mehr zu.

Im Occident erscheint die Kirche jetzt wesentlich als weltliche Macht die mit der Erziehung der Völker zum Christentum betraut ist und sich daher vor allem die Ausrottung des Heidentums und die Bändigung des rohen Trotzes der Germanen durch ihre Strafzucht zur Aufgabe macht. Das kirchliche Leben trägt nunmehr einen vorwiegend gesetzlichen Charakter Der Geist der morgenländischen Kirche neigte sich dagegen der Mystik zu, welche in den Schriften des Makarius (Homiliae, De elevatione mentis) des Dionysius Areopagita, und des Maximus Confessor ihre Darstellung erhielt.

---

*) In karikirtester Weise tritt uns die Weltflucht bei den Anachoreten und Cönobiten entgegen.

In der Behandlung der christlichen Ethik tritt ein charakteristischer Unterschied der griechischen und der lateinischen Kirchenlehre insofern hervor, als sich bei jenen mehr Spekulation, bei diesen mehr Berücksichtigung des praktischen Lebens zeigt. Unter den griechischen Moralisten ist Basilius d. G. zu nennen, welcher auch die erste Mönchsregel aufstellte. Ein reicher ethischer Stoff findet sich zerstreut in den Homilien und den übrigen Schriften des Chrysostomus vor. Die Schriften des Nilus, der früher Präfekt zu Konstantinopel, hernach Einsiedler auf dem Sinai war, beziehen sich meist auf die Mönchsmoral. Nilus betrachtet nämlich das Mönchsleben als Herstellung des ursprünglich christlichen Lebens, welches später erstorben sei.

In der lateinischen Kirche begegnen wir zuerst dem Bischof Ambrosius zu Mailand, der in seiner bedeutendsten ethischen Schrift „Ueber die Pflichten" das gleichnamige Buch Ciceros nachzuahmen und im christlichen Sinne zu verbessern sucht. Das Buch sollte namentlich für die Geistlichen der Diöcese Mailand geschrieben sein. Einzelnes hat Ambrosius aus der Stoischen Philosophie entnommen; im übrigen erinnert derselbe mit der praktischen, gesunden und milden Ausprägung seines ethischen Urteils vielfach an Chrysostomus. Er unterscheidet vier Kardinaltugenden, sowie vollkommene und unvollkommene Pflichten. Zu jenen rechnet er z. B. die Feindesliebe, zu diesen die Enthaltung von Diebstahl, Mord, Ehebruch ꝛc.

Hieronymus ist in seiner Moral durchaus mönchisch. Er hält Fleischessen und Weintrinken für Sünde. Die Ehelosigkeit verteidigt er gegen Jovinian in einer Weise, daß er dabei den sittlichen Wert der Ehe außer Acht läßt.

Auf echt evangelischer Grundlage baute dagegen Augustin seine Ethik auf. Nach seiner Grundanschauung ist der gefallene Mensch von Natur nur frei für die Sünde, weshalb alles Gute in ihm ausschließliche Wirkung der Gnade ist. Die Tugenden der Heiden sind daher in seinen Augen „glänzende Laster". Das höchste Gut ist objektiv Gott, subjektiv das Genießen Gottes (frui Deo). Der Inbegriff aller Tugenden ist die heilige Liebe. Die Ehe hält Augustin für gottwohlgefällig *), aber Ehelosigkeit stellt er doch höher. — Der mächtige, reformatorische Einfluß, den Augustin auf das theologische Denken seiner und der nächstfolgenden Zeit ausübte, zeigt sich in der Behandlung der Ethik vor allem in den Schriften Gregors d. G., der in seinen „Moralia" **) und in seinen

*) Vergl. das Buch „de bono conjugali."

**) Die „Moralia" sind eine aus Homilien entstandene praktisch-allegorische Auslegung des Buches Hiob.

„Pastoralregeln" die Augustinischen Anschauungen von dem geistlichen Tode des natürlichen Menschen und von der Gnade als der alleinigen Wurzel alles Guten im Menschen in vollem Umfang vertritt.

Uebrigens gestaltete sich die Ethik bei der zunehmenden hierarchischen Gestaltung des kirchlichen Bewußtseins mehr und mehr zu einer Vorschrift der Kirchenzucht. Die kirchlichen Synoden und Concilien entschieden darüber, was den Christen erlaubt und nicht erlaubt, d. h. was gut und böse sei. Daher sind die späteren Moralschriften fast durchweg Bußordnungen oder enthalten nur Klosterregeln. In der Schrift „von den Tugenden und Lastern" z. B., welche den Bischof Halitgar v. Cambray zum Verfasser hat, werden zwar im ersten Buche die acht Hauptlaster und die zu ihrer Bekämpfung nötigen Mittel besprochen, und im zweiten Buche werden das thätige und das beschauliche Leben, die Tugenden überhaupt und die theologischen insbesondere, sowie die Kardinaltugenden dargestellt, aber die drei folgenden Bücher beschäftigen sich bloß mit Vorschriften für die Bußen. Nur wenige Moralisten fanden das Christenleben der Laien einer besonderen Berücksichtigung wert*).

Von großer Wichtigkeit für die Entwicklung der Moraltheologie war es, daß Kaiser Michael 827 dem König Ludwig d. Frommen ein Exemplar der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita als Geschenk übersandte. Durch die Uebersetzung derselben, welche Ludwig d. F. und später Karl d. Kahle (letzterer namentlich durch Scotus Erigena) anfertigen ließen, fand die mystische Theologie des Areopagiten im Abendlande Verbreitung und (namentlich in den Klöstern) einen sehr fruchtbaren Boden. Im übrigen hörte seit der Zeit der Karolinger jede eigentliche wissenschaftliche Bearbeitung der Moral auf. Man beschäftigte sich nur mit der Behandlung einzelner Gewissensfälle (Casuistik) und beschränkte sich auf die Sammlung von Aussprüchen der Kirchenväter. Als Eigentümlichkeit verdient noch bemerkt zu werden, daß Beda von gewissen Thaten**) spricht, die gar keinen sittlichen Belang haben.

§. 6.

Das Zeitalter der Scholastik.

Der mittelalterliche Katholizismus gab dem Begriff des Glaubens eine Fassung, nach welcher derselbe aufhörte, der lebendige und fruchtbare Keim alles christlichen Lebens zu sein. Daher mußte das Leben, das Sittliche — innerlich vom Glauben abgelöst — neben den Glauben ge-

*) Es sind zu nennen Jonas von Orleans (De institutione laïcali), Rhabbanus Maurus (de virtutibus et vitiis), Ratherius von Verona (Agonisticon).

**) den s. g. factis mediis

stellt und betrachtet werden; und eben darum konnte das Sittliche nur in der Gestalt des Gesetzlichen erscheinen. Von diesem Gesichtspunkt aus muß man die Gestaltung des sittlichen Bewußtseins und der Sittenlehre im Mittelalter beurteilen und betrachten.

Im Anfange dieser Periode begegnet uns nur eine ganz vereinsamt dastehende Erscheinung, die freilich ohne alle Nachwirkung geblieben ist, der von seiner Zeit völlig unabhängige Peter Abälard. In seiner Hauptschrift über Moral (Ethica oder Scito te ipsum) will er zwar vorzugsweise nur die Lehre von der Zurechnung darstellen, aber um diese Darstellung ausführen zu können, entwickelt er die Lehre von der Sünde und von der Tugend vollständig und giebt somit eine ziemlich zusammenhängende Darstellung der Sittenlehre. Die Sünde entbehrt nach ihm alles objektiven Charakters. Sie ist nicht blos nach dem Verhältnis der That zum Willen Gottes, sondern zugleich auch nach dem Verhältnis der That zum Willen des Menschen zu bestimmen. Nur die bestimmte Absicht des Menschen, gegen Gottes Willen zu handeln, macht die That zur Sünde. Der Grund aller Sittlichkeit ist somit die Gesinnung, weshalb Gott in der Vergeltung nicht auf die Handlungen, sondern lediglich auf die Absicht des Handelnden sieht. Die natürlichen Triebe und Neigungen sind unsündlich.

Die Reihe der bedeutenderen Moralisten unter den eigentlichen Scholastikern beginnt mit Petrus Lombardus. Derselbe behandelt die Ethik in seinem dogmatischen Hauptwerk (Lib. III, Distinct. 23—40). Der ethische Stoff ist hier also, was in der Scholastik herrschende Sitte blieb, in den dogmatischen eingefügt. Auch begegnen wir bereits bei dem Lombarden den der Scholastik eigentümlichen Erörterungen und Unterscheidungen. Er erörtert die Lehre von der Tugend und von der Sünde, vom Willen und von der Sünde wider den heiligen Geist. Dann beleuchtet der Lombarde die vier Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit), die drei theologischen Tugenden (Glaube, Liebe, Hoffnung), die sieben Hauptlaster (die schon von Gregor d. Gr. genannten: Hoffart, Geiz, Ueppigkeit, Neid, Gefräßigkeit, Zorn, Trägheit) und deren Tochtersünden, die sieben Gaben des heiligen Geistes (nach Jes. 11, 2: Weisheit, Verstand, Rat, Stärke, Wissenschaft, Frömmigkeit, Furcht Gottes), die acht Seligpreisungen (Matth. 5, 3 ff.) und die neun Früchte des Geistes (Gal. 5, 22).

Ungleich bedeutender ist jedoch Thomas Aquinas. In der Zwischenzeit zwischen Petrus Lombardus und Thomas Aquinas war der Katholizismus zur völlig bewußten Erfassung seines hierarchischen Prinzips gelangt. Die Dogmen vom Abendmahl und von der Beichte waren genau formulirt worden, und die Bettelorden waren gestiftet, damit sie der Idee des mittelalterlichen Katholizismus als wirksame Träger und Förderer dienen sollten. Die konsequente Durchführung des hierarchischen Prinzips

auf dem Gebiete der Wissenschaft übernahm nun Thomas Aquinas.*) Er sieht das eigentliche Ideal des christlichen Lebens im Ordensleben, denn echt christlich ist das Leben seiner Meinung nach nur dann, wenn es schlechthin kirchlich bestimmt ist. Allerdings erkennt Thomas an, daß das Gesetz der vollkommene Ausdruck der Heiligkeit Gottes sei, und das Christenleben allseitig bestimmen könne, aber dabei hält er doch die Unterscheidung der „Gebote" und der „evangelischen Ratschläge" fest. Unter den letzteren verstand man Ehelosigkeit, Armut und einen Gehorsam, welcher das ganze Leben in allen Beziehungen der Kirche unterwirft. Diese drei Ratschläge waren aufgestellt im Gegensatz zu den 1. Joh. 2, 16 angegebenen Richtungen der Weltlust (Augenlust, d. h. Sucht nach irdischem Gewinn, Fleischeslust und hoffärtiges Wesen). Das höchste Gut ist nach Thomas objektiv Gott, subjektiv das Anschauen Gottes.

Duns Scotus befindet sich nun auf dem Gebiete der Ethik in demselben Gegensatz zu Thomas wie in der Dogmatik. Der erstere neigt mehr nach Pelagius hin, während Thomas sich mehr an die Augustinischen Anschauungen hält. Daher redet er mehr der Willensfreiheit des Menschen das Wort. Das Verhältnis des sittlich Guten zu Gott bestimmt Scotus so, daß er sagt, Gott habe es geboten, weil es gut sei, wogegen Thomas sagt, es sei gut, weil Gott es geboten habe.

Von dieser scholastischen Ethik grundverschieden ist die Ethik der Mystiker des Mittelalters. Während die Scholastiker das christliche Leben wesentlich als ein kirchlich bestimmtes Leben auffaßten, betrachteten die Mystiker dasselbe wesentlich als ein Leben in Gott, als ein Leben, welches unmittelbar von Gott bestimmt und gestaltet werde. Dabei aber treten auch in der Mystik sehr bemerkenswerte Unterschiede hervor. Die Mystik, soweit sie sich an Dionysius Areopagita anschloß, kannte im allgemeinen nur die Endlichkeit als Hindernis des Lebens in Gott und sah daher den einzigen Weg, auf dem die Seele zum wahren Leben in Gott kommen könnte, in dem Aufhören der Endlichkeit, d. h. darin, daß der Mensch sich passiv von Gott überwältigen lasse. Diese Mystik, welche z. B. in den Schriften des Meister Eckhard und in den zahlreichen moralischen Werken des Joh. Ruysbroeck („Spiegel der ewigen Seligkeit", „Vom Schmucke der geistlichen Hochzeit") vorliegt, hatte einen starken Zug zum Pantheismus, indem sie die Aufhebung des Für-sich-seins der Seele, worin sie das eigentliche Uebel derselben sah, nur als gänzliche Vernichtung aller Besonderheit der Seele selbst aufzufassen vermochte und daher das letztere als das eigentliche Ziel der menschlichen Seele ansah. Der

*) In der prima secundae seines dogmatischen Hauptwerkes legte er die allgemeine, in der secunda secundae die spezielle Moral dar.

Tropfen sollte im Meere des göttlichen Wesens untergehen. — Diese Mystik sah also in der Endlichkeit und Besonderheit der menschlichen Seele das eigentliche Uebel derselben; daneben gab es aber auch eine andere Mystik, welche die Sünde als das Uebel der menschlichen Seele bezeichnete. Die letztere Anschauungsweise faßte die Sünde als Selbstsucht und Weltlust auf und forderte die Ertödtung derselben durch gänzliche Gelassenheit, durch Versenkung in Christi Leiden in der Form eines eigentlichen Mit-Leidens. Diejenigen dieser Mystiker, welche die evangelische Wahrheit am reinsten auffaßten, stellten die Nachfolge des armen Lebens Jesu als die sittliche Aufgabe des Menschen hin.

Den ersten fruchtbaren Anbau erhielt die mystische Ethik in den Schriften der Victoriner Richard und Hugo und Bernhards von Clairvaux. Die bei den Scholastikern übliche Behandlung der ethischen Begriffe und Wahrheiten ward von ihnen ganz zurückgestellt. Der bewegende Grundgedanke von dem ihre Behandlung der Ethik ausgeht, ist der, daß die gläubige Seele sich durch verschiedene Stufen der Gottgemeinschaft allmählich zur vollen Einheit mit Gott erheben müsse. Diesen Gedanken einer stufenweisen Entwicklung des geistlichen Lebens vertritt Bonaventura in seiner „Reisebeschreibung des Herzens zu Gott" mit großer Ausführlichkeit. In Frankreich war späterhin Gerson, der die Scholastik mit der Mystik zu vermitteln suchte, der bedeutendste Vertreter der mystischen Moral. Der hervorragendste Mystiker Deutschlands im eigentlichen Mittelalter ist Joh. Tauler, in dessen Predigten und anderen Schriften*) die tiefsinnigste und tiefinnigste Mystik vorliegt. Aber auch er wird von den Mystikern, denen wir am Ende des Mittelalters begegnen, weit überragt, indem dieselben durch die evangelische Reinheit, Tiefe und Stärke ihrer Gedanken und durch die echt volkstümliche Form ihrer Darstellung die kräftigsten Vorkämpfer der Reformation im Volke geworden sind. Dahin gehört namentlich Thomas a Kempis († 1471), von welchem das unvergleichliche Buch „Ueber die Nachfolge Christi" herrührt, und der Verfasser der „Deutschen Theologie".**)

Neben der scholastischen und mystischen Moral gestaltete sich nun im Mittelalter noch eine dritte Form der Ethik, welche allerdings wesentlich auf der Scholastik beruhte, aber dem Interesse des Beichtstuhles ihre besondere Ausbildung verdankte. Es war dieses die Casuistik. Dieselbe behandelte nicht eigentlich die Gesetze des sittlichen Lebens, sie ging nicht von den leitenden Grundgedanken der Ethik aus, um dann im Einzelnen zu zeigen, wie sich das Leben in allen seinen Beziehungen nach denselben zu gestalten habe. Vielmehr faßte die Casuistik den einzelnen Gewissensfall

*) Vgl. seine »Medulla animae« und »Imitatio Christi«.

**) So genannt im Gegensatz zur lateinischen Scholastik.

(casus conscientiae) ins Auge und suchte nun die Frage zu beantworten, wie sich das Gewissen mit demselben thunlichst abfinden könne. Ein jeder einzelner Fall wurde als eine Schwierigkeit betrachtet, die sich der Mensch mit der Absicht anzusehen habe, um dieselbe so zu umgehen und zu überwinden, daß das Moralgesetz nichts dagegen einzuwenden vermöge. Also ward hier nicht die sittliche Weisheit, sondern die Lebensklugheit als oberster Gesichtspunkt geltend gemacht und die wesentliche Einheit des sittlichen Lebens ward in eine unendliche Vielheit kirchlicher Werke aufgelöst. Die Casuistik ging darum mit dem Probabilismus d. h. mit dem Verfahren Hand in Hand, welches durch Anziehung älterer Auktoritäten dieses oder jenes Verhalten im einzelnen Falle als das wahrscheinlich richtige hinzustellen sucht. Somit hatte die Ablösung des sittlichen Lebens vom Religiösen die verderbliche Folge, daß das Sittliche vom persönlichen Gewissen völlig losgelöst ward, wodurch das sittliche Bewußtsein statt der unerschütterlichen Sicherheit, die es im Gewissen haben soll, den stets zweifelhaften Charakter der Wahrscheinlichkeit erhielt.*)

§. 7.

Das Zeitalter der Reformation.

Der Katholizismus hatte das Sittliche vom Religiösen abgelöst, hatte jenes wie dieses schlechthin unter die kirchliche Auktorität gestellt und somit die Auktorität des persönlichen Gewissens beseitigt. Dieses hatte zweierlei zur Folge: einerseits ward nämlich dem sittlichen Bewußtsein, weil es lediglich an fremde Auktorität gewiesen war, jede ihm selber inne wohnende Sicherheit genommen, und andererseits war demselben die eigentliche Sphäre freier sittlicher Selbstbethätigung ganz entzogen. Der Katholizismus forderte, daß der Christ mit seinem ganzen sittlichen Bewußtsein in seiner Beziehung zur kirchlichen Auktorität aufgehen, sich darum von der Welt zurückziehen, dieselbe fliehen und das eigentliche Ideal alles christlich sittlichen Lebens im kirchlich bestimmten Ordensleben anerkennen sollte. Die Tugendkraft des Christen sollte nicht die Welt durchdringen

*) Die ersten Anfänge zur Ausbildung der Casuistik waren die »libri poenitentiales«, in welcher die einzelnen Sünden und ihre kanonischen Strafen aufgezählt waren. Eines der ältesten Pönitenzialbücher ist das des Theodor Cilix, der 690 zu Canterbury starb. Am berühmtesten war im Mittelalter die »Summa de casibus conscientiae« von Raimund a Pennaforti (im 13. Jahrh. in alphabetischer Ordnung). Im Jahre 1330 schrieb ein Minorit aus Asti die »Astesana«. Bartholomaeus de sonita Concordia aus Pisa schrieb 1338 seine »Pisana« oder »Pisanella«, auch »Magistruccia« genannt. Außerdem wurden verfaßt die »Pacifica« von Pacificus aus Novara, die »Rosella« von Traumala aus Genua, die »Angelica« von Angelus de Calvasio aus Genua. Auch der Gegner Luthers, Sylvester Prierias, schrieb noch eine summa casuum conscientiae.

und erneuern, sollte nicht dieser, sondern der Kirche, der Hierarchie zu Gute kommen.

Indessen litten die ethischen Anschauungen des Katholizismus noch an anderen Grundschäden. In den Begriffen von Sünde und Tugend herrschte große Verflachung und Verwirrung. Die weit verbreitete scotistische Ansicht, daß im Urzustande des Menschen die „ursprüngliche Gerechtigkeit" (justitia originalis) nicht zur Natur desselben gehört habe, sondern ein übernatürliches Gnadengeschenk (donum superadditum) gewesen sei, hatte dazu geführt, daß man eine wesentliche Verletzung der Natur des Menschen durch den Fall leugnete und in der Sünde nichts anderes als Entfesselung der Sinnlichkeit sah. Folgerichtig konnte man daher ein wesentliches Erlösungsbedürfnis des Menschen nicht anerkennen, und wenn man auch von einer Erlösung des Menschen sprach, so dachte man sich darunter doch nicht eine Erneuerung der ganzen Persönlichkeit, sondern nur Unterstützung der natürlichen Kräfte des Menschen. Wie man das wahre Wesen der Sünde nicht mehr kannte, so verdunkelte sich auch der Einblick in das wahre Wesen der Heiligung, was wiederum zu einer Auffassung der christlichen Tugend führte, in welcher der Unterschied derselben von der heidnischen Tugend nicht zur Anerkennung kam. Man wußte nicht, daß dieselbe im Glauben und in der Gnade, in der gänzlichen Erneuerung und Wiedergeburt des Menschen ihre Wurzel haben müsse. Man erkannte nicht, wie alle christlichen Tugenden in der Einheit des christlichen Lebensgeistes ihren inneren Zusammenhang haben, und betrachtete sie als vereinzelt neben einander stehende sittliche Fertigkeiten. Man lehrte über die christliche Tugend ganz nach Aristoteles und verstand unter ihr nichts als Fertigkeit in äußerlicher Bezwingung der Sinnlichkeit, bei der innerlich die roheste Verweltlichung vorhanden sein konnte.

Im Protestantismus ward nun diese katholische Auffassung des christlich sittlichen Lebens von Grund aus beseitigt. Der Protestantismus stellte das ganze Leben auf die in Christo verheißene und vermittelte Gnade Gottes und auf den Glauben an dieselbe und restaurirte somit für den Christen 1) die Auktorität seines persönlichen Gewissens und 2) die Sicherheit seines Heilsbewußtseins. Der Protestantismus that das Eine wie das Andere, indem er die Begriffe von Sünde, Erlösung und Heiligung in ihrem vollen biblischen Ernste herstellte und den Unterschied des christlich Sittlichen von dem allgemein Sittlichen wieder zur Geltung brachte. Da die absolute Auktorität der Kirche beseitigt war, so kam auch die Forderung, daß der Christ mit seinem ganzen sittlichen Bewußtsein an die Kirche sich hingeben und die Welt fliehen sollte, zum Wegfall. Indem die Stellung des Christen zu Gott im Geiste des Evangeliums berichtigt war, fand derselbe eben dadurch auch seine richtige Stellung zur Welt wieder.

Der Protestantismus forderte, daß der Christ nicht von der Welt, sondern in ihr und für sie sein, daß er sich die Durchdringung der Welt mit der Kraft des Evangeliums in vollkommener Wahrung und Behauptung seiner selbst zur Aufgabe machen, die Welt also nicht fliehen, sondern sie mit seinem eigenen christlichen Geiste und Leben mehr und mehr erfüllen und durchdringen sollte.

Also die Wurzel alles christlich sittlichen Lebens war nach reformatorischer Anschauung der Glaube, die Hingabe des Herzens an Gott in Christo; und sittlich gut ist darum das Thun des Christen, insofern diese Hingabe des Herzens an Gott in dem Thun des Menschen sich entfaltet. In dieser Anerkennung sind alle Reformatoren einig. Indessen kam noch ein anderer Gedanke in Betracht, der namentlich von Melanchthon vertreten ward. Luther redet in seinen Schriften vom Glauben nicht selten in einer Weise, daß das eigentlich sittliche Moment dabei anscheinend ganz und gar von ihm außer Acht gelassen wird, und das gläubige Leben nur als schlechthinnige Wirkung des Geistes Gottes im Menschen dargestellt erscheint.

In der Konkordienformel, welche die Bekehrung als einen absoluten Akt des heiligen Geistes auffaßt, bei dem sich der Mensch mit seinem Willen rein passiv (mere passive) verhält, ist diese Anschauung im Wesentlichen symbolisirt worden. Melanchthons Auffassung dieses Punktes war jedoch eine andere. Derselbe betont es nämlich, daß die Wirksamkeit der Gnade sich im Menschen nur dann realisiren kann, wenn sich dieser zu ihr bejahend verhält, sie selbst will, so daß nach Melanchthon der Glaube wesentlich ein sittliches Verhalten, gläubige Selbstbestimmung ist.

Zur Aufstellung eines eigentlichen Systems der christlichen Ethik ist übrigens keiner der Reformatoren gelangt. Man kannte die christliche Moral damals nur in der Form einer Auslegung der zehn Gebote und als Bestandteil der Dogmatik.*) Die Herstellung eines christlich-ethischen Systems ward allerdings von Thomas Venatorius zu Nürnberg in dessen Schrift „über die christliche Tugend" (de virtute christiana libri III) von 1529 versucht, indem derselbe aus dem Glauben, der Christum als die schlechthinnige Wahrheit ergreife, eine „christliche Philosophie" ableiten wollte. Allein nur die religiöse Seite des sittlichen Bewußtseins vermochte

*) Melanchthon theilte in seinem »locis theologicis« eine reiche Saat ethischer Gedanken und Ausführungen mit, namentlich in den Abschnitten de lege divina, de lege naturae, expositio decalogi, de peccato etc. Auch Calvin beleuchtete die ethischen Fragen in seiner »Institutio« nur im Zusammenhange mit seinen dogmatischen Erörterungen. Nur die allgemeine oder philosophische Moral wurde systematisch behandelt, namentlich von Melanchthon in seiner »philosophia moralis« von 1539, womit seine »enarratio aliquot librorum Aristotelis« von 1545 und seine »Physica« zu vergleichen ist.

Venatorius von dem Begriffe des Glaubens aus zu beleuchten. Die Mannigfaltigkeit der sittlichen Güter und Pflichten dagegen wußte er von seinem Prinzip aus nicht zu erfassen, weshalb er schließlich auf die Kardinaltugenden der philosophischen Moral zurückkam.

§. 8.

Die Moral in der evangelischen Kirche bis zur Zeit Kants.

Die Melanchthonische Schule erkannte frühzeitig das Bedürfnis einer selbständigen wissenschaftlichen Behandlung der Ethik, weshalb schon Nicolaus Hemming dieselbe von der Dogmatik vollständig abzweigte *) und sie als zweiten, besonderen Teil seines Lehrbuches dem dogmatischen Teile nachfolgen ließ. **) Durch die Konkordienformel ward die Melanchthonische Schule auf reformirtes Gebiet gedrängt, wo sie sich rasch heimisch fühlte. Hier aber, wo der Ernst der Kirchenzucht dem wissenschaftlichen Interesse an der Moral in glücklichster Weise entgegen kam, fand die Moral auch frühzeitig die eifrigste Vertretung. Zunächst ist zu nennen die „christliche Ethik" (»ethice christiana«), welche Lambert Danaeus zu Genf 1577 herausgab. Das Verhältnis der christlichen Ethik zur philosophischen bestimmt Danaeus so, daß diese sich nur auf die diesseitige Wohlfahrt beziehe und die Frage offen lasse, ob nicht der Begriff des höchsten Gutes ein subjektiver Wahn sei, während jene, auf Gottes Wort gestützt, jeden Zweifel ausschließe, das Gewissen befestige und wahre Erkenntnis des Bösen sowie die Gewißheit von der Bestimmung des Menschen für die Ewigkeit gewähre. Um für seine christliche Ethik den nötigen wissenschaftlichen Unterbau zu gewinnen, erörtert Danaeus im 1. Buch zunächst die Prinzipien und Ursachen der menschlichen Handlungen, dann im 2. Buch die Regeln und Gesetze derselben und im 3. Buch die Natur der Tugend und Laster. Auch er behandelt den eigentlich ethischen Stoff in herkömmlicher Weise im Anschluß an die zehn Gebote. Seine Moral repräsentirt den Geist der reformirten Kirche seiner Zeit. Er verwirft Tanz, Schauspiel und scherzende Lüge. Wie Danaeus so bringt auch Keckermann in seinem „System der Ethik" (»systema ethicae«) von 1614 auf strenge Auseinanderhaltung der philosophischen und der theologischen Moral. Die letztere soll es nur mit dem inneren Leben und mit den geistlichen Gütern der erlösenden Gnade zu thun haben, weshalb sie sich lediglich auf den Wiedergeborenen (vir pius et religiosus) als solchen bezieht; dagegen soll

*) in seinem »Syntagma institutionum christianarum« von 1574.

**) Ebenfalls ganz der Melanchthonischen Theologie angehörig sind auch die »Ethica doctrina« des Paul v. Eitzen (1571 begonnen) und die »virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae« des David Chytraeus, welche bereits 1555 erschienen.

die philosophische Moral ins Klare setzen, wie sich der rechtschaffene Mann (vir probus et honestus) in seiner Beziehung zum bürgerlich Guten (bonum civile), zu Hausstand und Staat zu verhalten habe, welche Dinge der theologischen Moral ganz fremd wären. Aber diese Verengung des Begriffes der christlichen Ethik konnte auf die Entwicklung derselben nur nachteilig einwirken, indem ihr das Gebiet, auf welchem sie gerade anzubauen war, prinzipiell entzogen ward, so daß sie nichts anderes als speziellere Ausführung eines bestimmten Abschnitts der Dogmatik blieb. Die späteren Moralisten der reformirten Kirche sahen dies auch recht wohl ein und hielten sich daher von dem Fehler der Vorgänger frei, indem sie, den Rahmen der christlichen Ethik weiter ziehend, in ihrer Darstellung das Ethische überhaupt, das allgemein Menschliche mit aufnahmen. Es tritt uns das schon in der „christlichen Moral" (»Morale chrétienne«) des Moses Amyrauld von 1669 entgegen. Die nächstfolgenden reformirten Moralisten hatten vorzugsweise das asketische Interesse im Auge, z. B. Placäus, Benedict Pictet (Morale chrétienne ou l'art de bien vivre von 1695), von Roques (le vrai pietisme). Doch suchte Vitringa*) zur eigentlichen Ethik, zur allgemeinen christlichen Moral zurückzukehren. Im 18. Jahrhundert, als der alte, von der Prädestinationslehre beherrschte Geist der reformirten Kirche allmählich zu erschlaffen begann, ging der reformirten Moral die frühere Eigentümlichkeit mehr und mehr verloren. Dieses zeigt sich z. B. in Joh. Friedr. Staphers „Sittenlehre in 6 Bänden," Zürich 1756—1766, die sich durch den eclectischen Gebrauch der Wolff'schen Philosophie kennzeichnet.

In der lutherischen Kirche blieb die Moral längere Zeit hindurch vernachlässigt. Das ethische Moment des Dogmas fand hier in den ersten Jahrzehnten nach der Aufrichtung der lutherischen Konkordie keine oder nur untergeordnete Berücksichtigung, weshalb der ethische Stoff in der Regel dem dogmatischen einverleibt ward. Erst Georg Calixt, der zu dem längst überwundenen Standpunkt Melanchthons auch insofern zurückkehrte, als er die wesentlich ethische Tendenz des Christentums mit lebendigem Interesse befürwortete und die sittliche Kraft des Dogmas anerkannte, brach**) zur selbständigen Behandlung und Pflege der Moraltheologie Bahn. Hat nun auch Calixt seine ethischen Anschauungen mit weniger Sorgfalt ausgeführt als seine dogmatischen, so ist er doch eine bedeutende Erscheinung auf dem Gebiete der Moraltheologie. Calixt stellt das Leben des wiedergeborenen Christen dar. Er zeigt, wie das Thun des Wiedergeborenen beschaffen sein muß, damit derselbe den ihn bedrohenden Versuchungen

*) in seinem »Typus theologiae practicae sive de vita spirituali eiusque affectionibus brevis commentatio« von 1716.

**) mit seiner »Epitome theologiae moralis« von 1634.

gegenüber sich im Besitze seines Gnadenstandes erhalten kann. Calixt erkennt an, daß das Gewissen des Menschen und das natürliche Recht als Abdruck der von Gott geordneten Lebensnormen zu würdigen ist, allein nach seiner Ansicht ist doch die dem menschlichen Geiste immanente sittliche Ordnung so verdunkelt, daß derselbe eines ihm von Gott in bestimmten Geboten gegebenen Gesetzes bedarf, von dem sich der Verstand, der Wille und die Neigung des Christen beherrschen zu lassen hat. — Auf der von Calixt geebneten Bahn folgten demselben mehrere Andere nach z. B. Joh. Conrad Dürr,*) Gebhard Theodor Meier, Heinrich Rixner, Johann Andreas Schmid.

Die lutherische Moral, welche sich nun gestaltete und mit zunehmendem Eifer gepflegt wurde, litt an wesentlichen Mängeln. Der innere einheitliche Zusammenhang der Ethik mit der Dogmatik wurde nicht erkannt, die christlichen Grundideen wurden vielfach verlassen, das Gesetz judaistisch aufgefaßt, und das Verhältnis des christlichen Sittengesetzes zum natürlichen Gesetze wurde gar nicht verstanden. Vielfach wurde die Moral lediglich der Philosophie zugewiesen und im Zusammenhang mit der Rechtswissenschaft betrachtet. Dahin gehört z. B. Samuel Pufendorfs Buch „Ueber Menschen- und Bürger-Pflicht nach dem Naturgesetz v. Jahre 1726." („De officio hominis et civis secundum legem naturalem.") Hier wird gezeigt, wie der Mensch im Interesse des Gemeinwohls seine Pflichten gegen Gott, gegen die Gesellschaft und in der Familie erfüllen soll. Der Zusammenhang mit der Glaubenslehre fehlt hier gänzlich; und was Pufendorf aufgestellt hat, ist ebenso wenig natürliche als theologische Moral. — Schlimmer aber noch war es, daß die Moral in der lutherischen Kirche im Interesse der Beichtstuhlpraxis wieder die casuistische Form annahm, namentlich in den Werken von Balduin, Olearius, Blechmann, Dannhauer, König. Indessen unterscheiden sich die lutherischen Casuisten von den katholischen zu ihrem Vorteil dadurch, daß sie nicht wie diese fragen, wie sich im einzelnen Falle das Gewissen mit der ethischen Schwierigkeit desselben und zugleich mit den Anforderungen der kirchlichen Zucht zurecht finden solle; vielmehr war bei ihnen die Frage die, wie das von dem Glauben an die Gnade getragene religiöse Gewissen sich in dem einzelnen Falle unverletzt erhalten möge. Die Meisten dieser Casuisten verfahren etwa so wie Balduin. Derselbe handelt im 1. Buche seiner Moral von dem Gewissen und den Gewissensfällen im allgemeinen. Der Begriff des Gewissens wird bestimmt als ein thätiges Vermögen des Gemüts, welches die ihm aus dem Lichte der Natur oder der Schrift

*) in seinem „Enchiridion theologiae moralis" von 1662 und in dem ausführlicheren „Compendium theologiae moralis" von 1698.

eingepflanzten Prinzipien der Handlungen auf das anwendet, was von uns geschehen oder nicht geschehen soll oder hätte geschehen sollen. Das Gewissen wird von der „Synteresis“ unterschieden, indem diese das schlechthin gleiche und unabänderliche Gefühl für das Gute, jenes aber wandelbar und irrtumsfähig ist. Unter einem Gewissensfall versteht Balduin einen solchen Fall, über dessen sittliche Beziehung der Mensch im Zweifel sei, so daß das Gewissen ohne beichtväterliche Belehrung kein richtiges Urteil zu fällen vermöge. Die Gewissensfälle werden nun speziell besprochen, z. B. die Frage, ob Mütter sündigen, wenn sie ihre Säuglinge nicht selbst stillen, ob sich die Frauen verschleiern, ob sie sich schminken dürfen, ob man sich verkleiden darf ꝛc.

Eine sehr heilsame Reaktion des eigentlich christlich ethischen Bewußtseins gegen die mehr und mehr verknöchernde Moraltheologie der lutherischen Kirche hätte der Pietismus bewirken können, indem derselbe die wesentliche Innerlichkeit des christlichen Lebens und den Zusammenhang der Moral mit dem Glauben recht wohl kannte. Allein so sehr es auch der Moral zu Gute kommen mußte, daß der Pietismus den lebendigen, nach Heiligung ringenden Glauben an die Stelle der todten Rechtgläubigkeit setzte, den Begriff des blos Erlaubten zurückwies und die Forderung stellte, daß der Christ Alles, auch das scheinbar Geringste und Gleichgültigste, als vor dem Angesichte Gottes thun und lassen sollte, so war doch die Tendenz des Pietismus und die Einwirkung desselben auf die Moral eine einseitige, nämlich eine nur negativ-asketische. Die pietistische Ethik artete darum sehr bald in unfruchtbares Moralisiren aus, indem sie recht geflissentlich das Leben unter die engherzigste und äußerlichste Gesetzlichkeit stellte und jede Erheiterung des Lebens, selbst die Kunstliebe, als strafbaren Weltsinn verabscheute. Jedes Werk, das nicht unmittelbar im Namen Jesu Christi geschehe, sollte als Sünde gelten. Von einer Ethik, welche die Verklärung des Lebens in allen seinen Beziehungen durch das christliche Gottesbewußtsein und den Glauben darstellen sollte, konnte daher hier keine Rede sein.

Den Reinertrag der von dem Pietismus auf die lutherische Moraltheologie ausgehenden Einwirkungen repräsentirt der pietistisch angeregte Buddeus. Als Subjekt der Ethik bezeichnet er in seinem moraltheologischen Werke („Institutiones theologiae moralis“, Jena 1712) den wiedergeborenen Menschen, als Objekt derselben das Wachstum der Wiedergeborenen im geistlichen Leben. Während also Pufendorf u. A. die Ethik außer aller Beziehung zur Dogmatik setzten, wird von Buddeus der Gesichtspunkt der *christlichen* Ethik streng gewahrt, aber an die Dogmatik wird dieselbe *ganz* äußerlich angehängt. Der Christ wird ohne weiteres als Wiedergeborener hingestellt, ohne daß der Prozeß der Wiedergeburt, wie er für die Ethik in Betracht kommt, irgendwie berücksichtigt

würde. Interessant ist die von Buddeus*) eingeführte Beleuchtung der Scheintugenden oder eines Pharisäertums, welches als selbstgenügsame Rechtgläubigkeit ohne geistliche Lebenskraft den Schein gottseligen Lebens annimmt. — Den zweiten Hauptteil der Schrift bildet die „göttliche Rechtswissenschaft" (iurisprudentia divina), worin das christliche Gesetz in der dreifachen Richtung der Pflicht gegen Gott, gegen das eigene Ich und gegen den Nächsten dargestellt wird.

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts gewann die Behandlung der Ethik wieder einiges Leben, zunächst durch die Einwirkung, welche die Philosophie auf sie ausübte. Hierher gehört namentlich Sigmund Jacob Baumgartens „Unterricht vom rechtmäßigen Verhalten des Christen oder theologische Moral" von 1738. Während die Moral bis dahin immer in unmittelbarer Anlehnung an die Lehren der Dogmatik von Buße und Bekehrung behandelt worden war, erhielt dieselbe jetzt in der allgemeinen Moral eine selbständige wissenschaftliche Grundlage. Allein die Wolff'sche Philosophie verlor ihre Bedeutung noch zu Lebzeiten ihres Schöpfers, und Joh. Lorenz Mosheim suchte in seiner „Sittenlehre der h. Schrift" (5 Theile von 1735—52) die Moral von jeder Einwirkung philosophischer Anschauungen und sogar von der wissenschaftlichen Form überhaupt frei zu machen und sie ausschließlich auf der h. Schrift in populärer Form neu aufzubauen, wobei es ihm allerdings gelang, die Grundlagen und den Umfang der Moral mannigfach zu vertiefen und zu erweitern. Ganz verfehlt betrachtete er aber die Erfüllung der vom christlichen Gesetz vorgeschriebenen Pflichten als „äußerliche Heiligung des Wandels". Es zeigte sich eben bei ihm wie bei allen Moralisten dieser Zeit, daß das wahre Wesen der christlichen Moral und deren Verhältnis zur allgemeinen nicht erkannt wurde. Man fand das Unterscheidende der ersteren in bestimmten Vorschriften, welche der letzteren fremd wären, und deren Erfüllung nur dem Glauben möglich sei, oder man vertrat nach Pufendorfs Vorgang die Ansicht, daß das Christentum der allgemeinen Moral nur eine positive Gestalt gebe. Christ. Aug. Crusius, der gleichfalls den Wolff'schen Standpunkt aufgab, suchte seinen „Kurzen Begriff der Moraltheologie oder nähere Erläuterung der praktischen Lehren des Christenthums" von 1772 auf eigentümlich philosophischer Basis auszuführen.

Der aus England und Frankreich nach Deutschland herüber gekommene Deismus blieb natürlich auch auf dem Gebiete der Moraltheologie nicht ohne Folgen. Der Deismus wollte das Leben vom Gottesbewußtsein thunlichst unabhängig machen und konnte deshalb nur von einer natürlichen Moral reden. In diesem Sinne erschien zuerst das „Handbuch der christ-

*) unter dem Titel „Natura gratiae imitatrix".

lichen Moral und der allgemeinen Lebenstheologie für Aufgeklärte" (Göttingen 1777) von Gottfried Leß. Das Prinzip der Moral ist hier allgemeine Menschenliebe, Selbstliebe und Gemeinnützigkeit. In ähnlichem Sinne schrieben Joh. Peter Miller sein „Lehrbuch der ganzen christlichen Moral zum allgemeinen Gebrauch" (1771), und Bahrdt seine Glückseligkeitstheorie in seinem „System der moral. Religion" (1787). Auch die Moral des J. D. Michaelis, die 1792 von Stäudlin herausgegeben ward, ist voll von dieser Tugend- und Glückseligkeitsschwärmerei.

§. 9.

Die Ethik der katholischen Kirche.

Die Ethik des nachtridentinischen Katholizismus ist im allgemeinen wesentlich Ethik des Jesuitismus. Denn der nachtridentinische Katholizismus unterscheidet sich von dem mittelalterlichen dadurch, daß das Moment der evangelischen Mystik, welches in diesem noch Duldung gefunden hatte, soweit es die kirchliche Ordnung anerkennt, in jenem durch die Bedeutung, welche der Jesuitismus für die Theologie und das innere Leben der katholischen Kirche erhielt, gänzlich verdrängt ist.

Indem die Jesuiten die gesammte Wissenschaft des Katholizismus in ihre Gewalt bekamen, so richtete sich das Bestreben derselben in den nach der Reformation der katholischen Kirche verbliebenen oder von ihr wiedergewonnenen Gebieten zunächst auf die Wiederherstellung der mittelalterlichen Scholastik. Thomas von Aquino wurde als der Lehrer der Kirche schlechthin verherrlicht, und Dogmatik und Ethik wurden ausschließlich nach seiner „Summa" gelehrt. Mehrere Jesuiten arbeiteten neue ausführliche Kommentare dazu aus, z. B. Martin Becanus, dessen „scholastische Theologie" („Theologia scholastica") seit 1612 zu Mainz erschien.

Indessen beschränkte sich die Thätigkeit der Jesuiten auf dem Gebiete der Moraltheologie nicht etwa nur auf die Wiederherstellung der Scholastik; vielmehr war der Jesuitenorden darauf bedacht, eine ganz neue Lehre von dem Gesetze Gottes und Christi aufzustellen.

Der Jesuitismus war ins Leben getreten, um in sich selbst die vollkommenste Verwirklichung des katholischen Prinzips im Gegensatz zum Protestantismus darzustellen und mit aller Macht die Weltherrschaft des von ihm repräsentirten papalen Katholizismus anzustreben. Diesem Einen Zwecke seines Daseins und Wirkens gegenüber hatte das Evangelium, das Christentum für den Jesuitismus nicht einen selbständigen Zweck; vielmehr sank dasselbe eben dadurch zum bloßen Mittel herab, — wie alles, was sich dem Jesuitismus darbot, von ihm lediglich darauf angesehen und danach behandelt wurde, wie es als Mittel zur Erreichung seines Zweckes dienen konnte.

Indem daher auch die Moral nur als Mittel zum Zweck des Jesuitenordens aufgefaßt und behandelt werden konnte, so mußte dieselbe notwendig eine solche Gestaltung annehmen, daß der Jesuitismus über das Leben des katholischen Christen absolute Gewalt bekam. Prinzipiell mußte darum der Jesuitismus die Auffassung des christlichen Lebens als einer aus dem Glauben durch die Wirksamkeit des Geistes Gottes frei erwachsenden Frucht zurückweisen, und deshalb mußte derselbe auch die Beschränkung, welche diese Auffassung des christlichen Lebens durch die katholische Lehre von der Buße und Beichte bereits erhalten hatte, für ungenügend erklären. Für ihn war es Bedürfnis, das christliche Leben in seinen einzelnen Momenten und Beziehungen ins Auge zu fassen und dieselben im einzelnen, jedes Moment für sich betrachtet, so zu regeln und zu bestimmen, daß die ganze Lebensführung des katholischen Christen keinen anderen Hebel als den der kirchlichen Auktorität hatte. Die Moraltheologie mußte also Casuistik sein, d. h. eine Darstellung derselben als einer Gruppirung von Einzelfällen. Um aber hierbei um so sicherer zum Ziele zu kommen und den eigentlichen Zweck erreichen zu können, mußte die kirchliche Auktorität in der Behandlung der Einzelfälle so geltend gemacht werden, daß die einzelnen Glieder der Kirche dieselbe möglichst anziehend finden und sich ihr völlig hingeben konnten. Die Moraltheologie mußte, wie die Jesuiten selbst sagten, ein „goldenes Netz" sein, um Seelen zu fangen. Dieses waren die Interessen und Gesichtspunkte, nach denen sich ihre Behandlung der Moral schlechthin bestimmte. Daher ist in derselben von der festen Auktorität des Wortes Gottes, des Evangeliums Jesu Christi, von der Bedeutung des persönlichen Gewissens und von der einer sittlichen Ueberzeugung keine Rede. Selbst die altkirchliche Tradition der Kirchenväter und der Kirchenlehrer des Mittelalters kommt nicht in Betracht. Aussprüche eines Augustin, eines Chrysostomus, oder gar Aussprüche Christi und der heiligen Schrift werden in den moraltheologischen Lehrbüchern der Jesuiten umsonst gesucht. Nur ihre eigenen Vorgänger (die doctores graves et probi ihres Ordens) lassen sie als entscheidende Auktoritäten gelten. Unbekümmert um den heiligen Ernst der ewigen Gebote Gottes, lehrten die Jesuiten mit ausschließlicher Berufung auf die Auktorität ihres eigenen Ordens, eine Auffassung der göttlichen Gebote, welche dem natürlichen, selbstischen Sinn ganz und gar keine Schwierigkeit machte, bei welchem die Sünde aufhörte, Sünde zu sein, die Buße alle Bedeutung verlor und die Gebote Gottes auch durch tausendfache Uebertretung derselben erfüllt werden konnten.

Die Mittel, durch welche die Jesuiten dieses bewerkstelligten, und durch welche sie ihrer Casuistik den eigentümlichen Charakter der Jesuitenmoral gaben, waren die Lehre von der Wahrscheinlichkeit der Handlungen

(Probabilismus), von der Lenkung der Absicht (methodus dirigendae intentionis), vom Gebrauche zweideutiger Worte (Amphibolie) und von dem geistigen Rückhalt (reservatio und restrictio mentalis).

Der Probabilismus beruht auf dem Grundgedanken, daß jeder sittliche Fall an sich moralisch unsicher und fraglich sei. Der Christ bedarf also für jeden einzelnen Fall der Belehrung, der Zurechtweisung, und zwar durch einen angesehenen Lehrer (doctor gravis et probus) des Jesuitenordens. Durch diese Belehrung kann er nun freilich keine absolute Sicherheit und Gewißheit des moralischen Erkennens und Thuns gewinnen; denn eine solche giebt es überhaupt nicht. Was er durch die Auktorität eines angesehenen Lehrers des Jesuitenordens gewinnen kann, das ist eben nur Probabilität, d. h. die Wahrscheinlichkeit, daß sein Thun moralisch richtig und zulässig ist. Diese Wahrscheinlichkeit genügt aber vollkommen, denn eine wahrscheinliche Ansicht (sententia probabilis) ist als solche wesentlich zugleich eine sichere Ansicht (sententia tuta), d. h. sie ist eine solche, welche den Christen gegen Schuld und Strafe vollkommen sicher stellt. Diese Auffassung der Probabilität wird von allen Moralisten des Ordens, von Suarez, Busembaum, Leonhard Heß, Laymann, Antonio de Escobar, Sanchez, Lessius, Navarra, Sa, Angelus, Sylvius, Vasquez, Henriquez, Mariana u. v. A. vertreten. Ihrer Grundlehre zufolge ist jede Ansicht probabel, wenn sie sich auf Gründe von einigem Gewichte stützt. Escobar z. B. sagt: „Wahrscheinlich ist die Ansicht, welche sich auf Gründe von irgend welcher Wichtigkeit (alicuius momenti) stützt." Von wesentlichem Gewicht ist aber das Ansehen eines namhaften Doktors des Jesuitenordens. Hieraus folgt, daß eine Meinung, die auch nur von einem einzigen anerkannten Doktor des Ordens aufgestellt wird, probabel ist, so daß, wer derselben folgt, unmöglich sündigt, — mag auch das Gewissen ihm das Gegenteil bezeugen wollen. Nun liegt die Thatsache vor, daß vielleicht 100 Casuisten des Ordens über einen Fall eine bestimmte Meinung äußern, und 10 bis 20 andere die entgegengesetzte Ansicht vertreten. Da kann also der katholische Christ beliebig wählen, er kann unter mehreren einander gegenüber stehenden Sentenzen auch diejenige wählen, welche er selbst für die minder wahrscheinliche hält, — er kann eben mit Berufung auf das Ansehen des betreffenden Doktors wählen, wie es ihm gerade am bequemsten oder am vorteilhaftesten ist. Der Probabilismus ist daher spezifisch gewissenlos. Wie eine schlüpfrige Schlange weiß er sich zu winden und zu drehen, ohne daß er je sicher erfaßt und darauf angesehen werden könnte, wie er es eigentlich meine. Nicht das moralische, auf dem Worte Gottes und dem persönlichen Gewissen beruhende Bewußtsein bestimmt den Menschen in seinen Handlungen, sondern eine kalt berechnende Klugheit, welche das jeweilige Verhalten des Menschen den

Umständen, den Begierden und der Sünde anpaßt und welche, indem sie dem Menschen alle moralische Gewißheit raubt, die verderblichste moralische Gewissenslosigkeit zur Folge hat. Das aber machte die Jesuiten nicht irre. Escobar sah gerade in der Verschiedenheit der Ansichten, welche die Doktoren seines Ordens über das Sittliche fällten, den Glanz der göttlichen Vorsehung hervorleuchten, weil dadurch das Joch Christi auf so angenehme Art leicht gemacht werde. —

Um die spezifische Neuheit dieser jesuitischen Lehrweise zu erkennen, ist wohl zu beachten, daß nach ihr das sittliche Verhalten des Menschen nicht durch das Ansehen der kirchlichen Tradition, sondern durch die Auktorität der Lehrer des Jesuitenordens normirt wird, und daß nicht die Mehrheit der Auktoritäten das Entscheidende ist, daß vielmehr jeder einzelne Jesuitenpater als entscheidende Auktorität gelten kann, und daß es dem katholischen Christen freisteht, sich heute diese, morgen jene, in dem einen Falle eine strengere, im andern eine laxere Auktorität zu wählen und ihr sein sittliches Leben unterzuordnen.

Daß aber die Jesuiten gar keine andere Grundlage der Moral kannten als den Probabilismus, ist insbesondere aus den Bestimmungen zu ersehen, durch welche sie das Verhalten der Beichtväter im Beichtstuhle normirten. Der Beichtvater darf gegenüber einem Beichtenden, der nach einer probablen Meinung gehandelt, niemals eine andere, seiner Ansicht nach probablere Meinung geltend machen. Vielmehr ist er verpflichtet, auch eine solche probable Meinung, die er für weniger probabel hält, anzuerkennen. Denn demjenigen, der nach einer probablen Meinung gehandelt hat, die Absolution zu verweigern, ist eine wesentliche Todsünde. Auf die Frage, ob ein Beichtvater auf Befragen einem Beichtkinde auch eine solche Ansicht eines angesehenen Doktors des Jesuitenordens anempfehlen könnte, welche seiner eigenen Meinung widerspreche, antworten die Jesuiten mit Ja, weil der Beichtvater sich um so besser empfehlen werde, wenn er recht oft dasjenige anrate, was leichter geleistet werden könnte. So sagt Laymann: „Ein Doktor kann Einem, der ihn um Rat frägt, einen solchen erteilen, nicht nur nach seiner eigenen, sondern auch nach eines Anderen wahrscheinlichen Meinung, wenn diese dem Fragenden vielleicht günstiger und erwünschter ist."

Die Verwirrung und Verwüstung, welche dieser Probabilismus im sittlichen Bewußtsein anrichtete, trat übrigens sehr bald in so bedenklicher Weise hervor, daß nicht nur die römische Kurie, sondern der Orden selbst sich genötigt sah, die Anwendbarkeit des Probabilismus einigermaßen zu beschränken. Die erstere dekretirte nämlich, daß da, wo es sich um die Annahme des wahren katholischen Glaubens oder um Dinge, die zum Heile schlechthin notwendig wären, wo es sich um die Sakramente oder

um richterliche Entscheidungen, um das Heilverfahren des Arztes oder um die Schädigung fremder Rechte handele, von probablen Meinungen gar keine Rede sein könne, indem hierüber eine Verschiedenheit der Meinungen nicht zulässig sei.

Indessen ist der Probabilismus nicht das Einzige, was die Jesuitenmoral kennzeichnet. Es wurde nämlich erwogen, daß es gar oft dem Menschen wünschenswert sein könne, dieses oder jenes Gebot Gottes zu umgehen, ohne daß ihm dabei eine probable Meinung helfend zur Seite stände. Allein auch für solche Fälle wußten die Jesuiten Rat zu schaffen, vor allem durch Aufstellung der Lehre von der Lenkung der Absicht (methodus dirigendi intentionem). Sie sagen nämlich so: Sünde thut nur derjenige, der gegen ein Gebot Gottes lediglich in der Absicht handelt, um das Gebot zu übertreten, der z. B. stiehlt, nur um gegen das Gebot „Du sollst nicht stehlen" zu handeln. Vollzieht dagegen Jemand eine Handlung, die objektiv mit einem Gebote Gottes im Widerspruch steht, aber in der Absicht auf Erreichung eines Zweckes, der an sich ganz zulässig ist, so ist die Handlung keine Sünde. Also wer z. B. stiehlt in der Absicht, sich von einem Notstand zu befreien oder eine Vergnügungsreise zu machen, sündigt darum nicht, weil er gar nicht die Absicht hat, hierdurch Gottes Majestät zu beleidigen und Sein Gesetz zu übertreten. Will Jemand an einem Verleumder einen Rachemord ausüben, so hat er nur die allerdings sündhafte Begierde nach Rache fallen zu lassen und seine Absicht etwa auf die Verteidigung seiner Ehre zu lenken und er kann den Mord vollbringen. Wer einen Richter bestechen will, kann dieses thun, wenn er etwa die Absicht hat, sich für gewährte Gerechtigkeit erkenntlich zu erweisen, und Betrug in Maß und Gewicht ist vollkommen zulässig, wenn der Betreffende eben dadurch sich vor Schaden sicher stellen will.

Als weiteres Mittel zur Umgehung der Gebote Gottes empfehlen die Jesuiten den Gebrauch zweideutiger (amphibolischer) Worte, indem man im Gespräch mit einem Andern diese Worte in einem anderen Sinne gebraucht, als der ist, welchen der Andere damit verbindet, z. B. wenn im lateinischen Gespräch Jemand nach einem „Franzosen" (Gallus) befragt wird, und der Befragte antwortet so, daß er dabei einen „Hahn" (gallus) im Sinne hat. In dieser Beziehung sagt z. B. Sanchez: „Die erste Regel ist: So oft Worte ihrer Bedeutung nach zweideutig sind und einen mehrfachen Sinn haben können, so ist es keine Lüge, sie in dem Sinne zu gebrauchen und auszusprechen, welchen der Redende in sie hineinlegen will, obwohl diejenigen, welche sie hören und an die sie gerichtet sind, sie in einem anderen Sinne nehmen."

