



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Das Wesen des Christentums

Harnack, Adolf von

Leipzig, 1913

II. Das Evangelium in der Geschichte

[urn:nbn:de:hbz:466:1-47262](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-47262)

Neunte Vorlesung.

Unsere Aufgabe innerhalb der zweiten Hälfte dieser Vorlesungen ist, die Geschichte der christlichen Religion in ihren Hauptmomenten darzustellen und zu untersuchen, wie sie sich im apostolischen Zeitalter, im Katholizismus und im Protestantismus entwickelt hat.

Die christliche Religion im apostolischen Zeitalter.

Aus dem engeren Jüngerkreise, aus der Gemeinschaft jener Zwölf, die Jesus um sich gesammelt hatte, bildete sich eine *Gemeinde*. Er selbst hat eine solche im Sinne eines organisierten gottesdienstlichen Vereins nicht gestiftet — er war lediglich der Lehrer, die Jünger die Schüler gewesen —; aber die Thatsache, daß sich sofort der Schülerkreis in eine *Gemeinde* verwandelt hat, ist für die ganze Folgezeit grundlegend geworden. Wodurch war der neue Verband charakterisiert? Wenn ich recht sehe, durch drei Elemente: 1. durch die Anerkennung Jesu als des lebendigen Herrn, 2. dadurch, daß jeder einzelne in der neuen Gemeinde — auch die Knechte und Mägde — die Religion wirklich erlebte und sich in eine lebendige Verbindung mit Gott gesetzt wußte, 3. durch ein heiliges Leben in Reinheit und Brüderlichkeit und in der Erwartung der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi.

In diesen drei Momenten läßt sich die Eigenart der neuen Gemeinde erfassen. Wir haben sie genauer zu betrachten.

1. Jesus Christus der Herr — in diesem Bekenntnis setzt sich zunächst die Anerkennung fort, daß er der maßgebende Lehrer

ist, daß sein Wort die Richtschnur des Lebens seiner Jünger bleiben soll, daß sie halten wollen „alles, was er ihnen geboten hat“. Aber darin ist der Begriff „der Herr“ nicht erschöpft, ja seine Eigentümlichkeit noch gar nicht getroffen. Die Urgemeinde nannte Jesus ihren Herrn, weil er das Opfer seines Lebens für sie gebracht hatte, und weil sie überzeugt war, daß er, auferweckt, nun zur Rechten Gottes sitze. Es gehört zu den sichersten geschichtlichen Thatsachen, daß nicht etwa erst der Apostel Paulus die Bedeutung des Todes Christi und die Bedeutung seiner Auferstehung so in den Vordergrund geschoben, sondern daß er mit dieser Anerkennung ganz auf dem Boden der Urgemeinde gestanden hat. „Ich habe euch überliefert“, schreibt er den Korinthern, „was ich (durch Überlieferung) empfangen habe, daß Christus gestorben ist für unsre Sünden, und daß er am dritten Tage auferweckt worden ist.“ Paulus hat allerdings den Tod und die Auferstehung Christi zum Gegenstand einer besonderen Spekulation gemacht und das ganze Evangelium in diese Ereignisse sozusagen eingeschmolzen, aber bereits für den persönlichen Jüngerkreis Jesu und die Urgemeinde galten sie als grundlegend. Man darf behaupten: die bleibende Anerkennung und die Verehrung und Anbetung Jesu Christi hat hier ihren Halt empfangen. Auf dem Grunde jener beiden Stücke ist die ganze Christologie erwachsen. Es ist aber schon in den ersten zwei Menschenaltern alles von Jesus Christus ausgesagt worden, was Menschen Hohes überhaupt zu sagen vermögen. Weil man ihn als den Lebendigen wußte, pries man ihn als den zur Rechten Gottes Erhöhten, als den Überwinder des Todes, als den Fürsten des Lebens, als die Kraft eines neuen Daseins, als den Weg, die Wahrheit und das Leben. Die messianischen Vorstellungen gestatteten es, ihn an den Thron Gottes zu stellen, ohne den Monotheismus zu gefährden. Aber vor allem — man empfand ihn als das wirksame Prinzip des eigenen Lebens: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebet in mir“; er ist „mein“ Leben, und durch den Tod zu ihm hindurchzudringen ist Gewinn. Wo hat sich in der Geschichte der Menschheit etwas Ähnliches ereignet, daß die, welche mit ihrem Meister gegessen und getrunken und ihn in den Zügen seiner Menschlichkeit gesehen haben, ihn nicht nur verkündigten als den großen Propheten und Offenbarer Gottes, sondern als den göttlichen Lenker der Geschichte, als den „Anfang“ der Schöpfung Gottes und als die innere Kraft eines neuen Lebens! So haben

Muhammed's Jünger von ihrem Propheten nicht geredet! Es genügt auch nicht, zu sagen, man habe die messianischen Prädikate einfach auf Jesus übertragen, und von der erwarteten Wiederkunft in Herrlichkeit aus, die ihre Strahlen rückwärts warf, sei alles zu erklären. Gewiß, in der sicheren Hoffnung auf die Wiederkunft sah man über die „Ankunft in Niedrigkeit“ hinweg; aber daß man diese sichere Hoffnung zu fassen und festzuhalten vermochte, daß man trotz Leiden und Tod in Ihm den verheißenen Messias erblickte und wie man in und neben dem vulgären messianischen Bilde Ihn als den gegenwärtigen Herrn und Heiland empfunden und ins Herz geschlossen hat — das ist das Erstaunliche! Und hier eben ist es der Tod „für unsre Sünden“ und ist es die Auferweckung gewesen, die den an der Person gewonnenen Eindruck befestigten und dem Glauben den sicheren Halt boten: er ist als ein Opfer für uns gestorben, und er lebt.

Vielen sind heute diese beiden Stücke sehr fremd geworden, und sie stehen ihnen teilnahmslos gegenüber — dem Tode, denn wie kann man einem einzelnen Ereignis dieser Art eine solche Bedeutung beimessen? der Auferweckung, denn etwas Unglaubliches wird hier behauptet.

Es ist nicht unsre Aufgabe, jene Beurteilung und diese Vorstellung zu verteidigen, wohl aber ist es Pflicht des Historikers, beide so vollständig kennen zu lernen, daß er die Bedeutung nachzuempfinden vermag, die sie gehabt haben und noch haben. Daß jene Stücke für die Urgemeinde Hauptstücke gewesen sind, hat noch niemand bezweifelt; auch Strauß hat es nicht in Abrede gestellt, und der große Kritiker Ferdinand Christian Baur hat anerkannt, daß sich die älteste Christenheit auf dem Bekenntnis zu ihnen aufbaut hat. Dann muß es möglich sein, ein nachempfindendes Verständnis für sie zu gewinnen, ja vielleicht noch mehr: wenn man in die Tiefe der Religionsgeschichte eindringt, so erkennt man das an den Wurzeln des Glaubens liegende Recht und die Wahrheit von Vorstellungen, die an der Oberfläche so paradox und unannehmbar erscheinen.

Wir betrachten zunächst die Vorstellung, der Tod Jesu am Kreuz sei ein Opfertod gewesen. Gewiß, wenn wir in äußerlichen oder formalen Spekulationen den Begriff „Opfertod“ erwägen wollten, wären wir bald am Ende und jedes Verständnis würde aufhören;

vollends aber auf einen toten Strang würden wir geführt, wenn wir uns in Spekulationen darüber einließen, welche Notwendigkeit für die Gottheit bestanden hat, einen solchen Opfertod zu verlangen. Wir wollen uns erstlich einer ganz allgemeinen religionsgeschichtlichen Thatsache erinnern. Die, welche diesen Tod als Opfertod beurteilten, hörten bald auf, noch irgend welche blutige Opfer Gott darzubringen. Die Geltung der blutigen Opfer war zwar schon seit Generationen in Zweifel gestellt und in einem Rückgang begriffen; nun aber erst verschwanden sie gänzlich. Nicht sofort und mit einem Schlage — das braucht uns hier nicht zu kümmern —, wohl aber in kürzester Frist und nicht erst seit der Zerstörung des jüdischen Tempels. Weiter aber, wohin die christliche Predigt in der Folgezeit kam, da verödeten die Opferaltäre und die Opfertiere fanden keinen Käufer mehr. Der Tod Christi — darüber kann kein Zweifel sein — hat den blutigen Opfern in der Religionsgeschichte ein Ende gemacht. Ein tiefer religiöser Gedanke liegt ihnen zu Grunde, wie schon ihre Verbreitung bei so vielen Völkern beweist, und sie dürfen nicht von kalten und blinden Rationalisten beurteilt werden, sondern von lebendig fühlenden Menschen. Wenn es nun offenbar ist, daß sie einem religiösen Bedürfnisse entsprechen haben, wenn es ferner gewiß ist, daß der Trieb, der zu ihnen geführt hat, in dem Tode Christi seine Befriedigung und darum sein Ende gefunden hat, wenn endlich ausdrücklich bezeugt worden ist, wie wir das im Hebräerbrief lesen: „Mit einem Opfer hat er in Ewigkeit vollendet, die geheiligt werden“ —, so wird uns die Vorstellung nicht mehr so fremdartig berühren; denn die Geschichte hat ihr recht gegeben, und wir beginnen sie nachzuempfinden. Dieser Tod hatte den Wert eines Opfertodes; denn sonst hätte er nicht die Kraft besessen, in jene innere Welt einzugreifen, aus der die blutigen Opfer hervorgegangen sind; aber er war kein Opfertod wie die anderen, sonst hätte er ihnen nicht ein Ende machen können: er hob sie auf, indem er sie abschloß. Noch mehr dürfen wir sagen — die Geltung der dinglichen Opfer überhaupt ist durch den Tod Christi abgethan worden. Wo immer einzelne Christen oder ganze Kirchen zu ihnen zurückgekehrt sind, da war es ein Rückfall: die alte Christenheit hat es gewußt, daß nun das ganze Opferwesen beseitigt ist, und wenn sie Rechenschaft geben sollte, so verwies sie auf den Tod Christi.