Nun konnte aber Jemand, der sich im Gespräch oder bei Ablegung eines Eides über eine moralische Verlegenheit hinausbringen will, keine

Amphibolie zur Hand haben. In diesem Falle hat derselbe nach dem Rate der Auktoritäten des Ordens das Hülfsmittel des „geistigen Rückhalts“ (reservatio oder restrictio mentalis) anzuwenden. Der „geistige Rückhalt“ besteht darin, daß man bei Aeußerungen, Versprechungen, Eidesleistungen ꝛc. in Gedanken etwas hinzusetzt, wodurch das Ausgesagte einen ganz andern Sinn erhält. So sagt Escobar: „Versprechungen zu erfüllen, ist man nicht verpflichtet, wenn man nicht, indem man sie gab, wirklich die Gesinnung und Absicht gehabt hat, sie zu erfüllen.“ — In demselben Sinne sagt Sanchez: „Man kann auch, ohne eine Lüge zu begehen, Worte gebrauchen, die ihrer Bedeutung nach gar nicht zweideutig sind, und den erwünschten Sinn, den man hineinlegen will, weder aus sich, noch aus zufälligen Umständen zulassen und wahr machen, wenn man heimlich im Sinne etwas hinzufügt. Wie wenn z. B. Jemand unter vier Augen oder vor Anderen gefragt wird und nun aus freien Stücken zum Scherze oder zu irgend einem anderen Zwecke schwört, er habe in der That nicht gethan, was er doch wirklich gethan hat, so kann er für sich im Sinne etwas anderes verstehen, was er wirklich nicht gethan hat, oder einen anderen Tag verstehen als den, woran er es gethan hat oder irgend etwas anderes Wahres unterschieben. Dann begeht er keine Lüge und auch keinen Meineid, sondern er sagt nur nicht die bestimmte Wahrheit, welche die Zuhörer sich denken und welche seine Worte ausdrücken, sondern eine andere (Wahrheit!), die von jener ganz verschieden ist.“

Dieses sind die Grundlagen, auf denen sich das Moralsystem der Jesuiten aufbaute. Der vielberufene Satz „der Zweck heiligt die Mittel“ findet sich allerdings in den Schriften der jesuitischen Casuistiker nicht ausgesprochen; auch ist es unrichtig, daß sich derselbe (wie noch Ranke in der ersten Ausgabe seiner „Geschichte der Päpste“ behauptet hat) in den Konstitutionen des Ordens ausgesprochen vorfindet; allein dennoch stellt dieser Satz die innerste Seele des moraltheologischen Denkens der Jesuiten dar, denn die jesuitischen Lehren von der Probabilität, von der Intention, von der Amphibolie und Mentalreservation sind nichts anderes als Anwendungen dieses Satzes. Außerdem ist aber zu erwähnen, daß sich derselbe mit anderen Worten in den Schriften der Jesuiten wirklich ausgesprochen vorfindet. Busenbaum z. B. sagt*) ganz verständlich: „Wem der Zweck erlaubt ist, dem sind auch die Mittel erlaubt“ (cui licitus est finis, etiam licent media).

Ging nun die Tendenz der Jesuiten in der Behandlung der Moral dahin, alle irgendwie unbequemen Bande derselben aufzulösen und Mittel und Wege nachzuweisen, wodurch der Christ sich von der Herrschaft des

*) In seiner „Medulla theologiae moralis.“ Lib. VI. tract. III. cap. II. (in seiner unreinen Auseinandersetzung über die Ehe).

Gesetzes in einer Weise frei machen könnte, welche ihn Gott gegenüber vollkommen sicher stellte, so begreift es sich, daß der Jesuitismus auch auf politischem Gebiete, im Verhältnisse des Unterthanen zur Obrigkeit Anschauungen geltend machte, in denen die Entfesselung des Unterthanen von aller obrigkeitlichen Gewalt begründet lag, und in denen dargethan wurde, daß der Unterthan gegenüber einer Obrigkeit, die tyrannisch d. h. die nicht im Sinne des Jesuitismus regiere, von aller Verpflichtung entbunden sei und sich gegen sie durchaus alles erlauben dürfe. In diesem Sinne haben die Jesuiten die Lehre von der Volkssouveränität aufgestellt, zunächst in der Absicht, um die Auktorität des Papstes als die allein von Gott eingesetzte zu verherrlichen. Schon der zweite General des Ordens, Lainez, erklärte in einer im Jahre 1562 auf dem Concil zu Trient gehaltenen Rede, nur die Macht des Papstes sei göttlichen Ursprungs, während die weltliche Obrigkeit nur eine Stiftung des Volkes sei. Die späteren Jesuiten sprachen es unumwunden aus, daß die Könige ihre Gewalt nur vom Volke hätten, daß darum das Volk einen ketzerischen König entfernen, das Königtum in eine Republik verwandeln kann u. s. w. Bald wurde dann von denselben ungescheut vorgetragen, daß das Volk auch berechtigt sei, einen tyrannischen Regenten durch Ermordung desselben unschädlich zu machen. Am schamlosesten wurde diese Lehre von dem spanischen Jesuiten Mariana in der Schrift „über den König und die Erziehung des Königs" („de rege et regis institutione") vorgetragen, wo dieselbe in zwei besonderen Abschnitten unter den Titeln „darf man einen Tyrannen tödten?" und „darf man einen Tyrannen mit Gift aus der Welt schaffen?" entwickelt ist. Mariana verherrlicht hier die Ermordung Heinrichs III. von Frankreich durch den 24jährigen Dominikaner Jacob Clement als eine durch göttliche Eingebung und Hülfe zu Stande gekommene christliche Heldenthat und bezeichnet als das zweckmäßigste Mittel zur Fortschaffung von Tyrannen die Anwendung von Gift. Auch verrät derselbe mit der Giftmischerei viel Vertrautheit, indem er z. B. bemerkt, man habe Gift von solcher Stärke, daß ein Stuhl oder Kleid, welches mit demselben bestrichen würde, tödliche Wirkungen bei einem Menschen hervorbrächte. Die Anwendung des Giftes sei daher immer das sicherste und für den Mörder selbst am wenigsten gefährliche Mittel.

All' diese Lehren stellten die Jesuiten mit dem vollen Bewußtsein auf, daß es ganz neue Lehren seien, die sie der Welt verkündeten. Escobar vergleicht seine Moral geradezu mit der „Offenbarung" im neuen Testament, welche mit den sieben Siegeln verschlossen ist, stellt seine Ordensbrüder Suarez, Vesquez, Molina und Valencia mit den vier Tieren zusammen und findet die 24 Aeltesten der Apokalypse in 24 Casuisten dargestellt. Und in der That war es eine neue Lehre, die wenigstens in dieser Gestalt in der Christenheit noch niemals gehört worden war. Der Name Jesu Christi

ist in den Lehrbüchern der Jesuiten vollständig in den Hintergrund gestellt und von dem Namen der Jungfrau Maria verdrängt. Diese ist die alleinige Mittlerin, welche die Thüren des ewigen Lebens aufthut; auf sie hat daher das gläubige Auge ausschließlich zu schauen. Die Jesuiten sind daher im Erfinden von Andachten zu der Gnade-spendenden Himmelskönigin unerschöpflich und machen es als ihr Verdienst geltend, daß sie dadurch den Weg zum ewigen Leben so leicht machen.

Diese Moral, welche eigentlich eine Anleitung zum Sündigen war, wurde vom Ende des 16. Jahrhunderts an durch die Zeit des 30jährigen Krieges hindurch bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus den katholischen Fürsten und deren Räten in den Beichtstühlen gelehrt, und diese Lehren waren es denn, welche in der Politik eines Macchiavelli ihren getreuen Wiederhall fanden. Und dabei ist wohl zu beachten, daß diese Moral nicht die einzelner Väter der „Gesellschaft Jesu", sondern die des gesammten Ordens war. Dieses erhellt nicht nur daraus, daß alle moraltheologischen Schriften der Jesuiten, wie es die Regel des Ordens vorschrieb, nach vorgängiger Prüfung durch das eigens dazu bestellte Kollegium von Vätern*) mit Approbation des Ordens erschienen sind, so daß also jede einzelne dieser Schriften als eine Kundgebung der Grundsätze des ganzen Ordens angesehen werden muß, — sondern es ist auch aus der großartigen Verbreitung, welche einzelne derselben fanden, leicht zu entnehmen. Erschien doch z. B. die Moraltheologie des Münster'schen Jesuiten Busenbaum, in welcher die berührten grauenvollen Lehren sämmtlich enthalten sind, im Jahre 1645 in vierzigster Auflage, und soll sie doch bis zum Jahre 1770 über zweihundert Auflagen erlebt haben!

Fragen wir uns nun, wodurch es dem Jesuitismus möglich wurde, innerhalb der katholischen Kirche, also doch auf christlichem Gebiete, eine solche Moral aufzustellen, so haben wir dieses in seiner Grundrichtung und Grundtendenz begründet zu finden. Der Jesuitismus wollte die Verkörperung des im mittelalterlichen Katholizismus wirksam gewesenen hierarchischen Prinzips im Gegensatz zum Protestantismus sein. Der mittelalterliche Katholizismus hatte nun bereits die Anschauung zur Geltung gebracht, daß die sittlichen Handlungen des Menschen nach ihrer sachlichen Beschaffenheit als objektive Leistungen beurteilt werden müßten. Auch hatte derselbe den Begriff des Glaubens so entleert, daß das Leben, das Thun des Menschen als etwas innerlich mit dem Glauben gar nicht Zusammenhängendes angesehen und neben dem Glauben betrachtet werden mußten. Im Gegensatz dazu begründete der Protestantismus durch seine Lehre vom

*) die s. g. patres revisores, quorum illud est munus, ut libros, priusquam typis mandentur, accurate perspiciant.

Glauben die dem Evangelium allein entsprechende Auffassung des sittlichen Thuns als einer freien Bethätigung und Entfaltung der wiedergeborenen und in Christo lebenden Persönlichkeit. Der Protestantismus sah also das einzelne Werk nur in dem Maße als gottwohlgefällig und gut an, in welchem es Entfaltung und Bethätigung einer gottwohlgefälligen Persönlichkeit war. — Diese evangelische Anschauungsweise schloß der Jesuitismus prinzipiell aus, indem er die in der Scholastik und insbesondere in der Casuistik des Mittelalters ausgesprochene Auffassung des Werkes als einer Leistung, welche nach ihrer objektiven Beschaffenheit zu beurteilen sei, mit allem Nachdruck zur Geltung brachte und tendenziös ausbaute. Daher sah der Jesuitismus in seiner Moral vom Glauben und von der erneuernden Kraft des Namens Jesu Christi so gänzlich ab, daß die Wiedergeburt der Person für ihn in keiner Weise die wesentliche Voraussetzung des sittlichen Lebens war. Das Thun wurde lediglich nach seiner objektiven Beschaffenheit betrachtet, und indem nun als Sünde, welche den Menschen vor Gott schuldig mache, nur das gelten sollte, was in bewußter Uebertretung und Verletzung des göttlichen Gebotes gethan war, so konnte der Jesuitismus die tausendfache Möglichkeit einer probablen, straflosen Umgehung des Gesetzes nachweisen und konnte auch das als sittliches Thun hinstellen, was nur als Bethätigung eines gottentfremdeten Sinnes, als Entfaltung einer gottlosen Persönlichkeit denkbar ist.

Nicht alle Moralisten der katholischen Kirche jener Jahrhunderte gehörten dem Jesuitenorden an. Auch zahlreiche Angehörige anderer Orden und viele Weltgeistliche veröffentlichten Schriften moraltheologischen Inhalts. Unter ihnen machten namentlich die Dominikaner gegen den Probabilismus der Jesuiten die entschiedenste Opposition. Daneben tauchte auch vorübergehend und vereinzelt die Moral der Mystik in der katholischen Kirche wieder auf, namentlich in Michael Molinos und im Kreise der Jansenisten, unter denen besonders Pascal*) zu nennen ist. Die Mystik des Molinos war quietistisch, die der Jansenisten (welche die christliche Sittlichkeit als Wirkung der Liebe auffaßten, die Gott in das seiner erwählenden Liebe gläubig sich hingebende Herz eingieße) war augustinisch-asketisch. Aber die Curie sprach über fünf Sätze aus den Werken Jansens, welche im mittelalterlichen Katholizismus volle Anerkennung gefunden hatten, das Anathema, und der Jansenismus ward zermalmt. — Bis tief in die Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein erhielt sich in der katholischen Kirche die Behandlung der Ethik in scholastischer und casuistischer, für das Interesse der Beichtdisziplin berechneter Form, wobei die Einwirkung der jesuitischen Anschauungen auf die allgemeine katholische Moral nur allzusehr hervortrat.

*) Mit seinen Pensées sur la religion.

Als eine Frucht des hierarchischen Prinzips, welche namentlich in den Katechismen der katholischen Kirche seit dem Ende des 16. Jahrhunderts hervortrat, ist noch hervorzuheben, daß Gebote der Kirche aufgestellt wurden, welchen man gleiches Ansehen mit den Geboten Gottes beilegte. Gewöhnlich werden diese Gebote so angegeben:

1. Du sollst die gebotenen Feiertage halten.
2. Du sollst an Sonn- und Feiertagen die h. Messe mit Andacht hören.
3. Du sollst die gebotenen Fasttage und den Unterschied der Speisen halten.
4. Du sollst wenigstens Einmal jährlich (zu Ostern) deinem verordneten Priester deine Sünden beichten.
5. Du sollst das h. Sakrament des Altars wenigstens Einmal im Jahre, nämlich um die österliche Zeit empfangen.

§. 10.

Die neuere Zeit.

In der katholischen Kirche hat sich die Entwicklung des kirchlichen Geistes seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts in der Behandlung der Moraltheologie in bezeichnender Weise abgespiegelt. Der Josephinismus, das Auftreten des Illuminatenordens und die episkopalistischen Tendenzen der deutschen Bischöfe repräsentirten eine Zeit, in welcher der hierarchische Geist seine Kraft verloren hatte, indem einerseits die deistische Aufklärung Englands und Frankreichs, andererseits die mit Kant beginnende Erhebung des philosophischen Geistes der neueren Zeit auch auf katholischem Gebiete Boden gewann. Die Aufklärung seiner Zeit vertrat unter den Moralisten der katholischen Kirche der Benediktiner Danzer, der in seiner „Anleitung zur christlichen Moral" (Salzburg, 1787 ff. 3 Bd.) vielfach den Boden des katholischen Dogmas verließ. Ihm trat Schenkl mit seiner streng kirchlichen „christlichen Ethik" (»Ethica christiana« von 1800) entgegen. An Kant schlossen sich an Wanker (dessen „christliche Sittenlehre" von 1803 eine Zeitlang in Oesterreich öffentlich eingeführtes Lehrbuch war) und Mutschelle, während der Moralist Geishüttner an Fichte, Weiller an Schelling sich anlehnten. — Mit dieser Erregung, welche der wissenschaftliche Geist innerhalb der katholischen Kirche durch die ganze Zeitrichtung und durch die auf protestantischem Gebiete hervortretenden Bestrebungen erhielt, machte sich aber in der katholischen Theologie zugleich eine Vertiefung in die Idee und Wahrheit des evangelischen Christentums geltend, und zwar so, daß dabei die kirchliche Tradition für das theologische Denken alle Bedeutung verlor. Ein treffliches Werk, welches diese Richtung vertritt, ist Sailers „Handbuch der christlichen Moral" (München 1818, 3 Bde.). Sailer hat in diesem Werke die herkömmliche Einteilung der katholischen Moral in

Ethik und Asketik, überhaupt die ganze schablonenmäßige Behandlung derselben fallen gelassen. Er entwickelt seine Moral einheitlich aus der Idee des christlichen Lebens und stellt die Gestaltung des selbstthätigen Christenlebens dar von seinem Anfang in der Bekehrung an durch alle Stufen und nach allen Beziehungen hin bis zu seiner Vollendung in Gott. Unter den neueren Schriften katholischer Theologen über die christliche Moral ist Hirschers Lehrbuch von 1835 mit Sailers Werk am meisten verwandt. Hirscher definirt die christliche Moral als wissenschaftliche Erkenntnis und Lehre von der durch Christum vermittelten wirklichen Wiederkehr des Menschen zur Kindschaft Gottes, als deren Frucht er die Verwirklichung des in Christo objektiv erschienenen Reiches Gottes im Leben der Menschheit bezeichnet. Auch mehrere andere katholische Lehrbücher der Moral, z. B. die von Schreiber, Braun verdienen rühmlichst hervorgehoben zu werden. Wir dürfen auch nicht unerwähnt lassen, daß die gegenwärtig in den Lehranstalten der Jesuiten eingeführten Kompendien, die „Moraltheologie" (»Theologia moralis«) von Lacroix und das Lehrbuch von Gury (»Compendium theologiae moralis«) eine Moral enthalten, welche sich an der alten Lehre der Jesuiten sehr zu ihrem Vorteil unterscheidet. Allein es muß doch beklagt werden, daß in der neuesten katholischen Theologie die Moral zur katholischen Dogmatik wieder in ein Abhängigkeitsverhältnis getreten ist, bei welchem das ethische Leben des Christen in seiner wahren Natur nicht gewürdigt werden kann. —

In der reformirten Kirche Deutschlands erschienen gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts die Lehrbücher von Robert und Endemann, welche beide mehr die biblische, als eine systematische Ethik lieferten. Neben ihnen ist der Engländer Stockhouse als Verfasser einer von Rambach ins Deutsche übersetzten und auch in Deutschland viel gelesenen Sittenlehre zu nennen. Im allgemeinen traten auf protestantischem Gebiete die konfessionellen Gegensätze in der Behandlung der Moral ganz zurück; vielmehr waren es die philosophischen und allgemeinen theologisch-wissenschaftlichen Richtungen, welche zu verschiedenartiger Darstellung der Ethik führen.

Die eigentliche philosophische Moral begann mit Kant. Indem er die Unmöglichkeit erkannte, eine rein spekulative Transcendenz aus dem Endlichen zum Unendlichen nachzuweisen, versuchte er es, das sittliche Bewußtsein als das alleinige Medium der Transcendenz geltend zu machen. Der große Gewinn, den Kant hierdurch der Ethik brachte, lag darin, daß er dem ethischen Leben eine eigene, sichere Grundlage im angeborenen sittlichen Bewußtsein des Menschen gab. Die bisherige Glückseligkeitsschwärmerei, welche die Ethik so unfruchtbar gemacht hatte, wurde durch Kant ein für alle Mal verscheucht, und die Ethik wahrhaft ethisch gemacht, indem Kant auf die Majestät des Sittengesetzes, die er der des Sternen-

gewölbes vergleicht, zurückging und das Gewissen der „praktischen Vernunft" als das Gewisseste des Menschen geltend machte. — Die Vernunft des Menschen ist nach Kant völlig autonom und an und für sich weiß sie von Gott nichts. Ihre höchste Kraft erweist die Vernunft im Willen als praktische Vernunft. Hier entfaltet sie ihre Macht im inneren Leben des Menschen selbst über dessen Erkenntnisthätigkeit. Ihr Inhalt ist das Sittengesetz, unter welchem also das Selbstbewußtsein der praktischen Vernunft zu verstehen ist. Dieses Sittengesetz ist dem Menschen nicht von Gott gegeben, sondern die Vernunft hat das Sittengesetz sich selbst gegeben. Als Gesetz und Gebot erweist sich dasselbe darum im Menschen, weil derselbe wegen des in ihm vorhandenen radikalen Bösen der praktischen Vernunft widerstrebt, so daß sich ihm das Wollen der praktischen Vernunft als ein „Sollen" kundgiebt. Darum ist das Sittengesetz nicht etwa eine bloße Maxime, die nur subjektive Gültigkeit hätte, sondern ein Imperativ, der objektive und allgemeine Gültigkeit hat, und nicht etwa ein hypothetischer Imperativ, der nur unter bestimmten Voraussetzungen gelte, sondern ein kategorischer, der unbedingt zu befolgen und zu vollziehen ist. — Dieser kategorische Imperativ*) lautete: „Handle vernünftig, d. h. handle so, daß Du zugleich wollen kannst, Deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen sein." Zur Erläuterung dieses Satzes dient eine zweite Formel, in welcher Kant den kategorischen Imperativ präziser darstellte: „Handle so, daß Du die vernünftige Natur überhaupt sowol in Deiner Person, als in der Person des Andern jederzeit als Zweck, niemals als bloßes Mittel betrachtest. Dieses Prinzip ist also rein formal; ein Keim aller Sittlichkeit wird in ihm nicht angegeben. Der kategorische Imperativ sagt nur, woran ein sittliches Verhalten oder ein Ueberschreiten des sittlichen Standpunktes zu erkennen ist." Woraus aber das sittliche Leben erwachsen muß, wird nicht gesagt, weshalb auch die Kantische Moral zur christlichen in keiner Beziehung steht. Auch ist zu beachten, daß Kant, um das Dasein Gottes denkbar zu machen und von seinem Moralismus aus einen Weg zur Religion zu bahnen, die Bestimmung des Menschen zur Tugend mit dem Glückseligkeitsinteresse in einen Zusammenhang brachte, in welchem das Moralprinzip die ihm von Kant zugedachte Hoheit und Reinheit wieder vollständig verlieren mußte. Gleichwohl übte Kant durch seine zahlreichen Schriften**) auf die Entwicklung der Moraltheologie seiner Zeit einen außerordentlichen Einfluß aus. Kant hatte sich eben zu jener Zeit erhoben, als die denkenden Geister aufgehört hatten, die Religion als

*) Der sogenannte „Königsberger Korporalstock."

**) Namentlich durch „die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" von 1783, durch „die Kritik der praktischen Vernunft" von 1788, durch „die Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre."

Schwerpunkt des Lebens anzuerkennen. Indem er also Raum fand, um an der preisgegebenen Stelle eine neue Leuchte aufzurichten, suchte er dieselbe in der praktischen Vernunft nachzuweisen. Der Rationalismus griff begierig nach dem Götzen, den ihm die Kantische Philosophie darbot, da er den lebendigen Gott in Christo verloren hatte*), und es ist darum von Kant beides zu sagen, daß er zum Schaden des evangelischen Lebens den Rationalismus gekräftigt und gefördert, ihm aber auch zugleich in seiner früheren Periode einen hohen sittlichen Ernst und Eifer eingeflößt hat, wodurch der Rationalismus doch wieder zum „Zuchtmeister auf Christum" werden sollte.

Nachdem Kants Philosophie bekannt geworden war, erschien eine große Anzahl von Lehrbüchern der Moral, die alle nach den Prinzipien derselben angelegt waren, namentlich die von Joh. Wilhelm Schmid in Jena, Joachim Sigmund Vogel, Samuel Gottlieb Lange, Ständlin, Ammon ꝛc. Aber die Herrschaft des Kantianismus im Gebiete der Moraltheologie war nicht von langer Dauer. Schon Ammon gab denselben in zwei später veröffentlichten Lehrbüchern der Moral (von 1800 und 1806) auf, um an die Stelle des kategorischen Imperativs ein neues Prinzip zu setzen. In dem Lehrbuch von 1800 stellte er das Materialprinzip: „Strebe nach höchster Vollkommenheit und Glückseligkeit unter der Leitung der Wahrheit" mit dem Formelprinzip zusammen. „Handle nach einer Regel, welche Vernunft und Willen in einer steten Harmonie erhält." In der zweiten Schrift suchte Ammon noch mehr Positivität dadurch zu gewinnen, daß er als leitenden Grundgedanken der Moral die Erhaltung der „Harmonie mit unserem vernünftigen Selbst und mit der Natur und den Absichten des Schöpfers" hinstellte, weshalb er den Satz aussprach: „Handle so, daß jede Maxime Deines Willens der Wahrheit gemäß sei." In der im Jahre 1837 erschienenen Auflage seines Werkes bemühte sich Ammon, die Darstellung der Ethik mit allerlei Witzen und Anekdoten zu würzen.

In ähnlicher Weise trat auch Ständlin allmählich vom Kantischen Standpunkt zurück, aber ohne dadurch für die Ethik selbst wahren Gewinn zu schaffen. In seinem „Neuen Lehrbuch der Moral für Theologen" (1813), suchte er die Moral ohne leitendes Prinzip und ohne wissenschaftliche Form populär und praktisch darzustellen. Manche Punkte, wie die Lehren vom Eid, vom Gewissen ꝛc. sind historisch ganz gut ausgeführt.

*) Indessen erkannten auch außerhalb der christlichen Lebenssphäre stehende Geister den Kantianismus als irrig und sahen darin eine Verletzung des wahren Humanismus, z. B. Schiller, der die steinerne Starrheit der Kantischen Moral vom Standpunkt der Aesthetik zu mildern suchte, weil auch schöne Seelen gebildet werden müßten.

Der Kantianismus hörte daher auf, die Geister zu beherrschen, auch nachdem er von Fichte in voller Selbständigkeit und mit noch strengerer Konsequenz erneuert worden war (vgl. Fichtes „Sittenlehre" von 1797 und in ganz neuer Bearbeitung von 1812). Dagegen gewannen die späteren philosophischen Systeme auf die Bearbeitung der Moral wesentlichen Einfluß. Unter Einwirkung der Jacobi-Fries'schen Schule schrieb de Wette seine „Christliche Sittenlehre" (4 B. B. 1819—1823). An Hegel schlossen sich an Michelet („System der philosophischen Moral"), v. Henning („Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung," 1824), Marheinike („Christliche Moral," 1847), Daub („Christliche Moral", 3 B. B. 1840 ff.).

Weit einflußreicher und bedeutender jedoch als die Philosophie mit ihren mannigfaltigen Systemen waren für die Ethik die Arbeiten Schleiermachers. Doch darf nicht angenommen werden, daß Schleiermacher, indem er schriftstellerisch das Gebiet der Moral betrat, sofort ein fertiges, neues System entwickelt oder auch nur die Grundgedanken oder Umrisse eines solchen dargelegt habe. Vielmehr nehmen wir in Schleiermacher gerade auf dem Gebiete der Ethik fortwährend ein gewaltiges inneres Ringen und Suchen, ein Kämpfen mit dem Gegensatz ihn beherrschender pantheistischer Weltanschauung und christlich-frommen Gefühles wahr, welches zunächst nur als die bestimmteste Verneinung des Bisherigen hervorzutreten vermochte. Kants Maxime widerstrebte ihm durchaus, weil sie mit seiner Auffassung der menschlichen Individualität und der Bedeutung derselben in Widerspruch stand. Nach jener sollte der Mensch nur ein für alle gültiges moralisches Schema vollziehen und darstellen, sollte nur Exemplar der Verwirklichung des Moralgesetzes sein. Schleiermacher aber meinte, daß jeder einzelne Mensch die Menschheit und deren Sittlichkeitsidee auf eigentümliche Weise darstellen müsse, daß darum die Individualität des Einzelnen die Aufgabe habe, in voller harmonischer Schönheit mehr und mehr zu werden, was sie ihrer Anlage nach sei, daß es also in der ethischen Bestimmung des Menschen sich nicht um Abstreifung seiner persönlichen Individualität vor dem kalten Angesicht des Moralgesetzes und der Pflicht, sondern vielmehr um Durchbildung und Verwirklichung derselben handle.

Die Idee des Sittlichen, das sittliche Ideal des Menschen, war damals für Schleiermacher die ideal gedachte Individualität des Einzelnen. Die Gedanken des Evangeliums lagen ihm bei seiner Auffassung der Ethik als Wissenschaft anfänglich ganz fern. Daher hatte Schleiermacher in seiner ersten auf dieselbe bezüglichen Arbeit, die er veröffentlichte, nämlich in den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" von 1803, nur die philosophische Moral im Auge. Dieselbe läßt es deutlich erkennen, wie sehr der Verfasser mit sich im Kampfe lag; daher ist die Sprache oft

schwer und unklar. Nur über das, was Schleiermacher nicht gelten lassen wollte, war er mit sich einig. Er will die antike und die moderne Moralphilosophie auf ihren Höhepunkten in den Systemen Platos, Spinozas, Aristoteles' und Fichtes vorführen; aber nur für Plato und daneben für Spinoza vermag sich Schleiermacher günstig auszusprechen, während Aristoteles und Fichte mit ihren Anschauungen von ihm zurückgewiesen werden. Indessen entwickelt derselbe doch auch einen positiven Grundgedanken, aus dem sich ein Neues gestalten konnte und auch wirklich gestaltet hat. Indem er nämlich die bisherige Behandlung der Ethik als Tugend- und Pflichtenlehre verwirft, fordert er, daß die Ethik im Begriffe des höchsten Gutes ihren Mittelpunkt habe und als Analyse desselben behandelt werde.

Späterhin, von 1819 an, begann Schleiermacher in einzelnen Abhandlungen für die Akademie zu Berlin verschiedene Punkte der Moral, die Begriffe der Tugend, der Pflicht, das Verhältnis zwischen Natur- und Sittengesetz, die Begriffe des Erlaubten und des höchsten Gutes auszuarbeiten. Ein System der Moral herauszugeben, hat sich Schleiermacher nie entschließen können, weil er dasselbe niemals zu einer ihm selbst genügenden Vollendung gebracht hat. Erst allmählich wurde sich Schleiermacher über den Unterschied der christlichen und der allgemeinen Moral klar, die er darum beide bearbeitete, — und zwar beide in vollkommener Unabhängigkeit von allem, was vor ihm erschienen war. Seine philosophische Moral wurde zunächst von Alexander Schweizer zu Zürich 1835 unter dem Titel „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" herausgegeben. Dieses war jedoch nichts als eine mangelhafte Zusammenstellung verschiedener Entwürfe, die sich in Schleiermachers Nachlaß vorfanden. Da die Arbeit Schweizers gar vieles zu wünschen übrig ließ, so wurden dieselben Manuskripte Schleiermachers in kürzerer und übersichtlicher Fassung unter dem Titel „Grundriß der philosophischen Ethik" von Twesten neu bearbeitet und 1841 veröffentlicht. Schleiermacher steht hier wesentlich auf dem Standpunkte Spinozas, wobei sich indessen ganz bestimmt die Einwirkung der ursprünglichen Philosophie Schellings auch sein System erkennen läßt. Noch schärfer tritt uns jedoch die Ursprünglichkeit seiner Gedankenbildung darin entgegen, worin freilich manches Barocke und Wunderliche vorkommt. Von Gott und göttlicher Auktorität ist in dem Werke keine Rede. Schleiermacher kennt hier keine außer und über dem menschlichen Geiste stehende Auktorität. Die Richtschnur des sittlichen Handelns, das Sittengesetz, giebt die menschliche Vernunft.

Indessen ist die philosophische Ethik Schleiermachers nur als Vorarbeit zu dessen christlicher Ethik aufzufassen, die unter dem Titel „Die christliche Sitte, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammen-

hang dargestellt" aus dem handschriftlichen Nachlaß Schleiermachers mit Vergleichung nachgeschriebener Kollegienhefte 1843 von Jonas herausgegeben ward.

In seiner philosophischen Moral knüpft Schleiermacher an den Gottesbegriff Spinozas an und sieht in dem Sein den großen Gegensatz des dinglichen und geistigen Seins. Das Sein, in welchem das Dingliche überwiegt, ist Natur, das Sein, in welchem das Geistige das Wesentliche ist, ist Vernunft, und ist darum wesentlich ein wissendes und wollendes Sein. Natur und Vernunft sind allerdings eins; aber wie über dem elementaren Leben der Natur die Vegetation, und wie über dieser als neues Prinzip, die niedere Stufe beherrschend, das Prinzip der Animalisation steht, so tritt in der Vernunft wieder ein neues, nämlich ein intellektuelles Prinzip in das Erdenleben ein, um alle niederen Lebensstufen desselben zu beherrschen. Da aber Vernunft und Natur eins sind, so ist das Sittengesetz der Vernunft die höchste individuelle Steigerung des Naturgesetzes, und der sittliche Verlauf ist die Umkehrung oder umkehrende Fortsetzung des Naturverlaufs. Das Ziel alles sittlichen Strebens muß die vollkommene Durchdringung der Natur, und zwar aller mit der menschlichen Vernunft in Zusammenhang stehenden Natur, durch die Vernunft sein, welches z. B. in dem Gedanken des goldenen Zeitalters, wo der Mensch die Natur schlechthin beherrschte, symbolisirt ist. Im Individuum erscheint dieses höchste Gut als persönliche Vollkommenheit, als vollkommene Einheit der Intelligenz und des Willens mit der die Vernunft berührenden und von ihr gewußten und gewollten Natur, als vollkommene Glückseligkeit.

Indessen ist das Einssein von Vernunft und Natur in dreifacher Beziehung zu betrachten:

1. In Beziehung auf den Endpunkt des sittlichen Strebens ist dasselbe das höchste Gut, in welchem Begriffe die mannigfaltigen, relativselbständigen Organisationen von Vernunft und Natur, d. h. die Güter, zusammengestellt sind.

2. Insofern jene Einheit von Vernunft und Natur naturbeherrschende Kraft und der Ausgangspunkt des sittlichen Strebens ist, ist sie Tugend.

3. Als Bewegung der Kraft zum Ziel- und Endpunkt ist jene Einheit von Natur und Vernunft Pflicht, nach welcher der Mensch das höchste Gut hervorbringen soll.

So ist also eine dreifache Darstellungsweise der Ethik gegeben:

1. als Güterlehre (Familie, Staat, Wissenschaft, Sozialität, Kirche);

2. als Tugendlehre (Weisheit, Liebe, Besonnenheit, Beharrlichkeit) und

3. als Pflichtenlehre (Rechtspflicht, Berufspflicht, Gewissenspflicht, Liebespflicht).

Jede dieser drei Darstellungsweisen umfaßt also von einem besonderen Gesichtspunkte aus das ganze Gebiet des Sittlichen, die ganze Moral.

Eine ganz andere Gestalt als die philosophische hat aber bei Schleiermacher die christliche Ethik. Die Gliederung in Güter-, Tugend- und Pflichtlehre findet sich hier nicht vor, wird vielmehr als mit dem Charakter der christlichen Moral unverträglich zurückgewiesen. Denn dieselbe ist wesentlich nicht eine vorschreibende, sondern eine beschreibende Wissenschaft, kritische Beschreibung des christlichen Lebens, Analyse des von dem Gemeingeiste der Kirche erfüllten, also des christlichen Selbstbewußtseins. Der Zustand des christlichen Selbstbewußtseins ist Seligkeit. Dieselbe hat in sich den Drang, in Handlungen sich selbst darzustellen, sich als das, was sie ist, zu erweisen. Daher eignet dem christlichen Geiste ein eigentümliches Handeln frommer, gottesdienstlicher Selbstbezeugung. Die Seligkeit des christlichen Bewußtseins ist aber hienieden immer nur eine relative, werdende, zwischen Lust und Unlust schwankende. Auch hierin liegt ein Antrieb zum Handeln, und zwar zu einem wirksamen Handeln, indem die Unlust der Antrieb zu einem reinigenden Handeln ist, welches den gestörten Normalzustand wieder herstellen will, während die Lust zu einem erziehenden und erweiternden Handeln antreibt.

Schleiermachers Behandlung der christlichen Ethik ist in mehr als einer Beziehung bedeutend. Vor allem eignet ihr der Charakter der Ursprünglichkeit und Originalität, indem sie in voller Unabhängigkeit von allem Früheren aus Schleiermachers Geiste als dessen eigenste, freieste Schöpfung hervorgegangen ist. Sodann zeichnet sich Schleiermachers Ethik aus durch die umfassende Weite des Blicks, indem hier die Aufgabe der Ethik weit über die bis dahin ihr gezogenen Grenzen hinausgeführt ist. Auch hat Schleiermacher das Verdienst einer ganz neuen Auffassung der christlichen Ethik als solcher, indem er nachweist, daß das Christliche nicht etwa auf seinem besonderen Lebensgebiet zum allgemein Sittlichen hinzukommen, sondern daß eben jedes sittliche Moment wesentlich christlich sein, daß der Faden des christlichen Interesses durch den ganzen Umfang der Moral hin festgehalten werden müsse. Dazu kommt die außerordentliche Feinheit der Gedankenentwicklung, insbesondere in der Feststellung der Begriffe, welche den Arbeiten Schleiermachers einen eminenten Wert verleiht. Aber oft ist Schleiermachers Gedankenentwicklung auch geradezu Gedankenspielerei, und die Mängel, an denen seine Glaubenslehre leidet, treten ersichtlich genug auch in seiner christlichen Sittenlehre hervor. Schleiermacher verkennt das wahre Wesen Christi; darum vermag er auch das Wesen des durch die Gemeinschaft mit Christus gestalteten, christlichen Bewußtseins und der in ihm liegenden Lebenstriebe nicht in seiner vollen Wahrheit zu erfassen. Lust und Unlust zusammen

sind keine aus dem Geiste Christi geborenen Lebensimpulse. Nur die Lust am Worte und Willen des Herrn ist es, die dem Menschen von oben her gegeben wird; die Unlust kommt aus seinem Fleische.

In ganz eigentümlicher Weise hat seit 1873 der lutherische Professor der Theologie Alexander v. Oettingen zu Dorpat die Moraltheologie zu behandeln versucht. Sein Werk führt den Titel: „Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Sozialethik auf empirischer Grundlage." (2 Bde.) Als der erste Band unter dem Titel erschien „Versuch einer Sozialethik auf empirischer Grundlage", wurde alsbald von den verschiedensten Seiten her gegen diese Behandlung der Moral der lebhafteste Widerspruch laut. Man warf dem Verfasser insbesondere vor, daß er mit völliger Verkennung des Wesens der Moral eine statistische Begründung der ethischen Grundsätze des Christentums geben wollte. Um diesem Tadel zu begegnen, hat daher Oettingen der 2ten Auflage des ersten Bandes (1874) den Titel gegeben: „Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine christliche Sozialethik." Der Verfasser geht hierbei von dem Gedanken aus, daß die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit, des menschlichen Erkennens und Wollens innerhalb der Gemeinschaft vor sich geht, so daß das Personleben des Einzelnen in den Boden des Gemeinlebens eingesenkt erscheint und seine Nahrung aus der es umgebenden Atmosphäre empfängt. Jeder Einzelne ist ein wesentliches Glied des Gattungsorganismus und der Geschichtswelt, der er angehört, so daß er als Kind der Eltern, als Glied der Familie, als Angehöriger des Volkes, des Staates und der Kirche auch in Betreff seines persönlichen Seelenlebens sich in einer sittlichen Bestimmtheit bereits vorfindet, sobald er zum Bewußtsein gelangt. Von da an wird er freilich ein neuer persönlicher Faktor innerhalb der sittlichen Gemeinschaftsbewegung, ein Faktor mit dem Vermögen relativer, geistig-sittlicher Initiative und entsprechender Verantwortung. Allein seine persönliche Freiheit erscheint, so zu sagen, eingehüllt in die sittlichen Voraussetzungen der Gattungsgemeinschaft und in diesem Sinne zwar nicht aufgehoben, aber derartig beschränkt, daß er nur im Zusammenhange mit dem geschichtlichen Boden, auf dem er erwachsen, richtig beurteilt werden kann. Es besteht also eine notwendige Wechselbeziehung zwischen dem sozialen Gemeinschafts- und dem individuellen Personenfaktor. Indem hieraus für die moralische Stellung und Beurteilung des Menschen die bedeutsamsten Folgerungen gezogen werden (z. B. der Satz: „Es giebt keine reine individuelle Verschuldung", indem die Umgebung des Schuldigen immer eine Mitschuld trägt); so machte es sich Oettingen nun im ersten Bande des Werkes zur Aufgabe, eine Moralstatistik zu liefern, worin er die in der freien Lebensbewegung des Menschen sich kundgebende und die persönliche Freiheit allerdings beschränkende Gesetz-

mäßigkeit des Thuns statistisch aufzudecken versucht. Es läßt sich nicht leugnen, daß die dabei gelieferten statistischen Nachweisungen für den Ethiker vom höchsten Interesse sind. Allerdings können ja immer nur äußerliche Data registrirt werden, bei denen die Gesinnung, auf welche es bei der ethischen Betrachtung ankommt, ganz außer Acht bleibt; auch betreffen diese Data fast sämmtlich unmoralische Handlungen, moralische Abnormitäten 2c. Aber erkennbar wird hierbei ein von der persönlichen Freiheit der Einzelnen unabhängiger Zusammenhang der Dinge, eine Macht der Sitte, des Volkscharakters, des Zeitgeistes, der Ereignisse 2c. über den Einzelnen, in welcher der Einzelne ein als Glied am Leibe des Ganzen erscheint.

An seine Moralstatistik anknüpfend, legt nun Oettingen im zweiten Bande des Werkes seine „christliche Sittenlehre" dar. Als das eigentliche Objekt derselben wird der Zusammenhang betrachtet, dem der Christ als solcher angehört, die Kirche oder der Organismus der erlösten Menschheit. Die christliche Ethik soll sich in dem Mittelpunkt dieses Zusammenhangs versetzen, um die Gesetze christlichen Heilslebens so festzustellen, wie dieselben im Organismus der Menschheit, als einer durch Christum befreiten, sich verwirklichen, so daß dieselbe wesentlich als christliche Reichs- oder Sozialethik zu behandeln ist. Eine sehr hohe Bedeutung legt daher Oettingen der kirchlichen Tradition, dem Bekenntnis, dem „konfessionell-kirchlichen Gemeinschaftsfaktor" bei. —

Unter den neueren Theologen haben sich auf dem Gebiete der Ethik schriftstellerisch hervorgethan: Rich. Rothe, Chalybaeus, Harleß, Palmer, Wutke, Schmid, Martensen.

Anhang.

Ueber das Prinzip der Moral.

Die im 17. Jahrhundert ziemlich allgemein übliche Behandlung der christlichen Moral in der Form einer Auslegung des Dekalogs war vor allem deshalb eine verfehlte, weil hierbei das eigentümliche und unterscheidende Wesen der christlichen Moral als solcher unmöglich zur reinen Darstellung kommen konnte. Allerdings hat ja das Gesetz Gottes auch für das sittliche Verhalten des Christen seine unbedingte Geltung; aber das sittliche Leben der Christen beruht doch nicht unmittelbar auf dem Gesetze Gottes, sondern auf der heiligenden Kraft der Gemeinschaft Jesu Christi, welche den Christen dazu treibt, in freier Weise dem Willen Gottes gemäß zu leben. Das christlich-sittliche Leben ist ein persönliches Leben, dessen mannigfache Momente ihre Einheit und ihren Ausgangspunkt in sich selbst haben; und zur annähernden Verwirklichung des ethischen Ideals kommt darum der Christ nicht dadurch, daß er in jeder Lebensbeziehung sein Thun und Lassen nach den Geboten und Verboten Gottes bestimmt, sondern daß er die ihm als Christen einwohnende Kraft ethischen Lebens in jeder Lebensäußerung ungehindert hervortreten läßt, wodurch der Christ zu einer vom Gesetze selbst unabhängigen, freien und persönlichen Ausprägung des Gesetzes in seinem sittlichen Leben gelangt.

Hieraus folgt, daß die Ethik die mannigfachen Momente der christlich-sittlichen Wahrheit notwendig so beleuchten muß, daß sie in ihrer inneren Einheit erscheinen, und aus diesem Grunde ist es üblich geworden, die gesammte Moraltheologie auf ein bestimmtes Prinzip zu gründen. Die Frage, was als Prinzip der Moral anzusehen sei, ist aber zu allen Zeiten in sehr verschiedener Weise beantwortet worden.

1. Zur Zeit des herrschenden Rationalismus stellte Zollikofer das Prinzip der Glückseligkeit auf. Allein dieses Prinzip leidet, abgesehen von dem gänzlichen Mangel eines religiösen Charakters, daran, daß hier die ethischen Fragen lediglich nach ihrem Erfolge betrachtet werden. Während also die Moral zeigen soll, wie der Mensch in allem, was er thut und läßt, von seiner persönlichen Freiheit einen solchen Gebrauch zu machen hat, daß er die Idee des Sittlichen realisirt, so will jenes Prinzip, der Mensch solle sich so verhalten, daß er durch sein Thun und Lassen

einen möglichst reichen Lebensgenuß gewinne. Also ist dieses Prinzip eben nicht ethisch; und außerdem bleibt dabei die Frage offen, worin denn die wahre Glückseligkeit des Menschen bestehe.

2. Nach dem Vorgange der Wolff'schen Moralphilosophie wollte Reinhard die Vervollkommnung des Menschen als Moralprinzip geltend machen. Aber wenn auch die Vervollkommnung als „harmonische Ausbildung der menschlichen Kräfte für die Bestimmung des Menschen" erläutert wird, so wird doch nicht gesagt, worin die Bestimmung des Menschen bestehe, und wodurch denn der Mensch zur harmonischen Ausbildung aller seiner Kräfte gelangen und somit mit seiner Vervollkommnung zum Ziele kommen könne. Offenbar würde erst hierdurch das wahre Moralprinzip dargestellt sein.

3. Die englischen Moralisten von Shaftesbury bis Hume stellten das Prinzip des sittlichen Sinnes oder Geschmacks auf. Unser sittliches Urteil über eine That soll sich nach dem wohlthuenden oder übeln Eindruck bestimmen, den sie auf uns macht. Hiermit wird aber nicht allein das Sittliche außer aller Beziehung zum Religiösen gesetzt, sondern es wird auch dem sittlichen Urteil alle Objektivität und damit alle Sicherheit und Klarheit entzogen.

4. Kants Moralprinzip ist bereits oben besprochen.

5. Andere haben es mit dem Prinzip der Wahrheit versucht. Hier ist aber die Frage, ob die philosophische oder der theologische Begriff der Wahrheit gemeint wird. Jener erstere ist darum nicht als Moralprinzip zu gebrauchen, weil nicht alles, was philosophisch wahr ist, (z. B. die mathematische Wahrheit) unter die Kategorie des Sittlichen gebracht werden kann. Es wäre daher erst noch zu untersuchen, auf welchem Punkte sich der Begriff der philosophischen Wahrheit zu dem der philosophisch-ethischen Wahrheit verengert, und hier würde dann das eigentümliche Prinzip der Moral zu ermitteln sein. — Ist aber der theologische Begriff der Wahrheit gemeint, so ist zu beachten, daß derselbe für die Moral im Verhältnis des Ethischen zum Religiösen seine Stelle hat. In theologischer Beziehung ist die Wahrheit dann das Prinzip der Moral, wenn gezeigt wird, wie und inwiefern das Sittliche die praktische Bethätigung des Religiösen ist. Hierbei ist dann aber die Frage: 1) welches ist die schlechthinnige religiöse Wahrheit, in der alle einzelnen Momente derselben einheitlich zusammenliegen? — eine Frage, welche bei der Aufstellung dieses Prinzipes offen gelassen wird; und 2) wie und wodurch kann dann das Religiöse zu einer Triebkraft des persönlichen Lebens in der Weise werden, daß in diesem sich die religiöse Wahrheit vollkommen abspiegelt? Erst mit der Beantwortung dieser zweiten Frage wäre ein wirkliches Prinzip der Moral gewonnen.

6. Um die christliche Moral auf ein eigentlich biblisches Prinzip zu gründen, sind von neueren Theologen verschiedene Wege versucht worden. Man hat das Prinzip des Gehorsams gegen Gottes Gebot aufgestellt, — womit aber jeder Unterschied alttestamentlicher und christlicher Moral verwischt, und somit das wirkliche Prinzip der letzteren verleugnet wird. Andere wollten die Gottähnlichkeit als das wahre Moralprinzip aufstellen, wobei aber die Frage ist, worin denn das Wesen der Gottähnlichkeit besteht.

7. Andere haben die Sentenz Matth. 7, 12 („Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute thun, das thut Ihr ihnen: das ist das Gesetz und die Propheten") als Prinzip der christlichen Moral aufstellen wollen, und Kant suchte die Idee seines Kanons („Handle so, daß Deine Maxime allgemeines Gesetz werden könnte") mit dieser Regel darzuthun. Um diese Sentenz als wirkliches Prinzip der biblischen Sittenlehre zu erweisen, berief man sich auf die Schlußworte von Matth. 7, 12 (die sich indessen an der Parallelstelle Luc. 6, 31 nicht finden) „das ist das Gesetz und die Propheten." Allein innere Gründe lassen es nicht zu, diese Sentenz als Prinzip der christlichen Moral geltend zu machen. Die Sentenz ist nur negativer Art, das Prinzip der Selbstsucht abwehrend. Auch ist sie ganz subjektiv (indem die Einzelnen verschiedene Ansprüche machen werden) und würde darum, wenn sie als oberster Kanon auftreten sollte, mit einem objektiv feststehenden Moralgesetz kaum vereinbar sein. Außerdem ist diese Sentenz ohne allen religiösen Charakter, und steht insbesondere zu dem christlichen Glaubensbewußtsein in gar keiner wesentlichen Beziehung. Christus argumentirt hier nach dem Gesetz der Billigkeit, um mit demselben die Ansprüche der Selbstsucht zurückzuweisen. Er steigt in den Bereich des natürlichen Denkens, auf den Standpunkt der Zuhörer herab, um die Verleugnung der Selbstsucht aus dem Gefühl der Billigkeit und aus der Anerkennung der Gleichberechtigung aller Menschen abzuleiten und zu rechtfertigen.

8. Viele Moralisten haben sich für die Liebe als Prinzip der christlichen Moral entschieden. Allerdings stellt nun die h. Schrift die Liebe als die eigentliche Gottähnlichkeit hin und lehrt zugleich, daß die Liebe den Menschen zur Erreichung dieses Ideals hindränge. Aber dennoch muß auch dieses Prinzip beanstandet werden. Denn wenn gesagt wird: Gott ist die Liebe, der Mensch soll gottähnlich werden; folglich muß er sich in all seinem Thun von der Liebe bestimmen lassen; so wird damit nur ausgesprochen, daß das Leben des Menschen durch die Liebe dem Geiste Gottes gleichartig werden müsse. Im christlichen Moralprinzip muß aber vor allem anerkannt werden, daß die ethische Gestaltung des menschlichen Lebens von Gott schlechthin abhängig ist, daß sie Gehorsam der Liebe, Gehorsam

gegen den verpflichtenden Willen Gottes sein muß, daß sie nur durch die Wirksamkeit der Offenbarung Gottes in Christo möglich geworden ist, daß also diese Gleichartigkeit des menschlichen Lebens mit dem Geiste Gottes in der Liebe nur durch absolute Unterordnung unter Gott in Christo, nur durch schlechthinnige Hingabe an seine Gnadenwirksamkeit, also nur durch die persönliche Bethätigung des Geistes Jesu Christi in der Person des Menschen hergestellt werden kann.

Dieses geschieht in denen, welche durch lebendigen Glauben zu einer solchen Gemeinschaft mit dem Erlöser gekommen sind, daß diese die Kraft ihres persönlichen Lebens geworden ist, weshalb in ihnen sich das christliche Leben in voller persönlicher Freiheit entfaltet. Die Aufgabe der christlichen Ethik ist es nun, zu zeigen, wie der Geist Jesu Christi sich in dem Leben des Gläubigen als dessen eigene persönliche Lebenskraft, also frei bethätigt. Daher ist die christliche Moral nicht eine vorschreibende Wissenschaft, sie ist nicht eine wissenschaftliche Form des Inhalts der zehn Gebote; sondern sie ist beschreibender Natur, weshalb in ihr von einem eigentlichen Moralprinzip nicht die Rede sein kann. Will man aber ein solches aufstellen, so kann dieses nur der persönliche, lebendige Christus sein, inwiefern das Leben desselben der Herzschlag des Christen geworden ist. Die christliche Ethik hat daher vor allem das christliche Heilsgut zu beleuchten, jedoch nicht vom dogmatischen, sondern vom ethischen Gesichtspunkte aus, weshalb sie dasselbe darstellt, nicht inwiefern es Gottes Gabe, sondern inwiefern es des Christen sittlicher Besitz ist und in ihm als persönliche Lebensmacht wirksam wird. Eingeleitet wird diese Darstellung in der Ethik durch Vergegenwärtigung der Natur des Menschen und der natürlichen sittlichen Lebensnormen desselben. Sodann hat die Ethik zu zeigen, in welcher Weise der gefallene Mensch das neutestamentliche Heilsgut in sich aufzunehmen hat, woran sich die Ethik im engeren Sinne des Wortes schließt, d. h. die Nachweisung der Thatsache, daß und wie das empfangene Heilsgut des Christen für diesen eine Lebensmacht geworden ist, welche sich als solche in allen Beziehungen seines Lebens als Kraft der Heiligung desselben bewährt.

System der Ethik.

Erster Teil.

Der Mensch und das Heilsgut desselben.

Erster Abschnitt.

Die Natur des Menschen und ihre außerchristlichen Lebensnormen.

§. 1.

Der Mensch im Allgemeinen.

Der Cardinalsatz, mit dessen Aufstellung die Moraltheologie zu beginnen hat, lautet: der Mensch ist Persönlichkeit. Diese Thatsache ist dem Menschen in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein verbürgt. Denn da der Mensch 1) das Bewußtsein der Verantwortlichkeit für sein Thun und Lassen unveräußerlich in sich hat, und da er 2) im Laufe der Zeitmomente und im Wechsel seiner Zustände seiner Identität sich bewußt ist, so weiß sich der Mensch eben darum als Persönlichkeit. Die Persönlichkeit des Menschen hat aber ihre bestimmte Natur, welche darin besteht, daß sie geist-leibliche Persönlichkeit ist. Die h. Schrift lehrt uns hierüber, daß Gott den Menschen schuf, indem er aus dem Staube der Erde den Leib desselben bereitete und diesem dann aus sich selbst das Leben einhauchte. Nach der h. Schrift ist also der Geist nicht Höhepunkt leiblicher Entwicklung, nicht ein aus der Leiblichkeit hervorstrahlendes Etwas; vielmehr sind Leib und Geist Gegensätze, die jedoch im persönlichen Sein des Menschen so ihre Einheit gefunden haben, daß der Geist des Leibes Seele ist. Denn der Leib ist im Menschen nicht bloßer Körper, sondern aufgenommen in die Persönlichkeit des Menschen, ist er des Geistes Träger und Organ. Zur Natur des Menschen gehört es daher, daß dessen Lebensregung nie eine blos geistige oder blos leibliche ist. Vielmehr ist sowol die Empfindung der menschlichen Persönlichkeit jederzeit eine vom Geiste und vom Leibe ausgehende, beide einheitlich umfassende, wie das Denken und das Wollen des Menschen seinen Charakter jederzeit darin hat, daß es das Denken und Wollen einer an die Sinnlichkeit

gebundenen Persönlichkeit ist. Die eine oder die andere Seite des menschlichen Seins, die geistige oder die sinnliche, kann jeweilig in einer Lebensregung des Menschen als die unvergleichlich geringer hervortretende erscheinen, bleibt aber doch nie ganz unberührt oder ganz unwirksam.*)

Die Einheit von Körper und Geist, in welcher der Körper des Geistes Leib oder physischer Organismus, der Geist des Leibes Seele ist, begründet im Menschen einerseits das Naturell, d. h. die physische Lebensbestimmung oder den Charakter des leiblichen Lebens, insofern durch denselben das Seelenleben mit bestimmt wird, und andererseits das Temperament, d. h. die seelische Lebensbestimmung oder die Zuständlichkeit des Seelenlebens bezüglich seiner Erregbarkeit, seines Rezeptions- und Reaktionsvermögens. Man unterscheidet dabei das cholerische Temperament mit starkem Rezeptions- und Reaktionsvermögen, das phlegmatische mit gleich schwacher Rezeption und Reaktion, das sanguinische mit überwiegender Empfänglichkeit, und das melancholische Temperament mit einer die Empfänglichkeit überwiegenden Reaktion. (Vergl. Heimroths Anthropologie, S. 180).

Dem Geiste des Menschen als Persönlichkeit eignen die beiden Grundvermögen des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung. Im Selbstbewußtsein ist ein zwiefacher Inhalt zu unterscheiden, indem derselbe dem Menschen teils angeboren ist und zu seiner Natur gehört, teils von ihm erworben ist. Das angeborene Bewußtsein des Menschen ist das Bewußtsein von Gott und der absoluten Abhängigkeit von Gott. Dieses natürliche Gottesbewußtsein ist, insofern es in der Selbstbestimmung des Menschen seine Wirksamkeit erweist, das Gewissen.

Wie aber dem Menschen mit dem Bewußtsein von Gott die Idee des Sittlichen, des Guten gegeben ist, so ist demselben mit dem Bewußtsein von Gott auch die Idee des Wahren, d. h. der Ordnung und Einheit des Seins, welche das geschöpfliche Abbild der Vollkommenheit Gottes ist, angeboren. Dieses ist die Vernunft des Menschen, die wir darum als die Fähigkeit des menschlichen Geistes zu definiren haben, aus sich heraus das Wahre „vernehmen" zu können. Die Vernunft ist also der Geist des

*) Hiermit ist also ebenso die dualistische wie die monistische Auffassung des Menschen zurückgewiesen. Der Dualismus, welcher in der neueren Philosophie zuerst von Cartesius vertreten ward, betrachtet Leib und Seele als zwei verschiedene Substanzen, zwischen denen eine wirkliche Beziehung, ein Aufgenommensein der einen in die andere, nicht besteht. Der Monismus, welcher zuerst in Spinozas Lehre von der Einen unendlichen Substanz, welche die Attribute der Ausdehnung und des Denkens habe, — hernach in Fichtes Identitätsphilosophie, wonach Materie und Geist nur Erscheinungsformen des Einen Absoluten sind, hervortrat, ist entweder realistischer Materialismus oder idealistischer Spiritualismus, — das letztere z. B. in Fichtes Lehre von dem absoluten Ich.

Menschen selbst, inwiefern er in sich die Mannigfaltigkeit und Einheit der Ideen besitzt, in denen sich die Vollkommenheit des göttlichen Wesens abspiegelt, aus denen er daher das geistig Wahre ebenso vernimmt, wie er durch sein Gewissen das sittlich Wahre erfährt.