Zweitens: Wer in die Geschichte hineinschaut, der erkennt,

daß das Leiden des Gerechten und Reinen das Heil in der Geschichte ist, d. h. daß nicht Worte, sondern Thaten, aber auch nicht Thaten, sondern nur aufopferungsvolle Thaten, aber nicht bloß aufopferungsvolle Thaten, sondern nur die Hingabe des Lebens über die großen Fortschritte in der Geschichte entscheidet. In diesem Sinn glaube ich, daß, so fern uns alle Stellvertretungstheorien liegen mögen, doch nur wenige unter uns sein werden, die das innere Recht und die Wahrheit einer Ausführung wie die Jesaja c. 53 verkennen: „fürwahr, Er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsre Schmerzen.“ „Niemand hat größere Liebe, denn daß er sein Leben läßt für seine Freunde“ — so hat man von Anfang an den Tod Christi betrachtet. Je sittlich zarter jemand fühlt, um so sicherer wird er überall in der Geschichte, wo Großes geschehen ist, das stellvertretende Leiden empfinden und auf sich beziehen. Hat Luther im Kloster nur für sich gerungen, hat er nicht für uns alle mit der Religion, die ihm überliefert war, gekämpft und innerlich geblutet? Aber das Kreuz Jesu Christi ist es gewesen, an welchem die Menschheit die Macht der im Tode sich bewährenden Reinheit und Liebe so erfahren hat, daß sie es nicht mehr vergessen kann, und daß diese Erfahrung eine neue Epoche ihrer Geschichte bedeutet.

Endlich drittens: Keine „vernünftige“ Reflexion und keine „verständige“ Erwägung wird aus den sittlichen Ideen der Menschheit die Überzeugung austilgen können, daß Unrecht und Sünde Strafe verlangen, und daß überall, wo der Gerechte leidet, sich eine beschämende und reinigende Sühne vollzieht. Undurchdringlich ist diese Überzeugung; denn sie stammt aus den Tiefen, in denen wir uns als eine Einheit fühlen, und aus der Welt, die hinter der Welt der Erscheinung liegt. Verspottet und verleugnet, als wäre sie längst nicht mehr vorhanden, behauptet sich diese Einsicht unzerstörbar im sittlichen Empfinden der Menschen. Das sind die Gedanken, die von Anfang an durch den Tod Christi erweckt worden sind und ihn gleichsam umspült haben. Es sind noch andere entfesselt worden — minder bedeutende und doch zeitweilig sehr wirksame —, aber diese wurden die mächtigsten. Sie haben sich zu der festen Überzeugung verdichtet, daß Er durch sein Todesleiden etwas Entscheidendes gethan und daß Er es „für uns“ gethan hat. Wollten wir versuchen, es auszumessen und zu registrieren, wie man es sehr bald versucht hat, so kämen wir zu abschreckenden Paradoxien, aber nachempfinden können wir es mit der Freiheit, mit der es

ursprünglich empfunden worden ist. Nehmen wir aber noch hinzu, daß Jesus selbst seinen Tod als einen Dienst bezeichnet hat, den er den Vielen leiste, und daß er ihm durch eine feierliche Handlung ein fortwirkendes Gedächtnis gestiftet hat — ich sehe keinen Grund, diese Thatsache zu bezweifeln —, so verstehen wir es, wie dieser Tod, die Schmach des Kreuzes, in den Mittelpunkt rücken mußte.

Aber als „der Herr“ ist er nicht nur deshalb verkündigt worden, weil er für die Sünder gestorben ist, sondern weil er der Auferweckte, Lebendige ist. Wenn diese Auferweckung nichts anderes besagte, als daß ein erstorbener Leib von Fleisch und Blut wieder lebendig gemacht worden sei, so würden wir alsbald mit dieser Überlieferung fertig sein. Aber so steht es nicht. Das Neue Testament selbst unterscheidet zwischen der Osterbotschaft von dem leeren Grabe und den Erscheinungen Jesu einerseits und dem Osterglauben andererseits. Obschon es den höchsten Wert auf jene Botschaft legt, verlangt es den Osterglauben auch ohne sie. Die Geschichte des Thomas wird ausschließlich zu dem Zwecke erzählt, um einzuschärfen, daß man sicher und zuversichtlich den Osterglauben haben solle, auch ohne sich von der Osterbotschaft persönlich überzeugt zu haben: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ Die Jünger, die nach Emmaus gingen, werden gescholten, weil ihnen der Glaube an die Auferweckung fehlt, die ihnen doch auf Grund des Bekenntnisses „Jesus ist der Messias“, nach Anleitung der h. Schrift sicher sein sollte. Der Herr ist der Geist, sagt Paulus, und in diese Gewißheit war seine Auferweckung mit eingeschlossen. Die Osterbotschaft berichtet von dem wunderbaren Ereignis im Garten des Joseph von Arimathia, das doch kein Auge gesehen hat, von dem leeren Grabe, in das einige Frauen und Jünger hineingeblickt, von den Erscheinungen des Herrn in verklärter Gestalt — so verherrlicht, daß die Seinen ihn nicht sofort erkennen konnten —, bald auch von Reden und Thaten des Auferstandenen; immer vollständiger und zuversichtlicher wurden die Berichte. Der Osterglaube aber ist die Überzeugung von dem Siege des Gekreuzigten über den Tod, von der Kraft und der Gerechtigkeit Gottes und von dem Leben dessen, der der Erstgeborene ist unter vielen Brüdern. Für Paulus waren die Grundlage seines Osterglaubens die Gewißheit, daß „der zweite Adam“ vom Himmel ist, und die Erfahrung, daß Gott ihm seinen Sohn als lebendigen offenbart habe auf dem Wege nach Damaskus. Er hat ihn „in mir“ offenbart, sagt er, aber diese innere Offenbarung war mit einem „Schauen“ ver-

bunden gewesen, so überwältigend wie niemals später wieder. Ob der Apostel die Botschaft vom leeren Grabe gefasst hat? Angesehene Theologen bezweifeln es, mir ist es wahrscheinlich; aber eine völlige Sicherheit läßt sich nicht gewinnen. Sicher ist, daß er und die Jünger vor ihm nicht auf den Befund des Grabes, sondern auf die Erscheinungen das entscheidende Gewicht gelegt haben. Aber wer kann unter uns behaupten, daß er sich nach den Erzählungen des Paulus und der Evangelien ein deutliches Bild von diesen Erscheinungen machen könne, und wenn das unmöglich und keine Überlieferung einzelner Vorgänge absolut sicher ist, wie will man den Osterglauben auf sie gründen? Entweder man muß sich entschließen, auf Schwankendes, auf etwas, was immer wieder neuen Zweifeln ausgesetzt ist, seinen Glauben zu stellen, oder man muß diese Grundlage aufgeben, mit ihr aber auch das sinnliche Wunder. An den Wurzeln der Glaubensvorstellungen liegt auch hier die Wahrheit und Wirklichkeit. Was sich auch immer am Grabe und in den Erscheinungen zugetragen haben mag — eines steht fest: von diesem Grabe her hat der unzerstörbare Glaube an die Überwindung des Todes und an ein ewiges Leben seinen Ursprung genommen. Man verweise nicht auf Plato, nicht auf die persische Religion und die spätjüdischen Gedanken und Schriften. Das alles wäre untergegangen und ist untergegangen; aber die Gewißheit der Auferstehung und eines ewigen Lebens, die sich an das Grab im Garten des Joseph knüpft, ist nicht untergegangen, und die Überzeugung, Jesus lebt, begründet noch heute die Hoffnungen auf das Bürgerrecht in einer ewigen Stadt, die das irdische Leben lebenswert und erträglich machen. „Er hat die erlöst, so durch Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte sein mußten“ — bekennt der Verfasser des Hebräerbriefs. Das ist es. Und — mag's auch nicht ausnahmslos gelten: wo heute noch wider alle Eindrücke der Natur ein starker Glaube an den unendlichen Wert der Seele vorhanden ist, wo der Tod seine Schrecken verloren hat, wo die Leiden dieser Zeit gemessen werden an einer zukünftigen Herrlichkeit, da ist diese Lebensempfindung geknüpft an die Überzeugung, daß Jesus Christus durch den Tod hindurchgedrungen ist, daß Gott ihn erweckt und zu Leben und Herrlichkeit erhoben hat. Und wie kann man es sich anders vorstellen, als daß auch für die ersten Jünger der letzte Grund ihres Glaubens an den lebendigen Herrn die Kraft gewesen ist,