Alle übrigen Bewußtseinsmomente des Menschen sind von demselben erworben und zwar zunächst dadurch, daß er sich zu Allem, was ihm entgegentritt, auch zu sich selbst, als Subjekt verhält. Dadurch entstehen im Geiste des Menschen die Vorstellungen, d. h. die Bilder der Dinge, welche er in sein Bewußtsein aufnimmt. Die Vorstellung gestaltet sich daher aus der Wahrnehmung, welche in der Schranke und Ordnung des Raumes und der Zeit vor sich geht. Der Sinn für die Wahrnehmung im Raum ist das Auge, für die in der Zeit das Gehör. Daher stellen sich auch alle Vorstellungen in einer bestimmten Ordnung der Zeit und des Raumes dar.

Diese Schranke und Ordnung der Vorstellungen bringt es mit sich, daß das augenblickliche Bewußtsein des Menschen immer nur einen Teil seines Vorstellungsinhaltes übersieht. Dieses ist die sogenannte „Enge des Bewußtseins". In jedem Momente vermag sich das Bewußtsein nur Eine Vorstellung oder einen bestimmt abgegrenzten Kreis von Vorstellungen vorzuführen.

Dasjenige Vermögen des menschlichen Geistes, durch welches derselbe die unendliche Mannigfaltigkeit der geistigen und stofflichen Realitäten von einander zu unterscheiden, zu erkennen und zu begreifen und sie in der Gestalt des Begriffes in seine Innerlichkeit aufzunehmen vermag, ist der Verstand.

Die Fähigkeit des Geistes, die einmal aufgenommenen Erkenntnisse festzuhalten oder die ihm vorgekommenen Vorstellungen zu reproduziren, ist das Gedächtnis. Seit Aristoteles werden folgende vier Gesetze dieser Reproduktion (oder Ideenassociation) unterschieden:

1. Das Gesetz der Aehnlichkeit: „Aehnliche Vorstellungen (d. h. solche, welche teilweise einander gleich sind) reproduziren einander." —

2. Das Gesetz des Contrastes: „Contrastirende Vorstellungen (d. h. solche, welche ähnlich und entgegengesetzt sind, und bei denen der Gegensatz über die Aehnlichkeit vorwiegt) heben einander." (Z. B. die Erscheinung ungewöhnlicher Tugend und ungewöhnlicher Verworfenheit in einem bestimmten Pflichtverhältnis). —

3. Das Gesetz der Gleichzeitigkeit: „Vorstellungen, welche sich gleichzeitig im Bewußtsein gestalteten, reproduziren einander."

4. Das Gesetz der Reihenfolge: „Vorstellungen, welche folgeweise nach einander im Bewußtsein hervortraten, reproduziren einander in dieser Folge."

Der menschliche Geist besitzt auch das Vermögen, die gewonnenen Vorstellungen in veränderter Weise zu reproduziren, d. h. er besitzt Einbildungskraft oder Phantasie. Dieses Vermögen bezieht sich jedoch nur auf die Zusammenstellung der Einzelvorstellungen oder des Vorstellungsstoffes zu neuer Gesammtvorstellung. Neuen Vorstellungsstoff dagegen kann die Phantasie nicht schaffen. Der Blindgeborene z. B. kann sich die Farben und deren Unterschied nicht denken. Immer ist die Phantasie an den im Bewußtsein vorhandenen Vorstellungsstoff gebunden, mit dem sie aber in voller Freiheit verfahren kann.

Für die Gestaltung der Beziehung des Menschen nach Außen hin kommt in Betracht, daß der Mensch nicht bloß Persönlichkeit ist, sondern auch seine bestimmte, individuelle Natürlichkeit hat, mit welcher er dem Weltganzen als Moment desselben angehört. Als Persönlichkeit hat der Mensch die Fähigkeit der Selbstbestimmung, des Willens; als eine an Natürlichkeit gebundene Person hat der Mensch Triebe in sich.

Trieb ist eine in der Natur liegende habituelle Disposition zu einem Begehren (oder auch Verabscheuen), welches bestimmter Art ist, welches aber nicht auf ein bestimmtes Objekt gerichtet ist. Trifft der Trieb in der Vorstellung mit einem ihm entsprechenden Objekte zusammen, so geht aus ihm die Begierde hervor. Gewinnt der Trieb Einfluß auf die Persönlichkeit und deren Selbstbestimmung, so erwacht die Neigung, welche sich zum Hange steigern und zur Leidenschaft anwachsen kann. Die Leidenschaft ist das Leiden, welches die Persönlichkeit erfährt, indem die freie Selbstbestimmung von dem Triebe überwältigt wird. Diese Ueberwältigung der Persönlichkeit erfolgt auch im Affekt, der sich jedoch als momentaner, durch Umstände plötzlich herbeigeführter Vorgang der Seele von der andauernden Leidenschaft wesentlich unterscheidet.

Verbindet sich mit dem Begehren der Gedanke der Erreichbarkeit desselben, so wird dasselbe zum Willen. Als erreichbar aber erscheint das Begehrte dann, wenn dasselbe als Endpunkt einer Kette von Veränderungen erscheint, die unter einander im Causalnexus stehen, und deren erstes Glied vom Ich ausgeht.

Eine mittlere Stellung zwischen dem auf dem Vorstellungsleben beruhenden Denken und Wollen nimmt das Gefühl ein. Dasselbe darf nicht mit der Empfindung verwechselt werden. Die Empfindung ist eine Erregung durch Berührtwerden mit einem Anderen, wobei sich die Seele leidentlich verhält; sie ist ein Eindruck, den die Seele, indem sie sich mit einem Anderen berührt, passiv empfängt. Das Gefühl dagegen ist ebensowohl Aktivität als Passivität. Denn im Gefühl nimmt die Seele das ideelle Abbild eines Objekts, mit welchem sie sich berührt, in die eigene Innerlichkeit so auf, daß die Seele sich ihrer selbst hierdurch unter ganz

bestimmter Modifikation bewußt wird. Im Gefühle hat die Seele ein Anderes, welches sie fühlt, in sich selbst, aber so, daß sie dadurch in ihrer Zuständlichkeit modifizirt wird. Das Gefühl ist daher nicht passives Erregtwerden, sondern eine Affektion, in welcher sich das durch die Berührung mit einem Anderen, durch die Beziehung zu einem Anderen gesteigerte innere Leben der denkenden und wollenden Seele in Lust oder Unlust, in Freude oder Schmerz, als Hebung oder Senkung des Seelenlebens darstellt. In der Empfindung bleibt daher das Objekt, mit dem sich die Seele berührt, gegenständlich, im Gefühl wird es ihm innerlich.

§. 2.

Der Mensch als Objekt des ethischen Lebens.

a) Der Mensch als Sinnenwesen.

Insofern der Trieb der Natürlichkeit des Menschen und vorzugsweise der Sinnlichkeit desselben angehört und also von der Neigung und dem Begehren unterschieden werden muß, ist derselbe

1) wesentlich Objekt des sittlichen Verhaltens und Handelns. Hört der Mensch auf, den Trieb als Objekt seines sittlichen Verhaltens zu betrachten, so wird er selbst von dem Triebe beherrscht; die Harmonie des geist-leiblichen Seins wird gestört; der Mensch wird sinnlich, ein „fleischlicher Mensch", wie die heil. Schrift sagt. — Daher haben wir uns von vorn herein zu der auch schriftmäßig feststehenden Wahrheit zu bekennen, daß das „Fleisch"*) des Menschen zwar ein Hindernis des Sittlichen und ein Zunder des Bösen sein kann, daß es aber an und für sich nicht böse oder Sitz des Bösen ist.

2) kommt die sinnliche Natur des Menschen in Betracht, sofern sie Organ des sittlichen Handelns ist. Hier begründet die unendliche Mannigfaltigkeit der Natürlichkeit auch eine unendliche Verschiedenheit des Organs für das sittliche Thun, wodurch dieses letztere vielfach erleichtert aber auch erschwert werden kann. Beachten wir zunächst die Verschiedenheit des Geschlechts, so zeigt es sich z. B. daß bei dem weiblichen Geschlecht der Sinn für das Sittliche vielfach vermittelt und gefördert wird durch den natürlichen Sinn für das Schöne, Taktvolle, Maßvolle, erschwert dagegen durch den Mangel an Selbständigkeit und Kraft. Ferner ist zu beachten die Verschiedenheit des Alters, der Racen, (in welcher letzteren Hinsicht eine unleugbare Bevorzugung der kaukasischen Race vorliegt), sowie endlich des Temperaments. Es kann nicht gesagt werden, daß das eine Temperament sittlicher sei als das andere, aber in der einen oder der anderen

*) die σάρξ.

Mischung können die Temperamente die sittliche Entwickelung erleichtern oder erschweren, namentlich da, wo zugleich die Macht gewisser Lebensverhältnisse oder äußerer Umstände auf den Menschen einwirkt. Hier aber ist zur Würdigung des Wertes der sittlichen Leistungen, welche durch die Gunst natürlicher Veranlagung und durch äußere Verhältnisse erleichtert wurden, das ernste Wort (Luc. 12, 48.) zu beherzigen: „Welchem viel gegeben ist, von dem wird man viel fordern."

b) Der Mensch als Geist.

Wie auf sein physisches Leben, so kann der Mensch auch auf sein geistiges Sein in der Weise einwirken, daß dasselbe zur Entfaltung eines sittlichen Lebens mehr oder weniger geschickt und befähigt wird, denn die Art und Weise in der das Gefühl sich regt, in der sich unwillkürlich die Gedanken des Geistes und die Entschließungen der Willenskraft gestalten, hängt teilweise von der Einwirkung ab, die der Mensch auf sein eigenes Geistesleben ausübt. Dieses ist aber dem Menschen nur möglich, weil er Persönlichkeit ist. Unter Persönlichkeit verstehen wir ein solches Sein, welches wesentlich Selbstbesitz in der Form des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung ist. Hierin erkennen wir das spezifisch Gottebenbildliche des Menschen; denn als Persönlichkeit ist der Mensch die einzige Kreatur Gottes, welche sich wie Gott von Allem als Ich unterscheiden, Alles als ihr Objekt ansehen und ihr Verhältnis zu Allem frei bestimmen kann. Diejenige Kraft des persönlichen Seins, durch welche der Mensch diese letztere Thätigkeit ausübt, ist der Wille. In der Willensthätigkeit des Menschen erkennen wir daher die gottebenbildliche Herrlichkeit desselben in ihrer vollkommensten Erscheinung; denn der Wille ist eine spezifisch schöpferische Kraft. Was einmal durch den Willen des Menschen hindurch gegangen, was wirklich gewollt und als Gewolltes gedacht ist, das ist eine neue, vorher noch nicht dagewesene Realität, eine Realität, die sich als solche eben darin erweist, daß der Mensch sich für dieselbe verantwortlich weiß, auch wenn sie nicht zur äußeren That wurde und in der umgebenden Welt keine Wirkungen hervorbrachte. — Dieses Letztere führt uns aber gerade zu derjenigen Erkenntnis, auf welche es hier ankommt. Da nämlich das, was der Mensch einmal wirklich gewollt hat, eine Wirklichkeit, eine Realität ist, auch wenn dieselbe nicht in die äußere Welt überging, so folgt daraus, daß diese Realität notwendig in dem persönlichen Sein des Menschen selbst, in seinem eigenen Innern vorhanden sein muß. Durch das also, was der persönliche Geist will, bestimmt derselbe sich selbst, schafft sich seinen sittlichen Inhalt und gestaltet seinen Charakter. Die Persönlichkeit kann gar nicht sein und leben, ohne diese schöpferische Wirksamkeit in sich selbst auszuüben. Durch sich selbst soll die Persönlichkeit werden, was sie ist. Der unpersönlichen

Kreatur ist ihre Naturbestimmtheit gegeben, die für sie ein zwingendes Gesetz des Seins und Lebens ist, und in der ihr Wesen vollständig aufgeht; daher ist dieselbe fertig, sobald sie da ist. Die Persönlichkeit dagegen kann nicht anders sein, ohne sich selbst als das werden zu lassen, was sie schließlich ist. Seinen Charakter, durch welchen der einzelne Mensch sich von allen anderen unterscheidet, giebt dieser sich selbst. Eben hierin erkennen wir den Beruf der Persönlichkeit zur Ausübung eines freien, ganz allein von ihr selbst ausgehenden Lebens — eines Lebens, welches der Geist des Menschen durch seine Willenskraft entfaltet. Und weil dieser ethische Beruf der Persönlichkeit in dem Wesen derselben selbst begründet ist, so kann sich der Mensch als Persönlichkeit in keinem Momente seines Lebens dieses sittlichen Berufes entäußern. Während daher die unpersönliche Kreatur, das Tier, immer nur die Gattung, der es angehört, darstellen kann, stellt der einzelne Mensch, der niemals blos Exemplar seiner Gattung ist, immer nur sich selbst dar und ist immer nur sich selbst gleich.

§. 3.

Der Mensch als Subjekt ethischen Lebens.

Der Wille ist es, in welchem die persönliche Bethätigung des Menschen vor sich geht. Diese Bethätigung ist im Allgemeinen dadurch veranlaßt, daß der Mensch sich in eine Welt hineingestellt sieht, von welcher er sich als Ich so unterscheidet, daß er dieselbe als Objekt seines Ich und seines Willens betrachtet. Sie ist daher auf Alles gerichtet, was der Mensch als sein Du erkennt; auch sich selbst kann er als solches betrachten und behandeln. Allein in dieser freien, persönlichen Selbstbethätigung des Menschen als solcher würden wir, wenn ihr nicht noch ein anderes, von uns bisher noch gar nicht berücksichtigtes Moment eignete, unmöglich eine sittliche Lebensentfaltung erkennen können. Auch haben wir bei näherem Besinnen hier eigentlich das Undenkbare gedacht. Denn wie wollen wir uns, wenn mehr als Ein Mensch in der Welt ist, eine schlechthinnige, schrankenlose Selbstbethätigung des Menschen, eine schrankenlose Einwirkung des Willens Vieler auf die Weltmomente denken? Würde nicht hier eine endlose Durchkreuzung der Willensentfaltung der vielen Menschen eintreten? Würde nicht jeder Einzelne jeden Anderen eben nur als Objekt ansehen? Schon von hier aus ergiebt es sich, daß das Leben der Menschen nicht ohne Schranke der persönlichen Freiheit des Einzelnen gedacht werden kann. Und diese Schranke ist die moralische Ordnung und moralische Bestimmung des Menschen. Da dieselbe ein wesentliches Bedürfnis des Menschheitslebens ist, so muß sie in der Natur des Menschen selbst begründet sein, und in dieser Beziehung ist zweierlei ins Auge zu fassen:

1. Dem Menschen ist mit der ihm anerschaffenen Geschlechtlichkeit seiner Natur seine Bestimmung für die Ehe und für das Leben in der Familie gegeben. Der Mensch weiß sich also bestimmt zu einem Leben in der Gemeinschaft der Liebe, d. h. zu einem Gebrauche der Freiheit, welcher das Gegenteil der Selbstsucht ist. Die Ehe und Familie bringt eben selbst eine Ordnung des Lebens mit sich, in welcher Ueber- und Unterordnung besteht, dessen inneres, das Ganze zusammenhaltende Band die Liebe ist. Die einzelne Ehe und Familie erweitert sich sodann, indem sie zur Begründung anderer Ehen führt, zur Verwandtschaft und vermittelt sich durch diese sittlich mit dem Ganzen der Menschheit. So ist daher dem Menschen mit seiner leiblichen Natur, mit seiner Geschlechtlichkeit, mit seiner Organisation zur Ehe und zum Familienleben die Bestimmung gegeben, im Gebrauche seiner Freiheit, seiner Selbstbestimmung sich als Glied eines Ganzen anzusehen, in welchem er Gemeinschaft der Liebe zu pflegen hat. Er soll sich einer Ordnung der Liebe fügen, welche das Verhältnis von Ueber- und Unterordnung mit sich bringt; er hat also Schranken seiner Freiheit anzuerkennen, innerhalb deren sich die mannigfachen Beziehungen die Nächstenliebe bethätigen sollen.

2. Ist aber der Mensch so für eine Ordnung des Lebens bestimmt, daß ihm diese Thatsache in seiner eigenen Natur verbürgt ist, so muß der Mensch diese Ordnung und die Norm derselben notwendig in sich selbst haben, d. h. das Selbstbewußtsein des Menschen muß notwendig in allen seinen einzelnen Momenten Bewußtsein der Abhängigkeit von einer bestimmten sittlichen Ordnung, von einer sittlichen Autorität sein, durch welche ihm für alle einzelnen Beziehungen des Lebens eine bestimmte sittliche Aufgabe gestellt ist. Es erklärt sich dieses aus Folgendem:

Der Mensch ist sich in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein darüber gewiß, daß er nicht durch sich ist, daß er den Grund seines Seins nicht in sich, sondern in einem Anderen hat, von welchem er sich absolut abhängig weiß. Dieses ist das dem Menschen angeborene Gottesbewußtsein. Das persönliche Selbstbewußtsein des Menschen hat daher kein anderes Bewußtsein der Freiheit als das der Abhängigkeit von Gott; d. h. der Mensch weiß, daß er in seiner Freiheit von Gott schlechthin abhängig ist, oder daß er nur in Abhängigkeit von Gott frei sein kann. Hierin ist dem Menschen die Gewißheit eines ihm von Gott, dem Urheber seines Daseins, gesetzten Zweckes seines Lebens gegeben. Also hat der Mensch auch das Bewußtsein der Verpflichtung, seine Freiheit lediglich zur Erreichung des ihm gesetzten Daseinzweckes zu gebrauchen. Der Mensch weiß sich also Gott für den Gebrauch seiner Freiheit verantwortlich.

Aber woher weiß nun der Mensch im Einzelnen, was Gott von ihm fordert, was er zu thun und zu lassen hat? Der Mensch weiß dieses aus

seinem Gottesbewußtsein. Denn das dem Menschen angeborene und zu seiner Natur gehörende Bewußtsein von Gott ist nicht ein Wissen desselben von einem ihm ferne stehenden und ihn aus der Ferne beherrschenden Gott; sondern es ist ein Wissen von dem Gott, in welchem wir leben, weben und sind, der eben so in uns wie über uns ist. In seinem Gottesbewußtsein vernimmt daher der Mensch die lebendige Stimme Gottes selbst als eine Richterin über all sein inneres und äußeres Thun und Lassen. Das ist die Macht des Gewissens, welche der Mensch in sich trägt, und allein das Gewissen macht den Menschen zu einem wirklich sittlichen Leben fähig. Ohne Gewissen könnte der Mensch einen seiner Natur inne wohnenden ethischen Beruf gar nicht haben. Ohne Gewissen wäre aber auch der Mensch als gottebenbildliches Geschöpf gar nicht zu denken, — wenigstens nicht auf dem Standpunkte des biblischen Christentums, nach welchem es keine Bezeigung und keine Wirkung Gottes giebt, in welcher Gott nicht selbst gegenwärtig wäre. Daher darf es nicht befremden, daß im Heidentum, wo auf den Höhen der Philosophie nur die Schattenbilder des lebendigen Gottesglaubens zu finden waren, auch der Gewissensbegriff verdunkelt war.*) Nur hin und wieder in der späteren Zeit, wo das Heidentum sich vor dem Kreuze beugen sollte, zeigt sich der Abschluß der vorbereitenden Entwicklung, welche das Heidentum durchlebt hatte, darin, daß es das Wesen des Gewissens tiefer zu erfassen und klarer darzustellen vermochte.**) In der inneren Entwicklung des Judentums nehmen wir dieselbe Erscheinung wahr.

§. 4.

Das Wesen des Gewissens.

Das Gewissen ist nicht zu verwechseln mit dem religiösen Gefühl oder mit dem Sinn für das Sittliche. Auch ist das böse Gewissen nicht Schuldbewußtsein und das gute Gewissen ist nicht der Friede des Herzens selbst; denn alle diese geistigen und sittlichen Phänomene sind Wirkungen des Gewissens, also nicht das Wesen des Gewissens selbst. Unrichtig definirt Thomas Aquinas: „das Gewissen ist die wirksame Anwendung des Wissens auf das, was wir thun;“ unrichtig auch Budde und mit ihm viele Andere: „das Gewissen ist die Rechtfertigung des Menschen über seine Handlungen in Gemäßheit des göttlichen Gesetzes.“ Denn das Gewissen macht sich dem Menschen als absolute Auktorität fühlbar; darum ist es

*) Die ἔμφυτος ἔννοια, φρονησις, der νοῦς, νόμος ἄγραπτος, die συνείδησις und conscientia sind noch lange nicht zutreffende Bezeichnungen dessen, was wir unter Gewissen zu verstehen haben.

**) In ergreifender Weise redet z. B. Juvenal von dem »nocte dieque suum gestare in pectore testem« ꝛc.

nie etwas durch Reflexion Vermitteltes. Es ist auch nicht etwas, das sich der Mensch durch sein Wollen, Thun und Leben angebildet, angewöhnt hätte, denn es tritt ja dem menschlichen Wollen und Thun richtend entgegen und ist darum etwas von dem Ich des Menschen vollkommen Unabhängiges und Freies. Es ist aber auch keine von Außen her zu dem Menschen redende Stimme, keine Macht, die nicht zu seiner eigenen Natur gehörte. Vielmehr gehört das Gewissen zum Wesen der menschlichen Seele.*) Es ist auch nicht das Gesetz Gottes oder das Wissen von dem Gesetze oder die Wirksamkeit des Wissens vom Gesetz. Denn das Gesetz tritt dem Menschen mit dem „Du sollst" entgegen, es behandelt den Menschen als ein Du. Im Gewissen dagegen vernimmt der Mensch eine Regung seines eigenen Ich, die Stimme seines eigenen Innern, in welchem Gott rege ist.

Mit göttlicher Majestät thront das Gewissen über jeder, auch der geheimsten, auch der leisesten sittlichen Lebensäußerung des Menschen, und ist doch nichts über oder außer ihm Stehendes, nichts ihm Fremdes, sondern ist er selbst, so daß wir uns ohne das Wesen des Gewissens den Begriff des Menschen gar nicht denken können. Aber es ist doch in keiner Weise von dem Willen des Menschen abhängig; denn es ist die dem Menschen angeborene Stimme Gottes. Daher ist das Gewissen *an sich unfehlbar*. Der Mensch mag die Stimme des Gewissens mißverstehen, er mag sich in eine solche Leichtfertigkeit des Lebens verlieren und sich in seiner Eigenwilligkeit so verhärten, daß er die Stimme seines Gewissens gar nicht mehr hört, — aber das Gewissen ist doch da und spricht sich doch mit voller Unfehlbarkeit aus, denn Gottes Geist kann nicht irren.

Darum ist auch das Gewissen ein *absoluter* Richter der „Gedanken, die sich unter einander entschuldigen und verklagen", ein Richter, gegen dessen Spruch keine Ausrede gilt, über dessen Gericht den Menschen keine Erwägung hinausbringt.

Da das Gewissen die Stimme Gottes im menschlichen Ich ist, so hat dieselbe aber nur persönliche, individuelle Bedeutung. Für den einzelnen Menschen gilt nur das eigene Gewissen. — Der Spruch des Gewissens bezieht sich auch nur auf die ethische, die religiös-sittliche Handlungsweise des Menschen. Nicht das reine Denken, Begreifen, nicht der Kreis der Erkenntnis steht unter der Auktorität des Gewissens, sondern das sittliche Thun und Lassen, der Wille des Menschen.

Auf dem religiös-sittlichen Gebiete erweist sich aber das Gewissen so sehr als eine der individuellen Persönlichkeit wesentlich angehörige und diese als solche beherrschende Macht, daß seine Wirksamkeit, weil sie im

*) Gewissen (συνείδησις, conscientia) ist sprachlich das *Mitwissen* eines Subjektes mit einem Anderen, welches auf dem Zusammensein Jenes mit Diesem beruht, d. h. es ist das Mitwissen des Menschen mit Gott, in welchem der Mensch lebt.

Mittelpunkt der Persönlichkeit vor sich geht, bis in das leibliche Sein des Menschen hineindringt. Daher ist die Erregung des Gewissens auf einer gewissen Gradhöhe immer von einer leiblichen Affektion begleitet. Sie macht sich dem Menschen sinnlich wahrnehmbar. Denn das Gewissen ist eine solche Thätigkeit Gottes im Menschen, welche sich als die allereigenste Selbstthätigkeit des Menschen darstellt.

Wir sagen daher: das Gewissen ist die Energie des Gottesbewußtseins in der sittlichen Sphäre des Menschen, in welcher sich dem Menschen die absolute Abhängigkeit von Gott so sehr als zu seiner Natur gehörig wahrnehmbar macht, daß er die Verletzung dieses Abhängigkeitsverhältnisses als Verletzung seiner selbst erfährt. Das Gewissen bezeugt es daher dem Menschen, daß er im Gebrauche seiner Freiheit von Gott wesentlich abhängig und Ihm verantwortlich ist.

§. 5.

Das Gewissen im gefallenen Menschen.

Was wir bisher über das Gewissen aussagten, gilt von dem Gewissen, inwiefern es zur Natur und zum Wesen des Menschen gehört, wie derselbe ursprünglich von Gott erschaffen war. Wäre dieser ursprüngliche Zustand des Menschen geblieben, so würde auch die ursprüngliche und normale Beziehung des Gottesbewußtseins zum Selbstbewußtsein, also auch die Stellung und Wirksamkeit des Gewissens bei allen Menschen dieselbe geblieben sein. Allein die Normalität des menschlichen Wesens ist durch den Sündenfall zerstört, das Gewissen hat aufgehört, der Schwerpunkt des unmittelbaren Selbstbewußtseins des Menschen zu sein, und hieraus hat sich eine unendliche Mannigfaltigkeit der Beziehung zwischen den sündigen Lebensregungen des Menschen und dem Gewissen ergeben. In dieser Mannigfaltigkeit tritt aber das als das Gemeinsame und Uebereinstimmende hervor, daß in allen Menschen nach dem Sündenfalle die einzelnen Triebe, welche Gott der menschlichen Natur eingepflanzt hat, nicht mehr unter der Herrschaft des Gottesbewußtseins stehen, sondern sich in dem Gegensatz zu demselben als die den Menschen eigentlich beherrschenden Mächte geltend machen, und zwar so, daß dem Menschen von Natur der Hang inne wohnt, dieser Herrschaft seiner gottentfremdeten Triebe sich unterzuordnen und seine Abhängigkeit von Gott zu verleugnen. Im gefallenen Menschengeschlecht hat daher das Gottesbewußtsein die wirksame Kraft, welche es ursprünglich im Gebrauche der Freiheit des Menschen ausgeübt hatte, verloren. Im gefallenen Menschen ist nicht mehr das Gefühl der Abhängigkeit von Gott, oder das Gewissen, der Mittelpunkt des menschlichen Selbstbewußtseins, sondern das Selbstbewußtsein widerstrebt dem Abhängigkeits-

verhältnis von Gott. *) Mit dieser Verderbnis der menschlichen Natur ist die dem Menschen für den Gebrauch seiner persönlichen Freiheit gesetzte Schranke, die moralische Ordnung, niedergerissen, und der von der Selbstsucht geknechtete Mensch erhebt sich eben darum über das moralische Recht des Nächsten, weil er sich von der Herrschaft Gottes losgesagt hat. Die Welt ist für den gefallenen Menschen nur noch Mittel zur Befriedigung seiner Triebe. Darum sagt die Schrift von dem gefallenen Menschen, daß er sei „ein Kind des Zornes von Natur" (Eph. 2, 3.), ein „fleischlicher, unter die Sünde verkaufter Mensch", in welchem „die Begierden des Fleisches" so herrschen, daß in ihm „nichts Gutes wohnt" (Röm. 7, 18.). Dabei bleibt freilich der gefallene Mensch seiner Anlage und seiner Bestimmung nach doch noch wesentlich das, was er ursprünglich war. Aber dieses Ursprüngliche ist nicht mehr der Schwerpunkt des menschlichen Seins, sondern die ohnmächtige Lebensregung gegenüber der in dasselbe hineingekommenen widergöttlichen Selbstsucht.

Die Betrachtung des Gewissens nach seiner thatsächlichen Erscheinungsform im gefallenen Menschen muß darum eine wesentlich andere sein als die des idealen Gewissens im normalen Zustand desselben. Der Mensch hat sich in seinem Abfall von Gott der lebendigen Kraft seines Gottesbewußtseins so entäußert, daß dasselbe ihm nicht mehr innerlich ist, sondern ihm äußerlich gegenüber steht. Das Gottesbewußtsein regt sich in ihm nicht mehr in der reinen Form seines eigensten Ichs, sondern es spricht zu ihm: „Du sollst." Es ist nicht mehr die freie Triebkraft des eigenen Seins, sondern Gesetz und Richter desselben; es ist nicht mehr selbsteigener und darum freier Lebenstrieb, sondern äußere Schranke desselben. Es ist nicht mehr Kraft des Willens, sondern nur Wissen; es ist nicht mehr das wirksame Bewußtsein des Menschen von seinem Ich als einem im Geiste Gottes ruhenden und von demselben getragenen Ich, sondern es ist vielmehr eine die einzelnen Handlungen des Menschen begleitende (aber freilich sie unmittelbar begleitende), richtende Stimme, ein „mit- und bezeugendes Gewissen" (Röm. 2, 15.), und ist demgemäß gutes oder böses Gewissen.

§. 6.

Die Wirkungen des Gegensatzes zwischen dem Gewissen und der sündhaften Neigung.

a) Der Verlust der sittlichen Freiheit.

Indem das Gewissen der sinnlichen Richtung des menschlichen Ich entgegentritt, um dieselbe dem Menschen als etwas, das ihn selbst verletzt,

*) Insofern diese Reaktion in dem Menschen als treibende Macht vorhanden ist, wird sie von der Schrift σάρξ genannt.

das ihn in seiner Beziehung zu Gott schädigt, das er nicht verantworten kann, zum Bewußtsein zu bringen, so ist diese Wirksamkeit des Gewissens thatsächlich ein Beweis für die in dem Menschen waltende Herrschaft eines dem Gewissen entgegengesetzten Prinzips. Da aber das Gewissen wesentlich zur Persönlichkeit des Menschen gehört und ein Moment seines eigenen Selbstbewußtseins ist, so ergiebt sich hieraus, daß diese Herrschaft des Fleisches wesentlich die Herrschaft eines dem menschlichen Sein fremden Prinzips ist. Von seiner sündigen Neigung beherrscht, handelt also der Mensch nicht aus seinem eigentlichen Ich heraus, sondern er handelt unter dem Einfluß einer ihn zwingenden Macht. Der Mensch ist also unfrei.

Da aber der Mensch doch immer noch Persönlichkeit ist, so muß in ihm doch noch wirkliche Freiheit vorhanden sein. Daher ist das Wesen der Unfreiheit des gefallenen Menschen näher zu erläutern. Es muß nämlich anerkannt werden, 1) daß der Mensch nach Einer Seite hin, d. h. in Beziehung auf die Befriedigung des bösen Hanges wirklich frei ist, indem hier sein Wille mit dem Charakter seines Wesens zusammentrifft, so daß er das Böse immer mit freier Herzensneigung thut; daß aber 2) wenn der Mensch gegen seine Neigung sich nötigt, der Stimme seines Gewissens zu folgen, und seine Sinnlichkeit zu bekämpfen, dieses nicht etwa eine Freiheit zum Guten, sondern nur die Fähigkeit der Selbstbezwingung bezüglich des äußeren Handelns darthut. Denn die sittliche Freiheit besteht darin, daß Jemand, was er thut, mit Neigung und freier Zustimmung des Herzens thut. Fehlt diese Neigung, so hat das Ich an sich selbst einen Zwang ausüben müssen, und der Mensch handelt dann immer nur im Zustand der Gebundenheit. Nur für das Böse ist also der Mensch wirklich frei.

Indessen muß doch der Mensch eben darum, weil er Person ist, auch irgendwie für das Gute frei sein. Denn der Begriff des persönlichen Seins gestattet keine absolute Beschränkung der freien Selbstbestimmung nur nach Einer Seite hin, weil das persönliche Sein überhaupt ein sich selbst bestimmendes Sein ist. In dieser Beziehung finden wir nun in der heiligen Schrift durchweg den Gedanken ausgesprochen, daß der gefallene Mensch, wenn ihm die Erlösung, die Gnade des Evangeliums dargebracht wird, und wenn er dann dieselbe nicht empfängt, sich durch sie nicht zu einem Kinde Gottes erneuern läßt, hierfür Gott verantwortlich ist. Ist aber der gefallene Mensch hierfür verantwortlich, so muß es in diesem Falle von seiner eigenen Willensentscheidung abhängen, ob er die Gnadengabe Gottes und die Erneuerung seines Wesens empfängt oder nicht empfängt. Der Mensch muß hier also die Fähigkeit haben, sich für Gottes Willen, der ihn zu sich ruft, frei entscheiden zu können.

Fassen wir nun dieses mit der Thatsache zusammen, daß der Mensch „ein Kind des Zornes von Natur" ist und von seinem bösen Hange ge-

knechtet wird, so ergiebt sich folgende Wahrheit: Der gefallene Mensch kann das Gute wirklich wollen, d. h. sein Wille kann sich auf das Gute wirklich und ernstlich richten; aber der Wille ist hier immer ohnmächtig, er kann das Gute nie zur Ausführung bringen. Denn auch wenn der Wille sich auf Gott, der den Menschen ruft und auf das Gute, das sich ihm darbietet, richtet, ist derselbe doch immer von der Sinnlichkeit gebunden und ist also nie gut.

b) Die Verdunkelung des Gewissens.

Da das Gewissen im Menschen das Ursprüngliche, die Sünde dagegen das in ihn später Hineingekommene, ihm wesentlich Fremde ist, so muß jede Sünde im Menschen eine sofortige Regung des Gewissens zur Folge haben. Das Gewissen macht darum dem Menschen die Sünde als eine Verwundung seines eigenen Selbst, als eine Verletzung seiner eigenen Natur fühlbar. Daher die Gewissensbisse. Aber eben darum, weil das Gewissen zur ursprünglichen Natur des Menschen gehört, die Sünde dagegen als ein fremdes, später Hereingetretenes in ihm Gewalt erhalten hat, ist auch jede Sünde ein Sieg der Selbstsucht über den Menschen selbst, des Fleisches über den Geist, woraus eine immer stärkere Kräftigung der Sündenmacht und eine zunehmende Abschwächung der Kraft des Gottesbewußtseins in der freien Selbstbestimmung d. h. des Gewissens hervorgeht. Das beharrliche „Gefangenhalten der Wahrheit in Ungerechtigkeit" führt daher notwendig zu einer zunehmenden „Eitelkeit des Sinnes" (vgl. z. B. Eph. 4, 17.), zu einer „Verfinsterung des Verstandes" (vgl. z. B. Eph. 4, 18). Das auf dem Gottesbewußtsein beruhende Pflichtbewußtsein wird mehr und mehr zurückgedrängt, und die dem Bösen entsprechenden Gedanken treten an dessen Stelle, bis endlich vollkommene „Herzenshärtigkeit" sich des Menschen bemächtigt. Das Leben der heidnischen Völker bietet hier ganz dieselbe Wahrnehmung dar, wie das des einzelnen Menschen. Eine zunehmende Verdunkelung des Gewissens ist die unausbleibliche Wirkung des Sündendienstes. —

Aus alledem ergiebt sich, daß der Mensch einer ganz neuen göttlichen Lebenskraft bedarf, die ihn von der Herrschaft der Sünde frei zu machen und die Macht des Gewissens und das ethische Leben in ganz neuer Weise in ihm herzustellen hat. Wird dem Menschen eine solche neue göttliche Lebenskraft geboten, so kommt es dann nur darauf an, ob er dieselbe empfangen will oder nicht. Richtet der Mensch seinen (wenn schon ganz ohnmächtigen und darum zur Erlangung eines Verdienstes absolut unfähigen) Willen auf das ihm dargebotene Heil in aufrichtigem Verlangen nach ihm, so wird dasselbe eben damit sein persönlicher Besitz und wird in ihm als neuer persönlicher Lebenskeim wirksam.

Zweiter Abschnitt.

Das geoffenbarte Gesetz.

§. 1.

Die Bedeutung des Gesetzes.

Haben wir nun das Bedürfnis einer göttlichen Wiedergeburt des Menschen durch Einpflanzung eines neuen Lebensprinzipes in denselben erkannt, so ist doch unschwer einzusehen, daß Gott, wenn der Mensch seiner Natur gemäß als Person behandelt werden sollte, diese Erneuerung doch nicht sofort, nicht unvermittelt bewirken konnte. Vielmehr bedurfte dieselbe der Vorbereitung, damit der Mensch zur freien persönlichen Annahme des ihn erneuernden Heilsgutes erzogen werden konnte. Darum gab Gott zunächst die Offenbarung des Gesetzes. Dieselbe ist vor Allem aus der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens zu begreifen. Der Mensch hatte durch den Sündenfall sein Ich aus seinem Gewissen herausgehoben, hatte beide auseinander geworfen und eben damit seine Gemeinschaft mit Gott und die Normalität seines Wesens zerstört. Er selbst war anders geworden; Gott aber bleibt ewig, der er war, und darum läßt derselbe auf die That des Sündenfalles die That der Offenbarung folgen, in welcher er die ewige Unwandelbarkeit seines Schöpferwillens dadurch kund giebt, daß er durch die Offenbarung den Menschen von der Sünde wieder frei machen und zu seinem ursprünglichen Zustand zurückführen will. Da nun aber der Mensch die Schuld des Bruches mit Gott auf sich gebracht hat und für dieselbe vollkommen verantwortlich ist, da der Mensch ferner als eine von Gott absolut abhängige Kreatur zur Hingabe an Gott nach wie vor verpflichtet ist, so spricht Gott seine Offenbarung zunächst so aus, daß er durch dieselbe die Gemeinschaft des Menschen mit Ihm nicht etwa sofort herstellt, sondern sie von dem Menschen zurückfordert. Der Anfang der Offenbarung ist also eine Forderung Gottes an den Menschen, die Forderung eines vollkommen heiligen Lebens, d. h. Gesetz. Dasselbe ist zugleich das erste Licht, welches Gott in das durch die Sünde des Menschen verdunkelte Gewissen hineinscheinen läßt. Unter dem Gesetz haben wir aber nicht ausschließlich die zehn Gebote, die Gesetzgebung auf Sinai zu verstehen, sondern vielmehr alles das, worin sich vom Sündenfalle an die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes der Sünde des Menschen gegenüber kund gegeben hat, wobei allerdings die zehn Gebote an erster Stelle in Betracht kommen. Diese Gesetzesoffenbarung

hatte eine dreifache Bedeutung: 1) sie sollte dem Menschen den Wahn nehmen, daß er in der Regelung seines Lebens willkürlich verfahren könnte; 2) sie sollte die Energie des Gewissens wieder herstellen und sie sollte 3) den Menschen lehren, daß er in seinem Gewissen nicht etwa die unabhängige Stimme seines eigenen Ich, sondern den gebietenden Willen Gottes zu erkennen und den Gehorsam gegen das eigene Gewissen als Gehorsam gegen Gott zu leisten habe. Dieses letzte ist das bedeutenste Moment, weshalb fast alle Ausdrücke für Gesetz im Alten Testament den Sinn von göttlicher Satzung und Willenserklärung haben.

§. 2.

Unmittelbare Wirkung des Gesetzes auf das natürlich ethische Bewußtsein.

Durch das Gesetz soll also das durch die Sünde im Gewissen verdunkelte Zeugnis des Guten und Göttlichen in zweifelloser Klarheit wieder hergestellt werden. Dieses ist jedoch nicht so aufzufassen, als wäre Gesetz und Gewissen dasselbe. Denn das letztere ist nicht ein Verzeichnis der Gebote Gottes; vielmehr läßt uns das Gewissen das Böse, welches wir thun, dadurch als Böses erkennen, daß es gegen dasselbe Einsprache erhebt; das Gesetz dagegen belehrt uns positiv darüber, wie wir in den verschiedenen Beziehungen des Lebens Gottes Willen thun sollen, und stellt uns den Willen Gottes objektiv vor Augen. — Ferner ist es das Gesetz, nicht aber das Gewissen, welches den Widerspruch gegen das Gewissen als *Sünde* erkennen läßt und welches uns zugleich die ganze *Macht* dieses Widerspruchs, die Tiefe dieses Sündenelendes zum Bewußtsein bringt. So lange der Mensch in dem, was er durch das Gewissen erfährt, nicht den absolut berechtigten Willen eines persönlichen, heiligen Gott erkennt, — welche Erkenntnis erst durch die Gesetzesoffenbarung wieder zur vollen Fähigkeit gelangt, — so lange kommt der Mensch nicht über den Wahn hinaus, daß der Widerspruch gegen die Stimme des Gewissens nur ein Widerspruch gegen ein ihm eignendes besseres Wissen sei. Der Gedanke, daß dieser Widerspruch gegen das Gewissen eine Verletzung der göttlichen Auktorität sei, kommt dem Menschen erst durch das geoffenbarte Gesetz. Daher läßt sich schon sprachlich nachweisen, daß das heidnische Bewußtsein mit dem Worte „für Sünde" etwas ganz anderes als den biblischen Begriff der Sünde darstellen wollte, weil er den letzteren gar nicht kannte.*) Das Gesetz belehrt den gefallenen Menschen darüber, daß die Sünde ein Frevel an dem Gott sei, von dem sich der Mensch absolut abhängig weiß, ein Frevel, der ihn vor Gott schuldig macht und der darum gesühnt werden muß. So ist im Alten Testament die Rede

*) ἁμαρτάνειν und peccare = fehlen, das Ziel verfehlen, gothisch fravaurhts = verfehltes Werk. Auch Nägelsbach sagt, daß „Sünde" nicht der Begriff des homerischen ἁμάρτημα sei. Unser „Sünde" ist verwandt mit sons.

von einem Sündigen gegen Gott (vergl. 1. B. Mos. 39, 9; 2. B. Mos. 32, 33.) Erst das Gesetz lehrt uns, daß die Sünde Vergehen gegen das ewige Gesetz Gottes ist*), denn „wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Uebertretung" (Röm. 4, 15); und Röm. 3, 20. sagt der Apostel: „Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde." — Sowie aber das Gesetz in dem Widerspruch gegen das Gewissen die Sünde erkennen lehrt, so wird auch nur durch das geoffenbarte Gesetz — wie nirgends in der Heidenwelt**) — die wahre Erkenntnis des Guten vermittelt. Das Gesetz lehrt uns, in dem Gewissen den Widerschein des heiligen Willens Gottes zu erkennen, welcher schlechthin das Gute ist. — Die letzte Wirkung, die das Gesetz hervorbringt, die dagegen das Gewissen nie zu schaffen vermag, ist die, daß es die ganze Macht des im Menschen ruhenden Sündenelendes zur Erscheinung kommen und dem Menschen zum Bewußtsein bringt, indem es zur Sünde reizt; „denn ohne das Gesetz war die Sünde todt." (Röm. 7, 8.) Das sündige Prinzip ist zwar schon vorher seinem ganzen Wesen nach im Menschen vorhanden; allein, so lange ihm das Gesetz nicht entgegentritt, kann es sich nicht in seiner vollen Wirksamkeit erweisen. Erst wenn das Gesetz mit seinen Geboten und Verboten zu dem Menschen spricht, nimmt die Sünde eine „Ursach", einen Anlaß, und zwar „durch das Gebot" (vgl. z. B. Röm. 7, 8.). Indem dem Menschen ein Gebot oder Verbot vorgehalten wird, so wird dadurch die verborgene, schlafende Lust geweckt. Der Eigenwille wird gereizt, sich gegen die ihm gesetzte Schranke und Zumutung mit Unmut zu erheben, weshalb Paulus (Röm. 4, 15.) sagt, daß „das Gesetz Zorn anrichtet." Da nun das Gesetz die gesammten menschlichen Lebensbeziehungen normirt, so ergiebt sich, daß dasselbe auch die widergöttliche Begierde des Herzens in ihrer ganzen Kraft lebendig werden und zur Erscheinung kommen läßt. Also „die Kraft der Sünde ist das Gesetz." (1 Cor. 15, 56.)

§. 3.

Der Gesetzesgehorsam.

Der Begriff des Gesetzes, welches durch seine einzelnen Gebote den Menschen in allen seinen Lebensbeziehungen bestimmen will, führt zum Begriffe der Pflicht über. Pflichten sind die Beziehungen des Menschen zu seinem Du, welche sich durch die für ihn gültigen Gesetze ergeben. Hierzu verhält sich der Begriff der Tugend so, daß diese die Stetigkeit der Pflichterfüllung, die sittliche Tüchtigkeit, die Fertigkeit des sittlichen Handelns, die sittliche Thatkraft darstellt. Tugend ist die Wirkung einer Gesinnung,

*) Daher wird die Sünde *ἀνομία* genannt. (vergl. 1 Joh. 3, 4.)

**) Der Grieche kannte sein *καλοκἀγαθον*, der Römer sein honestum, seinen patrius mos.

welche in jedem gegebenen Falle in derselben, sich selbst gleichen Weise handelt. Tugend ist also das persönliche Beharren des Menschen in den durch das Gesetz bestimmten sittlichen Beziehungen, die Darstellung derselben nicht in einzelnen Handlungen, sondern im persönlichen Leben des Menschen. Hieraus erhellt, daß sich der Begriff der Tugend nicht nur auf die Gesammtheit der Pflicht- und Gesetzeserfüllung, sondern vielmehr auch auf jede einzelne Lebensregung bezieht. (Vergl. Phil. 4, 8.: „Was wahrhaftig ist, was ehrbar, was gerecht, was keusch, was lieblich, was wohllautet, was irgend ist eine Tugend, irgend ein Lob, dem denket nach.") Ebenso ist der Unterschied christlicher und heidnischer Auffassung der Tugend zu beachten. Das Heidentum sieht in der Tugend den eigentlichen Lebenszweck des Menschen, weshalb auch der Rationalismus, der den Boden des geoffenbarten Christentums verlassen hat, keine höhere Bestimmung des Menschen als die zur Tugend kennt. Dagegen kann die Tugend gegenüber der Bestimmung des Menschen zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes nichts anderes als Mittel zur Erreichung dieses Lebenszweckes sein. Auf dem spezifisch christlichen Standpunkt muß freilich auch diese Auffassung der Tugend noch eine Veränderung erfahren; aber der Gegensatz derselben zur heidnischen Betrachtungsweise ist derselbe wie der des gesetzlichen Standpunktes.

Die Erfüllung der Pflicht, welche dem absoluten Gesetze Gottes geschuldet wird, ist der Gehorsam. Dieser Gesetzesgehorsam ist aber nicht eine Befolgung der Gebote als einzelner Vorschriften, sondern eine Befolgung derselben, inwiefern sie von Gott, als von der absoluten Auktorität gegeben sind. Deshalb hebt Jakobus (2, 10. 11) hervor, daß die Uebertretung Eines Gebotes wesentlich die Uebertretung des ganzen Gesetzes sei.

Es frägt sich nun, wie der Gesetzesgehorsam vom Menschen zu leisten ist. — Hier ist ein zwiefaches Verhältnis möglich: Es ist ein Gesetzesgehorsam denkbar, in welchem alle einzelnen Lebensäußerungen des Menschen, an und für sich betrachtet, den Geboten Gottes, den einzelnen Vorschriften des Gesetzes entsprechen, ohne daß das lebendige Prinzip der Gebote, d. h. der Geist Gottes, im Herzen des Menschen wohnt; und es kann auch ein solcher Gehorsam gegen das Gesetz gedacht werden, in welchem der Mensch seiner Person nach wirklich als ein Tempel des Geistes Gottes dasteht. Nur der letztere ist der Gehorsam, den ideell die Schrift fordert. — Allein Gott weiß, daß der Mensch, dessen Natur von der Sinnlichkeit geknechtet ist, einen solchen Gehorsam doch nicht leisten kann; und darum hat er in der Offenbarung nicht bloß die Heiligkeit seines Wesens der Menschheit verkündet, sondern auch die einzelnen Gebote seines Gesetzeswillens kundgethan. Indem nun das Gesetz dem Menschen immer als Gebot und Verbot entgegentritt, so beurkundet es damit, daß der Mensch wohl diese einzelnen Gebote halten

kann, aber mit seinem Geiste, mit dem Gesetzeswillen Gottes darum doch noch nicht in innerer Einheit sich befindet.

Wie sind nun die einzelnen Werke zu beurteilen, die der Mensch im Streben nach Gesetzeserfüllung thut? Sie sind dem Geiste Gottes nicht entsprechend. Denn das Gesetz setzt schon an und für sich, wie wir sahen, den Zwiespalt zwischen Gott und dem Menschen als ein bleibendes Verhältnis voraus und läßt es daher niemals zu einer innern Einheit zwischen dem gesetzgebenden Gott und dem Menschen kommen. Die Gebote Gottes sind eben Mittel,*) durch welche Gott die Welt zum Empfange seiner Heilsgaben und zur Verwirklichung seines eigentlichen Heilswillens erst erziehen will. Sie sind eine Zucht, durch welche der Mensch, der ein Knecht der Sünde ist, zunächst in eine andere Knechtschaft genommen wird, auf daß er für den Empfang der Gnade reif werde. Denn wenn auch der Mensch Alles thut, was das Gesetz von ihm fordert, wenn er auch alle Gebote des Gesetzes beobachtet, so bleibt der heilige Gesetzeswille Gottes doch etwas außer ihm Stehendes, ihm Fremdes. Indem also der Mensch von dem Gesetze beherrscht wird, so wird er nicht von einer ihm selbst innerlichen, ihm selbst angehörigen Lebensmacht, sondern von einer ihm fremden Auktorität beherrscht, d. h. er wird geknechtet. Die Gesetzeswerke sind also nicht aus dem Geiste des Gesetzes und dem freudigen Gehorsam gegen dasselbe herausgethan, sie zeugen nicht von einer heiligen Persönlichkeit, wie die Gesetzesoffenbarung von der Heiligkeit Gottes zeugt. Sie weisen auf einen andern Geist, ein anderes Lebensprinzip als das der Heiligkeit hin und sie würden ohne allen sittlichen Wert sein, wenn in ihnen nicht die Sehnsucht des Menschen zum Ausdruck käme, das Gesetz in sich aufzunehmen und die Idee des Guten wirklich darzustellen. Diese Sehnsucht ist die gottgewollte Wirkung des Gesetzes im gefallenen Menschen, durch welche derselbe den Weg zu der Gnade des Evangeliums finden sollte. Durch das letztere sollte ja der Geist Gottes selbst und damit der freudige Gehorsam gegen Seinen heiligen Willen des Menschen Eigentum werden.

§. 4.

Die Wirkung des gesetzlichen Gehorsams.

Indem die Befolgung der einzelnen Gebote noch nicht die Erfüllung des Gesetzes ist, so kann die Wirkung, welche das Leben nach dem Gesetze auf das Bewußtsein des Menschen ausübt, zunächst nur darin bestehen, daß es dem Menschen den in seinem Innern liegenden Widerspruch zur klaren Erkenntnis bringt. Der Mensch kann sich der Wahrnehmung nicht verschließen, daß zwischen seinem eigenen Willen und dem Prinzip der

*) Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου (cfr. Gal. 4, 3).

Gebote eine Dissonanz herrscht. Der Mensch weiß sich fern von dem Geiste des Gottes, der im Gesetze gesprochen hat: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.“ Er wird zu dem Bekenntnis gedrängt, daß zwischen ihm und Gott eine tiefe Kluft liegt, und daß er vor Gottes Gericht nicht bestehen kann. Als bloßes Gesetz, an und für sich betrachtet, würde somit die Gesetzesoffenbarung gerade das Gegenteil von dem bewirken, was die Offenbarung bewirken will. Statt den Bruch zwischen Gott und dem Menschen aufzuheben, würde das Gesetz denselben erst recht aufdecken und erweitern, indem es so nur eine noch größere Steigerung des Widerspruchs des Menschen gegen Gott herbeiführen könnte. Allein das Gesetz ist in der Offenbarung Gottes nicht schlechthin Gesetz; denn es ist erfüllt und getragen von der Kraft der Verheißung. Die Offenbarung des Gesetzes ist Offenbarung des Gottes, der die Erlösung beschlossen hatte und sie durch das Gesetz vorbereiten wollte. Hieraus ergiebt sich der alttestamentliche Begriff der „Furcht Gottes“. Die „Furcht Gottes“ ist kein friedeloser Schrecken (vgl. Jerem. 30, 5). Sie würde dieses sein, wenn das Gesetz schlechthin Gesetz wäre. Bestände das Gesetz für sich allein, so würde der Zwiespalt zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen den Menschen nur mit Schrecken und Angst erfüllen können; derselbe würde in dem Gesetzeswillen Gottes, der die Sünde richtet, nur die ihm drohende Verdammnis fürchten.

Wie daher das Gesetz ein Gesetz zur Erlösung ist, so ist die alttestamentliche Furcht eine Furcht zum Heil. Der Psalmist gebietet (Ps. 115, 11): „Die ihr euch fürchtet vor Jehovah, vertrauet auf Jehovah.“ Die Furcht des Gesetzeslebens verklärt sich also zur Hoffnung auf die Erlösung. So ist das Gesetz in allen Stücken ein „Zuchtmeister au Christum“.

Dritter Abschnitt.

Das Evangelium als Wiederherstellung der Gottinnigkeit des Menschen.

§. 1.

Dasein und Bedeutung des Evangeliums.

Durch eine historische Thatsache, durch den Sündenfall, war dem Menschen die Gottinnigkeit seines Bewußtseins verloren gegangen; zur Herstellung derselben war darum eine neue historische Thatsache nötig, durch

welche Gott in neuer Weise in das Leben der Menschheit hineintrat. Dieses geschah in der Erscheinung Jesu Christi auf Erden. In ihm erschien eine menschliche Persönlichkeit, welche, mit der ungeschwächten Kraft der Gottesgemeinschaft erfüllt, die Idee des Sittlichen nicht blos in voller Reinheit zu erfassen vermochte, sondern auch vollkommen verwirklichte. Indem aber die Menschwerdung des ewigen Sohnes eine Bezeigung der ewigen Liebe des Vaters war, so wollte der Sohn die Idee des sittlich Guten lediglich für das Menschengeschlecht verwirklichen, als dessen Erlöser ihn der Vater in die Welt gesandt hatte. — Nur der Mensch gewordene Sohn des ewigen Vaters vermochte dieses zu vollbringen. Denn auf der einen Seite war Christus, von einer Tochter Adams geboren, wirkliches Glied des auf Erden lebenden Adamitischen Menschengeschlechtes, und auf der andern Seite war doch Christus der einzige Mensch, der nicht aus Adams Blute, sondern vom Himmel her aus des Vaters Schooß gekommen war. Es war somit in ihm die Idee des Menschen in ganz neuer Weise verwirklicht, es war in ihm eine neue Menschheit in die Welt gekommen. Indem dieses nun dadurch geschehen war, daß er sich als Glied in die Adamitische Menschheit eingefügt hatte, so war eben diese letztere in ihm in ganz neuer Weise dargestellt; er vertrat das ganze Adamitische Menschengeschlecht in neuer, gottwohlgefälliger Weise. In dieser Stellung vollbrachte er das Werk der Erlösung für die gesammte Menschheit, so daß ideell dieselbe in ihm wirklich entsündigt ist. In dem Einzelnen wird nun die von Christo hergestellte Entsündigung des Menschengeschlechtes so verwirklicht, daß derselbe mit Christo in persönliche Lebensgemeinschaft tritt. Diese Erneuerung des Einzelnen, diese Einpflanzung des persönlichen Lebens Jesu Christi in den Menschen geschieht aber so, daß jeder Einzelne, der zu Christus kommt, durch ihn zu einem Gliede seines Reiches umgewandelt wird. Indem daher das Leben im Glauben an den Herrn ein Leben in der Gemeinschaft seiner Gläubigen ist, so kann die subjektive Verwirklichung des Heiles in den einzelnen Gläubigen nur mit Berücksichtigung des Begriffes vom Reiche Gottes betrachtet werden.

§. 2.

Gegensatz des gesetzlichen und des evangelischen Bewußtseins.

Durch das Erlösungswerk Jesu Christi ist das Gottesbewußtsein der Menschheit, soweit sich dieselbe unter die Macht und Wirksamkeit dieser göttlichen Thatsache stellt, in der Weise umgewandelt, daß es schlechthin ein Bewußtsein von dem sündenvergebenden Gotte ist. Gott ist dem evangelischen Bewußtsein ein Gott, „der in Christo die Welt mit sich selber versöhnte“ (2. Cor. 5, 19), er ist schlechthin Vater Jesu Christi; und eben

damit ist das ganze Selbstbewußtsein des Menschen ein gänzlich neues geworden.