die von ihm ausgegangen war? Unzerstörbares Leben hatten sie als von ihm ausgehend empfunden; nur eine kurze Spanne hindurch konnte sie sein Tod erschüttern; die Kraft des Herrn siegte über alles: Gott hat ihn nicht im Tode zertreten; er lebt als der Erstling der Entschlafenen. Nicht durch philosophische Spekulationen, sondern durch die Anschauung des Lebens und Sterbens Jesu und durch die Empfindung seiner unvergänglichen Einheit mit Gott hat die Menschheit, soweit sie überhaupt daran glaubt, die Gewißheit eines ewigen Lebens, auf das sie angelegt ist und das sie ahnt, gewonnen — eines ewigen Lebens in der Zeit und über der Zeit. Damit ist erst der Glaube an den Wert persönlichen Lebens sicher gestellt. Von allen Versuchen aber, die Gewißheit der „Unsterblichkeit“ durch Beweise zu begründen, gilt der Satz des Dichters: „Du mußt glauben, du mußt wagen, denn die Götter leih'n kein Pfand.“ An den lebendigen Herrn und an ein ewiges Leben zu glauben, ist die That der aus Gott geborenen Freiheit.

Als der Gekreuzigte und Auferweckte war Jesus der Herr. In diesem Bekenntnis sprach sich das ganze Verhältnis zu ihm aus; aber es bot der Anschauung und Spekulation einen uner-schöpflichen Inhalt. Das vielgestaltige Messiasbild wurde mit eingeschlossen in diesen Begriff „Herr“ und alle alttestamentlichen Verheißungen desgleichen. Aber ausgeführte kirchliche „Ehren“ über ihn gab es noch nicht: wer ihn als den Herrn bekannte, gehörte zur Gemeinde.

2. Die erlebte Religion — das zweite Stück, welches die Urgemeinde charakterisiert, ist, daß jeder einzelne in ihr, auch die Knechte und Mägde, Gott erleben. Das ist merkwürdig genug; denn zunächst sollte man denken, daß bei dieser Hingabe an Christus und bei dieser unbedingten Verehrung für ihn sich alle Frömmigkeit in der pünktlichsten Unterordnung unter seine Worte und deshalb in einer Art von freiwilliger Knechtschaft ihm gegenüber hätte äußern müssen. Aber die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte bieten uns ein anderes Bild. Zwar die unbedingte Hochhaltung der Worte Jesu bezeugen sie, aber sie ist nicht der hervorstechendste Zug in dem Bilde der ältesten Christenheit. Viel charakteristischer ist, daß die einzelnen Christen, bewegt vom Geiste Gottes, in ein lebendiges und ganz persönliches Verhältnis zu Gott selbst versetzt sind. Wir haben neuerdings ein schönes Buch erhalten von

Weinel: „Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nach-apostolischen Zeitalter.“ Es blickt an vielen Stellen auf das apostolische Zeitalter zurück und führt das weiter aus, was Gunkel in seiner Abhandlung über den heiligen Geist so eindrucksvoll für diese Zeit dargelegt hat. Weinel hat die vernachlässigten Probleme, in welchem Umfange und in welchen Formen der „Geist“ im Leben der ältesten Christenheit wirksam gewesen ist, und wie die hierher gehörigen Erscheinungen zu beurteilen sind, vortrefflich erörtert. Das Wesentliche ist: „den heiligen Geist empfangen haben und durch ihn handeln“ bedeutet eine Selbständigkeit und Unmittelbarkeit des religiösen Empfindens und Lebens und eine innere Verbindung mit Gott, der als die mächtigste Wirklichkeit gespürt wurde, wie man sie bei der entschlossenen Unterordnung unter die Autorität Jesu nicht erwartet. Gotteskindschaft und Begabung mit seinem Geist fallen mit der Jüngerschaft Christi einfach zusammen. Daß die Jüngerschaft nur dann wirklich vorhanden ist, wenn der Mensch von dem Geiste Gottes durchwaltet ist, weiß noch die Apostelgeschichte sehr wohl. Die Ausgießung des heiligen Geistes hat sie an die Spitze ihrer Erzählungen gestellt. Ihr Verfasser ist sich bewußt, daß die christliche Religion nicht die letzte und höchste wäre, wenn nicht jeder einzelne durch sie unmittelbar und lebendig mit Gott verbunden wäre. Das Jneinander der vollen gehorsamen Unterordnung unter den „Herrn“ und der Freiheit im Geiste ist das wichtigste Merkmal der Eigenart dieser Religion und das Siegel ihrer Größe. Die Wirkungen des Geistes zeigten sich auf allen Gebieten, in dem ganzen Bereiche der fünf Sinne, in der Sphäre des Wollens und Handelns, in tiefen Spekulationen und in dem zartesten Verständnis für das Sittliche. Die elementaren Kräfte der religiösen Anlage, durch Religionslehren und kultische Zeremonieen niedergehalten, wurden wieder entfesselt und offenbarten sich in Ekstasen, in Zeichen und Kraftthaten, in Steigerungen aller Funktionen bis zu pathologischen und bedenklichen Zuständen. Aber unvergessen blieb die Erkenntnis — und wo sie zu schwinden drohte, wurde sie eingeschärft —, daß jene stürmischen und wunderbaren Erscheinungen individuelle seien, daß es aber neben ihnen Wirkungen des Geistes giebt, die jedem geschenkt werden und die niemand missen kann. „Die Frucht aber des Geistes“, schreibt der Apostel Paulus, „ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Glaube,