Allerdings bleibt das Gesetz Gottes auch für den Christen in seiner vollen Strenge und Unantastbarkeit bestehen. Kein Titel des Gesetzes ist durch den Erlöser aufgehoben, und es wird wohl von unserer Gerechtigkeit gefordert, daß sie besser sein müsse als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, nicht aber besser als die Gerechtigkeit Mosis. Allein der Fluch des Gesetzes ist doch hinweggenommen. Während das gesetzliche Bewußtsein nur von dem Abstand weiß, der zwischen dem Leben des Menschen und dem heiligen Willen Gottes besteht, hat der Christ in seinem evangelischen Bewußtsein den Trost, daß Gott sich ihm in Christo als sein persönlicher Besitz mitgeteilt hat. Und indem nun Gottes Geist in Christo die Lebenskraft und das persönliche Eigentum des Menschen geworden ist, so hat der Christ in seinem evangelischen Bewußtsein zugleich die Gewißheit, daß er hierdurch aus der Sündenknechtschaft und aus der Gottentfremdung erst wieder zu sich selbst gekommen ist und daß er in der Gotteskindschaft auch seine wahre persönliche Freiheit wieder erlangt hat.

Betrachten wir nun den Inhalt des evangelischen Bewußtseins näher, so finden wir in ihm vor Allem das Bewußtsein der erlangten Sündenvergebung vor. Das gesetzliche Bewußtsein, das sich dem Gesetze Gottes gegenüber stehen sieht, ist wesentlich von dem Gefühle der Verantwortlichkeit, von der Verpflichtung zur Rechenschaft erfüllt. Das evangelische Bewußtsein dagegen ist von der Gewißheit erfüllt, daß ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, in Christo bereits geschenkt ist und daß deshalb von ihm keinerlei Rechenschaft weiter gefordert wird. Diese Gewißheit hat der Christ allein und unmittelbar durch den Glauben an die Verheißung des Vaters, deren er sich zuversichtlich getröstet. Das evangelische Bewußtsein ist also vor Allem Glauben an Gottes Gnadenverheißung. In diesem Besitze geschenkter Gerechtigkeit oder der Sündenvergebung weiß sich aber der Christ zugleich mit der Kraft eines neuen Lebens erfüllt, durch welche er zu einem neuen Gehorsam gegen Gott berufen und verpflichtet ist. Denn die Vergebung der Sünden, die Aufhebung der Sündenschuld, wurde dem Gläubigen eben dadurch zu Teil, daß er durch den Glauben in persönliche Lebensgemeinschaft mit Christus trat. Darum muß die Rechtfertigung, welche im Glauben empfangen wird, wesentlich auch der Anfang eines neuen Lebens in der Kraft der Gemeinschaft Jesu Christi sein. Ist sich daher auch der Christ noch fortwährend seiner Sündhaftigkeit bewußt, so daß er unablässig die Anfechtung der Sünde erfährt, so ringt er doch in dem Kampfe, der ihm verordnet ist, mit seliger Freudigkeit und in dem Bewußtsein, daß er von der Gnade Gottes sicher gehalten und getragen wird. Er tröstet sich der Zuversicht,

daß der, welcher das gute Werk der Erneuerung in ihm begonnen hat, es auch vollbringen wird bis ans Ende. — So ist das evangelische Bewußtsein und Leben ein Bewußtsein und Leben des Glaubens an den Herrn.

Da nun ferner das evangelische Leben auf den beiden Thatsachen persönlicher freier Selbsthingabe Gottes an die Menschen und des Menschen an Gott beruht, so ist dieses Leben wesentlich von der Ordnung der Liebe getragen. Denn Liebe ist freie persönliche Selbsthingabe auf Grund persönlichen Wohlgefallens an dem Gegenstand der Liebe. Und wie sich das ganze Erlösungswerk als Kundgebung der freien, heiligen Liebe Gottes erweist, der den Tod des Sünders nicht will, sondern daß er sich bekehre und lebe, so stellt sich nun auch das ganze Leben des Christen als eine hierdurch erzeugte freie Gegenliebe zu Gott dar.

Gegenüber dem Ziele, nach welchem die Liebe ringt, indem sie zu immer vollkommenerer Heiligung und Gottesgemeinschaft hinstrebt, erscheint das christliche Bewußtsein als — Hoffnung. Diese Hoffnung bezieht sich aber nicht schlechthin auf das Jenseits, sondern ebenso sehr und zwar zunächst auf das Diesseits, indem der Christ weiß, daß er im Glauben den Hort alles Heils bereits wirklich ergriffen hat und durch Gottes Gnade denselben immer völliger ergreifen werde. Erfüllt von der Sicherheit und Freudigkeit des Glaubens, weiß sich der Christ wohl zu einem Ziele berufen, das er erst noch erreichen muß, das er aber durch Gottes Kraft sicher erreichen werde.

Der Glaube ist freilich an sich nicht Liebe, und die Liebe an sich ist nicht Hoffnung. Der Glaube getröstet sich des Verheißenen und Unsichtbaren, ergreift es, als ob er es schaute, und hält sich daran, auch wenn er von der Gnade nichts empfindet. Die Liebe freut sich dessen, was sie hat, und ist selig in Hingabe an ihren Besitz. Die Hoffnung schaut auf das Zukünftige, das sie noch zu erreichen hat, als auf ihr unverlierbares Erbe hin. Aber diese drei verhalten sich doch so zu einander, daß eins mit dem anderen und in dem anderen ist. Und eben hierin hat das christliche Bewußtsein seinen eigentümlichen Charakter. Denn indem Glaube, Liebe und Hoffnung in dem Christen zu einem Bewußtsein geeinigt sind, so ist dasselbe eine lebensvolle, eine lebenskräftige Gesinnung, welche im sicheren Besitze des Einen, was not thut, nicht mehr hinter sich sieht, sondern freudig nach oben gerichtet ist, von wo ihr die Vollendung winkt. Das ist die himmlische Gesinnung des Christen auf seiner Pilgerfahrt, das „Trachten nach dem, was droben ist" (Col. 3, 2), wie es allein diejenigen erfüllt, die in Christo zu einer neuen Kreatur Gottes geworden sind.

Zweiter Teil.

Der Heilsbesitz.

§. 1.

Die Wiedergeburt und die Bekehrung.

Alles, was wir bisher über den Unterschied bemerkten, welcher zwischen der vom Gesetz und der vom Evangelium ausgehenden Einwirkung auf das Bewußtsein des Menschen wahrzunehmen ist, gipfelt darin, daß das Gesetz gebietend und drohend sich dem Menschen gegenüberstellt, das Evangelium dagegen verheißend und beseligend sich dem Menschen hingiebt, um sich von ihm gläubig in Besitz nehmen zu lassen. Das Evangelium will in dem Menschen das durch den Sündenfall ihm abhanden gekommene Gut der Gottesgemeinschaft wiederherstellen, und wir zeigten, daß sich das Bewußtsein dieser neuen Gottesgemeinschaft als Glaube, Liebe und Hoffnung entfaltet. Aber nun ist die Frage: welche Veränderung ist denn nun mit dem Menschen vorgegangen, als derselbe aus seinem natürlichen Zustande zu der neuen Gestaltung seines Bewußtseins kam? Es ist dieses eine Umwandlung seines innersten persönlichen Lebens, bewirkt durch das Evangelium, welches eine „Kraft Gottes ist zur Seligkeit" (Röm 1, 16), und die Schrift bezeichnet diese Umwandlung, aus welcher das neue Leben des Herzens hervorging, mit dem Ausdruck „Wiedergeburt".

Mit gutem Grunde hat die h. Schrift das Wort „Wiedergeburt" gebraucht, um das Geheimnis dieses Seelenvorganges zu bezeichnen, denn was durch denselben neu bereitet wird, ist persönliches, bewußtes Leben. Nicht einzelne Geisteswirkungen empfängt der Mensch in der Wiedergeburt; auch sind es nicht einzelne Seiten seines persönlichen Lebens, die durch den h. Geist neu bestimmt werden, sondern der Grundquell aller Lebensregungen, das Herz, wird wiedergeboren, so daß ein ganz neuer Mensch, eine ganz neue Persönlichkeit mit neuen Lebenstrieben, mit neuer Lebensrichtung und Lebenskräften, ja mit einem ganz neuen Gewissen entsteht. In diesem Sinne redet Paulus Röm. 9, 1 von einem „Gewissen, welches Zeugnis giebt in dem h. Geiste", und 1. Petri 3, 21 wird die Taufe als „der Bund eines guten Gewissens mit Gott" bezeichnet. Das alte Ich mit seinem gottentfremdeten Bewußtsein und Willen ist begraben in Christi Tod, und ein neues Ich ist mit

Christo auferstanden zu neuem, gottinnigen, seligen Leben, so daß der Gläubige spricht: „Ich lebe, doch nur nicht ich, sondern Christus lebet in mir." (Gal. 2. 20.) Wie aber der leibliche Mensch, wenn er zum natürlichen Leben geboren werden soll, gezeitigt sein muß, auf daß er sich selbst aus dem Schooß der Mutter hervorwinde und zum Leben komme, so bedarf auch der geistliche Mensch, um durch die Wiedergeburt zum Leben zu gelangen, der Zeitigung durch den h. Geist. Allerdings scheint diese Zeitigung zuweilen in einem Momente zu erfolgen, aber die Vorbereitung der Wiedergeburt ist gerade in solchen Fällen durch lange dauernde geheimnisvolle Führung Gottes schon vorher bewirkt worden, nur waren die allmählich sich gestaltenden neuen Lebensregungen noch nicht stark genug, um den Sinn des Menschen zu bestimmen. Wenn daher auch nicht gefordert werden kann, daß der Bekehrte Zeit und Ort der Bekehrung wisse, so muß der geistliche Mensch doch stets in der Weise zur Wiedergeburt gezeitigt werden, daß er sich des Bruches mit seinem bisherigen Leben und des Eintrittes in eine ganz neue Lebensordnung, in das Verhältnis der Gottinnigkeit und Gottesgemeinschaft klar bewußt ist. Auch derjenige Mensch, der niemals vor der Welt ein eigentlicher Sündendiener gewesen ist, sondern alle Zeit nach Gottes Willen und zu Christi Ehre zu leben beflissen war, muß sich wirklich einmal bekehren und erkennen, daß auch er ein verlorener Sünder ist, der vor Gott nimmer besteht, der darum umkehren muß von seinem bisherigen Leben, auf daß er durch Gottes Gnade in Christo zu einer gottwohlgefälligen Kreatur werde.

Wie also das natürliche Kind geboren wird, indem es zum selbständigen Dasein gereift, sich selbst zum Leben hintreibt und sich geboren werden läßt, so wird auch der geistliche Mensch in der Weise wiedergeboren, daß er sich selbst vom Geiste Gottes wiedergebären lassen will. Die Wiedergeburt, wenn sie Keim und Anfang eines sittlichen Lebens sein soll, muß notwendig ein Moment umschließen, welches lediglich der menschlichen Freiheit angehört, welches persönliche, freie, sittliche Lebensregung ist. Bezüglich dieser der menschlichen Freiheit angehörenden Seite bezeichnen wir die Wiedergeburt als Bekehrung. Wiedergeburt und Bekehrung sind nicht zwei verschiedene Vorgänge im Menschen; vielmehr sind beide ein und dasselbe. Es verhält sich mit diesem Vorgang etwa wie mit dem Gewissen. Das Gewissen ist wesentlich die wirksame Kraft des Geistes Gottes im Menschen; und doch ist es das eigene Ich, dessen Stimme der Mensch im Gewissen vernimmt, es ist das eigene Urteil des Menschen über sein Thun und Lassen. Das Gewissen erkannten wir als die ursprünglichste Selbstthätigkeit des Menschen auf dem eigenen sittlichen Gebiete, weshalb von einer Berufung auf das Gewissen eines Anderen durchaus keine Rede sein konnte, und doch erfährt der Mensch gerade im Gewissen

seine Abhängigkeit von einer Macht, der er gehorsam zu sein hat. So ist auch die Wiedergeburt wesentlich Wirkung Gottes und darum freie Gnade, die jedes Verdienst des Menschen ausschließt; aber sie ist Wirkung des göttlichen Geistes in der persönlichen Freiheit des Menschen. Denn wie überall so behandelt Gott auch in der Wiedergeburt den Menschen durchaus als Person. Darum kann sich der Mensch der wiedergebärenden Wirksamkeit, welche Gott durch sein Wort an ihm ausübt, entweder unterwerfen oder sich ihr entziehen. Er selbst kann freilich diesen Vorgang an sich nicht bewirken, auch nicht bewirken helfen, aber er kann ihn wollen, er kann es mit Danksagung gegen Gott geschehen lassen, daß die Gnade Gottes sich seiner erbarme und ihn erneuere, und er kann andererseits sich mit Trotz gegen die Wirksamkeit der Gnade verschließen. Darum wird der Mensch als Persönlichkeit von Gott nur so bekehrt, daß er sich selbst bekehrt. Diese Wahrheit ist es, welche Melanchthon mit dem Satze dargestellt hat, daß in der Bekehrung des Menschen drei Ursachen zusammen wirken: der h. Geist, das Wort Gottes und der zustimmende Wille des Menschen.

Ist nun aber der Mensch bekehrt, so bleibt in ihm doch immer noch der Kampf des neuen Lebens mit dem alten. Das alte, sündige Ich ist nicht in der Weise ertödtet, daß statt seiner nun das neue Leben den ganzen Menschen allein erfüllte. Das alte sündige Ich hat nur aufgehört, der eigentliche Lebenstrieb der Persönlichkeit zu sein. In der Außenseite des wiedergeboreren Lebens dagegen lebt die Sünde noch fort, und der Wiedergeborene ist darum hier auf Erden ein „verborgener Mensch des Herzens". Das Böse wird in der Wiedergeburt nicht mit einem Male, nicht mechanisch fortgeschafft, vielmehr muß dasselbe vom Menschen persönlich überwunden werden, und das geschieht, indem der Mensch in freier Selbstthätigkeit die ihm verliehene Gotteskraft gebraucht, um durch Gottes Gnade immer mehr der Sünde Herr zu werden und sie zu überwinden.

Die Erscheinung der Wiedergeburt ist durch den Charakter des Evangeliums bedingt. Das Evangelium stellt in dem Gekreuzigten und erhöhten Christus 1) den absoluten richtenden Ernst des Gesetzes, welches für den Abfall von Gott die Strafe der Verdammnis und des Todes fordert, und 2) die absolute Gnade und Liebe Gottes dar, — beides ungeschieden in der Person und im Leben Jesu Christi. Bricht daher die Geburt des neuen Lebens in Kraft des Evangeliums von Christo in einem Herzen durch, so muß sich hierin das Evangelium nach den beiden angegebenen Momenten erweisen. Im Angesichte der richterlichen Heiligkeit Gottes, welche, auf daß alle Gerechtigkeit geschehe, den eingeborenen Sohn in den Tod giebt, fühlt sich der Mensch von dem Schmerze der Reue erfaßt. Aber das Evangelium offenbart die Heiligkeit des Gesetzes und die Gerechtigkeit Gottes in der Kraft und Bezeigung ewiger Gnade und Liebe. Die neu-

testamentliche Reue ist darum in sich selbst von der Kraft froher und seliger Hoffnung auf den Herrn erfüllt. Vgl. 2 Cor. 7, 10: „Die göttliche Traurigkeit wirket eine Reue zur Seligkeit . . .“, weshalb die Reue vor Allem eine Reue zur Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums ist. Die Reue kann also nicht anders als der Keim des Glaubens gedacht werden, wie andererseits der Glaube nicht ohne eine Reue zu denken ist, in welcher der Mensch immer von Neuem sich zum Kampfe gegen die Sünde erhebt. Beide, Reue und Glauben, sind nicht neben- und nacheinander, sondern ineinander und durcheinander. Und da die Wiedergeburt des Christen immer mehr zu ihrer Vollendung hinstreben muß, so muß das Leben aus der Wiedergeburt somit ein beharrliches Erfahren der Reue und des Glaubens sein. Nicht gewisse Grade und Erscheinungen von Glauben und Reue kennzeichnen das wiedergeborene Leben, sondern nur die Thatsache, daß in Kraft des Namens Jesu Christi Reue und Glauben erfahren wird. Darin liegt die ganze Wahrheit und Tüchtigkeit des christlichen Lebens, und der einzig sichere Schutz gegen allen Trug des Fleisches und des Geistes.

§. 2.

Der wiedergeborene Mensch.

Die Wege, die der h. Geist gebraucht, um aus dem alten Menschen einen neuen zu machen, sind nicht bei Allen dieselben. Bei dem Einen erfaßt das Evangelium unmittelbar den Mittelpunkt des Lebens, das Herz, um von hier aus den ganzen Menschen zu erneuern; bei dem Andern wird zunächst die Außenseite des Lebens, werden die einzelnen Geistes- und Seelenkräfte, das Erkennen oder das Fühlen oder das thätige Wollen berührt und unter den Einfluß des Evangeliums gestellt, damit von da aus die gänzliche Erneuerung des Lebens vor sich gehen könne. Welches aber auch der Weg sei, auf dem der h. Geist an dem Menschen arbeitet, immer muß es doch so kommen, daß die Wiedergeburt das Herz erfaßt, auf daß der Mensch in Wahrheit neu werde.

Dieses neue, dem Menschen aus Gottes Gnade geschenkte Leben entfaltet sich nun nach erfolgter Wiedergeburt als ein durch und durch persönliches Leben, welches zwar unabläßig von der im Worte des Evangeliums gegenwärtigen und wirksamen Macht des Geistes Christi getragen, gehalten und bestimmt wird, aber doch die allereigenste und freieste Selbstthätigkeit des Menschen ist. Es muß hier wohl beachtet werden, in welcher Weise der Geist Christi auf den Geist des Menschen erneuernd und belebend einwirkt.

Der Geist Christi ist der Geist völliger Liebe. Die Liebe aber kann nur in vollkommener Hingebung so wirken wollen, daß sie dient. Während daher das Gesetz in dem Menschen keinen Unterschied der Individualität

kennt, sondern dem Einen wie dem Andern befiehlt, daß er seine Gebote halte, giebt sich der Geist Christi an den Einzelnen so hin und wirkt so auf ihn ein, daß derselbe der individuellen Natur seiner Persönlichkeit in heiliger Liebe sich dienstbar macht. Der Geist Christi will die Individualität nicht vernichten, sondern beleben, indem jeder einzelne Gläubige die christliche Idee in individuell eigentümlicher Weise darstellen soll. Auf dem christlichen Standpunkt ist der Mensch nicht etwa Exemplar christlicher Menschengattung, sondern jeder einzelne Gläubige ist eine nur sich selbst gleiche Verwirklichung der Idee des Christenmenschen. Wenn daher das Recht der Individualität auf christlichem Gebiet verkannt, und gefordert wird, daß die Christlichkeit jedes Gläubigen sich in einem bestimmten Gepräge darstelle, so spricht sich hierin eine arge Verkennung des Geistes Christi aus, der den Einzelnen zu einem eigentümlichen Baustein des Reiches Gottes bereiten will.

Indem sich nun Christi Geist an den Einzelnen hingiebt und ihn liebend durchdringt, so wirkt derselbe auf ihn so ein, daß er an die natürlichen Kräfte des sittlichen Lebens anknüpfend, dieselben neu belebt und kräftigt. In dem Christen hat darum der Sinn für das Gute, das sittliche Urteil eine Schärfe und Sicherheit, die dem natürlichen Menschen fehlt. In dem Wiedergeborenen ist das Gewissen zu neuer Energie gelangt, das Herz ist mit Freudigkeit und Lust zum Guten erfüllt, und der Wille ist zur Vollbringung des Guten frei, stark und fest geworden. Das Alles wird in dem Geiste des Menschen von Christi Geist gewirkt, nicht aber so, daß der Christ nun im Einzelnen unterscheiden könnte, was sein eigener Geist und was Christi Geist in ihm thue. Denn wohl bleibt sich der Christ des Unterschiedes zwischen seinem Ich und dem Geiste seines Herrn in der Weise bewußt, daß er den Gehorsam gegen denselben als seine Pflicht erkennt und darum, wenn ihn Christi Geist treibt, sich nicht allein sagt „ich will", sondern auch „ich soll und muß"; aber in dem Wiedergeborenen ist doch das Ich desselben und die Wirksamkeit Christi zu Einem persönlichen Leben geworden, indem Christi Geist lediglich durch die natürlichen Kräfte und Organe des sittlichen Lebens seine Wirksamkeit im Menschen entfaltet. Daher kommt es, daß die christliche Tugend auch dem natürlichen Menschen als die vollkommene menschliche Tugend erscheint; und daß es überhaupt keine christliche Tugend giebt, die nicht auch von dem natürlichen Menschen — wofern er nicht in moralische Verwilderung hineingeraten ist — als wirkliche Tugend anerkannt und hochgehalten würde. —

Das Leben des wiedergeborenen Christen entfaltet sich nun nach zwei Seiten hin, von denen die eine mehr positiver, die andere mehr negativer Natur ist. In ersterer Beziehung ringt der Christ nach einer immer reicheren, vollkommneren Bethätigung aller Kräfte seines persönlichen Lebens

durch den Geist Christi, nach einer immer völligeren Verklärung seiner Erkenntnis zu göttlicher Klarheit, seines Willens zu göttlicher Heiligkeit, seines Fühlens zu göttlicher Seligkeit. Diese Wirkung der Wiedergeburt, die Selbstbethätigung der Buße und des Glaubens in der „Heiligung", ist durch das Wesen der Wiedergeburt so notwendig gefordert und bedingt, daß da, wo diese selbstthätige Heiligung ausbleibt, auch die Wiedergeburt nicht wirklich erfolgt ist. Wenn wir aber sagten, daß der erneuerte Mensch selbstthätig nach immer vollkommenerer Erleuchtung seiner Erkenntnis, Heiligung seines Willens und Seligkeit seines Fühlens streben müsse, so darf daraus nicht gefolgert werde, daß er etwa dreierlei Gaben empfangen habe, mit denen er wuchern solle. Vielmehr ist die einzige Gabe, die ihm in der Wiedergeburt zu Teil ward, die Gemeinschaft Jesu Christi, welche sowol „Leben" als „Licht" ist und „Friede und Freude" bringt. Dieser Christus bewirkt die Erneuerung des ganzen Menschen, weil er in der ganzen Persönlichkeit des Menschen Gestalt gewinnt. In der freien Selbstbethätigung des Wiedergeborenen ist aber das von charakteristischer Bedeutung, daß der neue Mensch keine Seligkeit erstrebt, die nicht Heiligung seines Willens und Förderung seiner Erkenntnis des göttlichen Willens wäre, und daß er keine Erkenntnis sucht, die nicht das Herz heiligte und beseligte. Darum findet der Christ seine Seligkeit auch in der strafenden Zucht, die der Geist zu seines Herzens Besserung ausübt, nicht aber im Genusse schmerzlos süßen Gefühls, das keine Frucht schafft. — Ja, selbst die Versuchung des Bösen muß für den Wiedergeborenen eine Ursache zu neuer, heiliger Freude werden, indem sie ihm Veranlassung giebt, in der Ueberwindung der Versuchung die Kraft der Gemeinschaft Jesu Christi und die Seligkeit des Sieges über die Sünde immmer aufs Neue zu erfahren, und durch immer von Neuem wiederkehrende Erfahrung der Macht der Sünde je mehr und mehr zu wachsen in dem seligen Gefühle der Liebe und Barmherzigkeit gegen die Brüder, die wir gleichfalls von der Sünde bedrängt wissen. Wir sollen durch die Versuchung in der Nachfolge dessen erstarken, der unser barmherziger Hoherpriester sein kann, weil er „versucht ist allenthalben gleichwie wir." (Hebr. 4, 15.) Wenn schon daher der Christ wegen der Schwachheit seines Fleisches unablässig beten soll, daß Gott ihn nicht in Versuchung führe, so soll sich derselbe doch, wenn die Versuchung wirklich an ihn herankommt, nach dem Gebote des Apostels über die Versuchung als über eine Gemeinschaft der Leiden Jesu Christi freuen, weil jeder neue Sieg über die Sünde einen neuen Vorschmack der zukünftigen Seligkeit mit sich bringt. (1 Petr. 4, 12. Jac. 1, 2. 1 Petr. 1, 6. Phil. 3, 10.)

Die zweite Seite, die wir darum an der Entfaltung des wiedergeborenen Lebens wahrnehmen, ist die des Kampfes mit der widergöttlichen Selbstsucht des Fleisches. Allerdings gilt von dem wiedergeborenen Menschen,

was 1. Joh. 3, 9. geschrieben steht: „Wer aus Gott geboren ist, der thut nicht Sünde", wogegen es von dem natürlichen Menschen Luc. 6, 45, heißt: „Ein böser Mensch bringt Böses hervor aus dem bösen Schatz seines Herzens." Aber dennoch erweist das Böse auch in dem Leben des Wiedergeborenen noch fortwährend seine Macht. Denn das böse Ich, die von der Sinnlichkeit beherrschte Richtung des Lebens ist zwar aus ihrer Stelle, aus dem Centrum des Bewußtseins und des Lebens, gehoben, aber sie ist nicht ertödtet, nicht vernichtet, sondern wirkt als gebrochene Macht in dem Menschen fort. Das Leben des Christen ist daher ein fortgehender Kampf mit der in der Außenseite seines Seins wirksamen Sünde, die ihn von allen Seiten her aus gutem Versteck umlagert.*) Der Wiedergeborene ist nicht mehr ein Sündendiener, er dient vielmehr „mit dem Gemüthe dem Gesetz Gottes" (Röm. 7. 25.), indem er Gott mit seinem persönlichen Bewußtsein und seiner freien Herzensneigung unterthan ist. Aber die Gabe, die der Gläubige in der Wiedergeburt von obenher empfing, ist nicht ein fertiger Zustand, sondern eine *sittliche Kraft*, und anders könnte ja diese Gabe, die Gemeinschaft und der Geist Jesu Christi, gar nicht des Menschen persönlicher Besitz, des Menschen *eigene* Waffe in *seiner* Hand werden. Das Ringen des Menschen nach immer vollkommenerer Reinigung, Belebung und Stärkung aller Kräfte seines persönlichen Lebens durch die Kraft des Geistes Jesu Christi und des Lebens in Ihm ist daher ein bis zum Grabe sich fortsetzender Kampf gegen die ihm noch immer anklebende Macht der Sünde. Weil also der Christ mit seinem *Herzen* Gott zugewandt ist, so ist seine Sünde lediglich ein ihm schmerzliches Unterliegen im Kampfe, und deshalb spricht er, wenn er sündigt: „Ich thue nicht, was ich will, sondern: was ich hasse, das thue ich. Nicht *ich* thue dasselbe, sondern die Sünde, die in mir wohnet." (Röm. 7, 16. 17.) — Die vom Geiste Gottes getragene Selbstvollendung des Christen stellt sich daher als ein zum sicheren Siege führender Kampf dar.

§. 3.

Die gottgewollte Bedeutung des Kampfes für das christliche Leben.

Gott will also, daß das gläubige Leben im beständigen Kampfe mit der Versuchung dahingehe. Diese Versuchung hört darum nie auf, weil der Christ zur Selbstbethätigung seines Glaubenslebens unabläßige Selbstverleugnung d. h. Verleugnung seiner zwar durch Gottes Geist niedergedrückten, aber doch fort und fort sich in ihm regenden selbstischen Ichheit nötig hat. Wird diese Verleugnung und Dämpfung der alten Natur ver-

*) In dem Sinne ist der Ausdruck *εὐπερίστατος ἁμαρτία* (Hebr. 12, 1.) zu verstehen.

säumt, läßt der Christ den in ihm erwachten Gedanken des Bösen auf seinen Naturtrieb einwirken, so daß diese gereizt wird und das Böse wohlgefällig erscheinen lassen will, so ist die Versuchung da, und der Kampf tritt ein.

Zu diesen Versuchungen, in den das „Gelüsten des Fleisches gegen den Geist" (Gal. 5, 17.) hervortritt, kommen für den Christen noch Versuchungen ganz besonderer Art hinzu, nämlich Anfechtungen, die er gerade im Stande der Begnadigung erleidet. Die eine Anfechtung ist die des geistlichen Hochmuts, in welchem der Christ ein den Geist Jesu Christi verleugnendes Wohlgefallen an sich selbst gewinnt und sich in lieblosser Weise über die Brüder erhebt, in welchem er sich selbst als vollkommen ansieht und Andere ohne Demut und Liebe richtet. Dieser Anfechtung sind besonders diejenigen ausgesetzt, bei welchem es nur zur Erweckung, nicht zur eigentlichen Wiedergeburt gekommen ist. — Die zweite Anfechtung ist die Kleingläubigkeit, von welcher gar oft gerade die ernstesten lautersten und edelsten Gemüter am schwersten heimgesucht werden. Diese Kleingläubigkeit, in welcher der Christ von der brennenden Frage beunruhigt wird, ob er sich wirklich der Vergebung seiner Sünden getrösten könne, oder ob nicht etwa seine Schuld über Gottes Gnade hinausgewachsen sei; ob er sich nicht der empfangenen Gnadenheimsuchung Gottes durch fortgesetztes Sündigen unwürdig gemacht, und Gott ihn darum den Verworfenen zugezählt habe, — kann einerseits zu einer krankhaften Seelenangst führen, welche den Menschen oft bis an die Schwelle der Verzweiflung kommen läßt, und kann andererseits die angefochtene Seele auf den gesetzlichen Standpunkt zurückwerfen, so daß sie versucht, durch viele Mühe und Arbeit, die sie sich mit sich selber und mit ihrem Zustand macht, das Himmelreich sich selbst zu erwerben. Tritt das Eine oder das Andere ein, so zeigt es sich, daß der Christ in seinem inneren Kampfe von vornherein nicht die rechten Waffen gebraucht hat. — Es kommt hierbei vor Allem darauf an, daß der Christ die eigentliche Ursache der Versuchung nicht in dem äußeren Anlaß, sondern in seinem Herzen und in dem ihm noch immer inne wohnenden Bösen anerkennt, sich also vor aller Selbstentschuldigung hütet und den in ihm erwachten Trieb des Bösen oder die hervorgetretene Schwäche des geistlichen Lebens dadurch zu bekämpfen sucht, daß er jeden äußeren Anlaß zu neuer Versuchung meidet, seine innere Gedankengestaltung in strenge Zucht nimmt und allen Fleiß und Eifer auf die Heiligung des Herzens wendet. Wird der Kampf so geführt, dann ist die Versuchung wesentlich eine Prüfung, in der sich der Glaube als die eigentliche Macht des Menschen bewährt; sie ist dann das Mittel, durch welches die heilige Gotteskraft des Christen immer herrlicher an's Licht tritt. Denn aus jedem Siege, den der Glaube über die Versuchung davonträgt,

geht der Christ mit neu gestählter Geisteskraft, mit erhöhter Zuversicht und Siegesfreudigkeit hervor, so daß die Macht der Sünde und der Versuchung in ihm immer schwächer, dagegen der Gehorsam und die Treue gegen Gott, die selige Gottesgemeinschaft immer stärker und lebendiger wird. — So ist der Kampf mit der selbstischen Ichheit, mit den Trieben des alten Menschen ein Gnadenweg, auf welchem das persönliche Heilsleben mehr und mehr zur Vollkommenheit heranreift.

§. 4.

Der Fall im Kampf.

Die Macht der Sünde kann in dem Menschen entweder als eine aus dem eigenen sinnlichen oder geistigen Leben hervortauchende oder als eine von Außen kommende Neigung sich darstellen. Das Organ, durch welches der Mensch diese Neigung erfährt, ist das Herz, der Mittelpunkt des persönlichen Lebens. Läßt nun das Herz diese Neigung mächtiger in sich werden als die Liebe zu Gott, so kommt der Mensch zum Falle. — Hierbei kommt es nicht darauf an, von welcher Art der Gegenstand ist, der auf das Herz einwirkt, und es an sich zieht. Nicht die Neigung des Herzens zum Kreatürlichen, nicht die Liebe zur Welt und zum eigenen Ich bringt an und für sich den Menschen zum Falle. Denn die Selbstliebe hat ja Gott selbst dem Menschen eingegeben, und Christus stellt dieselbe als Maß der rechten Liebe zu den Nächsten hin. (Vgl. Matth. 7, 12.) Ebenso hat Gott dem Menschen die Triebe selbst eingepflanzt, und die Liebe des Menschen kann von der Liebe zu Gott getragen sein, indem sich das Herz an der Offenbarung Gottes in der Kreatur erfreut. (Tit. 1, 15. „Dem Reinen ist Alles rein.“ 1. Timoth. 4, 4. 5. „Alle Kreatur Gottes ist gut, und nichts verwerflich, das mit Danksagung empfangen wird. Denn es wird geheiligt durch das Wort Gottes und Gebet.“) Indessen kann Alles, was Gott dem Menschen zur Freude seines Herzens und zum heilsamen Gebrauch seiner Seele gegeben hat, auch zu einem Fallstrick der Versuchung werden, wenn er über der Gabe des Gebers vergißt und seine Liebe zu diesem hinter die Liebe zu jener zurücktreten läßt. Darum sagt der Herr (Matth. 10, 37.): „Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert,“ und der Apostel gebietet, (1. Kor. 7, 29—31.): „Die da Weiber haben, sollen seien, als hätten sie keine; und die da weinen, als weinten sie nicht; und die sich freuen, als freuten sie sich nicht;“ ꝛc. — Selbst das, wovon sich im gewöhnlichen Laufe des Lebens das natürliche Herz zurückgestoßen fühlt, nämlich der Schmerz, das Leiden, kann für den Menschen Gegenstand einer verderblichen Lust werden, wenn der Mensch in seiner Trübsal die erziehliche Liebe Gottes verkennt und von der Macht der Leiden überwältigt, sich so dem Schmerze hingiebt,

daß er an ihm sein Herz weidet, die Gemeinschaft mit Gott fallen läßt und mit frevelhafter Lust sich in seinen Leiden verzehrt.

Ebenso wie nun die versuchliche Macht nicht in der Art des Gegenstandes liegt, der auf das Herz einwirkt, liegt auch die Größe und Gefahr der Versuchung nie in der versuchlichen Sache als solcher. Vielmehr kommt es lediglich darauf an, ob in dem Herzen ein größerer oder geringerer Hang zu dem versuchlichen Gegenstande vorhanden ist. Wird irgend ein Hang im Herzen genährt, so ist das Hervortreten des diesem Hange entsprechenden versuchlichen Dinges nur der Lufthauch, der den schon vorhandenen und glimmenden Zündstoff zur Flamme auflodern läßt.

Freilich ist hier nicht an ein im Herzen des Gläubigen herrschendes Laster zu denken. Denn das Laster ist eine den Menschen in der Weise knechtende Sünde, daß diese bei jedem gegebenen Anlaß von selbst eintritt. Das Laster beweist also immer, daß die in ihm sich darstellende Sünde das Centrum des Menschen inne hat, das Ich erfüllt, dasselbe knechtet, so daß der Mensch dieser Sündenmacht gegenüber sich gar nicht als persönliches, freies Wesen behaupten kann. Dadurch wird die Möglichkeit, daß Christi Geist im Mittelpunkt des Lebens wohnt und dasselbe beherrscht, ausgeschlossen. Folglich kann in dem wirklich Wiedergeborenen ein eigentliches Laster nicht vorhanden sein, wohl aber ein Hang, der ihn in Versuchung führen kann. — Erliegt der Wiedergeborene der Versuchung, so hat sein Fall allerdings in der Seele desselben Wirkungen zur Folge, die den Gedanken an eine eingetretene Abtrennung des Menschen vom Geiste der Gnade nahelegen können, indem mit dem Richtspruch des Gewissens ein Gefühl von Unseligkeit in die Seele einzieht, und der Trost des Glaubens an die Gnade gestört wird. Das aber ist gerade das sicherste Zeichen von der noch fortgehenden Wirksamkeit des h. Geistes an dem rückfällig Gewordenen, indem der Geist nun sein strafendes Gericht an ihm vollzieht, um ihn zu neuer Einkehr in sich selbst und zu neuer Buße zu erwecken. Ein gänzlicher Verlust der Gemeinschaft Jesu Christi tritt daher in dem Gläubigen, wenn derselbe zu Fall kommt, nicht ein. — Hierbei ist wohl zu beachten, daß der Christ niemals das Gefühl der Gnadenwirkung und den Besitz der Gnade miteinander verwechseln darf. Denn die Gnade ist uns gegeben, nicht damit wir sie empfinden, sondern damit wir zur Ehre Gottes an sie glauben und uns ihrer getrösten, auch wenn wir sie nicht fühlen. Darum ist das Erlöschen des Gefühls der Gnadenwirkung nicht ein Beweis dafür, daß der Besitz der Gnade wieder verloren gegangen sei. Vielmehr hat der Christ zu glauben, daß größer noch als seine Sünde Gottes Gnade ist, und daß Gottes Verheißungen, durch welche er seinen Bund mit uns aufgerichtet hat, auch dann noch feststehen, wenn wir den Bund eines guten Gewissens mit ihm verletzt haben. Die lebendigste Erkenntnis des Wesens der

göttlichen Gnade ist von der reformirten Kirche in der Lehre von der Unverlierbarkeit des Gnadenstandes ausgesprochen, indem hierin bezeugt wird, daß diejenigen, die der Geist Gottes einmal wirklich bekehrt hat, von ihm in alle Ewigkeit so gehalten und getragen werden, daß sie trotz aller schweren Anfechtungen und trotz allen Strauchelns nicht aus der Gnade fallen.

§. 5.

Der Sieg in der Tugend.

Der Kampf mit der Sünde kann im einzelnen Falle bei dem einen Christen zum Siege führen, bei dem anderen zum Fall. Aus einer Verschiedenheit der Gnadenausrüstung kann das nicht abgeleitet werden, denn der Gnadenbesitz ist bei allen Wiedergeborenen derselbe, nämlich Kraft des h. Geistes in der Gemeinschaft Jesu Christi. Der Ausgang des Kampfes muß vielmehr aus der persönlichen Stellung des Einzelnen zu dem ihm verliehenen Heilsgut d. h. aus seiner persönlichen Tüchtigkeit in der Gemeinschaft Jesu Christi erklärt werden. Der Sieg über die Macht der Sünde ist eine That der *christlichen Tugend*. Unter christlicher Tugend verstehen wir nämlich die Stetigkeit, mit welcher der Christ in seinem persönlichen Leben seine Gemeinschaft mit dem Herrn bethätigt, die sittliche Thatkraft, in welcher sich die Liebe zu Christo als persönliche Gesinnung des Gläubigen abspiegelt. — Indem sich nun in der christlichen Tugend das freie Beharren des Gläubigen in dem durch die Gnade geordneten Verhältnis zu Gott bethätigt, so stellt sich dieselbe wesentlich als *Treue* dar. Gott hat die Gemeinschaft mit dem Menschen durch Mitteilung seines Geistes wiederhergestellt, und der Mensch hält diese Gemeinschaft durch unverbrüchliche Ergebenheit seines Herzens an Gott fest. — Das Leben des wiedergeborenen Christen muß also Treue in der Bewahrung des empfangenen Gnadengutes und Treue im Wucher mit demselben, also Treue im Streben nach christlicher Vollkommenheit sein. Darum ermahnt die h. Schrift (Offenb. 2, 10.): „Sei getreu bis in den Tod", und Matth. 10, 22. wird verheißen: „Wer bis an's Ende beharret, der wird selig."

§. 6.

Die Norm christlicher Tugend.

Da das christliche Leben nicht den Charakter der Gesetzlichkeit, sondern der persönlichen Freiheit hat, indem es nicht ein äußerlich und gesetzlich bestimmtes Leben ist, sondern aus den Lebenstrieben des Geistes Jesu Christi, der das persönliche Eigentum des Gläubigen geworden ist, frei hervorwächst, so kann von einer äußeren Norm des christlichen Lebens zunächst nicht die Rede sein. Denn die äußere Norm kann als solche auch nur Normalität oder Gesetzlichkeit des Lebens erwirken; das christliche Leben

aber wächst und entfaltet sich aus seiner eigenen Wurzel, wie die Rebe aus dem Weinstock hervortreibt. Die christlichen Werke und Tugenden sind deshalb nicht als erfüllte Forderungen von Geboten, sondern als Früchte des Geistes Jesu Christi anzusehen. Das Leben des Christen hat darum seine Norm in sich selbst. Diese Norm ist der Geist Jesu Christi, in welchem das ewige Sittengesetz Gottes persönliche Gestalt und Wirklichkeit gewonnen hat, so daß der Gläubige das Gesetz Gottes als persönliche Lebenskraft in sich trägt. Dabei soll sich aber der Gläubige immer dessen bewußt bleiben, daß dieses Gesetz, welches er in der Gemeinschaft Jesu Christi in sich hat, nicht etwa blos eine auf dem vernünftigen Denken beruhende Regel, nicht menschliche Norm, sondern vielmehr eine ihm von Oben her gegebene, ihn verpflichtende Ordnung ist, daß das Gesetz Wille Gottes ist, so daß also die Erfüllung des Sittengesetzes eine Pflicht, ein Dienst des Gehorsams gegen Gott zu Gottes Ehre sein muß. Daher ist es für die Gestaltung des christlich sittlichen Lebens von Bedeutung, daß sich der Christ des Geistes Jesu Christi, welcher die Wurzel seines Lebens ist, auch als Norm desselben bewußt bleibt. Der Christ muß das, wozu ihn Christi Geist treibt, und was er darum mit freudigem Herzen will, zugleich als seine Pflicht erkennen; weshalb der Wille Christi dem Gläubigen als Norm seines Handelns, als Ziel seines Lebens immer ebenso gegenständlich wie innerlich sein muß. Es muß sich im Gläubigen das Bewußtsein wach erhalten, daß er eine vom Geiste Christi und Gottes verschiedene Persönlichkeit ist und daß er sich zum persönlichen Willen Gottes im Verhältnis absoluter Abhängigkeit befindet. Nie darf der Christ, auch wenn er vollkommen wäre, in pantheistischer oder mystischer Weise den Willen seines wiedergeborenen Herzens, seinen ihm geschenkten Gottes-Willen mit dem Willen Gottes verwechseln. Immer muß derselbe sein ihm durch die Gnade gewährtes freies Wollen des Guten als ein von seinem Willen zu unterscheidendes, ihm gebotenes Sollen erkennen; der Christ muß das Gute thun, nicht blos darum, weil er es nicht lassen kann, sondern auch, weil es ihm geboten ist.

Wenn nun auch nach dem Gesagten die Wurzel des christlichen Lebens auch die innere Norm desselben ist, so haben wir doch auch von einer äußeren Norm des Christenlebens zu reden. Die Notwendigkeit einer solchen äußeren Norm liegt freilich nicht im Wesen des christlichen Lebens, sondern in der Beschaffenheit des Christenmenschen begründet. Denn die Macht der Sünde wird ja hienieden in dem Menschen nie völlig überwunden, es bleiben immer gewisse Seiten des Lebens, die nicht vom Geiste Christi durchdrungen und erfüllt sind, die sich nicht in die Einheit des Lebens mit dem Heilande gefügt haben, die darum von Außen her geregelt werden müssen. Wie oft hat es der Christ nicht an sich zu erfahren, daß

im Kampfe mit der Sünde die Kraft seines sittlichen Willens erlahmt und die Erkenntnis des Guten, sein sittliches Urteil sich verdunkelt! Daher ist für den Christen auch eine äußere Norm, an die er sich in der Gestaltung seines Lebens, namentlich in der Abwehr der Versuchung halten kann, Bedürfnis. Diese äußere Norm ist 1) Christi Wort, in welchem das Sittengesetz des Vaters erneuert ist, und 2) Christi Wandel, durch welchen Christus gezeigt hat, daß sein Wort und Gesetz nicht bloßes Ideal, sondern die lebendige Wirklichkeit ächt menschlicher Sittlichkeit ist. Christi Wort und Wandel müssen dem Gläubigen der Spiegel sein, in welchem er sein eigenes Leben schaut und prüft; sie sind der Gradmesser, nach welchem das wiedergeborene Herz seinen Fortschritt in der Heiligung zu beurteilen hat.

Aus dem Obigen ergiebt sich übrigens, daß es für die christliche Tugend einen Unterschied von „Geboten" und „evangelischen Ratschlägen" nicht geben kann. Denn da in Christo das vollkommene Gesetz Gottes persönlich erschienen und erfüllt ist, und da der Christ durch den Glauben mit dem Geiste Christi den vollkommenen Gesetzeswillen Gottes als seine persönliche Lebensmacht in sich aufnimmt, so liegt in dem Glauben bereits die Verpflichtung des Christen zur Befolgung des göttlichen Willens nach seinem ganzen Umfange. Einen Unterschied absoluter, evangelischer und relativer, gesetzlicher Vollkommenheit, einen Unterschied eines höheren und niederen Tugendlebens kann es daher für den Christen nicht geben. — Wo im Neuen Testamente jene von der katholischen Kirche sogenannten evangelischen Ratschläge gefunden werden, da sind dieselben nichts Anderes als Folgerungen, welche sich für die christliche Moral aus der Anwendung derselben auf gewisse Lebensverhältnisse ergeben.

§. 7.

Die Form, in welcher sich die christliche Tugend darstellt.

Da einerseits die neutestamentliche Gnade, die Gemeinschaft Jesu Christi oder die Kraft des h. Geistes, dem Menschen in der Wiedergeburt mitgeteilt wird, damit sie dessen persönliches, eigenes und freies Leben werde, und da doch andererseits der alte Mensch nie völlig erstirbt, so folgt daraus, daß der Christ sich fortwährend in Zucht zu nehmen und sorgfältig darauf zu sehen hat, daß das Kleinod des neuen Lebens in ihm wachse und zunehme. Darum ist die Askese, oder die sittliche Selbsterziehung und Tugendübung durch freiwillige Enthaltung, ein wesentliches Moment der christlichen Moral. Die Befähigung und Verpflichtung zu derselben hat der Christ in der Bekehrung erhalten, indem ihn der Geist Christi, der sein eigener Geist geworden ist, zur sittlichen Selbsterziehung, zur Pflege und Steigerung seines Tugendlebens innerlich frei und lebendig gemacht hat.

Die Art und Weise, in welcher der Christ diese Zucht an sich selbst ausüben muß, bestimmt sich nach dem Wesen des neutestamentlichen Lebens überhaupt. Auf der einen Seite ist dasselbe lediglich Gnade und Gabe Gottes, auf der anderen Seite ist es in der Bekehrung das eigene Vermögen und die persönliche Lebenskraft des Gläubigen geworden. Daher muß der Christ, um seinen Heilsbesitz als eine Kraft neuen persönlichen Lebens bethätigen und um in demselben wachsen zu können, zweierlei thun: 1) er muß unablässig im Gebet vor Gott stehen, weil der Besitz des Heiles für ihn immer eine Gabe der freien Gnade Gottes bleibt; und 2) er muß sich selber unablässig prüfen, züchtigen und treiben, weil der eigene Lebenstrieb der wiedergeborenen Persönlichkeit das Organ ist, durch welches der Geist Christi sich im Leben derselben ausprägt. Wird das Eine oder das Andere unterlassen, so muß die christliche Tugendkraft erlahmen und zu Tugendstolz oder Trägheit entarten. Auf beiden Wegen gepflegt, darf sich dagegen die christliche Tugend ihres zunehmenden Wachstums gewiß sein. Mehr und mehr wird dann die Tugend des Gläubigen zu einer Selbstnötigung zum Guten werden. Immer vollkommener wächst das Leben des Wiedergeborenen zur Aehnlichkeit seines Meisters heran, welcher Joh. 4, 34 nicht sagt: „Meine ‚Pflicht' ist die, ..." — sondern „meine ‚Speise' ist die, daß ich thue den Willen deß, der mich gesandt hat." Denn die Pflicht wird in ihm mehr und mehr zum innern Bedürfnis, das alle Kräfte seines persönlichen Seins durchdringt. Der Zwiespalt, welcher im Herzen des natürlichen Menschen hervortritt, so lange derselbe von den Gedanken beherrscht wird, die sich untereinander verklagen und entschuldigen, wird hierdurch in seiner Wurzel beseitigt; das Bewußtsein des Menschen kommt, indem das Gewissen in seiner Freiheit und Kraft hergestellt ist, wieder zur inneren Klarheit und zur Einigkeit mit sich selbst, und das sittliche Thun gewinnt eine Freiheit, Sicherheit und Kraft, in welcher sich die ganze Herrlichkeit des christlichen Lebens bekundet.

Hiermit ist es schon ausgesagt, daß die christliche Tugend nicht blos Sicherheit des sittlichen Thuns, sondern auch Sicherheit des sittlichen Denkens und Erkennens ist. Die christliche Moral kennt daher keine Collision der Pflichten, keine Lage, in welcher gleichzeitig verschiedene Pflichten auf den Menschen Anspruch machten, und sich nun für diesen die Schwierigkeit ergäbe, welche Pflicht er als die höhere anzusehen und der andern vorzuziehen habe. Der Gedanke einer Collision der Pflichten ist nur auf dem gesetzlichen Standpunkte möglich, wo das sittliche Leben als Befolgung bestimmter Gebote und Verbote aufgefaßt wird. Hier kann es allerdings geschehen, daß gleichzeitig zwei Gebote zusammen dem Menschen so entgegen treten, daß dieser nur eins zu befolgen die Möglichkeit hat, und das andere also zu befolgen unterlassen oder es geradezu übertreten muß. Der

Christ dagegen, welcher weiß, daß die Sittlichkeit nicht in Leistungen und Werken, sondern in der Ausprägung des Sittengesetzes in seiner Persönlichkeit, in seiner einheitlichen persönlichen Lebensentfaltung besteht, weiß eben darum auch, daß da, wo eine scheinbare Collision von Pflichten hervortritt, für ihn in Wahrheit nur eine Pflichtbeziehung vorliegt, der gegenüber die anderen Beziehungen nur scheinbare Pflichten sind, also in Wahrheit gar nicht existiren.

Eben darum kann auch der Begriff des blos Erlaubten für die ethische Erkenntnis des Christen nicht vorhanden sein. Auch dieser Begriff ist nur auf dem gesetzlichen Standpunkte denkbar. Denn da, wo die Sittlichkeit wesentlich durch ein äußeres Gesetz geregelt, wo das Gute wesentlich Gebotenes, das Böse wesentlich Verbotenes ist, muß natürlich alles nicht ausdrücklich Verbotene oder Gebotene etwas Mittleres, etwas Erlaubtes sein. Auf diesem Standpunkte können Handlungen gedacht werden, denen an sich gar keine ethische Bedeutung zukommt, Handlungen, die zur Moral, zur sittlichen Sphäre des Menschen in gar keiner Beziehung stehen. (S. g. Adiaphora.) Für den Christen dagegen, dessen sittlicher Beruf die Bethätigung seiner Gemeinschaft mit dem Erlöser in seiner gesammten Lebensentfaltung ist, steht es fest, daß es für ihn nicht ein einziges Moment seines Lebens giebt, in welchem die Ausübung seines ethischen Lebensberufes unterbrochen werden könnte, daß darum in der persönlichen Einheit seines Lebens alle, auch die scheinbar unbedeutendsten Handlungen, notwendig eine spezifisch christliche Persönlichkeit erkennen lassen und ein spezifisch sittliches Gepräge haben müssen.

Der Gläubige weiß aus seinem christlichen Gewissen, welches durch den Geist seines Heilandes neu belebt und gekräftigt worden ist, welches auch in den durch kein Gebot der Offenbarung normirten Lebensbeziehungen der h. Wille Jesu Christi für ihn ist; er weiß, daß in allen Stücken für den Gebrauch seiner persönlichen Freiheit nur Ein Motiv besteht, und daß er Alles, das Kleine wie das Große, nur dann in gottwohlgefälliger, gerechter und heiliger Weise vollbringt, wenn er es in Gehorsam und in Kraft des ihn erfüllenden Geistes Jesu Christi thut. So stellt sich uns die christliche Tugend als eine sittliche Tüchtigkeit von solcher Klarheit, Sicherheit und Festigkeit dar, wie dieselbe eben nur in der christlichen Sphäre möglich ist, denn die christliche Tugend ist 1) persönliche Lebensentfaltung und 2) Erweisung der Kraft des Geistes Jesu Christi in derselben. Aus dieser spezifischen Einheitlichkeit des sittlichen Lebens im Christen folgt, daß die christliche Tugend 1) die ganze Mannigfaltigkeit der persönlichen Lebensbeziehungen des Menschen umfaßt, und daß sie 2) in jeder einzelnen Pflichtbeziehung alle Pflichten in sich umschließt. Indem der Christ Alles, was er thut, in Kraft des Geistes Christi thut, so ist ihm

die Liebe zu Christo wesentlich auch die rechte Liebe zu den Brüdern, zur Welt und zu sich selbst; und eben darum ist auch die Verleugnung und Verletzung einer einzigen Pflicht eine Verleugnung des gesammten Pflichtverhältnisses, in welchem der Christ zu Gott steht, und eine Verleugnung der Gemeinschaft Christi überhaupt.

Dritter Teil.

Die Bewährung des Heilsbesitzes in den wesentlichsten Ordnungen und Beziehungen des menschlichen Lebens.

§. 1.

Das gläubige Leben.

Wurden bisher die Elemente des christlich-ethischen Lebens betrachtet, so ist nunmehr zu zeigen, wie sich der christlich-ethische Geist in den mannigfachen Beziehungen und Ordnungen des Lebens darzustellen hat, d. h. es ist darzuthun, wie der in der Wiedergeburt empfangene Heilsbesitz des Christen sich im Leben praktisch als eine *Kraft* des Lebens *bewährt*, welche den Christen mehr und mehr zur Vollkommenheit heranwachsen läßt. Diese *Bewährung* des christlichen Geistes im Leben darf daher nicht blos als Pflicht der *Bewahrung* des Heilsbesitzes aufgefaßt werden, als ob es nur darauf ankomme, daß der Christ gegenüber den Versuchungen, die jede Lebensbeziehung mit sich bringt, sich das, was ihm die Gnade verliehen hat, rette und bewahre. Der Gerechtfertigte soll sich über die Aufrichtigkeit seines Glaubens und über die Wirklichkeit seines Gnadenstandes durch das Zeugnis seines Wandels und seiner Werke gewiß werden und dieser Gewißheit nachstreben. Mag gleich die erste Liebe des Neubekehrten die seligste Empfindung der Gemeinschaft mit dem Erlöser haben; allein erst wenn die bösen Tage kommen, von denen man sagt: „sie gefallen mir nicht", wenn das Leben den ganzen bittern Kelch seiner Trübsale über den Menschen ausgießt, und dieser von der Freundlichkeit seines Gottes nichts, gar nichts sieht, — dann erst kann es sich zeigen, ob diese Liebe auch stark und stärker ist wie der Tod. In jede einzelne Schwierigkeit und Not des Lebens muß das Christentum des Neubekehrten erst hineinwachsen, um über dieselbe Herr werden zu können, und erst allmählich gewinnt der Christ den sicheren, festen Schritt, der durch das Leben hier auf Erden dahingeht, als wäre es schon das ewige Leben unmittelbar im Angesichte Gottes. Als treue Knechte erkennt der Herr darum nur diejenigen an, welche das anvertraute Pfund nicht vergraben, — denn wer nur bewahren will, der verliert, — sondern welche mit demselben wuchern und welche das ihnen anvertraute

Heilsgut in der Weise bewahren und sich erhalten, daß sie dasselbe mehren. Darum genügt es nicht, daß sich der Christ nur den ihm in der Bekehrung geschenkten Frieden Gottes zu bewahren sucht: nein, es muß immer mehr Friede in das Herz kommen; und dieses geschieht nur durch zunehmende Heiligung des Christen, durch zunehmende und immer wirksamere Bethätigung des Geistes Jesu Christi als der eigentlichen persönlichen Lebenskraft desselben.

Nun kann dieses Leben in Christo nach der wesentlichen Grundanschauung der neutestamentlichen Offenbarung durchaus nur als ein Leben in der Gemeinschaft des Reiches Christi aufgefaßt werden. Hieraus folgt, daß das Wachstum des persönlichen Heilsbesitzes immer ein Wachstum des Gemeinschaftslebens des Einzelnen sein muß. In der Gemeinschaft aller Gläubigen will ja Christus sein Reich immer herrlicher aufbauen; in ihr, als in Seinem Leibe, soll darum die Gottinnigkeit, Heiligkeit und Seligkeit immer völliger offenbar werden.

So ergiebt sich uns der neutestamentliche Begriff der „Erbauung“*) d. h. der Aufrichtung aller Gläubigen als Glieder des Leibes Jesu Christi in der Gemeinschaft der Gläubigen. Dazu ist der Christ in Christo berufen; und der Apostel gebietet uns darum (1. Cor. 14, 26): „Alles geschehe zur Erbauung.“ Sich selber soll Jeder unter des Geistes Beistand erbauen auf dem Grunde der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist, auf daß der ganze Bau heranwachse zu einer heiligen Behausung des Herrn. Von diesem Gesichtspunkt aus muß man das christliche Leben ansehen und betrachten, wenn man den Beruf des Gläubigen ganz verstehen will; erst in dem Begriff der „Erbauung“ wird der einzelnen Persönlichkeit die ganze Sphäre ihrer sittlichen Bethätigung aufgethan. (Ephes. 4, 29. Ephes. 4, 12. Apostelg. 20, 32. Röm. 12, 5.)