Sanftmut, Keuschheit.“ Das ist das andere Merkmal der Eigenart und Größe dieser Religion, daß sie die elementare Kräftigkeit, welche sie entbunden hat, nicht überschätzte, daß sie ihren geistigen Inhalt und ihre Zucht triumphieren ließ über alle Ekstasen, und daß sie sich in der Überzeugung nicht erschüttern ließ, der Geist Gottes, wie er auch immer sich offenbaren möge, sei ein Geist der Heiligkeit und der Liebe. Damit sind wir bereits zu dem dritten Stück, welches die älteste Christenheit charakterisiert, übergegangen.

3. Das heilige Leben in Reinheit und Brüderlichkeit und in der Erwartung der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi — der Gang, den die Kirchengeschichte genommen hat, hat es herbeigeführt, daß man im Neuen Testament viel mehr die dogmatischen Ausführungen hervorgesucht und erörtert hat als die Abschnitte, in denen uns das Leben der ältesten Christen geschildert wird und sittliche Ermahnungen gegeben werden. Und doch füllen diese nicht nur einen großen Teil der neutestamentlichen Briefe, sondern auch nicht wenige sog. dogmatische Abschnitte sind lediglich um sittlicher Admonition willen geschrieben. Sie in den Vordergrund zu rücken, hat Jesus seine Jünger angewiesen, und die älteste Christenheit wußte es noch, daß ihre erste Aufgabe im Leben sei, den Willen Gottes zu thun und sich als eine heilige Gemeinde darzustellen. Ihre ganze Existenz und ihre Mission beruhte darauf. Zwei Hauptstücke standen ihr nach den Sprüchen Jesu dabei in erster Linie, und sie umfaßten im Grunde alle sittliche Bethätigung: die Reinheit und die Brüderlichkeit. Reinheit im tiefsten und umfassendsten Sinn des Worts als der Abscheu vor allem Unheiligen und als die innere Freude an Lauterkeit und Wahrheit, an allem, was lieblich ist und wohlklinget. Reinheit auch in Bezug auf den Leib. „Wisset ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch ist? Darum preiset Gott an eurem Leibe.“ In diesem hohen Bewußtsein haben die alten Christen den Kampf aufgenommen gegen die Sünden der Unreinheit, die im Heidentum gar nicht als Sünden galten. Als Kinder Gottes unsträflich „mitten unter dem unschlachtigen und verkehrten Geschlecht, unter welchem ihr scheint als Lichter in der Welt“ — so sollten sie sich bewähren und haben sie sich bewährt. Heilig sein wie Gott, rein sein als Jünger Christi — darin ist auch das Maß von Verzicht auf die Welt gegeben, welches diese Gemeinde sich auferlegt hat. „Sich von der

Welt unbesleckt behalten“, das ist die Askese, die sie trieb und forderte. Das andere aber ist die Brüderlichkeit. Einen neuen Bund der Menschen untereinander hat schon Jesus selbst ins Auge gefaßt, wenn er in seinen Sprüchen die Gottesliebe und die Nächstenliebe in eins gebunden hat. Die ältesten Christen haben ihn verstanden. Sie haben sich nicht nur in Worten, sondern auch in Thaten — in lebendiger Verwirklichung — von Anfang an als ein Bruderbund konstituiert. Indem sie sich „Brüder“ nannten, empfanden sie alle Verpflichtungen, die dieser Name auferlegt, und suchten ihnen zu entsprechen, nicht durch gesetzliche Bestimmungen, sondern durch freiwillige Dienstleistung, ein jeder nach Maßgabe seiner Kräfte und Gaben. Daß man in Jerusalem sogar bis zu einer freiwilligen Gütergemeinschaft vorgeschritten sei, erzählt die Apostelgeschichte; Paulus sagt nichts darüber, und wenn der unklare Bericht wirklich zuverlässig sein sollte, so haben doch weder Paulus noch die heidenchristlichen Gemeinden das Unternehmen für vorbildlich gehalten. Neue äußere Ordnungen der Lebensverhältnisse schienen nicht gefordert und nicht ratsam. Die Brüderlichkeit, welche „die Heiligen“ pflegen sollten und pflegten, war durch zwei Grundsätze bezeichnet: „So ein Glied leidet, so sollen die anderen mitleiden“, und „Einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“.

Behnte Vorlesung.