Der Apostel kennzeichnet das der „Erbauung“ dienende Leben, indem er gebietet: „Alles was ihr thut mit Wort und mit That, das thut Alles im Namen des Herrn Jesu.“ — Der Name Jesu ist Jesus selbst, nicht an und für sich, sondern inwiefern er der Welt mitgeteilt, der Welt offenbart und ihr zur Lebenskraft geworden ist. Das Leben der christlichen Frömmigkeit soll also seinen Ausgangspunkt in Christo haben, inwiefern Christi Geist der Geist der wiedergeborenen Persönlichkeit selbst geworden ist, und seine Richtung soll es haben im Streben nach immer größerer Verbreitung und Befestigung der Herrschaft des Geistes Christi im Leben der Menschheit, also in der Hingabe an Gottes Reich auf Erden.

---

*) οἰκοδομή.

§. 2.

Das gläubige Leben in seiner unmittelbaren Selbsterweisung.

Die christliche Frömmigkeit hat sich als Wurzel und Mutter aller Tugenden des Christen in zwiefacher Hinsicht zu erweisen, einmal mittelbar, insofern sie die mannigfachen Lebensbeziehungen durchdringt und in ihnen das tugendhafte Verhalten des Menschen wirkt, und sodann unmittelbar insofern sie durch äußere Dinge veranlaßt oder genötigt, sich selbst als das darstellt, was sie ist. Diese unmittelbare Selbsterweisung der christlichen Frömmigkeit tritt uns vorzugsweise entgegen im Bekenntnis, im Märtyrertum, im Gelübde, im Gebet und im Eid.

1) Das Bekenntnis kann in der Ethik nicht als Bezeugung confessioneller Wahrheiten als solcher, sondern lediglich als Selbstbezeugung des Christen in Betracht kommen. Denn daß das Bekenntnis als Kundgebung christlich-ethischen Lebens nicht ein Aussprechen gewisser dogmatischer Wahrheiten sein kann, das geht, abgesehen von dem Wesen und Charakter des Sittlichen, welches nicht Leistung von Werken, sondern persönliche Lebensentfaltung ist, auch daraus hervor, daß wir in der h. Schrift dasselbe Bekenntnis, welches von dieser als Merkmal der Geisterprüfung hingestellt wird, auch im Munde der Dämonen finden. (Vgl. 1 Joh. 4, 2. „Ein jeglicher Geist, der da bekennet, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist von Gott“ und Luc. 4, 41., wo die Dämonen sprechen: „Du bist Christus, der Sohn Gottes.“) Das Bekenntnis ist vielmehr ein sittliches Thun, insofern in ihm die Wahrheit hervortritt (Matth. 12, 34.): „Weß das Herz voll ist, deß geht der Mund über.“ Es ist eine Wirkung des Geistes Christi, in welcher der Christ bezeugt, daß dieser Geist sein eigener Geist ist, und daß ihm darum die Wahrheit und der Trost des Evangeliums so gewiß ist als sein eigenes Ich. Zu einem solchen Zeugnis wird sich der Christ da getrieben fühlen, wo sein Gewissen ihm bezeugt, daß Schweigen ein Verleugnen des eigenen Glaubens und Gnadenstandes sein würde, und daß er darum hier nach des Apostels Wort zu handeln hat: „Ich schäme mich des Evangeliums von Christo nicht.“ — Uebrigens ist zu beachten, daß das Bekenntnis nur dann ein sittliches Thun ist, wenn es irgendwie von Außen her veranlaßt und durch Umstände dem Christen zur Pflicht gemacht wird, so daß es dann der Christ nicht lassen kann, von dem zu zeugen, was seines Herzens einziger Trost ist.

2) Das Märtyrertum ist das Bekenntnis, wenn dasselbe im Kampfe mit Verhältnissen, Bestrebungen und Mächten, die dem Glauben Feind sind, abgelegt wird, namentlich solchen Feinden des Glaubens gegenüber, welche über Leben und Wohlfahrt des Christen augenblickliche Gewalt haben und welche Verleugnung des Glaubens fordern. Dann hat es der Christ zu

bezeugen, daß er es aller Gefahr und Bedrohung gegenüber nicht lassen kann, Christum als seinen einigen Herrn und alleinigen Trost im Leben und im Sterben zu bekennen, und daß er in der Gemeinschaft Jesu Christi einen völlig unvergleichlichen Schatz besitzt, für den er darum alles irdische Gut, auch das Leben, freudig hingiebt. Darum muß das Märtyrertum immer im Lichte vollkommenster Selbstverleugnung, vollkommenster Verleugnung des eigenen Ich zur Ehre Gottes erscheinen. Denn nur in diesem Falle kann es eine Wirkung des Geistes Christi sein. Aber eben darum muß das Märtyrertum sich auch immer so zeigen, daß es den Geist der Ergebung in Gottes Willen erkennen läßt. Nie darf das Märtyrertum als solches gesucht werden, vielmehr gebührt die Märtyrerkrone nur dem, der sie als eine Gabe der Gnade aus Gottes Hand mit Demut hinnimmt, nicht aber dem, der sie eigenwillig mit seiner Hand ergreifen will. Wo aber dem Christen das Leben so entgegentritt, daß ihm um seines Glaubens willen Schaden an Leib und Seele zugefügt wird, oder ihm die Verleugnung Christi zur Bedingung seines irdischen Wohlergehens gemacht wird, da hat der Christ zu erkennen, daß Gott selbst ihn hier zum Martyrium ruft, und daß er durch freudige Preisgebung seines Leibes und Lebens Gottes Herrlichkeit und Ehre verkündigen soll.

3) Das Gelübde. Nach alter Definition ist das Gelübde ein Versprechen, welches Gott gethan ist. Indessen muß hier doch mancherlei beachtet werden. Die katholische Kirche faßt das Gelübde als ein Gott gegebenes Versprechen auf, durch welches der Mensch freiwillig eine ihm nach dem Gesetze Gottes nicht obliegende Verpflichtung übernimmt, so daß sich darauf ein Anspruch auf besonderes Verdienst und besonderen Lohn gründen kann. Diese Auffassung des Gelübdes muß aber vom Standpunkt der evangelischen Moral zurückgewiesen werden, weil dieselbe kein Verdienst des Menschen vor Gott kennt. Die evangelische Ethik spricht von Gelübden im weiteren und im engeren Sinne des Wortes: In ersterer Beziehung versteht dieselbe darunter Verpflichtungen, zu denen sich der Christ in Gemäßheit des Wortes Gottes bekannt und deren Erfüllung er zugesagt hat. Dahin gehört z. B. das Taufgelübde, die Bestätigung desselben bei der Confirmation, die Zusage ehelicher Treue bei der Trauung, auch das Versprechen treuer Pflichterfüllung bei Uebernahme eines Amtes. Hier besteht aber das Gelübde lediglich in der Form, in welcher die Verpflichtung übernommen wird, indem der Christ ausdrücklich sich durch seine Pflicht gebunden erklärt; und es kann für die christliche Lebensführung ganz heilsam und fruchtbringend sein, wenn sich der Christ vergegenwärtigt, daß er die Erfüllung dessen, was Gott befohlen, selbst gelobt und zugesagt hat, daß er also durch Uebertretung des Gebotes auch sein eigenes Wort bricht. — Indessen ist das nicht das Gelübde im engeren und eigentlichen Sinne des

Wortes. Unter demselben wird ein Gott gegebenes Versprechen verstanden, in welchem der Christ zur Ehre Gottes und zum Heile seiner Seele sich zu Etwas, das in Gottes Gebot nicht befohlen ist, verbindet, indem er sich ein bestimmtes Thun oder ein bestimmtes Unterlassen auferlegt. Solche Gelübde sind sittlich zulässig, wenn sie sich eben als unmittelbare Selbsterweisung christlicher Frömmigkeit darstellen, d. h. wenn sich in ihnen der Geist kund giebt, der durch die Kraft Jesu Christi nur zunehmende Heiligung des Herzens und zunehmende Mehrung der Ehre Gottes will. Der Christ kann nämlich zu der Ueberzeugung gelangen, daß in gewissen Beziehungen seines inneren Lebens der Geist Christi nicht zur rechten Herrschaft und zur freien Bethätigung kommen kann, daß es ihm hier an der rechten Freiheit in Christo fehlt, daß es darum für ihn heilsam ist, nach gewissen Seiten hin sich selbst zu binden, um durch diese Selbstzucht seinen Eigenwillen zu brechen und sich zur Entfaltung eines wahrhaft geistlichen Lebens in der vollen Freiheit des Christenmenschen geschickter zu machen. Der Christ kann einsehen, daß er Gott das Opfer des Dankes nicht in rechter, völliger Weise darbringt, und kann, um die rechte Dankbarkeit in seinem Herzen vollkommener werden zu lassen, sich in Werken der Selbstverleugnung üben, die er Gott zu Ehre thut. Dann muß aber das Motiv des Gelübdes immer in der Erkenntnis des Christen liegen, daß er den Geist des Gesetzes Gottes nicht oder nicht genügend in sich aufgenommen hat, und der Zweck des Gelübdes kann nur der sein, im Gehorsam gegen Gott sich zu üben und das Herz je mehr und mehr zu heiligen. Es folgt hieraus, daß das eigentliche Gelübde im Bereiche des evangelischen Lebens nur als Mittel zur Förderung des inneren, geistlichen Gehorsams gegen Gott und der Befolgung seines heiligen Gesetzeswillens angesehen werden, also nicht neben das Gebot, sondern nur unter dasselbe gestellt werden kann.

4) Das *Gebet* ist die unmittelbarste Erscheinungsform des religiösen Lebens. Das letztere äußert sich im Gebet 1) weil die Beziehung des Menschen zu Gott auf dem Verhältnis absoluter Abhängigkeit von Gott beruht, und 2) weil diese Beziehung einen wesentlich persönlichen Charakter hat. Das religiöse Leben soll persönliche Selbsthingabe des Menschen an den persönlichen Gott, persönlicher Verkehr mit ihm sein. Daher finden wir auch auf allen Stufen des Heidentums das Gebet als die wesentlichste Bethätigung des religiösen Lebens vor. Indem aber das Gebet dieses ist, so muß sich der eigentümliche Charakter jeder Religiösität gerade im Gebete am vollkommensten kundthun. Die in den Offenbarungsurkunden durchweg hervortretende Auffassung des Gebetes kennzeichnet sich zunächst dadurch, daß in ihnen das Gebet *geboten*, als eine *Pflicht* des Menschen gegen Gott hingestellt wird. — Indessen ist hiermit der eigentümliche Charakter des *christlichen* Gebetes noch nicht bezeichnet; vielmehr unterscheidet sich das-

selbe vom Gebete des Heiden wie des Juden in bedeutsamer Weise zunächst dadurch, daß es schlechthin im Namen Jesu Christi geschieht d. h. in Kraft der Gemeinschaft Jesu. Das christliche Gebet stellt sich durchaus als eine Entfaltung des den Gläubigen erfüllenden Geistes seines Erlösers dar. Durch Christum haben wir wieder die rechte Stellung zu Gott, den freien Zugang zum Vater erhalten; im Gebete machen wir nun hiervon Gebrauch, und zwar in der vollen Gewißheit der Erhörung unseres Gebetes. Denn Alles, was Christi Geist thut und wirkt, ist als solches gottwohlgefällig und ist sich der Zustimmung des Vaters gewiß. In dem Maße also, als unser Gebet eine Wirkung und Kundgebung des Geistes Christi in uns ist, in demselben Maße ist es sich seiner Erhörung gewiß. Und darum hat Christus verheißen, daß uns Alles, um was wir in Seinem Namen bitten, vom Vater werde gegeben werden.

Indessen haben wir noch ein anderes charakteristisches Merkmal des christlichen Gebetes hervorzuheben. Der Apostel weist darauf hin in der Ermahnung (Röm. 12, 12. und 1. Thess. 5, 17.), daß wir im Gebete anhalten und ohne Unterlaß beten sollen. Der Christ, der sich als solcher wieder in das rechte Verhältnis zum Vater gesetzt und sich vom Geiste Christi erfüllt weiß, kann nicht anders, als diesen Gnadenstand so zu bethätigen, daß er mit dem Vater ganz denselben Verkehr zu unterhalten trachtet, den der Sohn im Fleische kund gegeben hat. Der Gläubige soll daher in Kraft der ihm verliehenen Gemeinschaft Jesu Christi in der ganzen Entfaltung seines persönlichen Lebens unabläßig einen solchen persönlichen Umgang mit dem Vater bethätigen, daß er Alles, was er begehrt, nur in Gottes Gnade sucht, daß er Alles, was er besitzt, in jedem Momente seines Lebens nur als freie Gnadengabe Gottes ansieht, daß alle Hoffnung in ihm nur Vertrauen auf Gott, daß alle Empfindung von Trübsal und Leid nur Ergebung in Gott ist, und daß er für Alles Gott lobt und preist. Richtig sagt Palmer, daß diejenigen, welche nur dann vor Gottes Angesicht erscheinen, wenn sie sich selber nicht mehr zu helfen wissen, die also Gottes Allmacht nur in Anspruch nehmen, damit sie ihnen im Nothfall einen Dienst thun, eben damit beweisen, daß ihnen Gott noch ein fremder und ferner Gott ist, und daß sie über die heidnische Gottesidee noch nicht weit hinausgekommen sind. Der Christ betet ohne Unterlaß, denn er steht ohne Unterlaß vor des Vaters Angesicht und hat in Christo den Verkehr des Sohnes mit dem Vater, den er niemals abbrechen kann, um für Anderes Zeit zu gewinnen. Hieraus folgt, daß zum eigentlichen Wesen des Gebetes der Ausdruck in Worten nicht durchaus gehört. Der Apostel fordert (Ephes. 4, 19.) von uns auch ein Gebet, welches, „ein Singen und Spielen in unserem Herzen" ist. Wo darum das Herz in der Ueberwältigung des Gefühles die Form der Worte nicht finden kann, oder wo

den Christen der unvermeidliche Verkehr mit den Dingen dieser Welt in Anspruch nimmt, da treten die „unaussprechlichen Seufzer" (Röm. 8, 26.) ein, die Gott auch versteht. Wenn das Angesicht des Christen nie, auch nicht in Einem Momente seines Lebens von Gott abgewendet ist, so daß er immerdar die Freudigkeit hat, die Hand des himmlischen Vaters zu fassen, und daß die einzelnen Gebetsgedanken aus dem heiligen Umgang des Herzens mit dem Herrn geboren werden, — dann betet der Christ ohne Unterlaß.

Hat darum Jemand, der Christi Namen mit seinem Munde bekennt, keinen Eifer zum Gebet, so ist der Geist Christi, in dem er doch den Heiland und Seligmacher seines Herzens wissen sollte, noch ferne von ihm. — Andererseits ist aber auch das gewohnheitsmäßige Beten ebensowenig als die öffentlich sich darstellende Gebetsberedtsamkeit noch lange kein Beweis dafür, daß hier im Namen Jesu gebetet wird. Nur wo aus dem lebendigen Glauben an den Sohn das Gebet zum Vater hervorquillt, nur da wird in Jesu Namen und in der Kraft seiner Gemeinschaft gebetet.

Freilich ist auch der gläubige Christ nicht immer in der rechten Fröhlichkeit des Kindes Gottes, so daß er mit freudigem Herzen sprechen mag: „Abba, lieber Vater." Es kommen auch im Leben des gefördertsten Christen Zeiten der Dürre, in denen das Herz träge und unlustig zum Gebet wird. Darum ist es für das innere Leben des Gläubigen von großem Wert, daß er sich bestimmte Gebetszeiten festsetzt und eine Gebetsordnung für sich aufstellt, um sein Herz, auch wenn es träge wird, zum Gebetsverkehr mit Gott zu treiben und die Fäden der Gemeinschaft mit dem Vater immer von Neuem anzuknüpfen. Durch die Armut und Schwachheit seines Glaubens darf sich der Christ niemals vom Gebete abhalten lassen; niemals darf er das Gebet unterlassen, um zu warten, bis er wieder fröhlicher zum Gebet sein werde. Denn Gott will um Alles, besonders auch um die Kraft des Glaubens und die Freudigkeit zum Gebete angerufen werden; und gar nicht beten ist darum schlimmer als mangelhaft beten.

Es bieten sich uns nun bezüglich des Gebetes noch besonders zwei Fragen, die einer Erörterung bedürfen, nämlich die Fragen, an wen das Gebet zu richten ist, und von welcher Art die christliche Hoffnung auf Gebetserhörung ist.

Die katholische Kirche fordert und gestattet Anbetung Gottes und Christi und Anrufung der Maria, der Engel und der Heiligen.*) Die evangelische Kirche verlangt dagegen mit Verwerfung des Heiligendienstes,

*) Die Anrufung der Heiligen rechtfertigt die katholische Kirche mit Ps. 150, 1., wo aber in der Vulgata die Worte »Der Herr ist groß in sanctis suis« falsch übersetzt sind statt »in sanctuario suo.«

daß das Gebet an Gott und an Christus gerichtet werde. Biblisch steht die Pflicht der Anbetung Christi vollkommen fest. Denn unter Allen, die auf Erden gelebt haben, ist Christus der Einzige, welcher das Leben in sich selber hatte, wie der Vater das Leben hat in sich selbst (Joh. 5, 26), weshalb er auch aus sich selbst das Leben spenden kann wie der Vater, und weshalb wir Alle aus seiner Fülle Gnade um Gnade schöpfen. So gebietet Christus selbst, daß ihn Alle gerade so ehren, wie sie den Vater ehren. (Joh. 5, 23.) Christus ist persönlich die Offenbarung Gottes, und deshalb muß sich das religiöse Vertrauen und Leben des Christen in der Weise auf den Vater richten, daß es sich ganz und gar auf die Person des Sohnes gründet und in Ihm, der bei uns ist alle Tage bis an der Welt Ende, durchaus alles Heil der Seele sucht. Die Anrufung Christi, der unser Rufen hören und erhören kann, und die Anbetung seiner Majestät ist daher nichts anderes als der unmittelbare Widerschein der Herrlichkeit Christi in der Seele des Gläubigen. Daher bezeichnet Paulus 1. Kor. 1, 2. die gläubigen Christen geradezu als solche, „die anrufen den Namen unseres Herrn Jesu Christi." Dabei ist aber zu beachten, daß Christus nicht unser Schöpfer, sondern unser Erlöser und Seligmacher ist, weshalb es als ungeeignet erscheinen muß, wenn Christus nicht blos um Gaben des Heiles, sondern auch um irdisches Gut angerufen wird.

Bezüglich der Frage nach der Hoffnung der Gebetserhörung, ist bereits oben darauf hingewiesen, daß diese Hoffnung nur dem christlichen Bewußtsein als solchem eignen kann, und daß eben hierin einer der wesentlichsten Unterschiede des gläubigen und des ungläubigen Gebetes hervortritt. Denn das heidnische Bewußtsein kann ebenso wie der Rationalismus nur von einer Wirkung des Gebetes im Gemüte des Beters wissen. Allerdings gehört nun auch das zum Segen des ernstlichen Gebetes, daß es den Betenden mit Trost und Frieden erquickt, denn das bringt eben der Umgang mit Gott mit sich. Aber zugleich steht doch für den Christen die Verheißung fest, daß ihm Alles gewährt werden soll, um was er Gott im Namen Jesu Christi bittet. Hiermit ist schon gesagt, daß diese Hoffnung sich nicht auf alles das bezieht, was er etwa im Gebet erfleht und für dessen Gewährung er sich vor Gott auf Christi Verdienst beruft, sondern nur auf das, um was er eben im Namen Jesu Christi bitten kann, was also mit dem spezifisch christlichen Interesse des lebendigen Glaubens gegeben ist. Dieses Eine ist die Förderung des Reiches Gottes im eigenen Herzen und im Herzen der Anderen. Diesem Einen gegenüber hat für den Christen alles Andere nur insofern Wert, als es ein Mittel zur Erreichung desselben ist. Darum kann der Christ nur so beten, daß sich sein Gebet vor Allem auf das Interesse des Reiches Gottes hinrichtet, und daß er alle anderen Wünsche Gott anheim giebt, von dessen heiliger Weisheit

er es erwartet, ob sie als Mittel zum Zwecke des Reiches Gottes gebraucht, ob sie also gewährt oder nicht gewährt, ob sie gerade in der begehrten Weise und zur gewünschten Zeit oder auf einem anderen Wege erfüllt werden sollen. Was also auch der Christ erflehen möge — in Jesu Namen kann er es immer nur so erflehen, daß er dadurch die Förderung des Reiches Gottes in sich und in Anderen begehrt. Dieses muß die heilige Triebfeder des Herzens*) beim Gebete sein, und insofern das Gebet diesen Charakter trägt, wird es immer erhört — zu Gottes Ehre und zu des Betenden wahrem Heil.

5) Der Eid des Christen, als Wirkung und Bethätigung des Geistes Christi in ihm, ist nicht eine Berufung auf Gottes Strafgericht in dem Sinne, daß der Schwörende erklärt, Gottes ewiges Strafgericht solle ihn treffen, wenn er die Wahrheit verletze; denn das wäre nicht ein gottwohlgefälliges Schwören, sondern ein frevelhaftes Sichverschwören, ein Sichverfluchen, welches in der Stellung des Christen zu Gott gar nicht möglich ist. — Der Eid kann auch nicht ein Akt sein, durch welchen der Christ seine Hoffnung auf die ewige Seligkeit, seinen Gnadenstand als Unterpfand für die Wahrheit seiner Aussage hingiebt. Denn der Gnadenstand des Christen ist ja eine ihm verliehene Gabe der freien Gnade Gottes, über welche auch Gott allein Herr ist, und über welche der Mensch also nicht verfügen kann. — Der Eid ist auch keine Herbeirufung Gottes, als Zeugen für die Wahrheit der Aussage; denn der Allgegenwärtige und Allwissende ist ja schon an sich der Zeuge von Allem, was geschieht. Allerdings beruft sich Paulus wiederholt (Röm. 1, 9. Phil. 1, 8. 2. Cor. 1, 23 u. 11, 31) auf Gott als Zeugen seiner Aussage; allein das ist kein Eidschwur, sondern eine Aussage, in welcher Paulus sich deshalb auf die Gegenwart des allwissenden Gottes beruft, um dadurch seine Worte um so glaubhafter erscheinen zu lassen und den Trost hervorzuheben, den er in dem Bewußtsein habe, daß wenn auch Menschen seine Wahrhaftigkeit in Zweifel ziehen sollten, Gott doch dieselbe kenne. —

Der Eid des Christen ist wie jede That desselben eine Wirkung des Geistes Jesu Christi in der Entfaltung des menschlich-persönlichen Lebens. Indem also der Christ schwört, so erklärt derselbe, daß er seine Aussage kraft des ihn erfüllenden und bestimmenden Geistes Christi thue, daß es Christi Geist sei, der ihn bei seinem Eid treibe. Der Sinn des christlichen Schwures liegt also in dem Gedanken: ich spreche die Wahrheit, so gewiß, als Christi Geist mich erfüllt und mich zu dieser Aussage treibt, so gewiß, als ich in Christo Erbe des ewigen Lebens bin, und so gewiß als Christi Geist nicht lügen kann. Das Grauenvolle des Verbrechens des Mein-

*) Der cardo desiderii, wie Augustin sagt.

eides liegt also darin, daß in ihm die Heiligkeit des Geistes Christi verachtet, und die Lüge als eine Wirkung des Geistes Christi hingestellt wird.

Nun ist aber öfters die Frage aufgeworfen, ob denn der Eid dem Christen wirklich gestattet ist. Diese Frage scheint durch Matth. 5, 33—37 und Jak. 5, 12 verneint zu werden. Allein es ist hier von vorn herein zu bemerken, daß dem, was Gott im Gesetz geordnet hat, indem er gebot, bei seinem Namen zu schwören (5. M. 6, 13. 10, 20; 2. M. 22, 11) durch den Erfüller des Gesetzes nicht widersprochen sein kann. Die Eide, welche der Herr in der Bergpredigt und Jakobus a. a. O. im Sinne haben, sind nur die bei den Juden damaliger Zeit in Gebrauch gekommenen willkürlichen Schwüre. Daß es aber dem Christen erlaubt sein muß zu schwören, erweist sich aus dem Beispiele Christi selbst, der bei seinem Verhöre vor der Obrigkeit in gesetzlicher Form geschworen hat. — Der Inhalt des Eides kann entweder in einer versichernden Aussage des Schwörenden über Vergangenes oder in einer gelobenden Zusage über Zukünftiges bestehen; und deshalb unterscheidet man Versicherungseid (juramentum assertorium) und Gelobungseid (juramentum promissorium).

Die Pflichten, welche der Christ bei dem Gebrauche des Eides zu erfüllen hat, werden mit Berufung auf Jer. 4, 2 schon von Hieronymus so genannt, wie sie hernach im Kirchenrecht formulirt und in der mittelalterlichen Theologie unverändert fortgeführt wurden. Man forderte nämlich für die Eideshandlung 1) Urteils- und Eidesfähigkeit der schwörenden Person (judicium in jurante); 2) religiös-sittliche Zulässigkeit und Eideswürdigkeit des zu beschwörenden Gegenstandes (justitia in objecto) und 3) subjektive Wahrhaftigkeit des Schwörenden (veritas in mente). — Indessen kann dieses für die christliche Ethik doch nicht genügen. Vielmehr muß der Christ, um seine Eidesleistung als eine Bethätigung des Geistes Christi verantworten zu können, besonders Folgendes beachten:

1) Wer in christlicher Weise einen Eid ablegen will, der muß notwendiger Weise auch gläubiger Christ sein, sonst ist sein Thun sündhafte Heuchelei; und eben darum ist die kirchliche Beaufsichtigung der Eidesleistungen überaus heilsam.

2) Der Eid darf nicht willkürlich und eigenwillig abgelegt werden, sondern nur dann, wenn der Christ erkennt, daß Gott ihm die Eidesleistung zur Pflicht gemacht hat. Im Allgemeinen kann daher der Eid nur dann als zulässig gelten, wenn die Obrigkeit, als Hüterin über Gottes Ordnung, denselben fordert. Doch können auch Fälle im Privatleben eintreten, in denen der Christ sich durch den ihn erfüllenden Geist der Liebe für das Reich Gottes zu einer eidlichen Bekräftigung seiner Aussage gedrängt sieht, um ein Unheil und Aergernis abzuwehren, welches dem Reiche und der Ehre Gottes Schaden bringen könnte. Wird der Eid dagegen

willkürlich gebraucht, so ist dieses ein frevelhaftes Thun, welches nicht allein beweist, daß der, welcher in mutwilliger Weise seine Worte eidlich bekräftigt, sich selbst die Tugend der Wahrhaftigkeit abspricht, also sich der Leichtfertigkeit in der Rede beschuldigt, sondern welches auch eine zunehmende Abschwächung der Gottesfurcht und des religiösen Lebens zur Folge haben muß.

3) Bei Ablegung eines Versprechungs-Eides muß das in demselben Angelobte so beschaffen sein, daß es mit dem Gesetze Gottes in Einklang steht. Es ist allerdings möglich, daß sich der Schwörende über den sittlichen Charakter dessen, was er eidlich zusagt, irrt und daß er erst hinterher die übernommene Verpflichtung als eine Benachteiligung des Reiches Gottes und als Sünde erkennt. Dann ist der Christ gehalten, in ernstlicher Reue und Buße das gottmißfällige Gelöbnis zurückzunehmen. Denn der Christ darf sich nicht durch ein eidlich gegebenes Versprechen ein Gesetz stellen, welches mit Gottes Gebot im Widerspruch steht. Liegt ein solcher Widerspruch vor und wird der Christ sich seines Fehlers inne, so würde es eine frevelhafte Vergötterung des menschlichen Willens sein, wenn der Christ bei seinem sündhaften Gelöbnis beharren wollte.

4) Der Eid muß so abgelegt werden, daß der Schwörende auch wirklich die vollste Verantwortung dessen, was er eidlich aussagt, übernehmen kann, d. h. er muß mit vollkommen klarem Bewußtsein handeln und muß eine vollkommen sichere Kunde von dem haben, was er zu beschwören hat. Aus demselben Grunde muß der Schwörende aber auch Alles, was er beschwören will, ausdrücklich aussprechen ohne irgend welche Nebengedanken.

§. 3.

Das gläubige Leben in seiner mittelbaren Selbstbethätigung.

Das neue Leben, welches der Wiedergeborene empfangen hat, kann sich nicht auf eine unmittelbare Selbstdarstellung beschränken wollen. Denn einerseits hat die Wiedergeburt den Menschen am Urquell seines persönlichen Lebens, von wo aus alle Lebensäußerungen ihren Inhalt und Charakter erhalten, nämlich im Herzen, erfaßt, und andererseits weiß sich das wiedergeborene Leben zu allem Natürlichen in einem solchen Verhältnis, daß es sich dasselbe schlechthin unterordnet. Diesen ganzen Bereich des Natürlichen, welches dem Leben des Wiedergeborenen gegenüber steht, bezeichnet die h. Schrift als Welt. Der Wiedergeborene, der noch immer mit dem „Fleische", mit seiner eigenen Sinnlichkeit zu kämpfen hat, sieht daher die Welt nicht blos außer sich, sondern auch in sich; und seine Aufgabe ist es, daß er dieselbe überwinde. Denn „was von Gott geboren ist, das überwindet die Welt" (1. Joh. 5, 4). Es ist dieses darum die Aufgabe des Gläubigen, weil die Welt unablässig das Herz des Menschen an sich zu ziehen und sich bei ihm als sein wahres und alleiniges Gut

geltend zu machen trachtet. Der Gläubige weiß indessen, daß der Heilsbesitz, den er durch Gottes Gnade hat, sein absolutes Gut ist, weshalb er demselben alle anderen Beziehungen des Lebens unterordnet. Dabei darf freilich der Gläubige nicht vergessen, daß doch auch die Welt, die ihm gegenüber steht, von Gott und eine Offenbarung der Güte und Freundlichkeit Gottes ist; er muß wissen, daß er die Welt zur Ehre Gottes gebrauchen und sich ihrer freuen soll, jedoch nur so, daß er dabei den Sieg des Glaubens über die Welt in seiner persönlichen Lebensentfaltung immer völliger und immer herrlicher darstellt.

Indem daher auch die Welt eine Fülle von Gütern für den Christen umschließt, in deren Gebrauche er sein wiedergeborenes Leben zu bewähren und wachsen zu lassen hat, so muß sich das gläubige Leben in einer Fülle christlicher Tugenden verwirklichen.

Ueber die Form, in der sich diese Tugendfülle darstellt, ist zweierlei zu bemerken:

1) Die sittliche Lebensgemeinschaft des Christen mit seinem Herrn wird zur Folge haben, daß alle sittlichen Lebensbeziehungen auf ihren eigentümlichen Wert angesehen werden, und daß deshalb jedes sittliche Gut einem anderen über- oder untergeordnet wird. Der Heilsbesitz wird sich im Christen als schlechthinniges Gut, mit welchem kein anderer Besitz an Wert verglichen werden kann, geltend machen; und unter den Gütern dieser Welt werden dem Gläubigen die geistigen und innerlichen höher stehen als die äußerlichen, während wiederum der Leib mehr Wert hat als das Erdengut im engsten Sinne des Wortes. Indem daher für das christlich-sittliche Bewußtsein alle anderen Beziehungen nur insofern in Betracht kommen können, als die Pflege dieser Beziehungen und die in ihnen bewährte Tugend in dem Trachten nach dem Reiche Gottes ihren bestimmenden Mittelpunkt hat, so wird der Christ die ungeteilte Liebe seines Herzens nur seinem Heilsbesitze zuwenden, während er die Güter dieser Welt nur als Mittel zur Förderung des Reiches Gottes und seines eigenen Seelenheiles gebrauchen wird.

2) Die Tugendfülle des Christen wird sich nicht bloß in dem persönlich-individuellen Leben, sondern ebenso sehr in der Gemeinschaft der Gläubigen bethätigen, weshalb sich die Tugend des Christen auch als eine Triebkraft dieses Gemeinschaftslebens, als eine Pflicht, die derselbe an dem Nächsten erfüllt, zu entfalten hat.

Aus dem Ersten folgt bezüglich des Verhältnisses, in welchem die einzelnen Tugenden zu einander stehen, daß der Christ dieselben nicht neben einander, sondern in und miteinander zu bethätigen hat. In jeder einzelnen Tugendübung giebt sich das ganze sittliche Bewußtsein, die ganze Triebkraft des Heilslebens kund, weshalb jede einzelne Tugend mit jeder anderen

gegeben ist. Der Christ kann z. B. nicht wahrheitsliebend und daneben gerecht und gütig sein, sondern er ist aus demselben Grunde gütig und gerecht, aus welchem er auch wahrheitsliebend ist. Es ist deshalb nicht denkbar, daß in dem Leben des Christen Eine Tugendübung ganz fehlen könnte.

Andererseits erweist sich also das gläubige Leben in Tugenden, die dasselbe nicht blos in dem eigenen Ich erweckt, sondern auch an den Nächsten bethätigt. Allerdings muß die Tugend des Christen ihre Spitze wie ihre Wurzel in der Fürsorge für die Förderung des eigenen Seelenheils und des eigenen christlich-sittlichen Geistes besitzen, und lediglich in dieser Fürsorge muß die dem Nächsten sich zuwendende Tugendübung ihre Kraft und Wahrheit haben. Denn der Gläubige weiß, daß er nur dann zu Gottes Ehre und des Nächsten Erbauung, also überhaupt für Gottes Reich in wirksamer Weise leben und schaffen kann, wenn er vor Allem sein eigenes geistliches Leben zu pflegen und zu fördern sucht. Denn im Reiche Gottes sind wir ja nur in dem Maaße, als dasselbe inwendig in uns ist. Suchen wir darum das Reich Gottes nicht vor Allem in uns selbst zu erbauen, wendet sich unsere Sorge für dasselbe vorzugsweise nach Außen hin und nicht auf die eigene Seele, so haben wir an Gottes Reiche nur scheinbar Teil und wir sind dann nur scheinbar wiedergeboren. Der innere, sich selber richtende Widerspruch eines solchen Thuns wird sich dann in dreifacher Weise kundgeben: 1) wird erfolgen, was der Herr Matth. 7, 3—5 verbietet: wir werden stets geneigt sein, den Splitter in des Bruders Auge zu sehen, ohne den Balken im eigenen Auge zu gewahren, und ein kaltes, liebloses, hoffärtiges Richten wird es beweisen, daß der Geist heiliger Liebe nicht unser Geist ist. 2) Wir werden vielleicht eine äußere Erkenntnis der Ordnung des Gottesreiches in uns aufgenommen haben, aber ohne uns selbst davon im Herzensgrunde erfassen zu lassen; wir werden vielleicht auch hier und da etwas thun, was Gott als Mittel gebraucht, um es durch seinen Segen zur Förderung seines Reiches gedeihen zu lassen, — dabei aber werden wir tausend und aber tausend Lebenskeime, die zum Reiche Gottes hinstrebten oder ihm durch weise und heilige Liebe zugewendet werden konnten, rücksichtslos zertreten. 3) In unserem Herzen wird sich mehr und mehr der trotzigste Tugendstolz und die eitelste Werkheiligkeit Raum verschaffen.

Allein so wesentlich es dem wiedergeborenen Leben ist, daß es sich zunächst in der Pflege seiner selbst bewährt, so wesentlich ist es ihm auch, sich nicht auf sich selbst zu beschränken, sondern in vollkommener Selbsthingabe für die Anderen zu leben. Diese Pflicht und Tugend der Nächstenliebe besteht aber nicht etwa neben der Pflicht und Tugend erbauender Selbstpflege, sondern vielmehr in ihr und durch sie. Die Natur dieses ethischen Verhältnisses erklärt sich ebenso aus dem Wesen des Reiches

Gottes wie aus der Wirksamkeit des Geistes Jesu Christi im Gläubigen. Jeder Wiedergeborene trägt ja das Reich Gottes in seinem Herzen. Will also derselbe sein ganzes Leben an das Interesse des Reiches Gottes hingeben, so muß er seine Fürsorge auch allen denen zuwenden, in welchen Gottes Reich wie in ihm vorhanden ist, oder welche für dasselbe gewonnen werden können. Er muß alle Gläubigen als zu ihm selbst gehörig umfassen; er muß sich durch den gemeinsamen Besitz des Einen Gottes-Reiches mit allen Gläubigen zu Einem Leben geeinigt wissen, so daß er ihnen gern geistliche Handreichung thut. — Wollte der Christ dieses unterlassen, so würde er auch Christi Geist verleugnen. Denn das neue Leben, welches dem Gläubigen in der Gemeinschaft Jesu Christi verliehen ist, hat wesentlich den Charakter vollkommener persönlicher Selbsthingabe. Der Wiedergeborene kann nicht anders, er muß sich an seinen Nächsten hingeben und denselben lieben, wie er sich selbst liebt. Nur darf dabei nie außer Acht gelassen werden, daß diese Bruderliebe in der Heiligkeit Gottes ihre Schranke und ihre Ordnung hat, weil sie eine Wirkung des Geistes Christi ist. Darum wird sich die Bruderliebe sowohl dadurch kundgeben, daß sie den frommen und sittlichen Sinn durch Kundgebung ihrer Uebereinstimmung mit demselben erquickt, erfreut und beseligt, als sie auch alles gottlose Wesen richtet, verurteilt und straft.

Diese christliche Bruderliebe trägt aber als Geist der Liebe Jesu Christi, der da gekommen ist, auf daß allen Menschen geholfen werde, in sich den Trieb, sich auch als allgemeine Menschenliebe zu bethätigen, — jedoch nur zu Christi Ehre und zur Förderung seines Reiches. Eine andere allgemeine Menschenliebe, die mit dem Interesse des Reiches Gottes in keinem Zusammenhang stände, kennt der Christ nicht. Allerdings erachtet er sich verpflichtet, sich auch den Ungläubigen und Gottlosen hinzugeben, sie zu lieben und ihnen zu dienen in Fällen der Not, aber immer nur in dem Sinne und zu dem Zwecke, daß er ihnen durch seine Liebe und sein persönliches Verhalten das Bild eines christlichen Thuns nahe bringe, sie die Macht des Geistes Christi erfahren lasse und sie hierdurch Christo selbst zuführe. Natürlich hat darum auch die allgemeine Menschenliebe ihre Schranke in der Heiligkeit Gottes, und nie darf als Pflicht der Liebe angesehen werden, was irgendwie eine Verleugnung des h. Geistes und des Namens Jesu Christi sein könnte.

§. 4.

Die Förderung der Seele für den himmlischen Beruf.

Der eigentliche Stern in der gesammten sittlichen Lebensgestaltung des Christen ist also die Pflege der Seele in ihrer Gemeinschaft mit dem Erlöser oder die christliche Frömmigkeit, welche alle Momente des Lebens

mit dem Geiste der Hingabe an Gott anhaucht und somit der gesammten Lebensführung den Charakter der Religiösität verleiht. Diese Pflicht sorgfältiger Pflege der Seele zur Erreichung ihres himmlischen Berufes ist aber noch darum besonders hervorzuheben, weil der Christ nur durch Ausübung dieser Pflicht vor verderblicher geistlicher Trunkenheit und vor ebenso verderblicher Erschlaffung bewahrt wird. Daher liegt dem Christen in dieser Beziehung vor Allem die Pflicht der Wachsamkeit ob, d. h. der Christ soll alle Zeit auf sich selbst achten, um immer genau zu wissen, was in seiner Seele vorgeht und ob die Regungen, welche er in sich wahrnimmt, vom Fleische oder vom Geiste stammen. Mit dieser Pflicht der Wachsamkeit ist zugleich die der Selbstzüchtigung gegeben, durch welche der Christ Alles, was in seiner Seele der Wirksamkeit des Geistes Christi hinderlich entgegensteht, mehr und mehr fortzuschaffen und die eigene Seele zu einem immer vollkommeneren Organ der Bethätigung des Geistes Christi zu erheben sucht. Hieraus ergiebt sich, daß diese Selbstzüchtigung des Christen nichts anderes als fortdauernde Selbstverleugnung des eigenen Willens gegenüber der in der Wiedergeburt empfangenen Willensrichtung sein kann; die Selbstzüchtigung muß eine ununterbrochene Uebung im Gehorsam gegen den Geist Gottes sein.

Diese Sorge um die eigene Seele bringt aber den Drang gleicher Fürsorge für das Seelenheil des Nächsten mit sich, und zwar in der Weise, daß diese Fürsorge die eigentliche Grundlage aller Nächstenliebe ist. Zur Ausübung dieser seelsorgerischen Nächstenliebe, von der jede andere Liebeserweisung als von ihrem obersten Richtpunkt normirt sein muß, ist aber zweierlei erforderlich: 1) eine auf eigner Heilserfahrung beruhende klare Erkenntnis dessen, was zur Förderung der Seele für ihren himmlischen Beruf wirklich taugt und notthut, und 2) der rechte Sinn selbstverleugnender Hingabe, der nicht blos die objektiven Mittel der Erbauung, sondern auch das persönliche Bedürfnis, den eigentümlichen Seelenzustand des Anderen im Auge hat und den letzteren mit heiliger Schonung und weiser Liebe zu berücksichtigen vermag.

Indem aber der Christ in die Gemeinschaft mit den anderen Gläubigen hineintritt, so thut sich ihm hier eine ganz neue Sphäre auf, in welcher er wiederum ebenso die eigene Seele wie die des Nächsten in der Erreichung des himmlischen Berufes fördern soll. Der Christ soll sich selbst mit den andern Gläubigen der Auferbauung einer heiligen Gemeinschaft widmen, die sich in allen Stücken mehr und mehr als der Leib des Geistes Jesu Christi auf Erden darstellen soll.

Die unmittelbarste Pflichtbeziehung, welche sich hier ergiebt, ist die Teilnahme am gottesdienstlichen Leben der Brüder. Der Gottesdienst ist derjenige Akt der Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher dieselbe 1) sich als

das, was sie ist, nämlich als den durch die Wirksamkeit des h. Geistes erzeugten Leib Jesu Christi in dankender Andacht und Anbetung vor dem Angesichte des Vaters darstellt und bekennt, und 2) durch Uebung in der Erkenntnis des Wortes Gottes und im Gebet und durch den Gebrauch des Sakramentes das, was sie sein soll, mehr und mehr zu werden sucht.

Die Pflicht der Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst ergiebt sich daraus, daß der Gläubige Glied der Gemeinschaft der Gläubigen ist und daß er darum die Pflicht der Pflege seiner Seele als Glied der Gemeinschaft in der Gemeinschaft der Gläubigen auszuüben hat. Darum kann der Christ nicht etwa beliebig an die Stelle des kirchlichen Gottesdienstes eine private Andachtsübung setzen wollen. Denn die privaten Andachtsübungen, so heilsam sie sind, wenn sie den kirchlichen Gottesdienst zur Voraussetzung haben oder in Ermangelung desselben nur als Notbehelf angesehen werden, beruhen doch immer entweder auf Willkür des Zusammentritts (Conventikel) oder auf einer Gemeinschaftlichkeit (z. B. der Schule, der Familie, des öffentlichen Dienstes 2c. 2c.), die an und für sich von der kirchlichen Gemeinschaft ganz verschieden ist. Der Gottesdienst der Kirche ist dagegen diejenige Andachtsübung, welche aus der geistlichen Gemeinschaft der Gläubigen von selbst und mit innerer Notwendigkeit hervorgeht. Darum bleibt der Schaden, den die Seele nehmen muß, wenn sie sich beharrlich der Teilnahme am kirchlichen Gottesdienste entzieht, nie aus. Immer wird, auch wenn der Gläubige sonst noch so eifrig über seine Seele wacht, denselben nach Einer Seite hin die Macht der Selbstsucht übermannen; er wird entweder das Interesse am geistlichen Wohlergehen der Brüder ganz verlieren oder in sündigem, separatistischem Hochmut sich über die öffentlichen Gottesdienste derselben erheben. In's „Kämmerlein" verweist der Herr nur die Heuchler, die auf den Gassen und an den Ecken stehen und lange Gebete plappern, auf daß sie von den Leuten gesehen werden (Matth. 6, 7). Wohl kann ein gläubiges Gemüt durch eine ungenügende Leitung des Gottesdienstes zur Vernachlässigung desselben verleitet werden, allein auch die unvollkommenste Form des Gottesdienstes und die größeste Mangelhaftigkeit der Predigt überhebt den Christen doch nicht der Pflicht, durch Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst sein Seelenheil in der Gemeinschaft zu pflegen. Vielmehr muß für ihn die Beteiligung am gottesdienstlichen Leben der Gläubigen ebenso unabweisbares Bedürfnis sein, wie es für ihn Bedürfnis ist, sich als Bruder seiner Glaubensgenossen und als Glied am Leibe Christi zu wissen.

Die Förderung der Seele bezüglich ihrer Bestimmung für den himmlischen Beruf in der Gemeinschaft mit Anderen soll ferner dadurch bewirkt werden, daß der Christ in diesem Gemeinschaftsleben sich vollkommener Wahrhaftigkeit und der Bethätigung wahrer Liebe befleißigt und

durch beides die einigende und zusammenhaltende Macht des Vertrauens begründet.

Um den Begriff der Wahrhaftigkeit zu gewinnen, haben wir zuvor den der *Wahrheit in's Auge zu fassen.*

Man spricht von objektiver Wahrheit, indem man darunter die Uebereinstimmung des Gedankens mit seinem Objekte versteht. Demgemäß wird von einem Menschen gesagt, daß er in Beziehung auf irgend Etwas die Wahrheit habe, wenn die Dinge sich in seinem Geiste nach ihrer vollen Wirklichkeit abspiegeln, so daß die vollkommen zutreffenden Bilder der Dinge nun zu seinem geistigen Eigentum, zum Inhalt seines Denkens und Wissens geworden sind. — Indem nun Gott den Menschen als Person in die Welt gestellt hat, damit er zu Allem, was ihn umgiebt und wovon er irgendwie berührt wird, eine persönliche Stellung einnehme, so ergiebt sich hieraus für den Menschen die Pflicht, die Dinge in ihrer Wirklichkeit zu erkennen und anzuerkennen. Auf dieser Pflicht beruht die Pflege der Wissenschaft, welche ihre Aufgabe also darin zu finden hat, daß sie Alles das, was sich der menschlichen Wahrnehmung darbietet, in seiner Wirklichkeit zu erkennen sucht.

Nun redet die h. Schrift noch in einem anderen Sinne von objektiver Wahrheit. Von dieser sichtbaren und vergänglichen Welt unterscheidet nämlich die h. Schrift eine andere Welt, deren Erscheinung in dieser sichtbaren Welt sich allerdings vorbereitet, welche aber als neuer Himmel und neue Erde erst dann vollkommen dasein wird, wenn das Jetzige vergangen ist. Diese neue Welt beruht nicht auf dem Schöpfungsworte, nicht auf der Allmacht Gottes, sondern auf seinem Heilswillen, auf seiner sündenvergebenden Gnade, auf seinem Erlösungsratschluß. Diese neue Welt ist also eine ganz neue Ordnung der Dinge, welche von der Ordnung dieser sichtbaren Welt ganz unabhängig ist. In Christo ist diese neue Welt in persönlicher Wirklichkeit grundlegend erschienen. Darum und in dem Sinne nennt Christus sich selbst die Wahrheit, und darum haben diejenigen, die durch den h. Geist in die Gemeinschaft Jesu Christi versetzt sind, die Wahrheit der neuen Welt, die auf der erlösenden Gnade beruht, keimartig in sich aufgenommen. Diese Wahrheit kann also Niemand haben, es sei denn, daß sie ihm von Oben gegeben werde, durch den h. Geist, der die Gläubigen in alle Wahrheit leitet. Aus der Wahrheit reden kann darum nur der, welcher dieselbe als Gabe der Gnade wirklich besitzt.

Indessen hat es die christliche Ethik zunächst weder mit dem einen noch mit dem anderen Begriff der objektiven Wahrheit zu thun, wenn sie zu dem Begriff der Wahrhaftigkeit gelangen will. Die sittlichen Begriffe liegen ja wesentlich in der Beziehung, welchen der Mensch als Person zu seinem Du hat, also kann hier nicht die objektive, sondern nur die subjektive

Wahrheit in Betracht kommen, die Wahrheit, welche in dem persönlichen Verhalten des Menschen zu Anderen sich darstellt. In der Ethik frägt es sich nicht, ob die Sache wahr ist, sondern ob die Person wahr ist. Darum verstehen wir unter Wahrheit im ethischen Sinne denjenigen Charakter einer Aussage oder überhaupt einer Aeußerung, durch welchen dieselbe mit unserem Wissen von dem in Rede stehenden Objekte oder mit unserem Wollen und Vorhaben übereinstimmt. Um nun den ethischen Begriff der Wahrheit vollkommen zu gewinnen, ist zu berücksichtigen, daß die Aussagen und Aeußerungen, welche wir machen, Aussagen und Aeußerungen im persönlichen Verkehr sind, also die Bedeutung von Mitteilungen haben. Indem nun der Mensch eine Mitteilung seines Wissens und Denkens zu dem Zwecke macht, damit dieselbe in das Wissen und Denken des Anderen übergehe, so setzt er dabei stillschweigend voraus, daß der Hörende im Wesentlichen befähigt ist, die Aussage so in sich aufzunehmen, wie sie gegeben wird. Unter Wahrheit im ethischen Sinne haben wir deshalb eine solche Aussage zu verstehen, welche nicht nur mit unserem Wissen und Wollen übereinstimmt, sondern welche auch so gegeben wird, daß dadurch unser Wissen und Wollen dem Hörenden zur vollkommenen Klarheit wird und daher von diesem angeeignet werden kann. — Soweit entwickelt die allgemeine Moral den Begriff der Wahrhaftigkeit; die christliche Moral muß indessen diesen Begriff noch in Gemäßheit des christlich-ethischen Prinzips abgrenzen. Wie jede Pflicht, so muß auch die der Wahrhaftigkeit so erfüllt werden, daß ihre Bethätigung als eine Wirkung des Geistes Christi in der persönlichen Selbstbestimmung des Menschen erscheint. Folglich handelt es sich in der Erfüllung der Pflicht der Wahrhaftigkeit um einen solchen Gebrauch der Rede, zu dem sich Christi Geist bekennen kann, der also vor Allem dem Wohle der Brüder dient. Der Christ kann die Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht erfüllen, ohne die Pflicht der Liebe zugleich im Auge zu haben. Der Christ ist also nur dann wahrhaftig, wenn er seine subjektive Wahrheit, sein Wissen oder sein Wollen so kund giebt, daß das Ausgesagte nach seinem vollen Inhalt von dem Hörenden vernommen werden kann, und zwar so, daß diesem damit gedient wird zur Förderung seines zeitlichen und ewigen Wohles, nicht aber zur Schädigung desselben.

Wie steht es aber nun mit der Notlüge, die darum eine besondere, und zwar mildere Beurteilung finden zu müssen scheint, weil sie nicht in der Absicht, um das Sittengesetz zu verletzen, sondern um einen moralischen Notstand zu durchbrechen, gethan wird? — Nitzsch macht in seinem „System der christlichen Lehre“ (S. 333) darauf aufmerksam, daß in der Beurteilung dieses Punktes von jeher große und sittliche Männer desselben Zeitalters, wie Basilius und Chrysostomus, Augustin und Hieronymus, Luther und Calvin, Kant und Jacobi, mit

einander in Widerspruch gestanden haben. — Nun ist es unzweifelhaft, daß Notlüge, wenn wir den Begriff als haltbar gelten lassen, Notsünde ist, also immerhin als Sünde und unsittliches Wesen angesehen werden muß. Können wir uns (nach Teil II, §. 7) auf dem Standpunkte der christlichen Moral nicht einmal s. g. Adiaphora d. h. Handlungen denken, denen an sich gar kein sittliches Moment zukommt, so muß sich das ausnahmsweise Gestatten einer wirklichen Sünde als noch unhaltbarer darstellen. Und doch scheint in der absoluten Zurückweisung der Notlüge ein unbarmherziger Rigorismus hervorzutreten, der mit den unabweisbaren Forderungen christlicher Liebe und Weisheit unvereinbar scheint. — Harleß sucht die Zulässigkeit der Notlüge für solche Fälle zu rechtfertigen, wo die Fähigkeit des Andern, die Wahrheit zu hören und zu tragen, aufgehört hat, oder wo die Gemeinschaft der Menschen, wie sie auf Grund göttlicher Wahrheit und göttlichen Friedens bestehen sollte, in der Wirklichkeit nicht mehr besteht. Er macht deshalb darauf aufmerksam, daß der auf der menschlichen Gemeinschaft lastende Fluch oft noch viel weiter führe als zu der s. g. Notlüge, indem z. B. die conventionelle Sprache in zahllosen Fällen eine wahre Heuchelei von Liebe, Verehrung, Ehrfurcht u. dgl. sei, von der das Herz nichts empfinde. Das rechte Verhalten solchen Uebeln gegenüber bestehe darin, daß man das Elend als solches empfinde, dasselbe Gott klage und die Befreiung von jenen Uebelständen, welche solches Elend im Gefolge haben, erbitte. Wenigstens werde, wo man unter solcher abgedrungenen Lüge leide, das Herz vor der Lust an der Lüge bewahrt bleiben, in welcher Lust man sonst die Sünde als das Kind des eigenen Herzens empfange.

Allein abgesehen davon, daß die angedeuteten Uebelstände, welche im gesellschaftlichen Umgang hervortreten, dem Gebiete der Sitte und nicht der Sittlichkeit angehören, läßt es sich nicht verkennen, daß bei einer solchen Auffassung der Notlüge die Moral sich eigentlich vor sich selbst zu verbergen sucht. Dieselbe scheint doch, wenn sie die Notlüge mit einer solchen Ausführung freigeben will, immer eine Ausnahme von der Regel zu gestatten und das Sittengesetz auf einem bestimmten Punkte aufzuheben.

Nur wenn wir den Begriff der Wahrhaftigkeit so fassen, wie wir denselben oben entwickelt haben, können wir über die Schwierigkeiten, welche gewöhnlich in der Erörterung der Notlüge gefunden werden, hinauskommen. Die Aussage ist, wie oben bemerkt, eine Mitteilung, welche in das Wissen des Hörenden übergehen soll. Hieraus folgt vor Allem, daß gegenüber einem Menschen, dem die normale Fähigkeit abgeht, die Aussagen eines Anderen in sich aufzunehmen, von der Pflicht der Wahrhaftigkeit gar nicht die Rede sein kann; denn da fehlt die notwendige Voraussetzung, auf der die Möglichkeit der Ausübung dieser Pflicht beruht. Kommt also der

Christ in Lagen, wo durch gewisse Umstände die Voraussetzungen des Verkehrs fehlen, so kann es gar nicht der Zweck sittlichen Verhaltens sein, eine dem eigenen Wissen und Wollen entsprechende Aussage mitzuteilen, sondern er hat die Rede, die Worte, wie ein jedes andere Mittel anzusehen, das er im Geiste christlicher Liebe und Weisheit zu gebrauchen hat. In den Fällen der s. g. Notlüge fehlt nun die sittliche Grundlage und Voraussetzung des Verkehrs; und deshalb hat da der Christ den Anderen nicht als einen solchen anzusehen, mit welchem er zu „verkehren" habe, sondern er hat ihn mit christlicher Liebe und Weisheit zu behandeln. Fragt mich z. B. Jemand in leidenschaftlicher Erregung nach dem Aufenthalt eines Menschen in der Absicht, denselben in seiner Leidenschaft zu ermorden, so stehe ich einem Menschen gegenüber, für welchen augenblicklich die moralische Ordnung gar nicht vorhanden ist, der augenblicklich nichts anderes als Sklave und Werkzeug seiner Leidenschaft ist, bei dem also die Voraussetzungen eines sittlichen Austausches und Verkehrs gar nicht vorhanden sind. Im Wege des Gesprächs mit einem solchen Menschen, für den das Gebot „Du sollst nicht töten" augenblicklich nicht besteht und der deshalb verkehrsunfähig ist, kann ich das Moralgesetz nur so erfüllen, daß ich thue, was nötig ist, um den beabsichtigten Mord zu verhindern, und das, was ich rede, kommt moralisch nur bezüglich dieser Pflichtbeziehung in Betracht. Der Christ wird darum zu einer Person, die zum Austausch und Verkehr auf der Grundlage der Moral unfähig oder die bleibend oder augenblicklich im Zustande geistiger Unfreiheit ist, gerade in den Worten reden, welche dieselbe vor Allem vor Sünde bewahren kann; er hat hier die Pflicht der Erbauung des Reiches Gottes und dienender Bruderliebe zu erfüllen. Hierbei ist indessen zu beachten, was bereits im vorigen Paragraphen hervorgehoben ist, daß die Bruderliebe von der Heiligkeit Gottes durchdrungen und getragen sein muß, und daß deshalb eine leichtfertige Behandlung der Pflicht der Wahrhaftigkeit schlechthin ausgeschlossen ist. —

Die andere Tugend, durch welche sich die Fürsorge für den himmlischen Beruf der Seele in der Gemeinschaft bethätigen soll, ist die heilige Liebe. Dieselbe soll im Allgemeinen eine solche Hingabe an das Wohl und Wehe des Nächsten sein, daß wir dasselbe ansehen, als wäre es unser eigenes Wohl und Wehe. Schon das alttestamentliche Gesetz fordert die Nächstenliebe (3. Mos. 19, 18); indessen wird unter dem „Nächsten" nicht jeder Mensch als solcher, sondern der Mensch, inwiefern er uns nahe tritt, wir zu ihm in Bezug kommen, verstanden, daher gebietet das alttestamentliche Gesetz an derselben Stelle (3. Mos. 19, 33 ff.), nicht blos den israelitischen Volksgenossen zu lieben, sondern auch den Fremdling, der im Lande wohnt. Das Gebot der Nächstenliebe bezieht sich also nicht auf die Menschheit im Allgemeinen, sondern immer auf bestimmte Menschen. —

Diesem Gebot des alten Bundes gab Christus eine neue Form, zunächst so, daß er (Matth. 7, 12) befahl: „Alles, was ihr wollt, das euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen", d. h. wir sollen dem Nächsten alles das thun, was wir, wenn die Lage die umgekehrte wäre, von demselben *nach der Ordnung der Liebe* würden begehren können. Der Sinn dieses Gebotes ist also nicht der, daß der Christ etwa zu Gunsten der Armen auf seinen Besitz 2c. verzichten, sondern daß derselbe allezeit bereit sein soll, den Nächsten in seinem Besitz und in seinem Interesse zu fördern, ihm seine Fehle zu vergeben, wie der Christ wünscht, daß ihm vergeben werde, und seine Not von ihm abzuwenden, soweit er es ohne Verletzung einer ihm näher liegenden Pflicht vermag. — In ganz neuem Geiste aber ist das Gebot der Nächstenliebe von Christus in der Nacht, da er verraten ward, wiederholt worden, indem der Herr (Joh. 13, 34) angesichts des von ihm zu vollbringenden Liebeswerkes den Seinen zur Pflicht machte, sich unter einander zu lieben, wie Er sie geliebt habe, Er, der für sie an's Kreuz gehen wollte. Christus bezeichnet hier diesen Befehl als ein *neues* Gebot, welches er den Seinen gebe. Das Neue kann gegenüber dem Gebote 3. Mos. 19, 18 lediglich in den Worten liegen: „wie Ich euch geliebt habe". Die Liebe Jesu Christi in ihrer ganzen, göttlichen Herrlichkeit soll für uns Vorbild und Antrieb *unserer* Nächstenliebe sein. Sie soll uns mahnen und treiben, daß wir lieben, wie Er uns geliebt hat, daß wir dem Nächsten unsere Liebe zutragen, ehe daß dieser sie sucht, daß wir lieben nicht um unser selbst willen, sondern um Christi Vorbild nachzustreben und seinen Namen zu verherrlichen, weshalb wir, wenn es notthut und eine näher liegende Pflicht uns nicht zurückhält, für des Nächsten Wohl selbst in den Tod gehen sollen.