Die Urgemeinde glaubte an Jesus als ihren Herrn und brachte in diesem Bekenntnis ihre unbedingte Hingabe und die Zuversicht zu ihm als dem Fürsten des Lebens zum Ausdruck; jeder einzelne Christ stand in einer unmittelbaren Verbindung mit Gott durch den Geist — Priester und Vermittelungen waren nicht mehr nötig; endlich, diese „Heiligen“ waren zusammengeschlossen zu Verbänden, die sich zu einem sittenstrengen Leben in Reinheit und Brüderlichkeit verpflichteten. Zu diesem letzten Punkt noch ein kurzes Wort.

Es ist ein Beweis für die Innerlichkeit und die sittliche Kraft dieser neuen Predigt, daß trotz dem Enthusiasmus, der aus dem Erlebnis der Religion hervorbrach, extravagante Erscheinungen und stürmische Bewegungen verhältnismäßig selten zu bekämpfen waren. Es mag sein, daß sie häufiger gewesen sind, als die direkten Angaben unserer Quellen vermuten lassen, aber die Regel bildeten sie nicht; auch ist der Apostel Paulus gewiß nicht der einzige gewesen, der besorgt war, sie, wenn sie aufstauchten, zu beruhigen. Zwar den „Geist“ wollte er nicht dämpfen; aber wenn der Enthusiasmus zur Arbeitscheu zu führen drohte wie in Thessalonich, oder wenn das Reden in der Ekstase sich hervordrängte wie in Korinth, da hat er nüchtern ermahnt: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“ und „Fünf verständliche, zur Erbauung dienende Worte sind mehr wert als zehntausend unverständlich hervorgesprudelte“. Aber noch deutlicher tritt die gesammelte Ruhe und die Kraft der Leitenden in den sittlichen Ermahnungen hervor, wie wir sie nicht nur in den paulinischen Briefen, sondern z. B. auch im 1. Petrusbrief und im Jakobusbrief lesen. In den einfachen

großen Grundverhältnissen des menschlichen Lebens soll sich der christliche Charakter bewähren; sie sollen gestärkt werden und sollen getragen und durchleuchtet sein von dem Geist. In den Beziehungen der Männer zu ihren Frauen, der Frauen zu den Männern, der Eltern zu den Kindern, der Herren zu den Knechten, ferner in dem Verhältnis zur Obrigkeit, zur umgebenden heidnischen Welt und wiederum zu den Witwen und Waisen soll sich der „Gottesdienst“ bewähren. Wo haben wir sonst ein Beispiel in der Geschichte, daß eine Religion einsetzt mit solcher Kräftigkeit des überweltlichen Bewußtseins und zugleich die sittlichen Grundlagen des irdischen Gemeinschaftslebens so befestigt hat wie diese Verkündigung? Wen die Glaubenspredigt der neutestamentlichen Schriftsteller nicht innerlich ergreift, der muß doch im Tiefsten bewegt werden von der Lauterkeit, dem Reichtum, der Kraft und der Zartheit der sittlichen Erkenntnis, welche ihren Ermahnungen einen unvergleichlichen Wert verleihen.

Auf ein weiteres Moment ist hier noch zu achten. Die ältesten Christen lebten in der Erwartung der nahen Wiederkunft Christi. Diese Hoffnung war ein außerordentlich starkes Motiv, weltliche Dinge, Leid und Freud dieser Erde, gering zu achten. Sie haben sich in ihrer Erwartung getäuscht — das ist ohne Klausel einzuräumen —, aber sie ist doch ein höchst wirksamer Hebel gewesen, um sie über die Welt zu erheben, um sie zu lehren, das Kleine klein und das Große groß zu nehmen, Zeitliches und Ewiges zu unterscheiden. Es ist eine sich wiederholende Erscheinung in der Religionsgeschichte, daß sich mit einem neuen, großen religiösen Motiv, welches an sich schon durchschlagend wirkt, ein Koeffizient verbindet, der diese Wirkung noch erhöht und befestigt. Welch ein Hebel ist immer wieder seit den Tagen Augustin's, so oft sich das religiöse Erlebnis von Sünde und Gnade erneuerte, der Prädestinationsgedanke gewesen, der doch keineswegs aus dem Erlebnis selbst geschöpft ist! Wie hat das Erwählungsbewußtsein die Scharen Cromwell's begeistert und die Puritaner diesseits und jenseits des Ozeans gekräftigt, und auch dieses Bewußtsein war nur ein Koeffizient! Wie hat die Armutslehre die neue Frömmigkeit unterstützt, welche sich aus dem religiösen Erlebnisse des heiligen Franziskus im Mittelalter entwickelt hat, und doch ist sie eine Kraft für sich gewesen! Diese Koeffizienten — man kann im apostolischen Zeitalter auch die Überzeugung, den Herrn nach seinem

Kreuzestode wirklich geschaut zu haben, unter diesen Gesichtspunkt stellen — lehren, daß auch das Innerlichste, die Religion, nicht frei und isoliert aufstrebt, daß sie sozusagen in Rinden wächst und ihrer bedarf. Für das apostolische Zeitalter aber ist die Einsicht von Wichtigkeit, daß nicht nur trotz dem Enthusiasmus, sondern auch trotz der gespannten eschatologischen Hoffnung die Aufgabe nicht vernachlässigt wurde, das irdische Leben zu heiligen.