Dem Bösen gegenüber ist daher die Liebe des Christen als Liebe Christi wesentlich der Trieb der Ueberwindung des Bösen durch Gutes, weshalb zu den besonderen Kennzeichen des Christen die *Feindesliebe* gehört. Denn wol ist es echt menschlich, den Freund zu lieben; aber den Feind zu lieben ist göttlich. Hat doch Gott uns mit seiner Liebe gehalten und gesucht, da wir noch Feinde waren, und uns zu sich gezogen aus lauter Güte! Aber eben darum kann der Christ den Feind nur lieben, um ihn dadurch von seiner widergöttlichen Feindschaft frei zu machen und ihn die Wirksamkeit des Geistes Christi, wie sie sich an dem Herzen des Gläubigen erweist, erfahren zu lassen. Dem Zorn und Hasse Anderer gegenüber ist daher die heilige Liebe *Sanftmut* und *Versöhnlichkeit*, die den Bruder wiedergewinnen will, aber gegenüber der *beharrlichen* Sünde ist die Liebe *strafender Eifer* für die Ehre des Herrn und für das bedrohte Seelenheil des Nächsten. Hört die Liebe auf, sich als Kraft der Ueberwindung des Bösen zu bewähren, wird sie zur sittlichen Gleichgültigkeit,

um nur immer dem Anderen zu Willen zu sein und mit ihm in äußerem Frieden zu leben, so ist sie durchaus keine heilige, gottwohlgefällige Liebe. Auch hat die Liebe des Christen ihren heiligen Charakter nicht blos dadurch zu bethätigen, daß sie ihren Gegensatz gegen das böse, gottmißfällige Thun des Andern kundgiebt; sie muß sich vielmehr auch gegen die Person selbst strafend kehren, und sich von der Person, welche von der Sünde nicht lassen will, abwenden, — aber freilich immer nur in der Absicht, um sie für das Gute wieder zu gewinnen und um zu ihr zurückkehren zu können. Hierdurch allein kann sie sich als eine Wirkung des Geistes Christi bewähren, der alles Gottlose verabscheut und der uns durch den Apostel geboten hat, daß wir mit einem groben Sünder auch nicht einmal essen sollen. (1. Cor. 5, 11.)

Durch Beides, durch Wahrhaftigkeit und Liebe, soll im Gemeinschaftsleben der Menschen die einigende und zusammenhaltende Macht des Vertrauens begründet werden, — woraus sich ergiebt, daß die Pflicht der Aufrechterhaltung des Vertrauens selbst zu den Grenzlinien gehört, innerhalb deren die Pflicht der Wahrhaftigkeit und der Liebe auszuüben ist. Das also, was mir ausdrücklich oder stillschweigend unter der Voraussetzung der Diskretion als Geheimnis mitgeteilt wird, was demgemäß etwas mir Anvertrautes ist, berechtigt mich nicht, darüber zu verfügen und dasselbe in das Wissen eines Dritten übergehen zu lassen; ich kann daran die Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht ausüben. Wollte Jemand dieses einem unbefugt Fragenden gegenüber thun, so würde er keine Pflicht erfüllen, er würde nicht die Tugend der Wahrhaftigkeit, sondern die Untugend der Geschwätzigkeit bethätigen und den Frevel des Verrats, der Täuschung geschenkten Vertrauens begehen. Hier also ist es Pflicht, den wirklichen Thatbestand zu verschweigen. Und ebenso ist es die Pflicht des Christen, der auch im gesellschaftlichen Verkehr Alles zum Besten kehren soll, daß er in rechter Weise schweige und ausweiche, und bezüglich eines bestimmten Wissens auf das Recht der Mitteilung desselben freiwillig verzichte und den Frevel des Klatsches meide.

§. 5.

Die Bewährung der gläubigen Seele im irdischen Beruf.

Eine besonders wichtige Sphäre, innerhalb deren der Christ die Seele für ihren himmlischen Beruf zu fördern hat, ist der irdische Beruf. Von einem irdischen Beruf redet der Christ, indem er weiß, daß die Arbeit und Stellung, welche ihm im äußeren Leben zugefallen ist, eben darum weil Veranlagung und Umstände ihn zu derselben führten, ihm von Gott zugewiesen ward, daß Gott also selbst ihn zu dieser Arbeit und Stellung berufen hat, und daß er darum durch treue Ausführung seiner Arbeit

nicht blos Menschen, sondern vor Allem Gott einen Dienst thun soll. Daher erklärt sich der Unterschied christlicher und heidnischer Auffassung des irdischen Berufes. Das heidnische Bewußtsein faßt den irdischen Beruf lediglich als Zweck für sich auf und läßt darum die Wahl desselben durchaus nur von dem Eigenwillen des Menschen abhängig sein; der Christ dagegen sieht den irdischen Beruf wesentlich als Mittel zur Erreichung des himmlischen Seelenberufes an und läßt sich daher von Gott in denselben einweisen. Er stellt den irdischen Beruf nicht so neben den himmlischen hin, als ob er zweien Herren zu dienen hätte, — denn er weiß, daß zween Herren Niemand wirklich dienen kann, — vielmehr findet er den einen Beruf im anderen. — In der Wahl des irdischen Berufes verhält sich der Christ daher so, daß er die in seinen Neigungen, Naturanlagen und besonderen Lebensführungen sich aussprechende Stimme Gottes hört und ihr folgt, so daß er sich zur Aenderung seines Lebensberufes nur dann entschließt, wenn er klar erkannt hat, daß er sich früher über Gottes Willen täuschte. — In der Verwaltung des irdischen Lebensberufes verhält sich der Christ so, daß er sich als treuer und gehorsamer Haushalter seines Herrn erweist und darum nicht das Eigene, sondern des Herrn Ehre und Wohlgefallen sucht. — In dieser Auffassung findet der Christ die rechte Wertschätzung des irdischen Berufes, aber auch den rechten Schutz gegen Ueberschätzung des irdischen Berufes. Denn es ist durchaus unheilvoll, wenn sich der Mensch an seinen irdischen Beruf so hingiebt, daß er aufhört, ihn als Mittel zur Erreichung des himmlischen Zieles zu betrachten. In endloser Unruhe und Sorge wird dann die ihres Ankers beraubte Seele darum hin- und hergeworfen, weil sie sich mit ihrem irdischen Beruf von Gott losgerissen hat.

Hiermit ist bereits die Schranke und der Anspruch gegeben, in welchen der Christ seinen Beruf in der Gemeinschaft zu erfüllen hat. Wie in der eigenen Lebensfügung, so erkennt auch der Christ in der Gestaltung des Gemeinwesens den Willen und die Fügung Gottes; er sieht also in der Berufsstellung Aller einen von Gott gewollten gliedlichen Zusammenhang mannigfacher Berufsaufgaben, deren Einheit darin besteht und dadurch gewahrt wird, daß Jeder dem Andern in den ihm gesetzten Schranken dient.

§. 6.

Die Bewährung der gläubigen Seele in ihrer Herrschaft über den Leib.

Da sich das persönliche Leben des Menschen in der Einheit seines geist-leiblichen Seins entfaltet, indem Geist und Leib nicht neben einander liegen, sondern in der Person des Menschen vereinigt sind, so muß auch

der Leib in den Dienst, welchen der Christ Gott darzubringen hat, mit aufgenommen werden.

Die Pflicht, welche der Christ an seinem Leibe zu erfüllen hat, ist nun im Allgemeinen die, daß er auf das Leben seines Leibes so einwirkt, daß dadurch die Wirksamkeit des Geistes Christi in der wiedergeborenen Seele nicht gehindert, sondern gefördert wird.

Hiernach hat der Christ zweierlei zu thun, nämlich er hat 1) das Leben seines Leibes, seine Gesundheit zu erhalten, damit es ihm möglich werde, den himmlischen und den irdischen Beruf durch das Leben im Leibe zu erfüllen; und er hat 2) in seiner Sinnlichkeit die Reizungen zur Sünde zu bekämpfen. — Diese letzte Pflichtbeziehung stellt sich dem Christen in um so größerer Bedeutung dar, als er weiß, daß die Macht der Sünde, nachdem die Wiedergeburt in ihm erfolgt ist, ihren eigentlichen Herd und Sitz in der Außenseite seines Lebens, in seiner Sinnlichkeit gefunden hat. Der Christ hat daher seinen Leib unablässig in die Zucht des wiedergeborenen Geistes zu nehmen; ja er hat ihn, wenn die Macht des Geistes nicht ausreicht, auch durch äußerliche Mittel (durch Fernhaltung dieser und jener Lieblingsgenüsse, durch körperliche Anstrengungen, Bekämpfung von Gewohnheiten ꝛc. ꝛc.) zu bändigen, auf daß er der Seele keinen Schaden bringe.

Hierbei aber hat sich der Christ vor dem Wahne zu hüten, als ob die Sinnlichkeit selbst vom Uebel, und als ob somit Abstumpfung des sinnlichen Lebens gottwohlgefällig sei, denn die Schrift findet es ganz gehörig, daß Niemand sein eigen Fleisch hasset, sondern es nährt und pflegt (Eph. 5, 29), und der Christ soll darum auch seinen Leib, den Gott geschaffen und zum Tempel seines heiligen Geistes geweiht hat, lieben.

Es folgt hieraus, daß die Pflege und Schonung des Leibes immer Ertödtung der Sünde, und die Ertödtung der Sünde immer Schonung des Leibes sein muß. Hierbei ergeben sich vorzugsweise zwei Tugenden, nämlich die der Mäßigkeit und Keuschheit. Durch beide Tugenden soll der Christ die Herrschaft der Seele über den Leib aufrecht erhalten.

Von der Mäßigkeit gilt vor Allem, daß sie 1) nicht Entsagung, und daß sie 2) nicht gesetzliche Beobachtung ist. Nicht der geringe Genuß, der sich auf das Unentbehrliche beschränkt, ist als solcher gottwohlgefällig; und ebensowenig ist der Genuß des Entbehrlichen an sich gottmißfällig. Die christliche Mäßigkeit besteht vielmehr in einer solchen Beschränkung des Genusses, daß derselbe von dem Menschen in Kraft des Geistes Christi, d. h. „durch das Wort Gottes und Gebet" (1. Tim. 4, 5) hingenommen werden kann. Unmäßig ist der Mensch in Allem, was er nicht als Gabe Gottes mit frommer Danksagung zu genießen vermag oder was er so genießt, daß er sich darüber des stillen, seligen Umganges mit Christo nicht mehr freuen kann. — Ihren Höhepunkt erreicht die Unmäßigkeit in der

Völlerei, in welcher der Mensch so weit aufhört, den leiblichen Genuß als Gabe Gottes hinzunehmen und seinen Leib im Dienste der Seele und der Gottesgemeinschaft zu bewahren, daß er in gänzlicher Hingabe an den Genuß nicht nur das dankbare Andenken an Gott vergißt, sondern auch sein persönliches Bewußtsein in dem Genusse geradezu untergehen läßt.

Hiernach wird sich das Maß, in welchem der Leib die Güter des Lebens genießen darf, nicht als ein für Alle feststehendes, Alle in gleicher Weise beschränkendes Gesetz, sondern durchaus nach der Eigentümlichkeit und besonderen Lebenslage des Einzelnen bestimmen. Diese Erkenntnis schließt den zwiefachen Wahn aus, 1) als ob der Genuß des Irdischen etwas außer aller Beziehung zur Frömmigkeit Stehendes oder gar dem Seelenheile Schädliches sei, und 2) als ob Entsagung nicht ein Dienst Gottes und eine Uebung zum Heile der Seele sein könne. Jenes ist der Gedanke des Heidentums, und dieses ist eine Verkehrtheit, die sich vielfach auf protestantischem Lebensgebiete geltend gemacht hat. Dem letzteren Irrtum gegenüber müssen wir anerkennen, daß Fasten und leiblich sich Bereiten recht wol eine feine äußerliche Zucht sein kann, und zwar deshalb, weil in der freiwilligen leiblichen Entsagung immer eine Bekämpfung des von Natur dem Genusse zugewandten Geistes und eine Kräftigung der Herrschaft der Seele über den Leib liegt. — Andererseits schließt diese Erkenntnis aber auch den Wahn aus, als ob 1) die leibliche Entsagung je für einzelne Glieder oder bestimmte Lebenskreise der christlichen Gemeinschaft Gesetz werden könnte, und als ob 2) die leibliche Uebung als Werk und Verdienst angesehen werden dürfte. Denn die Entsagung ist durchaus Sache der persönlichen Freiheit, des eigentümlichen Einzelbedürfnisses und des persönlichen Gewissens; und wenn wir auch das Seelenheil des Nächsten mit unserem Rat fördern sollen, so dürfen wir doch niemals sein Gewissen in menschlichen Satzungen gefangen zu nehmen trachten.

Von noch höherer Bedeutung als die Tugend der Mäßigkeit ist für das christliche Leben die Tugend der Keuschheit, d. h. die Heilighaltung des Geschlechtscharakters. Da auf demselben der Beruf des Menschen für die Gemeinschaft der Ehe, für den Besitz des höchsten Erdengutes beruht, so ist auch der in ihm sich kundgebende Trieb, nämlich der Geschlechtstrieb, unter allen sinnlichen Regungen des Menschen der stärkste. Einen natürlichen Schutz hat der Geschlechtscharakter in dem angeborenen Schamgefühl, welches sich ebenso zur Tugend der Keuschheit gestalten soll, wie sich das angeborene Gefühl der Abhängigkeit vor Gott zur Religiösität zu gestalten hat. — Diese Tugend der Keuschheit, als die Herrschaft des wiedergeborenen Geistes über den mächtigsten sinnlichen Trieb des Menschen, muß darum im innersten Centrum des Lebens, im Herzen, ausgeübt werden; denn das Herz ist es, aus welchem die argen Gedanken, Mord, Ehebruch und

Hurerei ꝛc. ꝛc., kommen (Matth. 15, 19). Die Enthaltung von der äußeren That der Unzucht genügt darum noch nicht, um den Menschen keusch zu erhalten. Wissen wir doch aus der Schrift, daß, wer ein Weib auch nur ansieht, um in sündhafter Weise seiner zu begehren, mit ihm schon in seinem Herzen Unzucht und Ehebruch getrieben hat!

Da einerseits die Tugend der Keuschheit im Herzen des Menschen ausgeübt werden muß, und da andererseits der Geschlechtstrieb von Gott selbst dem Menschen eingepflanzt ist, so folgt daraus, daß nicht das Unterlassen der Befriedigung des Geschlechtstriebes an und für sich Keuschheit sein kann. Vielmehr besteht dieselbe in einer solchen Beherrschung des Geschlechtstriebes durch den wiedergeborenen Geist, daß 1) die Befriedigung desselben nur innerhalb der von Gott aufgerichteten Schranken, nämlich in der Ehe gesucht wird, und 2) daß der Christ in der Ehe einen solchen Geschlechtsumgang, zu dem sich Christi Geist in seinem Gewissen nicht bekennen kann, einen Geschlechtsverkehr, in welchem die Seele Schaden nehmen könnte, durch die eifrigste Wachsamkeit über sich selbst meidet.

Da auf dem Geschlechtscharakter und dem Geschlechtstrieb die wichtigste irdische Bestimmung des Menschen und der Beruf desselben zum Besitz des höchsten Erdengutes beruht, und da dieser Charakter dem Menschen geradeso angeboren ist, wie sein gottebenbildliches Wesen, sein Gottesbewußtsein, so erklärt es sich einerseits, daß der Sündenfall besonders unheilvoll und verderbend auf den Geschlechtstrieb gewirkt hat, und daß andererseits keine Sünde den Menschen so sehr an den Wurzeln seines Lebens schädigt und ihn so weit von Gott abbringt, als die Unkeuschheit; und es ist darum nicht zufällig, daß die Keuschheit innerhalb der Kirche jederzeit als eine der allerwesentlichsten Tugenden des Christen angesehen und die Unkeuschheit von der Kirche ganz besonders geahndet worden ist. Die Unkeuschheit ist eben schlimmer und verderblicher als alle anderen Laster des Genusses. Denn in allen anderen sündhaften Genüssen verwendet der Mensch irgend eine Sache zur Befriedigung seiner Lust, in der Unkeuschheit dagegen wird des Menschen Leib zu sündigem Genuß gemißbraucht; und indem der Mensch so seinen Leib und den eines anderen Menschen zum Mittel sündigen Genusses herabwürdigt, schändet er seinen Leib, welcher doch seiner Bestimmung nach Organ des gottebenbildlichen Geistes und ein Tempel Gottes sein soll. Die Unkeuschheit verdirbt den Menschen an Leib und Seele, indem sie ihn im Marke seines persönlichen Lebens zerrüttet und mit Gewalt alles Gottesleben in ihm zurückdrängt. Daher sagt der Apostel (1. Cor. 6, 9), daß Hurer und Ehebrecher das Reich Gottes nicht ererben werden.

Die Tugenden, welche der Christ an seinem leiblichen Leben zu erfüllen hat, beruhen also wesentlich darauf, daß der Leib und das leibliche Leben

nicht um ihrer selbst willen da sind, sondern wesentlich nur Mittel zur gottgefälligen Ausübung des irdischen Lebensberufes und zur Erreichung des himmlischen Zieles sein sollen, also im Dienste der Seele stehen. Hieraus folgt, daß wenn die Seele ihren Beruf nur durch Aufopferung des Leibes ausüben kann, der Christ freudig in den Tod zu gehen hat.

Wie aber die Aufopferung des leiblichen Lebens zu Gottes Ehre die stärkste äußere Bezeigung des Gehorsams gegen Gott ist, so erscheint die eigenwillige Abkürzung des Lebens, der Selbstmord, als die Spitze selbstsüchtiger Abwendung von Gott, als die grauenvollste Verleugnung der Abhängigkeit von Ihm. Die mutwillige und fahrlässige Gefährdung des eigenen Leibes ist freilich noch kein Selbstmord, ist aber gleichfalls ein Frevel und läßt eine Nichtachtung Gottes erkennen, in der die Voraussetzung zur Selbstentleibung bereits vollständig gegeben ist.

Die Pflichten, welche der Christ bezüglich seines leiblichen Lebens zu erfüllen hat, stellen sich somit als ein dreifaches Pflichtverhältnis dar: 1) als Pflicht der Fürsorge und Pflege des Leibes; 2) als Pflicht der Ueberwachung und Zügelung desselben; 3) als Pflicht der Aufopferung des leiblichen Lebens für den Beruf der Seele.

Ganz ebenso gestaltet sich nun die Pflichtenreihe, welche sich für den Christen in seinem Gemeinschaftsleben ergiebt. Das christliche Gemeinschaftsleben soll in dieser Beziehung vor Allem so beschaffen sein, daß in ihm keine andere Pflege des Leibes vorkommt als die, welche zugleich Pflege der Seele ist oder doch die Pflege der Seele nicht hindert und schädigt. Der christliche Geist kann allerdings recht wol auch solche Formen des geselligen Verkehrs tragen, in denen vorzugsweise die Entfaltung und Pflege des sinnlichen Lebens hervortritt; und eben darum ist der Christ nicht auf eine solche Geselligkeit beschränkt, welche allein dem geistigen und geistlichen Austausch und Verkehr gewidmet ist. Das Christentum verlangt nur, daß der Leib nie zum Nachteil des Geistes und der Geist nie zum Nachteil und Schaden des Leibes gepflegt werde. — Daher meidet der Christ alle Geselligkeit, worin 1) dem Bauche gefröhnt und Schlemmerei getrieben wird; oder worin 2) buhlerische Kunst, eine schandbare Ueppigkeit in Kleidung und Haltung heimisch ist, die zur Erregung sündhafter Lust, zur Abstumpfung des lebendigen sittlichen Gefühls und zur Blasirung des Herzens führt. —

Wenn willkürliche feindliche Angriffe das Leben des Leibes bedrohen, so stellt sich die Pflicht der Erhaltung des Leibes im Gemeinschaftsleben noch in einer anderen Form dar, nämlich als Pflicht der Notwehr. Wird nämlich das Leben des Christen bedroht, — nicht von der Obrigkeit, welche eine vollkommen berechtigte Gewalt über dasselbe hat, sondern von frevelhafter, gottwidriger Willkür, — so ist es dem Christen nicht etwa

nur gestattet, sondern es ist für ihn Pflicht, alle ihm zu Gebote stehenden Mittel aufzubieten, um den Sieg der Sünde zu verhüten und sein Leben zu erhalten. Das Recht der Notwehr geht daher bis zum Recht der Tödtung des Feindes, und tritt nur in Einem Falle hinter die Pflicht passiver Hingabe zurück. Wenn nämlich der Missionar in Ausübung seines Missionsberufes unter ungläubigem Volke um seines Glaubens und der Verkündigung des Evangeliums willen mit dem Tode bedroht wird, so tritt für diesen die Pflicht ein, die Wahrheit des Christentums dadurch zu besiegeln, daß er freudig auch den Tod über sich ergehen läßt. Denn für den Missionar ist es die erste Berufspflicht, jedes Mittel, welches ihm Gott zur Bewahrheitung seiner Botschaft in die Hand giebt, gerade so zu gebrauchen, wie es diesem Zwecke am wirksamsten dienen kann; und das wirksamste Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums ist das aus Gottesgehorsam freudig übernommene Märtyrertum.

Als eigentümliche Art der Notwehr wird häufig das Duell d. h. der auf Verabredung beruhende und nach einer festgestellten Ordnung vollzogene Zweikampf angesehen, jedoch mit Unrecht. Denn insofern das Duell auf Verabredung beruht, ist die Beteiligung an demselben eben keine Notwehr. Es ist daher die Frage, ob dasselbe von anderer Seite her gerechtfertigt werden kann. Selbstverständlich ist, daß wenn das Duell aus roher und wüster Raufluft provozirt wird, dasselbe für den provozirenden Teil jedenfalls etwas Unsittliches ist. Es können aber auch Fälle eintreten, in denen das Duell wegen der in einzelnen gesellschaftlichen Schichten herrschenden Anschauungen und um bestimmter Verhältnisse willen relativ zum Notfall wird; in solchen Fällen glaubt man es als eine unvermeidliche Notwehr doch rechtfertigen zu können. Man nimmt nämlich an, daß der Mann zur Wahrung seiner persönlichen Ehre verpflichtet sei, und daß diese Pflicht unter Umständen eine sittliche Nötigung zum Duell ergeben könnte.

Nun ist allerdings die Ehre ein wesentliches sittliches Gut des Menschen, und zwar darum, weil der Mensch nicht blos für sich existirt, sondern auch Glied der menschlichen Gesellschaft ist. Unter Ehrenhaftigkeit ist daher dasjenige Verhalten des Menschen zu verstehen, durch welches derselbe dahin wirkt, daß er 1) moralisch das ist, was er sein soll, und daß er 2) das, was er sein soll und was er moralisch ist, auch im Bewußtsein und in der Anerkennung der Andern ist, weshalb es für den Christen Pflicht ist, auch den bösen Schein zu meiden. Der beabsichtigte Erfolg dieses Verhaltens ist die Ehrenhaftigkeit im objektiven Sinne. Sie ist die Sicherstellung, die der Einzelne für seine Person im Bewußtsein der Gesellschaft, der moralische Rückhalt, den sein persönlicher Wert in der öffentlichen Meinung hat.

Indem nun die Ehre ein sittliches Gut ist, welches den Wert der Person in der öffentlichen Meinung und in der sozialen Stellung allein bedingt, so wird es vielfach als ganz pflichtmäßig angesehen, daß für die in Frage gestellte oder verletzte Ehre, für die Beleidigung der Person, das Leben eingesetzt und zum Duell geschritten wird. Insbesondere wird bezüglich der Frage nach der sittlichen Zulässigkeit des Duells für den Kriegsmann etwa Folgendes geltend gemacht: Werde dem Kriegsmann der Vorwurf der Feigheit (direkt oder indirekt) gemacht, so werde damit dessen ganzer Wert für den erwählten Lebenslauf in Zweifel gezogen. Um nun seine Berufsstellung in der öffentlichen Meinung zu rechtfertigen und den Wert seines Daseins zu beweisen, müsse der Kriegsmann den thatsächlichen Beweis dafür erbringen, daß er eben nicht feig sei. Dieses sei aber nur so möglich, daß er sich zum Zweikampf bereit erkläre, weshalb das Duell in diesem Falle eine Kundgebung strengster Sittlichkeit sei. — Diese Gedankenreihe würde ganz richtig sein, wenn für den Kriegsmann oder für irgend Jemand der irdische Beruf das Höchste wäre. Das Höchste aber und das Einzige, an welches sich der Mensch ganz hinzugeben hat, ist der himmlische Beruf der Seele, und allein diesem gegenüber ist der Mensch zu schlechthinniger Hingabe und zur Selbstaufopferung verpflichtet.

Schon hieraus ergiebt es sich, daß alle anderen Duelle, in denen es sich nicht um die Wahrung beleidigter Waffendienstehre handelt, vom Standpunkt der christlichen Moral ganz und gar nicht gerechtfertigt werden können. Denn wenn gesagt wird, im Duell erkläre der Beleidigte, dessen Ehre angezweifelt wird, thatsächlich, daß er das Leben für seine Ehre, für die Geltung seiner Person in der öffentlichen Meinung, jederzeit hinzugeben bereit sei, — so ist das eine Schlußfolgerung, welche an sich zwar ganz richtig ist, aber die spezifisch christliche Lebensanschauung nicht zur Voraussetzung hat. Die Rücksichtnahme auf das soziale Lebensverhältnis darf vom Christen nie als der schlechthin leitende Gesichtspunkt für sein Verhalten geltend gemacht werden, vielmehr muß die höchste Rücksicht allezeit dem himmlischen Seelenberufe zugewandt sein. Im Duell tritt aber die Wahrnehmung der eigenen Ehre so hervor, daß dabei die Ehre Christi und des göttlichen Willens ganz außer Acht gelassen wird. Das Duell stellt sich ja stets als ein Akt dar, in welchem sich der Mensch von Gott unabhängig erklärt, als eine Handlung, in welcher der Mensch für sich das Recht in Anspruch nimmt, für sein eigenes irdisches Interesse sein Leben preiszugeben; weshalb das Duell niemals eine christlich sittliche Handlung sein kann. Daher hat die Kirche von den frühesten Zeiten des Mittelalters an den Zweikampf mit aller Schärfe verurteilt.

Wenn sich nun das Duell in einzelnen Lebenskreisen trotzdem noch erhalten hat und sich wol noch für unabsehbare Zeiten erhalten wird, so

zeigt sich hierin nur, daß sich diese Kreise der vollkommenen Herrschaft des Christenthums noch nicht unterworfen haben; und es giebt nur Einen Gesichtspunkt, von dem aus sich der christliche Geist diesen Erscheinungen gegenüber trösten und beruhigen kann. Indem nämlich im Duell die Ehre als oberstes sittliches Gut hingestellt wird, so ist es doch immer wenigstens ein wirkliches sittliches Gut, dem das Leben unterworfen wird. Es kann somit einem solchen an das überschätzte Gut der Ehre hingegebenen Leben wenigstens die Wertschätzung, wenn auch nicht die rechte Erkenntnis des Sittlichen bewahrt bleiben, und es kann dadurch vielerlei Roheit und Gemeinheit abgewehrt werden, welche, wenn sie die Oberhand gewönne, die Bekehrung zur wahren christlichen Sittlichkeit noch ungleich schwerer machen würde. Und wenn man erwägt, daß in dem Stande des Kriegsmannes die Zurückweisung des Duells wegen der den ganzen Stand schlechthin beherrschenden Auffassung der Ehre den Verlust der ganzen irdischen Berufsstellung zur Folge hat, so kann nachgegeben werden, daß hier die Betheiligung am Duell subjektiv darum von weniger verderblicher Einwirkung sein kann, weil das Duell des Kriegsmannes, der durch die in seiner Berufssphäre herrschenden Anschauungen zu demselben relativ gezwungen wird, *insofern* aufhört, rein willkürlicher Act zu sein, vielmehr *annährungsweise* den Charakter der Notwehr annimmt.

Eine ganz andere Bedeutung hat dagegen die Preisgebung des eigenen Lebens in zwei Fällen, nämlich 1) da wo die Pflicht der *Hülfleistung* dazu auffordert und 2) im *Kriege*. — In jenem Falle hat der Christ, der das Leben des Nächsten bedroht sieht, durch freudige Preisgebung des eigenen Lebens zu bezeugen, daß er sich seiner ganzen Natur und Lebensbestimmung nach als Glied der Gemeinschaft, als Bruder unter den Brüdern weiß. Indessen ist wol zu beachten, daß das Eingehen in eine Lebensgefahr um des Nächsten willen nur dann sittlich sein kann, wenn 1) näher liegende Pflichten den Christen nicht daran hindern, und wenn 2) die sichere Erkenntnis vorhanden ist, daß dem Nächsten mit der Preisgebung des eigenen Lebens wirklich gedient, daß ihm wirklich Hülfe gebracht werden kann. Fehlt diese letztere Erkenntnis, so ist das Eingehen in eine Lebensgefahr bloße Tollkühnheit und nur sündhafte Verachtung des Lebens, welches als eine Gabe Gottes zu würdigen ist.

Das moralische Recht des Christen, am Kriege überhaupt sich zu beteiligen, beruht darauf, daß um der in die Welt hineingekommenen Sünde willen die gegenseitigen Ansprüche der Obrigkeiten und Völker in letzter Instanz oft nicht anders als durch Anwendung der Waffengewalt und nach dem Rechte des Stärkeren oder dem Glück der Waffen entschieden werden können. Dabei ist aber zu beachten, daß die moralische Stellung des Christen, wenn er sich an der Kriegführung beteiligt, eine durchaus andere

als in allen übrigen Lebensverhältnissen ist, indem er am Kriege lediglich als Werkzeug der Obrigkeit und also lediglich auf Verantwortung der Obrigkeit hin Teil nimmt. Der spezifische moralische Notstand, der sich für den Christen im Kriege darstellt, kennzeichnet sich eben dadurch, daß hier die Verantwortung des Einzelnen aufhört, und somit ein ganz ausnahmsweises sittliches Verhältnis eintritt. Darum hat der Christ dem Rufe der Obrigkeit auch dann zu folgen, wenn er die Gottmißfälligkeit eines Krieges gegen den Vertreter einer gerechten Sache zu erkennen glaubt. Denn die Obrigkeit allein, welche Gottes Dienerin ist und nach Gottes Ordnung über den Geschicken ihrer Unterthanen waltet, ist es, welche Krieg führt und welche darum zu verantworten hat, was sie von ihren Unterthanen fordert. Wenn daher Palmer (Moral des Christentums S. 310) die Meinung äußert, daß es zweifelhaft sei, ob der Christ das im Kriege von seiner Hand vergossene Blut durch die Pflicht des militärischen Gehorsams von seiner Hand abwaschen könne, also ob überhaupt die Teilnahme am Kriege für den Christen zulässig sei, so wird hierbei die moralische Ausnahmestellung, welche der Kriegsdienst mit sich bringt, ganz übersehen.

Auf der eigentümlichen moralischen Stellung, welche der Christ im Kriege als Krieger einnimmt, beruht überhaupt der eigentümliche Charakter und die Pflichtmäßigkeit des militärischen Gehorsams. Derselbe kennzeichnet sich dadurch, daß er eine Ausübung des Gehorsams ist, welche schlechthin auf der Autorität des Oberen und auf gänzlicher Hingabe an dieselbe beruht. Das Heerwesen hat eben keinen verantwortlichen Willen in sich, sondern ist nur Mittel zur Ausführung des Willens der Obrigkeit, von dem sich dasselbe in Bewegung setzen lassen muß. Der Christ hat sich also im Kriegsdienste allein durch das Kommando des Oberen moralisch leiten zu lassen. In dem das gesammte Heerwesen durchziehenden Verhältnis von Ueber- und Unterordnung ist also der Untergebene dem Vorgesetzten gegenüber immer nur Mittel zur Ausübung des höheren Willens, und die Tugend des soldatischen Gehorsams besteht darin, daß der Soldat in Ausrichtung seines militärischen Dienstes den ordnungsmäßigen Willen der Oberen seinen eigenen Willen sein läßt.

§. 7.

Die Bewährung der gläubigen Seele im Gebrauche des irdischen Gutes.

Unter dem irdischen Gute verstehen wir Alles, was der Mensch außer dem himmlischen Heilsgute besitzt oder besitzen kann. Dasselbe kann sehr verschiedener Art sein, es kann leiblicher und geistiger Besitz sein, Geld und Gut, Körper- und Geisteskraft, Gesundheit, leibliche Schönheit, Talent,

Besitz von Menschenherzen im Familien- oder Freundschaftsverhältnis, Macht, Ehre und Ansehen in der bürgerlichen Stellung 2c. 2c. Als irdisches Gut wird dieses darum bezeichnet, weil es nicht mit dem Seligkeitsinteresse des Christen in unmittelbarem Zusammenhange steht, indem der Besitz desselben keine Bedingung des Heilsbesitzes ist. Dabei ist zu beachten, daß auch die Erkenntnis des Heiles, und zwar auch die vollkommenste Erkenntnis desselben, irdisches Gut sein kann, wenn sie eben blos Erkenntnis ist und nicht auf dem persönlichen Besitze des Heiles beruht.

Aus dieser Stellung des irdischen Gutes zum himmlischen ergiebt sich, daß der Christ dasselbe nie um seiner selbst willen lieben, daß er an das Irdische nie eigentlich sein Herz hängen darf; aber er soll sich auch nicht so von ihm abwenden, daß er es mit Verachtung ansieht. Denn der Christ soll wissen, daß auch das irdische Gut eine Kundgebung der Liebe und Freundlichkeit Gottes ist, der Alles, was die Erde füllet, nur um des Menschen willen bereitet hat; er soll wissen, daß Alles, was er besitzt, ihm darum zu Teil geworden ist, weil Gottes Güte es ihm zu Teil werden ließ. Verachtung des irdischen Gutes ist darum heidnische Sinnesweise, welche nichts davon weiß, daß die heilige Liebe Gottes der Grund aller Dinge ist, und daß das allmächtige und gnadenreiche Walten der Vorsehung Gottes das Leben aller Kreaturen trägt und durchdringt. Mehr aber noch als die Versuchung zur Weltverachtung hat der Christ die der falschen Liebe zur Welt zu fliehen, auf daß ihm das irdische Gut nicht zu einem „ungerechten Mammon" d. h. zu einem Besitze werde, der ihn dem himmlischen Gute gegenüber, also in seinem wahren Wohlergehen, nicht fördert, sondern ihn schädigt, verdirbt und knechtet. Der Christ soll nicht „sich selber Schätze sammeln, sondern reich sein für Gott" (Luk. 12, 21), und in diesem Sinne soll er Alles, was er hat, so haben, als ob er es nicht hätte. Der Besitz des irdischen Gutes soll für ihn den wahren Wert in seiner Beziehung zu Gott haben, er soll ihm ein Mittel zur Mehrung und zur Bethätigung seines himmlischen Besitzes sein. Dann wird das Herz wie vor ungenügsamer Habsucht und Geiz, so auch vor der Gefahr geschützt sein, daß es über der Gabe je den Geber vergesse. Andererseits wird es dann auch dem Christen leicht werden, das irdische Gut, wenn es der Herr fordert, dahinzugeben, nicht aus Weltverachtung, sondern aus freudigem Gehorsam gegen Gott. Allerdings braucht sich der Christ nie des Schmerzes zu schämen, der ihn ergreift, wenn er ein ihm liebes irdisches Gut verliert; aber nie darf dieser Schmerz die Freude am Besitz des höchsten Gutes verkümmern, vielmehr muß sich derselbe von dieser Freude überwinden lassen.

Hat daher der Christ im Glauben die rechte Stellung zum irdischen Gute gewonnen, dann wird derselbe auch die Leiden dieser Zeit, von denen er weiß, daß sie nicht wert sind der ewigen Herrlichkeit, in rechter

Weise zu tragen wissen, so daß auch sie ihm ein Gut werden. Allerdings ist und bleibt auch im Christen der menschlichen Natur der Trieb eingepflanzt, die Leiden zu fliehen und sie, wenn sie da sind, als größeres oder geringeres Elend zu empfinden, und hat der Erlöser einen Augenblick lang begehren können, daß der Kelch der Leiden an ihm vorübergehe, so braucht sich auch der Christ des Gefühles der Furcht und Angst, das ihn im Hinblick auf ein herannahendes Leiden ergreift, nicht zu schämen. Aber der Christ weiß auch, wie er dieses Gefühles Meister wird. Denn während die Moral auf dem Standpunkt des Gesetzes in den Leiden nur die Strafe der zürnenden Gerechtigkeit erkennt, und während die philosophische Moral der Alten zur Ueberwindung des Leidens als eines Schicksals oder Verhängnisses nur apathische und kalte Resignation oder stummen Trotz zu empfehlen vermochte, lehrt das Evangelium, daß der Herr den, welchen er züchtigt, lieb hat, und daß alle Züchtigung eine friedsame Frucht der Gerechtigkeit denen giebt, die dadurch geübt werden. Demgemäß ist das Leiden für den Christen etwas ganz Anderes als für den Nicht-Christen — und zwar deshalb, weil der Christ auch in dem Leiden sich als ein Kind Gottes weiß und darum dasselbe mit kindlich-freudiger Ergebung in den Willen des Vaters, der das Leiden nach seiner Weisheit und Vaterliebe hat kommen lassen, geduldigen Herzens trägt.

„Ich habe Dich je und je geliebt und Dich zu mir gezogen aus lauter Güte (Jer. 31, 3)" — das ist die Stimme, die der Christ in jedem Leiden vom Himmel her zu sich rufen hört, weshalb dem Christen das Leiden ein Kreuz ist, das er willig auf sich nimmt, um es Christo nachzutragen. Macht sich darum auch das Leiden dem Fleische als Uebel fühlbar, so ist es dem Christen doch wesentlich ein Gut, durch das er sich aufs Neue nach Oben hin gerufen weiß, und durch das er sich zu neuer Darbringung der Opfer des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung gemahnt sieht. —

Derselbe himmlische Sinn, welcher den Christen den wahren Werth des irdischen Gutes gegenüber dem Interesse seiner *eigenen* Seele erkennen lehrt, wird den Wiedergeborenen auch im *Gemeinschaftsleben* die rechte Stellung zu demselben finden lassen. Da das irdische Gut nicht absolutes Gut ist und zum absoluten Gute, zum Heilsbesitze, in keiner notwendigen Beziehung steht, so kann der Christ nicht der Ansicht sein, daß dasselbe allen Einzelnen in gleichem Maße zu Teil werde. Vielmehr wird der Gläubige in der ungleichen Zuteilung des irdischen Gutes an die Einzelnen, in der Verschiedenheit des Besitzstandes vor Allem die Fügung Gottes anerkennen, welche dem Einen Weniges zuteilt, auf daß er über das Wenige treu sei und dann einst über Vieles gesetzt werde, während sie den Anderen, in dessen Händen die Fülle irdischer Güter ist, zum Haushalter

über Vieles macht. Ebenso wird der Christ, der in der Sphäre der Moral nur den Wert des persönlichen Lebens gelten läßt, auch in der Sphäre des Besitzes den Wert der Persönlichkeit und des persönlichen Eigentums zu würdigen wissen. Der Kommunismus, welcher nur ein Eigentumsrecht der Gesammtheit kennt, und der Sozialismus, der bezüglich des Rechtes und des Ertrages der Arbeit nur die Gesammtheit als arbeitendes und verdienendes Subjekt gelten lassen will, widersprechen beide der christlichen Weltanschauung und haben ihren Boden im Pantheismus. Im Sinne des letzteren soll ja der Mensch nicht als eine für sich selbst berechtigte, mit ihrem Leben auf sich selbst beruhende Person, sondern nur als Moment des Ganzen in Betracht kommen. Der christliche Geist dagegen verlangt Anerkennung und liebende Hingebung an den durch göttliche Fügung und durch den sittlichen Gebrauch der persönlichen Freiheit gewordenen persönlichen Besitz, wennschon derselbe noch so ungleich und verschieden ist. Darum muß es jeder einzelne Christ als seine Pflicht ansehen, den Anderen in seinem Besitze zu schützen und zu fördern. Diebstahl, Raub, Verleumdung, Verdächtigung und Anderes, wodurch dem Nächsten sein äußerer Besitz, Ehre, irdisches Wohlergehen, berechtigte Freuden des Lebens u. s. w. genommen wird, sind also Sünden, welche der Christ aufs ernstlichste zu meiden hat.

Die Meidung dieser Sünden und das Streben, dem Nächsten seinen Besitz zu erhalten, beruht auf der Anerkennung und Wertschätzung, welche der Christ für die Persönlichkeit des Einzelnen hat. Der Einzelne ist aber nicht blos Persönlichkeit, sondern auch Glied des Ganzen, und insbesondere sind die Genossen des Reiches Christi untereinander Brüder. Da sich nun hieraus ergiebt, daß der Christ die Not des Nächsten als einen Notstand des Ganzen, dem er angehört, anzusehen und als seine eigene Not zu betrachten hat, so gehört zu den wesentlichsten Pflichten des Christen, die ihm im Gemeinschaftsleben obliegen, die der barmherzigen Wohlthätigkeit. Indem es sich aber bei Ausübung dieser Pflicht nicht sowol darum handelt, daß der Christ zu Gunsten des Notleidenden mehr oder weniger von dem hingiebt, was er hat, als vielmehr darum, daß er dem Notleidenden gegenüber den Geist Christi bethätigt, so ergiebt sich hieraus für die Art und Weise, in der die Pflicht der Wohlthätigkeit auszuüben ist, vor Allem zweierlei: 1) nie soll der Christ eine Spende so geben, daß dadurch eine andere ihm für seine Person näher liegende Pflicht verletzt würde; 2) immer soll der Christ seine Spende so geben, daß er dadurch die Erbauung des Reiches Christi zu fördern sucht. Denn es ist nicht genug, daß der Dürftige empfängt, was er im Aeußern grade nötig hat, sondern darauf kommt es an, daß ihm wirklich gedient, daß er in dem Einen, was Not thut, gefördert und nicht etwa geschädigt werde. Deshalb

ist unter Umständen, wenn voraussichtlich die Unsittlichkeit oder gar die Gottlosigkeit durch eine Spende genährt würde, dieselbe zu verweigern.

Die Pflicht der Wohlthätigkeit gewinnt aber noch eine besondere Bedeutung, wenn man erwägt, daß dieselbe unter allen Umständen im Bedürfnis menschlichen Gemeinschaftslebens begründet ist. Wenn nämlich gesagt wird, ein jedes christliche Gemeinwesen müsse so organisirt sein, daß in seinem Bereiche Jeder so viel selbst erwerben könne, als zur Ausübung eines wahrhaft menschenwürdigen Daseins nötig sei, so wird dabei außer Acht gelassen, daß einerseits sich in jedem christlichen Gemeinwesen immer eine Anzahl von solchen vorfinden wird, die sich nicht pflichtmäßig verhalten, die also durch Vernachlässigung ihrer Pflichten sich und die Ihrigen in Not bringen, und daß andererseits auch bei der vollkommensten Organisation äußere Unfälle als Tod, Krankheit, Miswachs, Krieg, Raub, Diebstahl und andere Verbrechen, unter denen Einzelne zu leiden haben, solche Schädigungen und Veränderungen der Lebensverhältnisse hervorbringen können, welche das Eintreten wirklicher Notstände im Gefolge haben müssen. Allezeit werden sich daher in jedem Gemeinwesen Arme vorfinden, die unfähig sind, sich selbst zu ernähren, woraus sich ergiebt, daß die Versorgung und Pflege der Armen stets zu den wesentlichsten Pflichten, die im Gemeinschaftsleben zu erfüllen sind, gehören wird.

Es frägt sich nun, wer die Pflicht der Armenpflege auszuüben hat, und zwar ist die Frage, ob dieselbe dem bürgerlichen oder dem kirchlichen Gemeinwesen, dem Staat oder der Kirche, oder ob sie dem einzelnen Christen obliegt. Die Hauptfrage ist also die, ob die Armenpflege eine öffentliche, vom Staate oder von der Kirche, oder von beiden zugleich organisirte und ausgeübte, oder ob sie eine freiwillige und private sein soll.

Sollte die Armenpflege von der Kirche als solcher ausgeübt werden, so müßte vorausgesetzt werden können, daß die Kirche als solche auch im Besitze der hierzu erforderlichen Mittel wäre. Dieses ist aber im Allgemeinen nicht der Fall, und wo es etwa in einzelnen Gemeinden oder Bezirken der Kirche der Fall ist, da beruht es auf einem reinen Zufall. Eine kirchliche Armenpflege als Regel kann also nur so gedacht werden, daß die einzelnen Gemeindeglieder durch freiwillige Liebesgaben den Organen der Kirche die für die Ausübung der Armenpflege erforderlichen Mittel gewähren, und somit würde die Armenpflege in erster Instanz als Sache und Pflicht der einzelnen Gemeindeglieder erscheinen.

Wird aber die Armenpflege als Sache des Staates gedacht, wird sie als Pflicht des bürgerlichen Gemeinwesens, dem Verarmten das zum Leben Nötige zu gewähren, angesehen, so wird hiermit jedem Bürger ein eigentliches Recht auf öffentliche Unterstützung im Falle der Not zuerkannt. Es ist aber leicht einzusehen, daß ein solches Recht auf die Arbeitslust und

auf das Schamgefühl, überhaupt auf die Moralität, namentlich der unteren Klassen, einwirken muß, und wie sehr darum ein Gesetz, welches das Recht auf öffentliche Unterstützung verbürgt, zu einer unversieglichen Quelle der Verarmung werden wird. Ebenso begreiflich ist es, daß bei dem Mechanismus und Formalismus einer staatlichen Armenpflege eine auf das individuelle Bedürfnis eingehende, auch der verschämten Armut helfende Wohlthätigkeit unmöglich ist.

Vom christlichen Standpunkt aus muß daher an der Forderung festgehalten werden, daß die Armenpflege auf der Freiwilligkeit, auf der Bruderliebe und auf dem inneren Antriebe der Einzelnen beruhe. Als christlicher Bruder soll der Einzelne die Not des Nächsten als seine eigene Not tragen; und darum soll es auch der Einzelne als seine Bruderpflicht erkennen, daß er dem notleidenden Nächsten zu helfen habe. Aber die ihm gewährte Hülfe soll der Arme nicht als ein auf dem Gesetze beruhendes Recht, sondern als einen Dienst freier barmherziger Bruderliebe ansehen und hinnehmen. Da nun indessen diese Pflege der Armen eine in der Natur des Gemeinschaftslebens liegende Liebespflicht ist, so soll der Einzelne dieselbe auch nicht für sich allein, sondern in der Gemeinschaft ausüben. Daher müssen in jedem christlichen Gemeinwesen eben darum, weil in demselben allezeit Arme sein werden, einige Gemeindeglieder, die öffentliches Vertrauen genießen, als Armenpfleger, als eigentliche Armenväter bestellt sein. Diese haben einerseits die Spenden der Einzelnen in Empfang zu nehmen und zu verwenden und andererseits dem Einzelnen bei der Ausübung spezieller Wohlthätigkeit mit Rat an die Hand zu gehen. Dann wird die Armenpflege einerseits eine planmäßige, geordnete sein können, und andererseits wird sich dieselbe als eine auf der barmherzigen Liebe Jesu Christi beruhende Wirksamkeit erweisen, welche die Spendung der leiblichen Gaben und die Linderung der leiblichen Not als Mittel gebraucht, durch welches den Seelen geholfen und Gott verherrlicht werden soll.

§. 8.

Die Grundgestaltungen irdischer Gemeinschaft und die Bethätigung christlicher Tugend in derselben.

Die Sphäre christlicher Pflichterfüllung ist nicht durch die Beziehung des Menschen zu den mannigfachen Gütern der Seele, des Leibes und des äußern Besitzes begrenzt. Sie wird auch nicht in der Mannigfaltigkeit von Tugenden, welche sich aus dem Leben des Christen in der Gemeinschaft der Menschheit ergeben, ihrem ganzen Umfange nach dargestellt. Denn es kommen hier noch bestimmte Grundformen in Betracht, in denen sich das Gemeinschaftsleben entfaltet, die alle als besondere Seiten und

Erscheinungsformen des Gemeinschaftslebens der Menschheit in wesentlicher Beziehung zu einander stehen und sich gegenseitig bedingen.

Diese drei Gemeinschaftsformen sind für den Christen die Familie, der Staat und die Kirche. In diesen drei Kreisen entfaltet sich das Gemeinschaftsleben des Christen in besonderer eigentümlicher Weise. Alle drei müssen zusammenwirken, um die Verwirklichung der Idee menschlicher Gemeinschaft herbeizuführen; alle drei sind daher dem Christen göttliche, d. h. wesentlich heilige Ordnungen, — nicht blos die Kirche, sondern auch die Familie und der Staat, welche beiden letzteren sich auch dem natürlichen Menschen in seinem sittlichen Bewußtsein als Ordnungen darstellen, welche über dem menschlichen Belieben darum unendlich hoch erhaben sind, weil sie im tiefsten Lebensgrunde der Menschheit als unveräußerliches Bedürfnis derselben liegen. Darum soll nicht etwa durch eine dieser drei Ordnungen allein, etwa durch die Kirche, sondern durch das Zusammenwirken aller drei die Idee des Reiches Gottes ihrer Verwirklichung immer mehr zugeführt werden.

Alle drei Grundformen des menschlichen Gemeinschaftslebens sollen daher zu diesem Zwecke einander so dienen, daß in diesem wechselseitigen Dienstverhältnisse jede derselben ihre Schranke und ihre eigentümliche Aufgabe findet. Keineswegs darf die eine durch die andere verdrängt oder in ihrem Rechte geschmälert werden. Das Familienband soll in der Gemeinschaft des Staates oder der Kirche nicht aufgelöst werden, auch soll die Kirche keine staatliche und der Staat keine kirchliche Gemeinschaft sein; vielmehr soll die eine Ordnung sich an die andere so hingeben, daß sie in gegenseitiger Anerkennung Liebe gewährt und Liebe fordert. So soll das Familienband sich fügen in die Rechtsordnung des Staats und in die heilige Gnadengemeinschaft der Kirche, dabei sich aber selber als eigentümliche Ordnung Gottes unverletzt und lebendig erhalten.

§. 9.

Die Ehe.

a. Charakter und sittlicher Wert der Ehe.

Die Ehe ist die auf dem Geschlechtsunterschiede beruhende vollkommene Lebensgemeinschaft und wechselseitige geist-leibliche Hingabe von Mann und Weib für die Dauer dieses irdischen Lebens. Indem die Ehe keine Bedingung zur Seligkeit ist, so haben wir sie als irdisches Gut aufzufassen; aber unter allen Erdengütern ist sie für die Ehegatten das höchste irdische Gut, welches sie besitzen. Auch ist die Ehe unter allen Erdengütern das einzige, welches mit dem himmlischen Gute verglichen werden kann. Denn wie der Mensch in dem ihm anerschaffenen Gottesbewußtsein, in dem ihm

aufgeprägten Charakter der Gottebenbildlichkeit seine Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott erkennt, so findet er in dem ihm anerschaffenen Geschlechtscharakter seine Bestimmung zum Gemeinschaftsleben der Ehe begründet. Bezüglich seines irdischen Lebens ist der Mensch also vor Allem für die Ehe bestimmt. In ihr besonders soll der Mensch seinen irdischen Beruf erreichen und zum irdischen Zwecke seines Daseins kommen. Die Ehe ist aber auch insofern das höchste Erdengut, welches nicht nur der einzelne Mensch, sondern auch die Menschheit in ihrem Gemeinschaftsleben besitzt, als sie die sittliche Grundlage des Lebens der Menschheit und des Fortbestandes desselben ist. Wie daher die allgemeine Moral in der Ehe, als einem unveräußerlichen Bedürfnis des Menschheitslebens, etwas durchaus Sittliches erkennen lehrt, so stellt uns die h. Schrift die Ehe als eine von Gott selbst eingesetzte und darum heilige Ordnung hin. Daher muß die Frage, ob Ehelosigkeit eine vollkommnere Sittlichkeit sei als das Leben in der Ehe, im Allgemeinen verneint werden. Denn die Gesetze und Anforderungen moralischer Vollkommenheit können über das, was unveräußerliches Lebensbedürfnis der Menschheit ist, nicht hinausgehen. Allerdings hat sich Christus der Ehe enthalten; allein hiermit kann die Behauptung einer höheren Moralität des ehelosen Lebens nicht begründet werden. Denn der, welcher der Repräsentant des ganzen Menschengeschlechtes war, um als solcher dasselbe vor Gott zu vertreten, konnte nicht mit einem einzelnen Gliede der Menschheit eine auf Geschlechtsgemeinschaft beruhende ausschließliche Lebensgemeinschaft eingehen. Auch findet sich ein Ausspruch Christi, in welchem die Ehelosigkeit über die Ehe gestellt würde, nicht vor. Denn wenn Christus Matth. 19, 10—12 das Verzichten auf die Ehe „um des Himmelreichs willen" hochstellt, so meint er hier nicht die Ehelosigkeit an und für sich, sondern die im Interesse des Reiches Gottes übernommene Ehelosigkeit.

Dagegen ist es allerdings unleugbar, daß die Apostel die Ehelosigkeit für besser halten als das eheliche Leben. Es ist nicht wahr, daß Paulus nur um der Bedrängnis der damaligen Zeiten willen das Enthalten von der Ehe empfahl; er wünscht, daß alle Menschen möchten ehelos bleiben können, wie er, was freilich (wie er 1. Cor. 7, 7 zugiebt) eine besondere Gnadengabe von Gott voraussetze. Er findet es (1. Cor. 7, 1) „für den Mann gut, daß er kein Weib berühre", und wennschon er in der Ehe ein Abbild der Vereinigung Christi mit der Gemeinde erkennt, so vermag er sie doch nur als ein Schutzmittel gegen unsittliche Geschlechtsgemeinschaft zu schätzen (1. Cor. 7, 9). Denn nach seiner Ansicht gestattet die Ehelosigkeit eine vollkommnere Fürsorge für das Heil der Seele und einen ungestörteren Dienst des Herrn, weil der Geschlechtsumgang dem Heilsleben hinderlich sei (1. Cor. 7, 26). Darum will er auch (1. Tim. 3, 2. 12; Tit. 1, 6), daß ein Bischof Eines Weibes Mann und eine Diakonisse

Eines Mannes Weib sei, was als Verbot der zweiten Ehe aufzufassen ist. Obgleich daher Paulus die Ehe als heilige Ordnung Gottes auffaßt und das Verbot der Ehe für gottlos erklärt, so müssen wir doch anerkennen, daß seine Meinung von dem sittlichen Werte der Ehe eine geringe ist. Dieselbe Anschauung spricht sich auch in der Offenbarung 14, 4 aus, wo von den Ehelosen geredet wird, „die mit Weibern nicht befleckt sind". Es sind dies Thatsachen, welche wir nicht künstlich hinwegdeuteln wollen, sondern welche wir anzuerkennen und aus den die apostolische Zeit beherrschenden Ideen zu begreifen haben. Die orientalische Vorstellung von dem bösen Charakter des Sinnlichen äußerte in jener Zeit ihre Wirkungen auch da, wo sie selbst zurückgewiesen wurde. Darum war in dem Bewußtsein der damaligen Zeit die Meinung, daß der Geschlechtsumgang den Menschen verunreinige, tief begründet; und in jenen Aeußerungen des Apostels zeigt sich eben die Thatsache, daß dessen Auffassung vom sittlichen Wert der Ehe durch die Ideen seiner Zeit stark beeinflußt war. Da jedoch der Apostel diese Anschauungen nirgends als auf Offenbarung beruhend ankündigt, so sind wir an dieselben in keiner Weise gebunden. Vielmehr erkennen wir die Ehe als göttliche Ordnung an, die darum etwas wesentlich Gutes, zu der darum der Mensch als solcher, d. h. jeder leiblich und geistig fähige Mensch berufen ist, deren Gebrauch für ihn also zunächst Pflicht ist. Freilich können es Umstände auch mit sich bringen, daß der Mensch auf die Ehe verzichten muß, z. B. wenn der Mann trotz aller Anstrengung die zur Begründung eines Hausstandes erforderlichen Mittel nicht erringen kann oder wenn er kein Weib findet, zu welchem er sich persönlich hingezogen fühlt (was namentlich dann vorkommen kann, wenn der Gegenstand treuer Liebe durch den Tod hinweggerafft wurde), oder wenn das Weib, welches sich rufen lassen muß, keine heilsame Aufforderung zum Eintritt in dieselbe erhält. Neben diesen Fällen notgedrungener oder wenigstens unfreiwilliger und unabsichtlicher Verzichtleistung auf die Ehe ist aber auch eine Reihe von Fällen denkbar, in denen Jemand absichtlich in vollkommen sittlicher Weise auf die Ehe verzichtet, — wenn nämlich Jemand erkennt, daß Gott ihm einen bestimmten Beruf zugewiesen hat, dem er sich nur in der Ehelosigkeit vollkommen hingeben kann. Und zwar kann nicht blos der Beruf des Missionars, sondern auch ein ganz weltlicher Beruf (z. B. der des Naturforschers, der unstät umherzieht) die Verzichtleistung auf die Ehe zu einer vollkommen sittlichen Handlung machen. Ebenso können auch im Leben des Einzelnen besondere Fügungen hervortreten, die ihm den Eintritt in die Ehe als unrätlich erscheinen lassen müssen, z. B. wenn Jemand nur durch Verzichtleistung auf die Ehe hülflose Eltern zu versorgen vermag. Eine derartige Verzichtleistung ist dann eine That der Selbstverleugnung und Selbstentäußerung; denn das Recht

des Eintritts in die Ehe ist jedem Menschen mit seiner Geburt gegeben. Ein Verdienst vor Gott, welches die katholische Kirche der freiwilligen Eheloſigkeit beilegt, kann aber diese Verzichtleistung schon darum nicht begründen, weil der Eheloſe nicht blos auf die Freuden und Rechte verzichtet, sondern auch die Sorgen, Mühen, Entbehrungen und Pflichten, die das eheliche Leben mit sich bringt, von sich fern hält. Wir müssen also daran festhalten, daß der Eintritt in die Ehe für Jeden, dem dieselbe möglich ist und den Gott eine wahlverwandte Person andern Geschlechts hat finden lassen, Pflicht ist; und wer etwa eine stille Neigung zum eheloſen Leben in sich wahrnimmt, hat wol zu prüfen, auf welchem Grunde sie ruht, um dieselbe, wenn sie selbstsüchtiger Art sein sollte, bei Zeiten bekämpfen zu können.

Ihren Zweck hat die Ehe in sich selbst, indem die Ehegatten in ihr eine allseitige geist-leibliche Gemeinschaft, also auch Geschlechtsgemeinschaft, auf Grundlage der sie innerlich einigenden Liebe haben und ausüben sollen. Also ist z. B. nicht die Kindererzeugung Zweck der Ehe, denn durch solche Anschauungsweise würden sich die Ehegatten einander als Mittel zur Erreichung eines Zweckes herabwürdigen. Der Zweck der Ehe ist vielmehr die Ausübung einer auf gegenseitiger Liebe beruhender Lebensgemeinschaft, in welcher der Mensch ein Gut finden soll, das er außerhalb derselben, in sich allein und durch sich allein, nicht haben kann. Daher bezeichnet der Apostel (Ephes. 5, 28. 33) als Zweck der Ehe das Lieben des Ehegatten wie seinen eigenen Leib, wie sich selbst.

Zur rechten Würdigung des sittlichen Wertes und der Bedeutung der Ehe ist hervorzuheben, worin im Allgemeinen der Unterschied der Geschlechter besteht. — Beide Geschlechter sind Verwirklichungen der Ideen des Menschen, aber in verschiedener Weise. Diese Verschiedenheit kann nun, da der Mensch seinem Begriffe nach ein Wesen ist, in welchem Leib und Geist zur Einheit eines persönlichen Seins geeinigt sind, nur in dem eigentümlichen Charakter der Einigung von Leib und Geist gefunden werden, d. h. die Art und Weise der Beziehung des Geistes zur Leiblichkeit und der Leiblichkeit zum geistigen Sein muß es sein, was den Unterschied der Geschlechter begründet. Nur so kann es erklärt werden, daß der Charakter und Unterschied des männlichen und des weiblichen Selbstbewußtseins ein wesentliches Moment des unmittelbaren Selbstbewußtseins beider Geschlechter ist.

Dieser Unterschied stellt sich nun im Allgemeinen so dar, daß für das Bewußtsein des Weibes Leib und Geist ineinander sind, so daß das Weib in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein seinen Leib als die Erscheinung seiner Persönlichkeit weiß, während im Manne Leib und Geist in ihrer persönlichen Einigung auseinander gehalten sind, so daß der Mann mit seinem persönlichen Bewußtsein sich über seine Leiblichkeit erhebend, diese als Werkzeug zur Bethätigung seiner Persönlichkeit, zum Eingreifen in's Leben gebraucht. Daher erklärt es sich, daß das persönliche Leben im Manne mehr als freie Geisteskraft, im Weibe dagegen mehr sinnlich bestimmt als Seelenleben, als Gefühl und Gemüt erscheint. Daher erklärt es sich, daß der Mann körperlich kräftiger, zum Eingreifen in's äußere Leben, zum Schaffen in demselben organisirt ist. Naturgemäß weiß sich der Mann, nicht aber das Weib zum Kriegsdienst berufen. Dagegen hat der weibliche Beruf seine Spitze nicht im

äußeren Schaffen, sondern im Geschlechtsleben und in dem auf demselben beruhenden häuslichen Leben.

Darum ist auch die männliche Schönheit nicht nur ihrem Begriffe nach eine andere als die weibliche, sondern es ist auch für das weibliche Geschlecht der Begriff der Schönheit viel wesentlicher und bedeutender als für das männliche Geschlecht. Die Erscheinung des Mannes, dessen Beruf ein thatkräftiges Schaffen und Eingreifen in's äußere Leben ist, kann auch dann eine wohlgefällige und ansprechende sein, wenn in derselben eben nur die Befähigung zur Ausübung dieses Berufes hervortritt, und dadurch der Wert des Mannes erkennbar wird, wobei die Leiblichkeit, deren sich der Mann als Mittel zur Einwirkung auf die Welt bedient, eine ästhetisch mangelhafte sein kann. Bei dem Weibe dagegen, wo persönliches und leibliches Sein ineinander liegen, und die äußere Erscheinung den Charakter der Verleiblichung der Person hat, ist Schönheit nur dann vorhanden, wenn die Leiblichkeit als solche ästhetisch befriedigend und ansprechend ist.

Hieraus erklärt es sich auch, daß das Weib seinen persönlichen Wert, seinen ethischen Charakter, vor Allem in der Haltung und Wahrung seiner Leiblichkeit, seiner ganzen äußeren Erscheinung und insbesondere seines Geschlechtslebens zu bethätigen hat, daß das Weib in seinem äußeren Auftreten gebundener ist als der Mann, und daß in demselben die Geschlechtsehre mit der persönlichen Ehre vollkommen zusammenfällt, während für den Mann, wenn er jene verwirkt hat, doch noch für diese ein gewisser Raum vorhanden ist. Daher erklärt sich auch einerseits der dem Weibe eigentümliche Takt und Sinn für äußeren Anstand, für Maß und Schranke im äußeren Auftreten, wie andrerseits der Charakter der Unantastbarkeit, mit welchem das Weib umhüllt und geschützt erscheint.

Hieraus ergiebt sich, daß Mann und Weib verschiedene Verwirklichungen der Idee des Menschen sind, und zwar so, daß diese verschiedenen Verwirklichungen die gegenseitige Ergänzung als Bedürfniß erscheinen lassen.

b. Die Eingehung der Ehe.

Soll die Ehe, welche Mann und Weib miteinander verbindet, für dieselbe das höchste Erdengut sein, so folgt daraus, daß die Ehe nur dann pflichtmäßig eingegangen wird, wenn diejenigen, welche sich zur Ehe vereinigen wollen, mit voller Sicherheit erkennen, daß sowol in ihrer eigenen Persönlichkeit, als in den sie umgebenden sittlichen Beziehungen und äußeren Lebensverhältnissen die Möglichkeit gegeben ist, einander wirklich das höchste Erdengut zutragen zu können. Hiernach bestimmen sich die Rücksichten, welche der Christ bei der Wahl eines Gatten pflichtmäßig zu nehmen hat, in folgender Weise:

1. Die Grundbedingung alles Glückes der Ehe und die Grundlage auf der sie beruhen muß, ist die Liebe der Ehegatten zu einander. Liebe ist ein auf Wohlgefallen an dem Andern beruhender, innerer persönlicher Zug zu demselben, welcher die Hingabe an den Andern und den Besitz desselben so zum persönlichen Bedürfnis macht, daß die Befriedigung dieses Bedürfnisses den Menschen innerlich bereichert und beseligt. Indem daher die Ehe ein zum Zwecke allseitiger persönlicher Lebensgemeinschaft

geordnetes Verhältnis ist, so ist die Schließung der Ehe ohne gegenseitige Liebe eine Unsittlichkeit, in welcher die frevelhafteste Nichtachtung und Mißhandlung der persönlichen Menschenwürde und die verdammungswürdigste Entweihung der göttlichen Stiftung der Ehe hervortritt. Darum soll Niemand in die Ehe treten, der nicht eine Liebe in seinem Herzen erfährt, die allein ihre Befriedigung in dem ausschließlichen und bleibenden Besitz der geliebten Person und in der völligen Hingabe an dieselbe sucht. Und zwar ist dieses um so mehr hervorzuheben, als hier die gefährlichste Selbsttäuschung möglich ist, indem Jemand den allgemeinen geschlechtlichen Zug, das Bedürfnis der Liebe mit der Liebe selbst verwechselt und sich dem Wahne hingiebt, er liebe eine bestimmte Person, deren Besitz sich seinem Herzen als Last erweist, sobald er sie besitzt.

Die Liebe, auf welche die Ehe sich gründen soll, hat aber ihren besonderen Charakter darin, daß sie eine geist-leibliche Liebe, daß sie Wohlgefallen auch an der äußeren Erscheinung, Wohlgefallen an der nur sich selbst gleichen persönlichen Erscheinung des anderen Geschlechts ist, die sich in der geliebten Persönlichkeit darstellt. Hierauf beruht es, daß ein sittlicher Mensch eine natürliche Abneigung dagegen hat, ein ganz nahes blutsverwandtschaftliches Verhältnis in ein eheliches Verhältnis umzuwandeln. Denn die blutsverwandtschaftliche Liebe ist anders beschaffen als die Liebe, auf welcher die Ehe beruhen soll. Jene ist wesentlich eine Liebe zum eigenen Blut, diese ist wesentlich eine Liebe zum andern Geschlecht. Jene beruht auf der Gemeinschaft des Bluts als sittliche Wirkung derselben, diese auf dem Gegensatz der Geschlechter. Indem daher Blutsverwandte nach der Ordnung der Natur sich lieben, so geschieht dieses so, daß für diese Liebe das Geschlecht und der Gegensatz der Geschlechter gar nicht vorhanden ist. Und eben darum ist durch die unmittelbare Blutsgemeinschaft die Geschlechtsgemeinschaft sittlich ausgeschlossen. Wird daher im eigenen Blut das Geschlecht geliebt und auf diesem Wege eine Ehe eingegangen, so wird das sittliche Gut der Verwandtenliebe, welches die Natur von selbst mit sich bringt, zerstört, es wird also von der Blutsgemeinschaft ein Gebrauch gemacht, der nach der Ordnung der Natur durch dieselbe ausgeschlossen ist, und der im allernächsten verwandtschaftlichen Verhältnis als eigentliche Blutschande erscheint, weshalb in diesem Falle auch die Eingehung der Ehe durch die Gesetzgebung aller Völker verhindert ist. Hierzu kommt, daß gerade die Ordnung der Ehe die Bestimmung hat, durch fort und fort gehende Verknüpfungen verschiedener Lebenskreise der Menschheit eine endlose Kreuzung der Familien herbeizuführen und dadurch den Abschluß von Kasten, die sich beziehungslos einander gegenüber stehen, zu verhindern und so im Leben der Menschheit die innere Einheit des Menschengeschlechts zu erhalten. Daher steht der Ehe unter nahen

Blutsverwandten ebenso das Wesen der Ehe als der Begriff geschlechtlicher Liebe entgegen. Die Bestimmung der Grade der Verwandtschaft, welche als Ehehindernisse anzusehen sind, ist nicht Sache der Moral, sondern der Gesetzgebung. Daß aber das Verbot der Ehe innerhalb der ersten Verwandtschaftsgrade in der Natur selbst begründet, also auch von Gott gewollt ist, erhellt aus der unzweifelhaften Thatsache, daß aus Ehen zwischen den nächsten Blutsverwandten in der Regel keine oder sehr schwächliche, kaum lebensfähige oder mit allerlei Schäden behaftete Kinder hervorgehen.

Die Liebe muß sich auf Leib und Seele der geliebten Person beziehen, aber nicht so, daß Leib und Seele neben einander Gegenstände des Wohlgefallens sind, sondern daß die Person, das persönlich-individuelle, nur sich selbst gleiche Wesen, das sich als Einheit von Leib und Seele darstellt, geliebt wird.

2. Eine wesentliche Rücksicht, die bei der Wahl eines Gatten genommen werden muß, ist die auf die Harmonie der Individualitäten. Es kommt hierbei nicht auf eigentliche Aehnlichkeit und Gleichartigkeit der Eigentümlichkeiten, sondern auf eine solche Zusammenstimmung derselben an, daß die Individualitäten der beiden Gatten ineinander passen. Und zwar hat der Mann hierbei insbesondere seinen Beruf zu berücksichtigen. Hat die Frau an dem Berufe des Mannes nicht ihre eigentümliche Freude und selbst Neigung zu demselben, so wird sie dem Manne keine wahre Gehülfin sein, und die Ehe wird des wahren Glückes entbehren. — Daher ist zur Wahl eines Gatten nicht blos Neigung des Herzens, sondern auch wohlüberlegender Vorbedacht nötig.

3. Ebenso ist bei der Wahl des Gatten auch das religiöse Verhältnis in's Auge zu fassen. Denn die Liebe des Christen zu einer Person anderen Geschlechts soll ja, wie Harleß treffend bemerkt, nicht blos Wertschätzung der Person an und für sich, sondern auch Wertschätzung der Persönlichkeit in ihrer Stellung zum Reiche Gottes sein. Christliche Ehegatten sollen sich als „Miterben der Gnade des Lebens" ansehen (1. Petri 3, 7), und die Ehe soll im Herrn eingegangen werden (1. Cor. 7, 39). Der Christ und die Christin sollen sich daher nur an ein frommes Herz hingeben, in welchem aufrichtige Liebe zum Herrn und wirklicher Eifer nach Heiligung wohnt. Denn wenn die Herzen, die sich zur Ehe verbinden wollen, nicht in Gemeinschaft der Liebe zum Namen Christi geeinigt, und nicht ernstlich gewillt sind, ihren Ehestand dem Herrn als einen heiligen Dienst darzubringen, so ist keine Bürgschaft dafür vorhanden, daß die Ehe den beiden Gatten wirklich zum Heile ihrer Seele gereiche und ihnen eine Vorschule für das Himmelreich sein werde.

Die Frage nach der sittlichen Zulässigkeit und dem sittlichen Werte gemischter Ehen betreffend, steht es hiernach vor Allem fest, daß die

christliche Moral Ehen zwischen Christen und Nichtchristen unter allen Umständen für unzulässig erklären muß, und zwar auch dann, wenn sich der christliche Teil der sicheren Hoffnung hingiebt, durch die Darstellung der christlichen Wahrheit im Leben, durch sein persönliches Verhalten in der Ehe den Gatten für das Evangelium zu gewinnen. Also kann nur hier von Ehen unter Christen verschiedenen Bekenntnisses die Rede sein. Nun finden Manche, z. B. Rothe, eine solche Ehe in dem Falle völlig zulässig, daß beide Gatten keine religiöse Entschiedenheit haben. Allein die christliche Ethik hat ja festzustellen, wie sich der wirkliche Christ, der wiedergeborene Mensch, in Gemäßheit des ihm verliehenen Gnadenheiles zu verhalten hat. Sie könnte also nur die Frage aufwerfen, ob für den lebendigen Christen die Eingehung einer Ehe mit einer religiös gleichgültigen Person, welche äußerlich einer anderen Konfession angehört, rätlich sei. Mit einer Mischehe, in welcher beide Gatten religiös gleichgültig sind, kann man sich aber auf dem Standpunkt christlicher Moral um so weniger einverstanden erklären, als notwendiger Weise beide Gatten, wenn sie sich noch den äußeren Zusammenhang mit der Kirche bewahrt haben, durch ihr Zusammenleben in der Ehe das Lebendigwerden ihres religiösen Bewußtseins jedenfalls gegenseitig erschweren. Ebenso muß es als sehr bedenklich bezeichnet werden, wenn ein entschiedener Christ eine Ehe mit einer religiös-gleichgültigen Person eingehen wollte. Weiß er doch nicht, ob es ihm gelingen werde, das Herz des Gatten aus seiner religiösen Gleichgültigkeit zu erwecken, und ob in diesem Falle sich die Verschiedenheit des Bekenntnisses nicht geltend machen werde.

Viel schwieriger ist dagegen die Frage, ob zwischen solchen Christen, die mit vollem Bewußtsein und mit ihrem Herzen verschiedenen kirchlichen Bekenntnissen angehören, eine gottwohlgefällige Eheschließung statthaben könne. Daß eine solche Eheschließung ihre großen sittlichen Schwierigkeiten und Gefahren hat, leuchtet ein, wenn wir erwägen, daß es ja hier zwischen den Ehegatten vor Allem zu keiner Gemeinschaft des äußeren kirchlichen Lebens, also auch zu keiner vollkommenen Gemeinschaft aller Lebensbeziehungen kommen kann. Und namentlich muß sich die Lage des katholischen Gatten als eine ganz trostlose herausstellen, da er ja nach dem Glauben seiner Kirche dem evangelischen Gatten die Hoffnung des ewigen Seelenheiles absprechen, also das ganze religiöse Leben desselben als ein völlig verfehltes ansehen muß. In günstigerer Lage befindet sich der evangelische Teil, der an der Seligkeit des gläubigen katholischen Gatten nicht zu zweifeln braucht. Allerdings ist es denkbar, daß der letztere jene Gedanken in sich zurücktreten läßt und sich mit dem evangelischen Gatten an dem Troste zu erbauen sucht, daß sie doch beide an den wahren, dreieinigen Gott, an die Kraft des Blutes Christi und an den Segen der Taufe glauben. Allein

es ist nur ein Wahn, wenn behauptet wird, daß auf der Grundlage dieses Gemeinsamen die Ausübung einer religiösen Lebensgemeinschaft möglich sei. Denn weder für die Hausandacht noch für die religiöse Kindererziehung reicht dieser neutrale Boden aus. Notwendig muß daher der eine Gatte mit seiner konfessionellen Eigentümlichkeit zurücktreten, wenn das Christentum des anderen in der Gemeinschaft des ehelichen Lebens sich wirksam erweisen will; und ganz richtig sagt darum ein katholischer Theologe, daß gemischte Ehen immer ein Element in sich haben, welches die Gatten nie und nimmer zu einer rechten Einheit des Lebens kommen läßt, und daß es vielleicht nicht Eine gemischte Ehe giebt, in welcher (auch bei sonstigem freundlichen Zusammensein) die Gatten nach Jahren nicht die Ueberzeugung aussprachen, es wäre besser gewesen, wenn sie sich nie gefunden hätten. Denn in ihrem Verhältnis bleibt immer eine kranke, nie zu heilende Stelle.

4. Eine der erheblichsten Rücksichten, welche der Christ und die Christin bei der Gattenwahl zu nehmen haben, ist die auf den Willen der Eltern. Der Eintritt in die Ehe ist ja nächst der Geburt das bedeutsamste äußere Ereignis, das in dem Leben des Menschen vorkommt. In der Ehe will ja der Mensch sein Leben, das er den Eltern dankt, und in welchem er in der Regel bis dahin mehr oder weniger von der Fürsorge der Eltern getragen war, als ein ganz selbständiges, unabhängiges, auf eigene Ziele hingerichtetes Leben führen. Darum ist es würdig und recht, daß der Christ zur Eheschließung den Rat, die Zustimmung und den Segen der Eltern hinzubringe, und daß er den Willen der Eltern, wenn sie ihm von einer beabsichtigten Eheschließung abmahnen, als eins der bedeutendsten und wesentlichsten Hindernisse ansehe und würdige. Stellt sich übrigens in dem Christen in Folge ernster Prüfung der Sache vor Gottes Angesicht die Ueberzeugung fest, daß die Eltern sich irren, oder daß sie sich in ihrem Rate von *falschen* Rücksichten bestimmen lassen, so ist er verpflichtet, sich für den Eintritt in ein ganz selbständiges Lebensverhältnis, das nur ihm angehört, selbständig zu entscheiden und nötigenfalls die Beurteilung des von den Eltern bereiteten Hindernisses derjenigen Auktorität zu überlassen, welche als Gottes Dienerin *über* der elterlichen Auktorität steht und in allen Notfällen statt derselben eintritt, — nämlich der Obrigkeit. — Insbesondere ist es außerdem noch hervorzuheben, daß es für eine christliche Tochter die heiligste Pflicht ist, sich zu keiner Verbindung wider ihr Herz zwingen zu lassen, da eine durch die Eltern erzwungene Verbindung der Seele noch weit mehr Gefahr bringt als eine durch elterliche Willkür bewirkte Verhinderung eines Ehebundes.

5. Auch die Rücksicht auf seinen *Stand* hat der Christ bei der Wahl eines Gatten nicht ganz aus dem Auge zu lassen. Selbstverständlich kann hier von Ständen nur insofern die Rede sein, als es wirklich Schichten

der menschlichen Gesellschaft giebt, in denen das Menschentum in verschiedenartiger Weise ausgeprägt ist, die sich durch wesentlich verschiedene Bildung charakterisiren und die sich in Betreff des geselligen Verkehrs auseinandergesetzt haben. Es ist unleugbar, daß in höheren Ständen eine andere Art der Empfindung, des Geschmacks, des Bedürfnisses und der ganzen Lebensanschauung und Lebensbewegung heimisch ist als in niederen Ständen, und daß durch eine auffallende Verschiedenheit in dieser Beziehung eine freudige, den beiderseitigen Anforderungen der Ehegatten entsprechende Führung der Ehe vielfach erschwert, ja unmöglich gemacht wird. Indessen ist die hier in Betracht kommende Rücksichtnahme doch nur als eine untergeordnete anzusehen. Denn es ist ja möglich, daß Jemand eine weit über seinen Stand hinausragende geistige und sittliche Bildung besitzt; und außerdem ist es nicht absolut als Schaden anzusehen, wenn die Bildungsstufe des Mannes eine weit höhere ist als die der Frau, wogegen freilich das umgekehrte Verhältnis selten ohne den nachteiligsten Einfluß auf die Ehe bleibt.

c. Die Schließung der Ehe.

Das Kirchenrecht gründet den Bestand der Ehe auf die gegenseitige Willenserklärung der eheschließenden Personen, so daß, wenn dieselben beiderseits erklären, daß sie einander ehelichen wollen, eben hierdurch die Ehe ihrer Substanz nach hergestellt und im Wesentlichen geschlossen wird. Denn der Eintritt in die Ehe muß ja Sache der allerfreiesten Selbstentscheidung und Neigung des Menschen sein; und mit Recht sagt Palmer, daß der Priester, welcher die Herzen traut, die Liebe ist. Allein der Begriff der Ehe enthält doch noch ein anderes Moment, welches für die Eheschließung in Betracht kommt. Die Ehe ist die sittliche Grundlage, auf der das Menschheitsleben und der Fortbestand desselben beruht. Die Ehe hat also wesentlich ein öffentliches Interesse; und die menschliche Gesellschaft hat darum ein Recht zu fordern, daß die Ehe öffentlich eingegangen werde. Hierauf gründet sich das Recht des Staates, jede Eheschließung von seiner Zustimmung abhängig zu machen, indem er 1) ermittelt, ob die zur Schließung einer Ehe als einer Sache öffentlichen Interesses erforderlichen Vorbedingungen vorhanden sind, und indem er 2) für den Akt der Eheschließung eine bestimmte Form vorschreibt. Für den Christen kommt aber hier noch ein anderes Moment in Betracht. Der Christ tritt eben als Christ, als Glied der Kirche Christi in die Ehe. Seine Ehe ist daher ein Lebensverhältnis, an welchem die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen, das wesentlichste Interesse hat. Darum ist es einerseits Pflicht der Kirche, von jeder Eheschließung Notiz zu nehmen, die religiösen Erfordernisse derselben zu überwachen und den Akt der Eheschließung als einen mehr oder weniger öffentlichen Akt einzurichten, in welchem die eheschließenden Personen

unter dem Zuspruche, dem Gebet und Segen der berufenen Diener der Kirche einander die Hand der Treue reichen; andererseits aber ist es die Pflicht der in die Ehe tretenden Christen, der Kirche nicht durch Verschmähung der kirchlich vorgeschriebenen Form der Eheschließung Aergernis zu geben, sondern sich bei diesem Beginne eines ganz neuen Lebensabschnittes angesichts der Gemeinde als Christen zu bekennen, die Alles, was sie thun, im Namen Gottes und für den Namen Gottes thun wollen.

d. Monogamie.

Da die Ehe schlechthin persönliche Lebensgemeinschaft ist, und da die Liebe, auf welcher sie beruht, wesentlich darin ihren eigentümlichen Charakter hat, daß sie auf eine nur sich selbst gleiche Persönlichkeit des anderen Geschlechtes gerichtet ist, so ist der Gedanke, daß die eheliche Liebe sich auf mehr als Eine Persönlichkeit des anderen Geschlechtes erstrecken könnte, mit dem Begriff der Ehe ausgeschlossen. Denn wol ist der innere Zug des einen Geschlechts zum andern eben ein geschlechtlicher und darum überhaupt ein auf das Geschlecht gerichteter Zug; aber zur persönlichen Liebe kann dieser geschlechtliche Zug nur in Beziehung auf eine bestimmte Persönlichkeit des anderen Geschlechts werden. Da ferner ein völliges geist-leibliches Gemeinschaftsleben nur zwischen zwei Personen zu denken ist, so ergiebt sich die Monogamie, d. h. die Ehe von nur zwei Personen verschiedenen Geschlechtes, als die einzig sittliche Form des ehelichen Lebens. In der Polygamie wird dieser sittliche Gesichtspunkt außer Acht gelassen, und der Zweck der Ehe wird dort entweder in der Befriedigung der Geschlechtslust oder, wenn es hochkommt, in der Kindererzeugung gefunden. Von diesem letzten Gesichtspunkt aus sind die Fälle zu beurteilen, wo im alten Testament Polygamie gestattet wird, die aber hier durchaus nur als nachgesehene Ausnahmen von der Regel erscheinen. Denn die durch das ganze alte Testament hin herrschende Grundanschauung von der Ehe ist die monogamische, wie dieselbe bei der Einsetzung der Ehe im Paradiese erscheint. —

Die Vielweiberei verträgt sich vor Allem nicht mit der Würdigung der Person im Menschen, denn das Weib wird in ihr nur als Exemplar der menschlichen Gattung und als Mittel zum Zwecke, also als Sache betrachtet und gebraucht, weshalb der Segen der Ehe in der Polygamie nur zum Unsegen werden kann. Denn dieselbe führt nur zur Pflege der Fleischeslust, zur Entnervung des Mannes, zur Zerstörung alles edleren Herzenslebens, zur Untergrabung des Vertrauens und des seligen Friedens im Hause und zur Verwahrlosung der Kinderzucht. — Der christliche Geist kann nur die Monogamie dulden, in welcher sich der Gatte auf Grundlage persönlicher Liebe an den Gatten so hingiebt, daß er sein Leben in der Ehe als ein der Person des Gatten angehöriges Leben führt.

e. Zweite Ehe. (Deuterogamie.)

Da die Ehe, wie oben bemerkt, ein irdisches Gut ist, so macht der Tod derselben ein Ende, weshalb der überlebende Gatte zur Eingehung einer zweiten Ehe frei ist. — Allerdings fanden Paulus und die alte Kirche in der Schließung einer zweiten Ehe, in der Deuterogamie, das Zeichen eines Mangels an Enthaltsamkeit; und auch Schleiermacher vermochte in ihr nur eine wesentliche sittliche Unvollkommenheit, einen Mangel an christlicher Idealität zu erkennen. Er meint, die zweite Ehe sei nur darum zulässig, weil das christliche Gemeinwesen noch nicht so sehr zum christlichen Ideal vervollkommnet sei, daß der verwittwete Gatte in demselben alle nötige Hülfe finden könne. Ideell dagegen hält er die zweite Ehe kaum für zulässig. — Allein bei Beantwortung dieser Frage ist Folgendes zu beachten. Mit dem Tode tritt der Mensch aus dem Diesseits so heraus, daß alle Beziehungen desselben zum Diesseits aufhören. Seines leiblichen Organismus entkleidet, ist der in die Ewigkeit eingegangene Mensch nichts mehr von dem, was er im Zusammenhange mit der im Fleische lebenden Menschheit war. Er ist nicht mehr Mann und nicht mehr Weib, nicht mehr Vater und nicht mehr Mutter, nicht mehr Bruder und nicht mehr Schwester. Nur das Andenken an die irdischen Lebensbeziehungen bleibt im Jenseits fort; aber der Zustand der in's Jenseits Eingegangenen ist so, daß dieselben weder freien, noch sich freien lassen, d. h. er ist geschlechtslos, indem der Geschlechtscharakter lediglich dem Leben im Fleische eignet. Daher hebt der Tod die Ehe auf, und das Eingehen einer zweiten Ehe ist auch auf christlichem Standpunkt als sittlich anzuerkennen.

f. Die Ehescheidung.

Es liegt im Wesen der Ehe, daß dieselbe unauflöslich sein muß. Denn eine absolute, geschlechtlich-persönliche Hingabe schließt durch sich selbst auch die willkürliche Beschränkung einer solchen Gemeinschaft auf eine bestimmte Zeit dieses Lebens aus, und kennt nur Eine Grenze, an der sie aufhört, nämlich den Tod.

Dem antiken Heidentum freilich ist dieser Charakter der Ehe nie zum Bewußtsein gekommen. Denn das Heidentum wußte nichts von der Bedeutung der Persönlichkeit, und wußte darum auch nichts von der persönlichen Gleichberechtigung des Weibes mit dem Manne, indem ihm das Weib vorzugsweise nur als Werkzeug des Mannes zum Tragen der Last des Lebens, zur Befriedigung seiner Geschlechtslust und zur Erzeugung von Kindern galt. Daher hat das Heidentum die Entlassung der geehelichten Frau jederzeit mehr oder weniger in das Belieben des Mannes gestellt, wogegen schon das alte Testament und weit bestimmter noch Christus die Unverletzlichkeit der göttlichen Ordnung und die wesentliche Unauflösbarkeit der Ehe ausgesprochen hat. Da

indessen die Sünde in der Welt ist und Gottes Ordnungen durchkreuzt und zerstört, so hat Christus auch den Fall vorgesehen, wo die nach Gottes Ordnung unauflösliche Lebenseinheit der Ehe durch die Sünde zerstört wird. Christus hat hierbei im Hinblick auf das bei den Juden übliche Verfahren, daß der Mann das untreue Weib aus eigner Machtvollkommenheit fortschickte, Ein Verbrechen als sittlichen Rechtsgrund der Ehescheidung hervorgehoben, nämlich den Ehebruch. Für die christliche Beurteilung der Ehescheidungsfrage ist jedoch hiermit kein Gesetz, sondern nur ein Gesichtspunkt gegeben, unter welchem dieselbe in Gemäßheit der christlichen Auffassung der Ehe anzusehen ist. Vom christlichen Standpunkt aus, auf welchem die göttliche Idee der Ehe ihrer vollen Wahrheit nach zu ihrem Rechte kommen muß, kann vor Allem ein Recht des Mannes, die ihm angetraute Frau aus eigner Machtvollkommenheit zu entlassen, oder ein Recht der Ehegatten, ihren Ehebund nach getroffenem Uebereinkommen willkürlich aufzulösen, in keiner Weise anerkannt werden. Denn die Ehe ist ein öffentliches Verhältnis, an welchem die Menschheit das wesentlichste Interesse hat, denn aus der Eheschließung gestaltet sich ein neues Familienleben, und darum kann die Ehe nimmermehr als ein der Willkür der Ehegatten anheimgegebenes Privatverhätnis gelten. Die Auflösung kann daher nur durch dieselbe über den Ehegatten stehende Auktorität geschehen, unter deren Aufsicht ihre Schließung erfolgte. Diese Auktorität ist einerseits der Staat, andererseits die Kirche. Beide müssen im Ehescheidungsverfahren so zusammen wirken, daß die Kirche mit dem in ihr waltenden Geiste schonender, erbauender Liebe die Seele des ganzen Verfahrens abgiebt. Daher sollte jeder Antrag auf Scheidung einer Ehe zunächst an die Organe der Kirche zu einem seelsorgerlichen Sühneversuch zurückgewiesen werden. Erweist sich dieser als erfolglos, so ist, wenn wirkliche Gründe für Lösung des Ehebundes vorhanden sind, diese doch nicht sofort auszusprechen, sondern es ist nur zeitweise Trennung der Gatten zu verfügen und der seelsorgerlichen Einwirkung auf's Neue Raum zu geben, damit die gegen einander erbitterten Herzen, wenn es möglich ist, zum Frieden kommen und sich innerlich mit einander zurecht finden können; und nur wenn auch dieses Mittel zur Herstellung des gestörten Friedens sich als unwirksam gezeigt hat, darf der eigentliche Scheidungsprozeß begonnen werden.

Was nun die Fälle anlangt, in denen die Ehescheidung ohne Schädigung des christlichen Begriffes der Ehe ausgesprochen werden kann, so folgt aus dem Charakter der Ehe als eines an sich unauflöslichen Verhältnisses, dem eigentlich nur der Tod ein Ende zu machen vermag, daß die Ehescheidung nur dann moralisch möglich ist, wenn die Sünde an dem Wesen der Ehe dieselbe Wirkung hervorgebracht hat, die nach Gottes Ordnung nur der Tod hervorbringen sollte, d. h. wenn die Ehe moralisch

zerstört und das Band der Ehe so zerrissen ist, daß thatsächlich zwischen den Gatten ein persönlicher Zusammenhang gar nicht mehr besteht. In diesem Falle ist die Ehescheidung zulässig, weil diese dann nur Anerkennung einer vollendeten Thatsache ist; und ratsam ist hier die Ehescheidung, weil Verhinderung derselben nur zu noch größerem Unheil und Verderben der Seelen führen würde. Demgemäß erkennt das bestehende Recht folgende Ehescheidungsgründe an: 1. eigentlichen Ehebruch, den Hochverrat der Ehe; 2. Mordversuch oder dem ähnliche Roheiten des einen Ehegatten gegen den andern; 3. willkürliche und fortgesetzte Verweigerung des Geschlechtsumgangs und 4. bösliche Verlassung; nicht aber gelten als Ehescheidungsgründe der beiderseitige Entschluß der Gatten, ihre Ehe aufzulösen, und später eintretende Abneigung eines Gatten gegen den andern. Allerdings läßt die Gesetzgebung hier ein Gnadenrecht des Landesherrn wirksam werden, welcher, um größeres Unheil zu verhüten, auf den gemeinsamen Antrag beider Ehegatten eine solche Ehe auch dann auflösen kann, wenn kein rechtlicher Grund der Scheidung vorliegt; die christliche Moral kann aber im Hinblick auf solche Fälle nur daran erinnern, daß, wenn der eine Gatte in seinem Verkehr mit dem andern einen Mangel innerer Befriedigung empfindet und die Ehe ihm zum Quell des unseligsten Gefühls wird, er dieses als Züchtigung, die zur Tugend reizen und seine Geduld und Ergebung stählen soll, mit andauernder Selbstverleugnung hinzunehmen und zu tragen hat.

Bezüglich der im Gesetz anerkannten Ehescheidungsgründe ist außerdem noch zu beachten, daß nicht die äußere That an sich, also insbesondere auch nicht die That des Ehebruchs an sich, sondern nur die mögliche Wirkung derselben als eigentlicher Grund einer sittlich berechtigten Ehescheidung gelten kann. Denn die nächstliegende Pflicht, an welche die christliche Moral einen durch Ehebruch gekränkten Gatten zu erinnern hat, ist die, daß er, wenn es ihm möglich ist, dem anderen Teile seine Sünde zu vergeben, ihn zur Buße zu führen und den gestörten Frieden der Ehe wieder herzustellen sucht. Hierbei kommt in Betracht, daß in der Regel ein Ehebruch leichter von der Frau dem Manne als von dem Manne der Frau verziehen zu werden vermag. Denn der Mann kann immer noch in der Sphäre des Berufs und in sonstigen Lebensbeziehungen für die Frau und für Andere ein Gegenstand der Hochachtung und Werthschätzung bleiben, während die Frau, deren ganzes Leben im geschlechtlichen Leben seinen Mittelpunkt hat, deren Ehre wesentlich Geschlechtsehre ist, im Ehebruch ihren ganzen Wert hingiebt und es darum dem Manne viel schwerer macht ihr zu verzeihen, so daß er noch Achtung vor ihr haben und in ersprießlicher Weise seine Gemeinschaft mit ihr fortsetzen könnte.

Aber es kann doch auch nicht blos dem Manne, sondern auch dem Weibe geradezu unmöglich sein, einen Ehebruch des Gatten zu verzeihen

und namentlich den Geschlechtsumgang mit dem an seinem Leibe entweihten Gatten fortzusetzen. Wir müssen hinzufügen, daß gerade der sittlich hochstehende Gatte am ehesten durch einen Ehebruch des andern mit einem Ekel vor demselben erfüllt werden kann, so daß das Herzensband, welches ihn bis dahin festhielt, verschwindet, und statt dessen die vollständigste innere Abwendung eintritt. Und in diesem Falle ist dann der Ehebruch ein vollkommen sittlicher Grund der Scheidung geworden.

§. 10.

Die Familie.

Die Familie ist diejenige Grundform menschlichen Gemeinschaftslebens, in welcher das auf die Ehe begründete Leben der Menschheit zunächst organische Gestalt gewinnt. In der Familie verwirklicht sich das Interesse, welches die Menschheit an der einzelnen Ehe hat. Während nämlich die Ehe für die Ehegatten Selbstzweck ist, erreicht dieselbe für das menschliche Geschlecht, für die Gesellschaft erst in der Familie ihren Zweck und ihre Bestimmung. Schon die Ehe der beiden Gatten selbst, auch wenn keine Kinder aus ihr hervorgehen und keine Erweiterung des Lebenskreises durch Aufnahme von Gesinde und Verwandten stattfindet, ist Familie, insofern sie als organisches Glied der Menschheit angehört. — Gestaltet sich aber in der Familie ein Verhältnis von Eltern, Kindern und Geschwistern, so erscheint die Familie als sittlich gegliederte Gemeinschaft, in welcher sich alle Glieder von Natur durch hingebende Liebe untereinander verbunden fühlen. Daher ist die Familie eine unter dem Familienvater als Haupt sittlich zusammengehaltene Gemeinschaft, in welcher der Apostel ein Bild des Verhältnisses Christi zur Kirche findet. Allein wenn schon durch das angeborene Band der Liebe das Walten des sittlichen Geistes in der Familie angebahnt ist, und dieselbe in ihrem Verhältnis zum Hausvater sich zu einem Abbild der Gemeinschaft der Kirche mit Christus gestaltet, so bringt doch der Familienzusammenhang selbst den Geist gottwohlgefälliger Sittlichkeit noch nicht. Auch das Gemeinschaftsleben der Familie muß sich ebenso wie das Leben des Einzelnen im heiligen Geiste erneuern lassen und muß ein wiedergeborenes Leben werden, auf daß das Abbild des Leibes Christi zu einem Gefäße gottwohlgefälliger heiliger Liebe werde; d. h. das einzelne Familienglied muß auch seine Familienbeziehung zum andern an Christum hingeben und muß sie der Gemeinschaft mit ihm schlechthin unterordnen, indem sich sonst eine widergöttliche Vergötterung natürlichen Wesens erzeugt.

a. Die Pflichten der Ehegatten zu einander.

Die wesentlichste Pflicht, welche christliche Gatten an einander zu erfüllen haben, ist die, daß sie sich als „Miterben der Gnade des Lebens“

ansehen und daß sie in allen Stücken, im Großen und im Kleinen, ihre Gemeinschaft als Uebung in der Gottseligkeit pflegen, auf daß eins das andere mit sich in den Himmel bringe. In diesem Geiste sollen die Gatten einander dienen im Namen Jesu Christi. Dieser Dienst soll vor Allem in treuer Bewahrung der gegenseitig zugelobten Liebe ausgeübt werden.

Diese treue Bewahrung und Hütung der gegenseitigen Liebe und des ehelichen Bandes muß aber, damit sie nicht zu selbstsüchtigem Wesen entarte, selbst wieder zum Dienste der Brüder, der Menschheit und des Reiches Gottes geheiligt werden. Die Ehegatten sollen von der Erkenntnis geleitet sein, daß sie eine Familie bilden und deshalb ein organisches Glied der Menschheit sind. Darum hebt Rothe (S. 671) richtig hervor, daß sich die Ehegatten gemeinschaftlich an einen über die Ehe hinaus liegenden höheren sittlichen Zweck hingeben sollen, und sich schlechterdings nicht von dem großen Schauplatz der allgemeinen sittlichen Interessen zurückziehen und für sich selbst abschließen dürfen, um nur für einander zu leben in dem Gedanken, daß sie sich selbst genug wären. Die Ausübung und der Genuß der Gemeinschaft soll deshalb von den Ehegatten als Mittel gebraucht werden, durch welches sich dieselben dem kirchlichen und bürgerlichen Gemeinwesen dienstbar erweisen und als treue Haushalter Gottes nicht nur für sich, sondern ebenso sehr für die Menschheit wirksam sind.

Den Gesichtspunkt, von dem aus die besonderen Pflichten aufzufassen sind, welche dem Manne und der Frau in der Ehe obliegen, bezeichnet Schleiermacher treffend mit den Worten: „Wenn die gegenseitige Liebe durch die gemeinsame höhere Liebe zum Erlöser so geheiligt wird, daß das Weib zum Manne sagen mag: „„Du bist mir wie Christus der Gemeinde““, und der Mann zum Weibe: „„Du bist mir wie die Gemeinde Christo““; wenn sich diese Liebe immer mehr befestigt, je mehr sich durch die Erfahrung bewährt, daß in vereinter Kraft beide sich mit verdoppelten Schritten dem gemeinsamen Ziele der Heiligung nähern: das ist die himmlische Seite der christlichen Ehe.“

Der Hausvater soll darum seine Pflichten so erfüllen, daß er dadurch die Wirksamkeit Christi in der Gemeinde abbildet. Er soll seines Hauses König, Priester und Prophet sein, aber so, daß er in der Weise Christi, seines Vorbildes, an den Seinen eine vollkommene bis in den Tod sich aufopfernde Liebe ausübt. Dieses Letztere als Nachfolge Jesu ist es eigentlich, was der Stellung und Wirksamkeit des Hausvaters den spezifisch christlichen Charakter und die rechte Weihe verleiht. Der Hausvater soll wissen, daß wie die Obrigkeit im bürgerlichen Gemeinwesen, so er in seinem Hauswesen über alle die Seinen zu wachen und zu wahren hat, und daß er Gott dafür verantwortlich ist. Wille und Einsicht des Hausvaters sollen dem Hauswesen den eigentümlichen Charakter aufprägen und sollen

namentlich auch den Verkehr aller Glieder der Familie mit der Welt außer dem Hause bestimmen, weshalb der Hausvater verpflichtet ist, von den Seinen Gehorsam zu fordern, aber nicht in Eigenwilligkeit und Selbstsucht, sondern in der selbstverleugnenden Liebe Jesu Christi. Findet darum der Hausvater Widerspruch und Unfolgsamkeit, so muß er sich hierdurch vor Allem zur Selbstprüfung und zu der ernsten Erwägung veranlaßt sehen, ob er bisher wirklich dem Beispiel seines Herrn gefolgt ist und sich nur und allein durch selbstverleugnende Hingabe an die Seinen seine Herrschaft zu gründen gesucht, oder ob er nicht vielleicht andere Wege betreten hat, die nicht zu dem herrlichen Königthum Christi führen.

In dieser dienenden und aufopfernden Selbsthingabe soll der Hausvater wie das Amt des Königtums, so auch das priesterliche und prophetische Amt der Vertretung der Seinen im Gebete vor Gott, der Seelsorge, der Erleuchtung, Reinigung und Heiligung an seinem Weibe und an allen Genossen seines Hauses ausüben. Diese geistliche Fürsorge soll die höchste und eifrigste Sorge des Mannes sein, und durch sie soll jede andere Sorge und jede Aufopferung für die leibliche Notdurft und für das zeitliche Wolergehen des Hauses ihre wahre Weihe erhalten; das Sorgen des Hausvaters für die Seinen soll ein unabläßiges Beten für dieselben sein. Der Hausvater soll durch Lehre, Ermahnung und durch das hell leuchtende Vorbild des eignen Wandels in den Seinen das heilige Leben des Reiches Gottes pflanzen und nähren. Er soll mit Eifer und Freudigkeit von dem großen Namen Gottes zeugen und dadurch den fröhlichen Schein des ewigen Lebens in sein Haus schaffen. Eins der wirksamsten Mittel zur Ausübung dieses Berufes findet der Hausvater in der Hausandacht, in welcher er mit der Familie vor Gottes Angesicht betend hintritt; und darum muß die Hausandacht regelmäßig geübt werden und in jedem christlichen Hause zur feststehenden Hausordnung gehören.

Der Hausfrau liegt dem Manne gegenüber die Pflicht ob, demselben unterthan zu sein, und zwar „in allen Dingen", sowie auch Christo die Gemeinde unterthan ist. Es erhellt dieses schon aus dem, was die h. Schrift über die göttliche Stiftung der Ehe mitteilt. Gott hat nach der Schrift das Weib von dem Manne und für den Mann genommen und bereitet, auf daß der Mann an ihm eine Gehülfin habe, die ihm entsprechend sei. Gott weist also dem Weibe den eigentlichen Zweck seines Seins im Manne, im Leben des Mannes zu. Daher ist das gottgeordnete Verhältnis von Mann und Frau das, daß der Mann des Weibes Haupt und Herr und die Frau ihm untergeordnet sei, und lediglich in ihm den Zweck ihres Seins und Lebens erkenne. Dieses von Gott geordnete Verhältnis soll die Frau selbst wollen. Der ethische Grundcharakter dieses Verhältnisses muß daher eine in Demut und Selbstverleugnung sich

bethätigende Hingebung und Liebe des Weibes sein. Daß aber dieses Verhältnis von Gott selbst wirklich geordnet ist, kann aus dem Unterschied erkannt werden, der sich in dem inneren Charakter der Liebe der beiden Geschlechter zu einander wahrnehmen läßt. Der Mann, der sich bewußt ist, den Zweck seines Lebens in sich selbst zu haben, liebt das Weib, weil er einer Ergänzung, einer Gehülfin bedarf, ohne die ihm das Leben reizlos ist; das Weib dagegen, welches in der Ehe ihren eigentlichen Lebenszweck erkennt und sich deshalb ganz auf den Mann hingewiesen weiß, dessen Namen sie trägt, liebt den Mann, weil ohne dessen Besitz ihm das Leben zwecklos ist. Darum ist die Liebe des Weibes naturgemäß hingebender, inniger, selbstloser, rückhaltloser, als die des Mannes. Ebenso ist diese in der h. Schrift bezeugte Ordnung Gottes aus der eigentümlichen Organisation zu ersehen, welche die beiden Geschlechter für ihre Berufsaufgabe erhalten haben. Der Mann ist stark im Unternehmen und im Schaffen, das Weib im Dulden und Tragen, des Mannes Kraft liegt in seinem thätigen Mut, das Weib dagegen ist mutig im Leiden. Darum ist das Weib zu allen Werken geduldiger Hingebung, aufopfernder Liebe, schonender Rücksichtnahme und stiller Selbstverleugnung unendlich viel geschickter als der Mann.

Indem nun Gott selbst dieses Verhältnis, in welchem Mann und Frau in der Ehe zu einander stehen, aufgerichtet hat, so soll die Frau vor Allem erkennen, daß diese Unterordnung unter den Mann für sie eine Ordnung des Heils sein soll. Daher hat die Frau den Mann als denjenigen anzusehen, durch welchen ihr Gott nach seiner gnadenvollen Ordnung in allen Dingen seinen Segen zuführen will — als den, in dessen Gemeinschaft das zeitliche Leben für sie die gesegnetste Prüfung und Erziehung zum ewigen Leben werden soll. Und zwar ist die Frau zu dieser Auffassung ihrer Stellung zu dem Manne nicht blos in dem Falle verpflichtet, daß sie denselben nach den Geboten Gottes wandeln sieht: sondern auch, wenn sie zu ihrem größten Jammer wahrnimmt, daß derselbe aus Gottes Wegen heraustritt, und sie sich sagen muß, daß sie in der Wahl des Gatten verkehrt gehandelt habe. Auch dann noch soll die Frau an dem tröstlichen Gebote der Pflicht festhalten, daß, nachdem sie einmal in diese Ehe eingetreten ist, Gott auch durch die Ordnung der Ehe, also auch durch ihr Zusammenleben grade mit diesem Manne ihre Seele mehr und mehr läutern und sie zu sich ziehen will aus lauter Güte, und daß es ihr Gott nun zur besondern Aufgabe gemacht hat, grade durch Stillesein und Harren als Seine Dienerin Seinen Namen zu preisen.

In ihrer Stellung zu dem Manne soll darum die Frau vor Allem anerkennen, daß der Mann ihr von Gott zum Herrn gegeben ist, und daß sie ihm ihre Liebe fort und fort darzubringen hat. Glaubt die Frau über

irgend etwas ein besseres Urteil zu haben als der Mann, so mag sie ihm dasselbe vortragen und mag ihn auffordern, ihm zu folgen. Besteht aber der Mann auf seinem Willen, so hat die Frau demselben gehorsam zu sein, und zwar nicht aus Not, sondern um der Ordnung Gottes und um der Liebe willen. Nur wo der Mann etwas Sündliches von ihr begehren würde, trete sie seinem Willen mahnend und strafend entgegen.

Im Uebrigen soll die Frau in der ihr zugehörigen Unterthänigkeit auch dann verbleiben, wenn der Mann ihr hart entgegentritt, so lange er ihr nur nicht zumuthet, Gottes Gebot zu übertreten. Den Ungestüm, die Laune, die Härte, die Rücksichtslosigkeit des Mannes soll die Frau nicht durch beharrlichen Widerspruch und Trotz, sondern vielmehr durch die stille, sittliche Macht zu überwinden suchen, welche die duldende Hingabe, die stumme Thräne, der verhaltene Schmerz und die Kundgebung der den Schmerz bezwingenden, selbstverleugnenden Seelenstärke ausübt.

Allerdings ist es auch die Aufgabe der Frau, auf den Mann eine lebendige Einwirkung auszuüben und ausüben zu wollen, — aber nicht dadurch, daß sie klüglich auf Mittel sinnt, durch welche es ihr möglich werde, den Willen des Mannes unvermerkt sich unterthänig zu machen, sondern dadurch, daß sie in Demut und Liebe dem Manne in seinem Hause eine rechte Gehülfin, eine rechte Gabe Gottes ist; daß der Mann, wenn er aus den Sorgen, Mühen und Aergernissen des äußeren Lebens heimkehrt, am häuslichen Heerde mit Friede und Freude erquickt werde, daß er hier weisen und verständigen Rat höre und aus dem Verkehre mit der Gehülfin seines Lebens, aus dem reinen und klaren Grunde ihres Herzens neuen Trost und neue Zuversicht für die kommenden Tage und heilsame Eingebungen und Beweggründe für sein Thun und Lassen in sich aufnehme, so daß er dann allezeit mit Dank gegen Gott in seinem Herzen wie Salomo sprechen könne (Sprüche 19, 14): „Haus und Güter vererben die Eltern, aber ein vernünftiges Weib kommt vom Herrn."

Ebenso soll freilich die Frau auch an den großen Interessen des Reiches Gottes und selbst des bürgerlichen Gemeinwesens, welche zunächst jenseits der Grenzen ihres Heerdes liegen, Teil nehmen und dieselben zu fördern suchen. Allein, wie der Frau alle Segnungen, welche sie sucht, durch das Leben mit dem Manne vermittelt werden sollen, so soll hinwiederum alle Thätigkeit und Wirksamkeit der Frau für Gottes Reich und für die Welt außer dem Hause durch den Mann so vermittelt werden, daß die Frau vor Allem ihre ganze Kraft an die gottwohlgefällige Pflege ihres Hauswesens hingiebt, damit der Mann von dem sichern und erfrischenden Boden einer christlichen Häuslichkeit aus mit um so größerer Freudigkeit seinem Berufe leben und nach außen hin um so erfolgreicher wirken könne. Alles selbstthätige Wirken für die Interessen des Reiches Gottes und der

Außenwelt muß dieser ersten Pflicht der Hausfrau schlechthin untergeordnet sein.

Der Frau liegt auch die Pflicht ob, für ihren Mann, insbesondere wenn derselbe im Glauben noch schwach ist, oder gar dem Reiche Gottes noch ferne steht, eine Zeugin des Evangeliums zu sein und die Wahrheit und Kraft desselben in das Leben ihres Mannes hineinzutragen; aber auch diese heilige Pflicht soll sie lediglich in Gemäßheit der Stellung erfüllen, welche sie als Frau in der Ordnung der Ehe einnimmt. Daher soll sie dem Manne das Evangelium nicht vorpredigen; sie soll es auch nirgends als ihre Absicht hervortreten lassen, den Mann zu bekehren. Aber durch die still und ruhig wirkende Macht des Beispiels, durch den ganzen Lauf des häuslichen Lebens, durch den Geist, den sie in allen ihren Handlungen und auch in den unbedeutendsten Gesprächen kund giebt, soll sie den Mann den Beweis des Geistes und der Kraft des Evangeliums schauen lassen, auf daß das christliche Leben ihm ein Gegenstand seines Wohlgefallens werde, daß mit der Ordnung des christlichen Lebens auch die christliche Wahrheit in seinem Herzen Eingang gewinne, und daß also der Geist, der von Jesu kommt, durch den christlichen Geist der Frau ihm mehr und mehr, ohne daß er eine Absicht wahrnimmt, eingehaucht und eingelebt werde. Darum sagt der Apostel (1. Petri 3, 1—2), daß die Weiber sollen ihren Männern unterthan sein, „auf daß auch die, so nicht glauben an das Wort, durch der Weiber Wandel ohne Wort gewonnen werden, wenn sie ansehen euren keuschen Wandel in der Furcht."

b. Die Pflichten der Eltern und Kinder gegeneinander.

Die wesentlichste Pflicht, welche Eltern an Kindern zu erfüllen haben, ist die, daß sie dieselben ernähren und erziehen. Beides ergiebt sich daraus, daß die Eltern es sind, welche das Leben des Kindes begründet haben. Das Kind vermag sich seine Bedürfnisse nicht zu verschaffen, also haben die Eltern für dessen Erhaltung und Ernährung Sorge zu tragen. Das Kind tritt aber nicht nur mit Bedürfnissen, von deren Gewährung durch Andere seine leibliche Erhaltung abhängt, sondern auch mit dem Berufe zu einer sittlichen Lebensaufgabe ins Dasein, die von ihm mit eigner Verantwortlichkeit zu lösen ist: das Kind tritt ins Leben, nicht um in seinem Thun und Lassen vom Naturgesetz bestimmt zu werden, sondern um sich mit persönlicher Freiheit selbst zu bestimmen, und zwar so, daß seine Selbstbestimmung wesentlich Selbstbeherrschung gegenüber allen es von seiner Lebensaufgabe abziehenden Reizungen ist. Daher legt der Eintritt des Kindes ins Dasein den Eltern die Pflicht der Erziehung desselben auf. Die Vater- und Mutterpflicht verhalten sich hierbei im Allgemeinen so zu einander, daß es dem Vater obliegt, Alles, was das Kind an Leib und

Seele bedarf, zu beschaffen, während es der Mutter zukommt, das vom Vater Erworbene dem Kinde in heilsamster Weise zu vermitteln. Wesentlich erleichtert — vielfach aber auch erschwert, wird die Erfüllung dieser Pflicht durch die natürliche Elternliebe, die namentlich bei der Mutter als Naturwirkung ihres unmittelbaren leiblichen Zusammenhangs mit dem Kinde in einer Stärke hervortritt, kraft deren sich dieselbe unter allen menschlichen Zuneigungen überhaupt als die stärkste Liebe erweist.

Als Ziel der Erziehung ist vom Standpunkte der allgemeinen Moral die Bewirkung sittlicher Mündigkeit des Kindes, d. h. die Bewirkung eines auf der freien persönlichen Selbstbestimmung desselben beruhenden Lebens nach dem Sittengesetz zu betrachten. Die christliche Moral, welche weiß, daß dem Menschen nur nach dem Maße der Wirksamkeit des Geistes Christi in ihm die Erfüllung des Sittengesetzes möglich ist, erkennt diese Auffassung als vollkommen richtig an, erläutert dieselbe aber so, daß sie die Erhebung des Kindes zur persönlichen Gemeinschaft mit Christus, durch welche allein dasselbe zu allem wahrhaft Guten und Gottwohlgefälligen tüchtig werden kann, als das wahre Ziel der Erziehung geltend macht. — Christliche Eltern haben sich in der Erziehung ihrer Kinder prinzipiell von dem Gedanken leiten zu lassen, daß ihnen in den Kindern, die nach göttlicher Fügung von ihnen, als von christlichen Eltern, geboren wurden und die also in ihrer Geburt von Gott selbst schon die Anwartschaft auf den Empfang der Taufe und auf die Aufnahme in das Reich der Gnade empfangen haben, Gotteskinder anvertraut sind, die Gott zur Gemeinschaft mit sich in Christo und für das ewige Leben bestimmt hat und die nun durch ihre Erziehung zu Christus und zum ewigen Leben geführt werden sollen. Das eigentliche Ziel der Erziehung soll also von christlichen Eltern darin gefunden werden, daß die Taufgnade zum persönlichen Lebensbesitz der ihnen geschenkten Kinder werde.

Dieses Ziel sollen die Eltern nicht dadurch zu erreichen suchen, daß sie den Kindern recht viel vom Christentum vorreden, sondern dadurch, daß sie in Worten und Werken die Kraft des Geistes Jesu Christi kundgeben, daß sie sich selbst von allem argen Wesen rein und frei zu halten suchen, daß sie die Kinder ihre eigne Gottesfurcht sehen lassen, daß sie in den Herzen der Kleinen Liebe zum Namen Jesu Christi erwecken und daß sie in der Zucht und Vermahnung zum Herrn nimmer laß werden. Also die christliche Lebensluft des elterlichen Hauses muß es sein, durch welche die Keime eines neuen Lebens aus Gott entwickelt werden, wobei die Eltern vor Allem ihr Augenmerk auf sich selbst richten und sich selbst in der Zucht bewahren müssen, auf daß das Vorbild in den Augen der Kinder ungetrübt bleibe. Denn die Augen der Kinder sind in Wahrnehmung der Schwächen Erwachsener, und ganz besonders derer, von welchen sie erzogen werden, scharf.

Auf die Frage, wann die Erziehung des Kindes zu beginnen habe, ist zu antworten, daß dasselbe von Anfang an erzogen und moralisch gewöhnt werden muß. Denn der Zeitpunkt, von wo an das Kind fähig ist, Eindrücke in sein Seelenleben aufzunehmen, liegt viel weiter zurück, als es wahrgenommen und nachgewiesen werden kann. Es ist darum ein heilsamer Gedanke christlicher Eltern, wenn dieselben die Taufe als den von Gott gesetzten Anfang der Erziehung ansehen, durch welche die Taufgnade in dem Kinde zum persönlichen Leben gestaltet werden soll. Denn gerade an dem noch unbewußten Leben des Kindes kann durch Eindrücke, die ihm zu Teil werden, und durch heilsame Gewöhnung viel Gutes erzielt und die eigentliche Erziehung, welche später allmählich beginnt, gar sehr erleichtert werden. Darum ist auch das Kind in das Andachtsleben und in die Gebetsübung der Familie nicht etwa erst von dem Zeitpunkt an, wo es von Gott, vom ewigen Leben, von Sünde und vom Erlöser etwas weiß, sondern von früh auf, sobald es nur körperlich dazu fähig ist, aufzunehmen, indem das Kind gerade in der teilweise noch unbewußten Teilnahme an dem häuslichen Gottesdienst, an den frommen Uebungen der Familie zum ersten Erwachen religiöser Lebensregungen gelangen soll, auf welche dann später der eigentliche Religionsunterricht leicht zu gründen ist.

Diese Fürsorge für allmählige Entwicklung des religiösen Lebenskeims muß aber ihre besondere Stütze und Kraft durch eine ununterbrochene Gegenwirkung der Eltern gegen das in dem Kinde mit der Entwicklung seines Selbstbewußtseins gleichmäßig hervortretende Böse erhalten. Wer nicht weiß, daß das Böse in dem Kinde, und zwar in jedem Kinde, von selbst erwacht, daß dasselbe von Natur zu Ungehorsam und Eigenwilligkeit aller Art geneigt ist, daß auch das in der sittlichsten Sphäre aufwachsende Kind ganz von selbst die Lüge findet und daß darum jedem Kinde allerlei Unart und böses Wesen abgewöhnt werden muß, wird schlecht erziehen.

Von diesen obersten Gesichtspunkten der Erziehung muß darum die Erziehung jedes Kindes geleitet sein. Daneben aber muß die Erziehung von einer Rücksichtnahme bestimmt werden, die bei jedem Kinde eine besondere ist und eine besondere Art der erziehenden Einwirkung erheischt. Es ist dieses die Rücksicht auf die nur sich selbst gleiche Individualität des Kindes, die desselben natürliches Eigentum ist. Jede Seele hat gewisse Elemente in sich, welche das eigentümliche Seelenleben des Individuums bedingen; weshalb sich Eltern einer Vergewaltigung des natürlichen Rechtes ihrer Kinder schuldig machen würden, wenn sie die individuelle Veranlagung derselben bei der Erziehung nicht berücksichtigen wollten. In der Erziehung des Knaben ist hierbei zugleich die in seiner Individualität begründete Berufsanlage ins Auge zu fassen, bezüglich deren die Eltern

allerdings der späteren freien Wahl des Kindes nicht eigenmächtig vorgreifen, wol aber zeitig genug alle etwa zu überschauenden Möglichkeiten einer freien Wahl beachten und dafür Sorge tragen sollen, daß das Kind, wenn es sich für einen Beruf entscheidet, durch Erziehung und Unterricht in den Stand gesetzt ist, dieser Entscheidung wohlvorbereitet folgen zu können.

Der fruchtbare Boden, in welchen die Eltern im Herzen des Kindes alle Keime des sittlichen Lebens niederlegen müssen, ist der kindliche Gehorsam. Diesen Gehorsam sollen aber die Eltern nicht willkürlich und tyrannisch, sondern so fordern, daß sie dadurch an dem Kinde Gottes Willen thun und dasselbe zu einem „Gehorsam in dem Herrn" (Eph. 6, 1) anhalten. Daher sollen die Eltern in dem Herzen des Kindes den Geist willigen Gehorsams so pflegen, daß sie 1) in dieser Forderung des Gehorsams sich selbst als gehorsame Diener Gottes dem Kinde kund geben, weshalb die Eltern vor allem jede unheilige Forderung zu meiden haben; und daß sie 2) in Nachahmung des Beispiels Christi, welcher um die Herzen der Menschenkinder zu sich hinaufzuziehen, sich zu ihnen herabließ, sich zum Kinde herablassen, im Verkehr mit dem Kinde sich auf den kindlichen Standpunkt stellen und kindlich verfahren, um hierdurch die Macht der Liebe und des Vertrauens im Kinde zu stärken. Will dieses aber zur Befestigung der elterlichen Auktorität und der Wirksamkeit derselben nicht ausreichen, so ist 3) Züchtigung nötig. Allerdings kann die Züchtigung als Zwangsmittel an und für sich nur eine mechanische, nicht aber eine ethische Einwirkung sein und kann daher, an und für sich betrachtet, im Gebiete sittlicher Erziehung keinen Platz haben. Es kann aber in der Erziehung vorkommen, daß die eigentlich ethischen Erziehungsmittel bei dem Kinde nicht von Erfolg sind, daß sich dasselbe für eine eigentlich erziehende Einwirkung unempfänglich zeigt, indem der sittliche Sinn in ihm nach irgend einer Seite hin abgestumpft ist. Dann ist in der Erziehung ein Notstand eingetreten, in welchem sich der Erzieher genötigt sieht, den sinnlichen und selbstischen Willen des Kindes dadurch zu brechen, daß er es eben an seiner sinnlichen Seite erfaßt und als Folge seines unsittlichen Verhaltens Strafen eintreten läßt, damit ihm das Unsittliche als Ursache von Uebeln fühlbar und bewußt und das Kind somit zur Meidung der Ursachen von Uebeln und dadurch zur Gewöhnung an das Gute angehalten wird. Die Strafe, die Züchtigung hat also ihre erzieh-liche Berechtigung, insofern sie den Zweck hat, dem Kinde in der sittlichen Ohnmacht seiner Persönlichkeit, seines persönlichen Willens (an dessen Stelle die selbstische Willkür getreten ist) so zu Hülfe zu kommen, daß (wie Rothe sagt) die Sinnlichkeit des Kindes gegen sich selbst gewendet, hierdurch der zuchtlose Eigenwille gebrochen und die Neigung zum sittlichen Verhalten hergestellt wird. Mag nun die Meidung des Bösen, welche

durch Strafen erwirkt wird, zunächst auch nichts anderes als Meidung der Strafe sein, so kann doch dadurch eine allmähliche Hinführung zum Guten herbeigeführt werden, so daß das Kind schließlich das Gute mit innerer Freude und somit mit Freiheit thut.

Aus dieser pflichtmäßigen Stellung der Eltern zu den Kindern ergiebt sich das Pflichtverhältnis, in welchem die Kinder zu den Eltern stehen, von selbst. Der elterlichen Auktorität gegenüber liegt es dem Kinde ob, vor Allem die Pflicht der Ehrfurcht und des Gehorsams zu erfüllen. Diese Ehrfurcht des Kindes vor der Auktorität der Eltern ist eine der Grundsäulen des gesammten sittlichen Lebens der Menschheit, weshalb auch das göttliche Gebot, welches uns diese zur Pflicht macht, eine besondere Verheißung hat. Der Gehorsam des Kindes darf aber kein knechtischer, sondern nur ein solcher Gehorsam sein, in welchem sich die freie Liebe des Kindes zu Vater und Mutter kundgiebt; und deshalb muß sich der Gehorsam des Kindes mehr und mehr zur Dankbarkeit verklären, die das Kind namentlich den betagten und hülfsbedürftig gewordenen Eltern zu bethätigen hat. — —

Als Abbilder des Familienverhältnisses sind drei Gestaltungen menschlicher Gemeinschaft anzusehen, nämlich das verwandtschaftliche Verhältnis, das Freundschaftsverhältnis und die Stellung der Dienstboten in der Familie.

1. Die Verwandtschaft ist die Form des menschlichen Gemeinschaftlebens, in welcher sich die Familie mit der Menschheit vermittelt. — Das verwandtschaftliche Verhältnis ist daher als ein durch göttliche Fügung gewordener Lebenszusammenhang zu würdigen, weshalb Verwandte sich eben durch diese göttliche Fügung als zu gegenseitiger Hülfleistung verpflichtet ansehen müssen. Die Verwandtschaft ist einerseits Blutsverwandtschaft, andrerseits Schwägerschaft. Beide sind Ordnungen Gottes, in denen sich der Zusammenhang der einzelnen Menschen im Ganzen der Menschheit gestaltet. Die Blutsverwandtschaft ist zugleich eine Ordnung der Natur, welche auf der Geburt beruht; die Schwägerschaft ist eine Ordnung der Moral, welche durch die Ehe begründet wird.

Die Blutsverwandtschaft ist die jedem Menschen eigentümliche, persönliche Beziehung zu dem im Menschheitsleben, in der Geschichte der Menschheit liegenden Lebenszusammenhang, aus welchem sein individuelles Dasein hervorgegangen ist. Insofern diese Beziehung (welche sich also auch auf die verstorbenen Angehörigen erstreckt), dem Menschen mit der Geburt gegeben ist, so ist die Blutsverwandtschaft zunächst eine Ordnung der Natur. Die Schwägerschaft dagegen ist eine Verwandtschaft, welche der Mensch dadurch gewinnt, daß er in die Ehe eintretend das Leben des Gatten und somit auch die angeborenen Lebensbeziehungen desselben in

das eigene Leben aufnimmt und dadurch auch in den blutsverwandtschaftlichen Zusammenhang desselben moralisch eintritt. Die Schwägerschaft ist also eine sittliche Ordnung. Das Verhältnis dieser sittlichen Ordnung zur Blutsverwandtschaft ist aber so zu beurteilen, daß sie moralisch der Blutsverwandtschaft ganz gleich steht und daher als wirkliche Verwandtschaft zu pflegen ist. Denn die sittlichen Beziehungen, welche der Eintritt in die Ehe bezüglich des angeborenen Lebenszusammenhanges des Gatten mit sich bringt, haben den moralischen Wert einer blutsverwandtschaftlichen Beziehung.

2. Freundschaft ist die auf Wohlgefallen an dem Herzen, an der sittlichen und geistigen Charaktereigentümlichkeit eines Anderen beruhende und als sittliches Gut gepflegte Hingabe an denselben. — Die Freundschaft beruht also auf persönlicher Wahlverwandtschaft. Rothe behauptet mit Unrecht, daß zu ihr schlechterdings ein Verhältnis wesentlicher Gleichheit erforderlich sei. Es kann in der Freundschaft ein wirkliches Uebergewicht der einen Person über die andere, sogar ein sittliches Uebergewicht stattfinden, und das Herzensband kann doch das innigste sein. Nur ist für dasselbe zweierlei nothwendig, nämlich 1) persönliche Sympathie und 2) Gleichartigkeit (nicht gleiche Stärke) des sittlichen Interesses. Ihren sittlichen Wert hat aber die Freundschaft darin, daß sie von den Freunden als sittliches Gut gepflegt, daß sie darum treu bewahrt und daß sie sittlich geübt wird. Freunde sollen daher auch allezeit bereit sein, dem Gute zulieb, das sie in ihrer Freundschaft gemeinschaftlich haben, Opfer zu bringen, müssen sich aber auch vor Allem verpflichtet fühlen, sich im Streben nach dem höchsten Gute, dem sie ihre Freundschaft unterzuordnen haben, gegenseitig zu fördern.

3. Dienstboten oder Domestiken gehören nicht zur Familie, wol aber zum Hause der Familie und stellen in ihrem Verhältnis zur Herrschaft das vollkommenste Abbild der Ehe dar. Treffend bezeichnet nämlich Hirscher den sittlichen Charakter des Verhältnisses, in welchem Herrschaft und Domestiken zu einander stehen, so: „Der Hausvater nimmt nur solche in seinen Dienst auf, welche er für fähig halten darf, Angehörige seines Hauses zu werden, und nimmt sie nur in der Absicht auf, sie hierzu zu machen und als solche zu behandeln. Der Dienstbote dagegen sucht sich einen Herrn, dem er dienen möge als Christo, und dieses ist seine höchste und entscheidende Rücksicht, daß er einen Hausvater finde, d. h. einen Dienstherrn, dem er ein Glied des Hauses sei, ein aufgenommenes Kind und ein Bruder im Herrn.“ Dieses ist die religiös sittliche Beziehung, in welcher Herrschaft und Dienstboten zueinander stehen. Hierdurch ist also eine solche Auffassung dieses Verhältnisses, wonach einerseits die Herrschaft die Dienstboten mit Willkür behandeln und sie nur als Werkzeuge betrachten, und wonach andererseits der Dienstbote sein Dienst-

verhältnis nur als einen beklagenswerten Notstand und als Mittel zum Gelderwerb ansehen möchte, ausgeschlossen. Beiderseits soll vielmehr das Dienstverhältnis als ein sittliches Gut gewürdigt werden, welches dem Herrn zu Ehren und zur Erbauung seines Reiches zu pflegen ist.

Dienstboten sollen daher, indem sie in ihr Dienstverhältnis eintreten, ihr Herz in dasselbe mitbringen, sollen ihrer Herrschaft, und zwar „nicht blos den gütigen und gelinden, sondern auch den wunderlichen Herrn" (1. Petr. 2, 18) in Ehrfurcht und willig gehorchen und sollen Alles, was ihnen obliegt, mit Treue thun, auf daß Gott sie im Kleinen treu finde und sie einst über Großes setze. Die rechte Auffassung des Dienstverhältnisses seitens der Dienstboten soll sich aber namentlich auch darin bethätigen, daß sie nicht allein auch ungeheißen thun, was im Interesse der Herrschaft ist und was ihr Dienstverhältnis ihnen zur Pflicht macht, sondern daß sie namentlich auch in der Hütung, Pflege und Erziehung der Kinder den Eltern treulich und freudig zur Seite stehen und nach Außen hin die Ehre des Hauses, dessen Glieder sie sind, nicht etwa durch loses Geschwätz beeinträchtigen, sondern in jeder Weise vertreten. Den Dienstboten liegt aber auch ein eigentlich geistlicher Beruf ob, den sie vor Allem dadurch erfüllen sollen, daß sie nach der Mahnung des Apostels (Tit. 2, 10.) „die Lehre Gottes, unseres Heilandes, zieren in allen Stücken" durch einen tadellosen Wandel. Grade der verborgene Einfluß, den eine christliche Magd durch den einfachen Eindruck ihres Wandels ausübt, kann oft tief in das Leben der Familie um so eher eindringen, als er am wenigsten den Schein der Absichtlichkeit trägt. — Andrerseits soll die Herrschaft die Dienstboten mit väterlichem Sinne bei sich aufnehmen und sich vor Allem die Aufgabe stellen, daß sie denselben durch das Leben in ihrem Hause die Wohlthat der Teilnahme an einem frommen und frohen Familienleben und die Anschauung einer edlen Gesittung und Bildung gewähre. Immer soll die Herrschaft dessen eingedenk bleiben, daß treue Hingabe der Dienstboten nimmer mit Geld abgelohnt werden kann. Als Angehörigen des Hauses soll daher die Herrschaft den Dienstboten gerne dieselbe Liebe und Fürsorge wie den Gliedern der Familie zuwenden. Hierzu ist es nicht nötig, daß die Herrschaft mit den Dienstboten im sogen. familiären Tone verkehre, oder mit denselben an Einem Tische esse; denn Dienstboten haben eben in der Regel eine andere Weise des Verkehrs und des Lebens als die höher gestellten Stände, und den Unterschied zwischen Herrschaften und Dienstboten will das Christentum nicht aufheben. Wol aber soll die Herrschaft das Wohl der Dienstboten wie ihr eigenes Wohl im Auge haben und soll für das Seelenheil derselben insbesondere durch das Vorbild eines gottseligen und pflichttreuen Wandels sorgen, welches sie den Dienstboten im Hause giebt.

§. 11.

Das christliche Leben im Staat.

Der Staat ist diejenige Form menschlichen Gemeinschaftslebens, welche den Zweck hat, die allgemein menschlichen Interessen als gemeinsame Zwecke und Interessen einer in sich abgeschlossenen Volksgemeinschaft organisch zu vertreten und zu verwirklichen.

Der staatliche Organismus ist ein wesentliches und notwendiges sittliches Gut des Einzelnen, dessen derselbe bedarf, weil der einzelne Mensch wesentlich Glied des Ganzen der Menschheit, also für ein allgemeines menschheitliches Gemeinschaftsleben bestimmt ist.

Hieraus ergiebt sich die allgemeine Beziehung, welche zwischen dem Staatsganzen und dem einzelnen Staatsangehörigen zu bestehen hat. Es kommt dabei in Betracht, daß an dem Menschen als solchem zwei grundverschiedene Beziehungen zu unterscheiden sind. Auf der einen Seite ist der Mensch Person, auf der anderen Seite ist derselbe Glied der Menschheit. In ersterer Beziehung gehört der Einzelne nur sich selbst an, indem er in freier Selbstbestimmung aus sich selbst und für sich selbst lebt und für seine Lebensbethätigung ganz allein und schlechthin verantwortlich ist; in letzterer Beziehung dagegen gehört er mit seinem ganzen Sein und Leben dem Ganzen der Menschheit an, welches für ihn zunächst in der Form des Staates organisch verwirklicht ist. Der Staat ist also die organische Gemeinschaft der zu ihm gehörenden Einzelwesen, die Verkörperung der ihnen allen gemeinsamen Menschheitlichkeit.

Indem nun somit im Staate das menschheitliche Interesse aller einzelnen Staatsangehörigen vertreten resp. verwirklicht erscheint, so ist das Staatsganze für den Einzelnen eine Auktorität, der er sich, soweit es sich um die vom Staate vertretenen allgemein menschheitlichen Interessen handelt, pflichtmäßig dienend und gehorchend unterordnet.

Jedes einzelne menschheitliche Glied des Staatsganzen ist aber zugleich Persönlichkeit, sich selbst bestimmendes, freies Subjekt. Indem also der Staat den Einzelnen als Staatsbürger für die Verwirklichung und Förderung der allgemeinen menschheitlichen Interessen in Anspruch nimmt, muß dieses so geschehen, daß die Staatsgewalt dabei den Einzelnen in seiner Persönlichkeit, Freiheit und individuellen Eigentümlichkeit (soweit letztere nicht mit dem allgemein menschheitlichen Interesse in Widerspruch steht) vollkommen schützt und sicher stellt. Die Auktorität des Staates muß also die Bürgschaft des persönlichen Rechts, d. h. der persönlichen Freiheit und Eigentümlichkeit sein. Die Staatsgewalt vergißt ihren Beruf und überschreitet ihre Sphäre, wenn sie sich willkürlich als Quelle des Rechtes geltend macht. Denn das Recht steht über der Staatsgewalt, die zum

Schutze und zur Aufrechterhaltung des Rechtes berufen ist. Richtig sagt daher Schleiermacher: „Nur die universelle Gemeinschaft ist die rechte, welche keine Aufopferung der Eigentümlichkeit verlangt. Dieses ist in Beziehung auf den Staat der rechte Begriff der Freiheit. Aufopferung des Besitzes kann die universelle Gemeinschaft in's Unendliche fordern, weil, wenn sie recht ist, ebensoviel Aneignung daraus hervorgeht. Aber Individuelles kann sie nicht gewähren und darf sie also auch nicht fordern."

Da nun der Staat die Aufgabe hat, alle spezifisch menschheitlichen Interessen zu vertreten, und da das Gottesbewußtsein dem Menschen angeboren ist, zur Natur des Menschen gehört, so folgt daraus, daß der Staat seinem Begriffe nach auch das allgemeine religiöse Interesse zu vertreten hat, — aber nur soweit dasselbe ein allgemein menschheitliches, zum Begriffe des Menschen gehöriges ist. Eine auf Offenbarung beruhende Religion, z. B. das Christentum, zu vertreten kann sich der Staat zur Aufgabe machen, wenn zufällig alle seine Angehörigen Christen sind. Allein zum Begriffe des Staates gehört dieses nicht, was schon daraus erhellt, daß der Staat, wenn er Andersglaubende zur Annahme des Christentums zwingt oder ihnen wegen ihrer Abweichung vom herrschenden Bekenntnis den Vollgenuß der staatsbürgerlichen Rechte zu entziehen droht, dieselben an ihrer Persönlichkeit schädigt, und also in eine Sphäre eingreift, die ihm gar nicht zugehört. Denn die Annahme einer auf Offenbarung (nicht ausschließlich auf dem natürlichen Gottesbewußtsein) beruhenden Religion ist durchaus Sache des persönlichen Gewissens und der persönlichen Selbstbestimmung.

Ganz anders urteilt freilich Richard Rothe über diesen Punkt, indem derselbe von dem Gedanken ausgeht, daß der Staat seinem Begriffe nach christlicher Staat sei. Rothe sagt nämlich so: Die Christlichkeit des Staates müsse unbedingt gefordert werden. Denn die sittliche Normalität, die ihrem eigenen Begriffe zufolge die religiöse Normalität mit einschließe, sei unmittelbar auch die Christlichkeit. Wo der wahre Staat gegeben sei, da sei von selbst auch das wahre Christentum gegeben und umgekehrt. In der Wirklichkeit sei kein andrer seinem Begriffe entsprechender Staat denkbar als der christliche, d. h. als der durch das sittliche Prinzip, wie es das spezifisch christliche sei, bestimmte Staat. Ebenso könne sich aber auch das christliche Prinzip nirgend anders verwirklichen, als in dem seinem Begriffe entsprechenden Staate. Das Christentum sei wesentlich ein politisches Prinzip und eine politische Kraft. Nur wer Christentum und Kirche verwechsele, könne dies in Abrede stellen. Das Christentum sei staatenbauend, und trage in sich selbst das Vermögen, den Staat zu bilden und zu seiner Vollendung zu entwickeln. Darum verhalte sich auch das Christentum gegen die Verschiedenheiten der Staatsformen keineswegs gleichgültig; vielmehr strebe

dasselbe die vollkommenste Form des Staates, und zwar im einzelnen Falle immer diejenige an, welche den grade gegebenen geschichtlichen Bedingungen am meisten entspreche. Das Christentum vertrage sich freilich mit allen Staatsformen, nämlich mit jeder an ihrem Ort, aber doch nur mit denen, welche wirkliche Verfassungsformen des Staates wären, also mit der Despotie und der Herrschaft des Pöbels absolut nicht. Seine allgemeine Tendenz gehe jedoch graden Weges auf die konstitutionelle Erbmonarchie.

Diese ganze Gedankenreihe vom christlichen Staate beruht jedoch auf Voraussetzungen, die wir nicht anzuerkennen vermögen. Moralität und Religiosität sind nicht wesentlich identisch, sondern sind begrifflich zu unterscheiden, und ebenso sind auch Religiosität und Christlichkeit nicht einerlei; denn es kann Jemand die lebendigste Religiosität lediglich auf Grund seines natürlichen Gottesbewußtseins besitzen, ohne daß er von den Thatsachen der Offenbarung, auf denen die Christlichkeit beruht, irgendwie berührt ist. Was nun das historische Christentum betrifft, so erkennt dasselbe von vornherein eine Beziehung zwischen sich und dem Staate in keiner Weise an. Das Christentum fand und findet den Staat vor und schuf und schafft sich seine eigne Gemeinschaftsform, in der es lebt und sich bethätigt. Das Christentum sieht in der ihm selbst angehörenden Gemeinschaft der Gläubigen ein Reich, welches nicht von dieser Welt ist und erkennt den Staat als eine auf eigner Grundlage beruhende sittliche Ordnung an, von der die christliche Gemeinschaft innerlich gar nicht berührt wird. Darum gebietet Christus beides zu thun, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist. Darum sieht auch das Christentum in keiner Staatsform etwas Unsittliches, zu welchem der Christ in keiner sittlichen Beziehung stehen könne. Vielmehr sagt der Apostel ohne alle Einschränkung: „Seid unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat", welche Mahnung darum der Christ auch in einem despotisch regierten Staate zu befolgen hat.

Allerdings strebt das Christentum in der von ihm ausgehenden Kulturentwicklung auch auf bestimmte politische Gestaltungen hin, welche den ihm eigentümlichen Ideen entsprechen. Das Christentum will, daß der Mensch als Person, als gottebenbildliche Kreatur nach allen Seiten hin, also auch im Staatsleben, zu seinem Rechte komme, und daß er also hier nicht irgendwie zur Sache herabgewürdigt werde. Das ist das Humanitätsprinzip des Christentums, mit welchem dasselbe auch die staatlichen Verhältnisse der Menschheit, die politischen Zustände zu durchdringen trachtet. Der christliche Geist wird daher auf die Herstellung einer solchen Staatsform hinzustreben suchen, in welcher die Staatsbürger nicht blos Objekte der herrschenden Gewalt, sondern zugleich Subjekte sind, durch deren Willen

die Regierung des Staates mit geordnet und mit bestimmt wird. Der christliche Geist kann also nur solche Staatsformen als die normalen anerkennen, in denen die Staatsangehörigen der Obrigkeit gegenüber ihre Vertretung und ihr Recht haben. Wie diese Obrigkeit gestaltet ist — ob erbmonarchisch, oder wahlmonarchisch, oder republikanisch — das ist dem christlichen Geiste an sich durchaus gleichgültig.

Die Obrigkeit des Staates, in welcher die staatliche Gemeinschaft sich persönlich und als Subjekt darstellt, und in deren Hand somit nach Gottes Ordnung die Wahrung und Pflege des gesammten menschheitlichen Interesses aller einzelnen Staatsangehörigen gelegt ist, bethätigt sich nun als solche, indem sie 1) die Beziehungen des Staatswesens nach Außen hin bestimmt und hierbei nötigenfalls den Staatsangehörigen die Aufopferung von Leib und Leben, von Gut und Blut im Kriege für das Staatsinteresse zur Pflicht macht, und indem sie 2) nach Innen, a. für die Ausprägung von Gesetz und Recht Sorge trägt, b. das Gesetz, namentlich auch das Strafgesetz handhabt. Die Spitze dieser Machtvollkommenheit der staatlichen Auktorität über den Einzelnen tritt in dem Rechte derselben über Leben und Tod hervor, indem sie als Sühne für gewisse Verbrechen den Tod des Verbrechers fordert.

Die Berechtigung der Todesstrafe kann allerdings nicht so direkt aus der h. Schrift erwiesen werden, als oft behauptet wird. Denn wenn z. B. der Apostel Röm. 13, 4 sagt, die Obrigkeit habe das Schwert von Gott, so ist doch hier nicht das Schwert des Scharfrichters gemeint, sondern der Ausdruck „Schwert" ist hier bildlicher Ausdruck für „Strafrecht", welches durchgreift und wehe thut. Die Todesstrafe hat daher auch fast zu allen Zeiten unter den hervorragendsten Lehrern der Kirche die entschiedensten Gegner gefunden. Zu denselben gehört namentlich auch Schleiermacher, welcher gegen die Zulässigkeit der Todesstrafe zweierlei einwendet, nämlich: 1) es dürfe kein Uebel als Strafe auferlegt werden, was nicht jeder sich selbst aufzuerlegen berechtigt sei. Da nun Niemand sich selbst töten dürfe, so dürfe in einem christlichen Staatswesen auch die Todesstrafe nicht vorkommen. Allein diese Folgerung ist unzulässig, weil sie auf gänzlicher Verkennung des Berufs und der Stellung der Obrigkeit beruht. Dieselbe ist eine über dem Einzelnen stehende, das Staatsganze als solches darstellende und im Namen Gottes waltende Auktorität, deren sittliche Berechtigung nicht nach dem sittlichen Rechte, welches der Einzelne als solcher hat, bestimmt werden kann. Was für den Einzelnen moralisch unzulässig ist, muß darum nicht auch für die Obrigkeit gegenüber dem Einzelnen unstatthaft sein. — Schleiermacher sagt 2): Der eigentliche Zweck der Strafgesetzgebung sei, den Gehorsam gegen das Gesetz aufrecht zu erhalten. In Beziehung auf den Uebelthäter, an dem man die Todesstrafe vollzieht, habe dieses aber

keinen Sinn mehr. Man könnte also nur sagen, daß der Staat die Todesstrafe vollziehe, um auf die Uebrigen kräftiger, als es durch sonst etwas geschehen könnte, einzuwirken. Allein angenommen, daß dieses auch die Wirkung der Todesstrafe sei, so könnte der Staat doch niemals das Recht haben, diese stärkste Kraft der Drohung um den Preis eines Menschenlebens zu erkaufen. — Wir können jedoch auch diesem Gedanken Schleiermachers nicht beipflichten, weil derselbe auf einer unrichtigen Auffassung des Charakters der Strafe beruht.

Der Zweck der Strafe kann nicht der sein, daß der Frevler durch dieselbe zurückgeschreckt, zum Gehorsam zurückgeführt und gebessert werde. Denn wäre dieses der Zweck der Strafe, so müßte im einzelnen Falle, ehe eine Strafe verhängt würde, immer erst gefragt werden, ob die Besserung des Frevlers nicht durch andere Mittel (Belehrung, Ermahnung, Verzeihung oder sonstige Einwirkung) viel sicherer, rascher und auf einem des Menschen würdigerem Wege erreicht werden könnte, d. h. es würde dann von einem absolut gültigen Strafrecht der Staatsgewalt gar nicht die Rede sein können. Der eigentliche Zweck der Strafe kann nur in der Befriedigung der durch den Frevel verletzten Sittlichkeitsidee, deren Vertreter der Staat ist, also in der Handhabung der vergeltenden Gerechtigkeit gefunden werden. Der Staat bestraft den Frevel, indem er das gethane Unrecht, das verursachte moralische Uebel, für welches der Uebelthäter verantwortlich ist, auf denselben als sinnlich wahrnehmbares Uebel zurückwirft. Die Strafe, die der Staat verhängt, ist also nicht erziehend, sondern vergeltend.

Ist nun der Zweck aller Strafe des Staates gerechte Vergeltung, so folgt daraus, daß für den Frevel am menschlichen Leben keine andere Strafe denkbar ist als die am Leben. Denn für jedes Unrecht, welches der Mensch an Menschen begeht, außer dem Todtschlag, für jedes andere moralische Uebel, welches er bewirkt, kann eine entsprechende Sühne gedacht werden, die in Beschränkung oder gänzlicher Aufhebung seiner Freiheit, seines Besitzes und seines Wohlergehens besteht; der Besitz des Lebens dagegen ist mit keinem anderen irdischen Gut und Besitz vergleichbar, denn es verhält sich ja zu jedem andern Gut und Besitz als Voraussetzung desselben; und darum kann ein Frevel, der in voller Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit an *diesem* Besitz begangen wird, an dem Frevler nur so gesühnt werden, daß auch ihm entzogen wird, was für ihn die Voraussetzung alles anderen Besitzes ist, nämlich der Besitz des Lebens. — Wollte Jemand hiergegen einwenden, daß doch nur Gott über des Menschen Leben Herr sei und daß darum niemals ein Mensch dem andern das Recht des Lebens absprechen könne, so ist zu erwidern, daß die Obrigkeit eben Gottes Organ und Dienerin ist und daß Gott denjenigen, welcher sein Leben verwirkt hat, (wie Palmer treffend sagt) nicht durch Naturgewalten,

sondern durch die sittliche Macht der Obrigkeit bestraft. Nur muß die Obrigkeit, wenn sie die Todesstrafe in vollkommen sittlicher Weise vollziehen will, dem Verbrecher die Mittel zur Besserung so ausreichend gewähren, als es ihr überhaupt möglich ist. —

Es ist nun die Frage, wie sich der christliche Sinn zu den Ordnungen des Staatslebens zu stellen hat.

Der Christ hat hier bezüglich jeder bestehenden Ordnung, in deren Bereich er nach Gottes Fügung geboren ward oder zu leben hat, vor Allem anzuerkennen, daß sie unter der göttlichen Leitung, die der Menschen Geschicke trägt, ins Dasein gekommen ist. Aber wennschon die leitende Macht, durch welche der staatlichen Ordnung das Dasein und die Existenz ermöglicht wird, Gottes Vorsehung ist, so ist doch das Mittel, durch welches sich diese vorsehende Leitung verwirklicht, das Thun und Schaffen des Menschen. Der Christ wird daher jede vergötternde Betrachtung der staatlichen Ordnung verschmähen, indem er in ihr nie das Organ Gottes in seiner Vollkommenheit, sondern nur eine Darstellung desselben in menschlicher Schwachheit und Unvollkommenheit wahrnehmen wird. Diese Betrachtung wird aber den Christen gerade zu einem um so freudigeren Gehorsam gegen die ihm zugewiesene Staatsordnung bestimmen; er wird, wenn er in den ihn umgebenden staatlichen Verhältnissen vielfache, drückende Mängel gewahrt, diese zu begreifen und zu tragen wissen, und sich somit hüten, sich in seinem Gewissen von der Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit zu entbinden.

Dieser Gedanke ist der Gesichtspunkt, von dem aus der Christ überhaupt, nicht blos die Obrigkeit und auch nicht blos der Unterthan, die bestehende Ordnung der Dinge ansehen soll. Das christliche Leben im Staate kann, wenn es sich unverkümmert geltend machen soll, nicht auf abstrakter Auseinanderhaltung von Gebietenden und Gehorchenden beruhen. Vielmehr legt es auch den Gebietenden die Pflicht des Gehorsams gegen das Gesetz und ebenso den Unterthanen die Pflicht treuer Fürsorge für das ungeschwächte Fortbestehen der staatlichen Ordnung und Macht auf. Die christliche Obrigkeit sündigt, wenn sie, auf ihr göttliches Mandat trotzend, für sich einen absoluten Gehorsam und eine Hingebung in Anspruch nimmt, die der Christ nur Gott schuldet; sie sündigt, wenn sie den Glauben des Volkes an ihre wirkliche Auktorität in Aberglauben an eine erträumte Hoheit verwandelt; wenn sie, die zur Hüterin und Pflegerin der staatlichen Ordnung gesetzt und für die Ausübung dieses Berufes Gott verantwortlich ist, heilige Pflichten in absolute Rechte verkehrt, die staatliche Ordnung als ein ihrer Willkür überlassenes Eigentum betrachtet und dieselbe nicht nach den Forderungen ihres christlichen Gewissens, nicht um Gott an dem Volke zu dienen, sondern nach den Eingebungen eines selbstsüchtigen Geistes

behandelt. Sie vergißt dann, daß sie lediglich Gottes Dienerin ist und das Schwert im Dienste Gottes führen soll. Sie hört dann auf, „im Namen Gottes" zu regieren. — Ebenso sündigt der christliche Unterthan, wenn er seinen Gehorsam anders als im Namen Gottes und im Geiste Jesu Christi leistet, indem er das eigne Gewissen verstummen läßt und sich entschließt, der Obrigkeit sich auch dann hinzugeben, wenn diese fordert, was gegen Gottes Gebot und das christliche Gewissen ist. Ein solcher Gehorsam ist kein gottwohlgefälliges Werk, und könnte überhaupt nur dann zu rechtfertigen sein, wenn die abstrakte Auseinanderhaltung von Gebietenden und Gehorchenden im Staate sittlich wäre. Der christliche Unterthan soll aber gerade durch den Charakter seines Gehorsams, den er mit heiliger Wahrung seines Gewissens und um Gottes willen leistet, an dem Amte der Obrigkeit teilnehmen. Denn der Christ trägt eben dadurch, daß er den Gehorsam gegen die Obrigkeit als einen Gehorsam gegen Gott leistet, und daß er ihn darum versagt, wenn der Gehorsam ein Ungehorsam gegen Gottes Gebot sein würde, dazu bei, daß die bestehende Ordnung als gottwohlgefällig mehr und mehr erwiesen und befestigt wird, daß dagegen solche Ordnungen, die gottwidrig sind, in dieser ihrer Verkehrtheit aufgedeckt werden. Der Christ wirkt also in der Bethätigung eines das eigene Gewissen wahrenden Gehorsams darauf hin, daß das Regiment selbst immer mehr zu sittlicher Vollkommenheit gelangt.

Dieses ist zugleich der wahre, des Christen allein würdige Konservativismus. Doch ist zu beachten, daß die konservative Gesinnung noch nicht als solche die wahre christliche Bürgertugend ist. Der Radikalismus, der ein historisches Recht des Bestehenden darum nicht kennt, weil er von einer Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung in den Geschicken der Menschen nichts weiß, ist freilich an und für sich vom Uebel; aber auch die konservative Gesinnung kann im überspannten Gegensatz gegen den Radikalismus den sittlichen Charakter verlieren, wenn sie sich in unsittliche Vergötterung der bestehenden Auktorität und Ordnung verliert. Es darf eben nicht vergessen werden, daß alles menschlich Gewordene immer von Neuem der Läuterung, Reinigung und Reformirung bedarf, und deshalb müssen solche öffentlichen Ordnungen, die sich der fortgeschrittenen Entwickelung des öffentlichen Lebens gegenüber als unhaltbar und dem allgemeinen Interesse schädlich erweisen, notwendig fallen, um einer den Bedürfnissen der Staatsangehörigen angemessenen Ordnung der Dinge Raum zu geben.

Es legen sich uns aber hier die Fragen nahe: Was soll denn nun der Christ thun, 1) wenn er um des Gewissens willen dieser oder jener Forderung der Obrigkeit nicht entsprechen kann; 2) wenn die Obrigkeit, in deren Gehorsam er sich durch Eid und Pflicht begeben hat, durch weltgeschichtliche Ereignisse verdrängt wird, und 3) wenn die Obrigkeit die

durch sie selbst und durch den Eid der Unterthanen geheiligte und gewährleistete staatliche Ordnung zerstört?

Im ersten Falle kann dem Christen nur eine offene Darlegung seiner Ueberzeugung gestattet sein. Wird diese von der Obrigkeit nicht anerkannt, so bleibt ihm daher schließlich nichts Anderes als Auswanderung übrig.

Im zweiten Falle hat der Christ zu erwägen, daß es zweierlei Mächte giebt, durch welche sich die Geschicke der Völker unter der vorsehenden Leitung Gottes gestalten, nämlich 1) das Recht des Gesetzes und 2) das Recht der Gewalt. Ist eine staatliche Ordnung durch letzteres zerstört, so ist die Sphäre und Beziehung, für welche die Gewissen der Unterthanen durch Eid und Pflicht gebunden waren, nicht mehr vorhanden, das ursprüngliche Pflichtverhältnis besteht also nicht mehr, und der Christ hat darum der neuen Obrigkeit zu gehorchen, weil diese nach dem entscheidenden Rechte der Gewalt unter göttlicher Fügung an die Stelle der früheren Obrigkeit getreten ist. Es mag sein, daß der neue Herrscher bei Erlangung seiner obrigkeitlichen Stellung sich mit einer schweren Schuld beladen hat und für seine Person vor Gott strafbar dasteht, aber für das eroberte Volk ist derselbe jetzt nichtsdestoweniger die Obrigkeit, die über dasselbe Gewalt hat, und der Einzelne hat ihn als von Gott geordnet zu betrachten. Daher müssen wir jeden Versuch, die neue Obrigkeit zu stürzen und die frühere herzustellen, objektiv als Frevel bezeichnen, namentlich dann, wenn sich die Unterthanen dem neuen Herrscher eidlich zugesagt haben. Gleichwol kann sich das Urteil über solche Fälle von Empörung zu Gunsten einer verdrängten nationalen Obrigkeit günstiger gestalten, wenn wir die subjektive Stellung des Empörers zu seiner That ins Auge fassen. Es ist nämlich möglich, daß er wahrnimmt, daß durch das Regiment des neuen Herrschers dem Volke das Heiligtum seiner Nationaleigentümlichkeit und seiner freien Entwicklung geraubt wird und hieraus folgert, daß sich das Volk gegen das Recht der Gewalt, nach welchem die neue Obrigkeit zur Regierung gekommen ist, auch seinerseits auf ein Recht der Gewalt in offener Auflehnung berufen müsse; und die Geschichte lehrt uns, daß Gott auch solche, objektiv durchaus nicht zu rechtfertigende, aber subjektiv entschuldbare und moralisch zu erklärende Bestrebungen gebraucht, um die Zwecke seiner gnadenvollen Führung der Völker zu erreichen.

Am schwierigsten ist die Beantwortung der dritten, vorhin angeführten Frage. Wie groß die hier vorliegenden Schwierigkeiten sind, mag aus dem erhellen, was Richard Rothe hierüber geäußert hat. Es ist dabei zu beachten, daß nach Rothe's Anschauung der Staat seinem Begriffe nach konstitutioneller Staat, also wesentlich Staatsverfassung ist. Führt nun die Obrigkeit einen Staatsstreich aus, durch den sie die Verfassung stürzt, so verlangt Rothe, daß der Unterthan ihr nicht allein den Gehorsam

verweigere, sondern auch, wenn die Obrigkeit in ihrer Auflehnung wider die Verfassung beharre, dieselbe gar nicht mehr als Obrigkeit anerkenne, indem die Obrigkeit eben nur dadurch sei, daß sie als Trägerin der Verfassung sich dieser zum Organ hingebe. Hierbei aber begegnet nun Rothe selbst der schwierigen Frage, woran denn ein wirklicher Verfassungsbruch in jedem Falle zu erkennen sei. Er sagt, die Thatsache des Verfassungsbruchs müsse durch die höchste Obrigkeit unzweifelhaft festgestellt sein, nämlich durch das öffentliche Gewissen der Nation, und zwar die Thatsache eines nicht blos objektiven, sondern auch subjektiven Verfassungbruches. Sei diese Thatsache festgestellt, so sei der Staat faktisch aufgehoben, und die Aufgabe des Volkes sei nur die, den Staat möglichst sicher und schleunig wieder herzustellen. Hierbei frage es sich aber, ob das Volk mit sich selbst über die Thatsache eines Verfassungsbruches durch die Obrigkeit einig sei oder nicht. Sei das Erstere der Fall, so stehe bei allen Staatsangehörigen der Gehorsam gegen die Obrigkeit allgemein still, und diese sei unmittelbar ohne irgend eine Gewaltthätigkeit faktisch ihres Amtes entsetzt. Daß das Volk hierzu berechtigt sei, könne nicht bezweifelt werden. Verwickelter aber werde die Sache, wenn im Volke selbst über die Thatsächlichkeit des Verfassungsbruches von Seiten der Obrigkeit ein Zweifel der Ueberzeugungen hervortrete. Sei eine gütliche Verständigung zwischen diesen entgegengesetzten Meinungen nicht erreichbar, so bleibe, weil es keinen menschlichen Richter über ihnen gebe, kein anderer Weg zur Entscheidung übrig, als der des Kampfes mit äußerer Gewalt. Rothe setzt nun zwar hinzu: „Nur darf in diesem Kampfe nie ein an sich sittlich verwerfliches Mittel angewandt werden, wie etwa der von Mariana für rechtmäßig erklärte Tyrannenmord.“ Allein, wenn einmal Gewaltthat darüber entscheiden soll, welche Obrigkeit zu herrschen hat, was ist dann sittlicher, im wilden Bruderkampfe das Blut von Tausenden zu vergießen oder Einen zu tödten? Ist nicht beides verdammlich? Und folgt nicht ferner aus Rothe's Raisonnement, daß ein solcher Kampf als ein eigentlicher Vernichtungskrieg geführt werden müßte? Denn die gegen die Obrigkeit sich erhebende Partei kann doch nach Rothe's Annahme das Recht der Obrigkeit nie anerkennen, ohne ihr Gewissen zu verletzen, und wird daher so lange im Kampfe beharren müssen, bis entweder die Partei der Obrigkeit niedergeworfen oder sie selbst vernichtet ist.

Eine ganz andere Auffassung dieses Falles vertritt Schleiermacher, der mit Berufung auf Paulinische Aussprüche, jeden Widerstand der Unterthanen gegen die Obrigkeit unbedingt für unsittlich erklärt. Denn, sagt Schleiermacher, die Obrigkeit sei unter allen Umständen eben Obrigkeit, weshalb dieselbe wohl irren, niemals aber ungesetzlich handeln könne. Verletze daher die Obrigkeit den Staatsvertrag, so dürfe es der Christ

nur versuchen, die Obrigkeit eines Besseren zu überzeugen. — Hiergegen meint nun Rothe, daß das Röm. 13, 1 u. 2 Gesagte für unsere jetzigen Verhältnisse nicht mehr maßgebend sein könnte. Denn jener Paulinische Ausspruch habe die Beziehungslosigkeit von Christentum und Staat, den heidnischen Staat zur Voraussetzung. Zu diesem hätten die Christen allerdings in gar keinem positiven Verhältnis stehen können; vielmehr hätten dieselben nur darauf bedacht sein müssen, dem heidnischen Staat keinen Grund zu Beschwerden über sich zu geben. Dieses Verhältnis habe aber aufhören müssen, als der Staat christlich geworden sei, denn im christlichen Staate habe der Christ an der Erhaltung und Vervollkommnung des Staatswesens thätig mitzuarbeiten.

Wollen wir die hier zur Erörterung gebrachte Frage im Sinne der christlichen Moral beantworten, so haben wir gegen Rothe's Darlegung vor Allem daran zu erinnern, daß der Staat an und für sich nicht christlich und daß er seinem Begriffe nach nicht notwendig constitutioneller Staat ist. Aus dem Ersteren folgt, daß das apostolische Wort Röm. 13, 1 u. 2 für den Christen noch heute und zu allen Zeiten gelten muß — denn dasselbe ist nicht in Beziehung auf ein heidnisches Staatswesen als solches, sondern in Beziehung auf den Staat und die Stellung des Christen zu demselben überhaupt gesagt. Aus dem Anderen folgt, daß der Begriff der Obrigkeit von dem der Constitution und der Verfassungsurkunde völlig unabhängig ist. Wo ein Staatswesen besteht, da ist notwendig obrigkeitliche Auktorität vorhanden, der gegenüber der Unterthan vor Allem die Pflicht des Gehorsams hat. Eine auf einen Staatsvertrag beruhende Verfassung kann dabei bestehen, ist aber zum Begriffe und Wesen des Staates und der Obrigkeit nicht notwendig. Hieraus folgt, daß die Auktorität der Obrigkeit nicht auf der Verfassungsurkunde, sondern auf dem Bestande des Staates selbst beruht. Durch Anerkennung der Verfassungsurkunde, wenn eine solche vereinbart wird, hat die Obrigkeit bestimmte Verpflichtungen übernommen, welche zu erfüllen sie moralisch verbunden ist. Thut sie dieses nicht, so ist sie allerdings eine moralisch schlechte Obrigkeit, aber Obrigkeit ist sie doch. Sie ist und bleibt Gottes Dienerin für das Volk, indem sie nicht blos als Verkörperung des Gemeinwillens der Volksmajorität, sondern im Namen Gottes über das Volk herrscht. Dieser Charakter eignet der Obrigkeit ganz unabhängig von der Form und Verfassung des Staatswesens; weshalb auch in der Republik die erwählte Obrigkeit eine Darstellung nicht der Volkssouveränetät, sondern der Gewalt Gottes über das Volk sein soll, welche Gewalt sich durch eine Obrigkeit bethätigt. Stößt daher die Obrigkeit eine von ihr selbst beschworene Verfassung um, so bleibt darum doch noch der Bestand des Staates und mit ihm der Bestand der Obrigkeit und deren Auktorität.

Indem daher der Christ auch der die Verfassung verletzenden Obrigkeit gegenüber verpflichtet ist, dieselbe als Obrigkeit zu respektiren und ihr zu gehorchen, so ist Aufruhr und Gewaltthat unbedingt unsittlich. Wol aber ist der Christ um eines auf die Verfassungsurkunde abgelegten Eides willen nicht allein berechtigt, sondern auch verpflichtet, Alles, was ohne Verletzung des der Obrigkeit als solcher zukommenden Rechtes und ohne Gefährdung der Existenz und der Wohlfahrt des Staates geschehen kann, zu thun, um die verletzte oder beseitigte Staatsverfassung wieder zur vollen Geltung und Wirksamkeit zu bringen. Es darf dieses nicht so verstanden werden, als ob sich der Unterthan auf einen passiven Widerstand zu beschränken und sich jedes activen Widerstandes zu enthalten habe. Denn einerseits kann auch der passive Widerstand unsittlich sein, wenn durch denselben die Obrigkeit und deren Auktorität als solche verleugnet wird, und andrerseits kann ein sittliches Verhalten niemals ohne Aktivität gedacht werden. Vielmehr hat sich der Christ in seinem Streben nach Herstellung der beschworenen und berechtigten Staatsverfassung aktiv und passiv so zu verhalten, daß er 1) die Obrigkeit als solche anerkennt, sie also als diejenige Auktorität respektirt, welche berechtigt ist, im Namen Gottes über ihn zu herrschen, daß er aber dabei 2) die Verfassungsverletzung als ein Unrecht der Obrigkeit bezeugt, also Alles zurückweist, wodurch ihm zugemutet wird, das Unrecht der Obrigkeit als Recht anzuerkennen; und daß er nichts unterläßt, was er in sittlicher Weise zur Wiederherstellung des verletzten Rechts zu thun vermag.

§. 12.

Das christliche Leben in der Kirche.

Wie das sittliche Verhalten, welches der Christ in der bürgerlichen Gemeinschaft und dem Staate gegenüber zu bethätigen hat, sich als die rechte bürgerliche Gesinnung, als christliche Bürgertugend darstellte, so erscheint das pflichtmäßige Verhalten des Christen der Kirche gegenüber als Ausfluß der rechten kirchlichen Gesinnung. Dieselbe steht sowol im Gegensatz zu der falschen Kirchlichkeit, die nur die Kirche zum Objekte christlich-sittlichen Verhaltens macht, als auch im Gegensatz zu der Unkirchlichkeit, welche die Kirche aus der Sphäre der ethischen Güter überhaupt entfernt. Die rechte kirchliche Gesinnung ist nur da möglich, wo die Kirche als das, was sie in Wahrheit ist, vollkommen gewürdigt, und wo die hierauf beruhende Beziehung des kirchlichen Lebens zum bürgerlichen und Familienleben richtig aufgefaßt wird. In ersterer Beziehung ist festzuhalten 1) daß die Kirche die Grundlage des sich im Menschheitsleben gestaltenden Reiches Gottes, nicht aber das Reich Gottes selbst ist und 2) daß die Kirche wol

nach dem Willen und Ordnung des Herrn das neutestamentliche Gnadenheil darbietet, daß aber doch Christus selbst es ist, der in derselben alles Heil persönlich mitteilt. — In letzterer Beziehung ist hervorzuheben, was schon früher ausgesprochen wurde, daß die drei Grundformen menschlichen Gemeinschaftslebens, Familie, Staat und Kirche, in der Idee des Reiches Gottes geeinigt sind, und daß sich dieselben also beziehentlich der zunehmenden Verwirklichung dieses Reiches gegenseitig bedingen und voraussetzen, daß sie sich demnach ergänzen und durchdringen müssen.

Hiernach wird der evangelische Christ seine kirchliche Gesinnung dadurch bewähren, daß er seine Gemeinschaft mit Christus, seine Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, überhaupt seine Christlichkeit durch eifrige Bethätigung und Pflege seines Zusammenhanges mit der äußeren kirchlichen Einrichtung und Ordnung zu bekennen und zu fördern bemüht ist, um dadurch sein Leben in der Familie und im Staat immer von Neuem mit der Kraft des Geistes Jesu Christi zu erfrischen, zu klären und zu befestigen. Der evangelische Christ wird es also als eine Verkennung des eigentlichen Wesens des Reiches Gottes ansehen, wenn die Meinung geltend gemacht wird, daß das christlich-kirchliche Leben wol in der Sphäre der Kirche berechtigt, daß dasselbe jedoch von der häuslichen und bürgerlichen Sphäre fern zu halten sei. Denn der evangelische Christ wird seine Familien- und Bürgerpflicht so erfüllen wollen, daß er sich eben dadurch als lebendiges Glied seiner Kirche bewährt, indem er, frei von allem kirchlichen Fanatismus, sein ganzes Leben unter die Macht des in der Kirche wirksamen Geistes Jesu Christi stellt, auf daß auch durch ihn das Reich Gottes erbaut und der Name Jesu Christi immer herrlicher offenbar werde, — zum Preise des Vaters im Himmel.