Die drei Elemente, welche wir als die wichtigsten zur Charakteristik der ältesten Christen hervorgehoben haben, konnten zur Not auch im Rahmen des Judentums und in Verbindung mit der Synagoge durchgeführt werden. Man konnte auch dort Jesus als den Herrn anerkennen, das neue Erlebnis mit der väterlichen Religion verbinden und den Bruderbund als einen jüdischen Konventikel ausbilden. In der That haben die ersten Gemeinden in Palästina in diesen Formen gelebt. Aber jene neuen Elemente wiesen, kräftig entfaltet, doch über das Judentum hinaus: Jesus Christus der Herr — nicht nur Israel's; er ist der Herr der Geschichte, das Haupt der Menschheit. Das neue Erlebnis der unmittelbaren Verbindung mit Gott — es macht den alten Kultus mit seinen Vermittlungen und Priestern unnötig. Der Bruderbund — er überragt alle anderen Verbindungen und entwertet sie. Die innere Entwicklung, die virtuell in dem neuen Ansatz beschlossen lag, begann sofort. Nicht erst Paulus hat sie begründet; schon vor und neben ihm haben uns unbekannte, namenlose Christen hin und her in der Diaspora Heiden in den neuen Verband aufgenommen und die partikularen und statutarischen Bestimmungen des Gesetzes durch die Erklärung beseitigt, man müsse sie rein geistig verstehen und als Symbole deuten. In einem Zweige des Judentums außerhalb Palästina's war diese Erklärung längst — freilich aus anderen Gründen — geübt worden, und es war dort eine Entschränkung der jüdischen Religion durch das Mittel philosophischer Deutungen im Werke, die sie der Höhe einer geistigen Weltreligion zuführte. Diese Entwicklung konnte wie eine Vorstufe des Christentums erscheinen und war in mancher Hinsicht wirklich eine solche. Jene Christen gingen auf sie ein. Auf diesem Wege konnte allmählich eine Befreiung von dem historischen Judentum und seinen überlebten Religionsgesetzen erreicht werden. Aber sicher war dieses Endergebnis nicht. Solange es unausgesprochen blieb, die frü-

here Religion ist abgethan, mußte stets befürchtet werden, daß in der nächsten Generation die alten Bestimmungen in wörtlicher Bedeutung doch wieder hervorträten. Wie viele Duzende von Ansätzen zeigt die Religionsgeschichte, daß eine überlieferte Form der Lehre und des Kultus, die innerlich überwunden ist, nun beseitigt werden soll, beseitigt aber durch das Mittel der Umdeutung. Es scheint auch zu gelingen; Stimmung und Erkenntnis sind dem Neuen günstig, aber siehe da! bald stellt sich das Alte doch wieder ein. Der Wortlaut des Rituals, der Agende und der offiziellen Lehre ist stärker als alles andere. Ein neuer religiöser Gedanke, der an dem entscheidenden Punkte — anderes mag bestehen bleiben — nicht radikal mit der Vergangenheit zu brechen und sich einen „Leib“ nicht zu schaffen vermag, kann sich nicht behaupten und geht wieder unter. Es giebt kein konservativeres und zäheres Gebilde als eine verfaßte Religion; soll sie einer höheren Stufe weichen, so muß sie abgethan werden. Dauerndes war also auch im apostolischen Zeitalter davon nicht zu erwarten, daß man das Gesetz drehte und umdeutete, um für den neuen Glauben neben ihm Platz zu machen oder die alte Religion ihm anzunähern. Es mußte Einer aufstehen und erklären, das Alte ist aufgehoben; er mußte es als Sünde bezeichnen, ihm noch ferner zu folgen; er mußte zeigen, daß alles neu geworden sei. Der Mann, der das gethan hat, ist der Apostel Paulus, und in diesem Schritt besteht seine weltgeschichtliche Größe.

Paulus ist die hellste Persönlichkeit in der Geschichte des Urchristentums; dennoch gehen die Urteile über seine Bedeutung weit auseinander. Noch vor einigen Jahren haben wir einen hervorragenden protestantischen Theologen sagen hören, Paulus sei durch seine rabbinische Theologie der Verderber der christlichen Religion geworden. Andere haben ihn umgekehrt als den eigentlichen Stifter dieser Religion bezeichnet. Doch die große Mehrzahl derer, die ihm nahe getreten sind, bezeugt, daß er in Wahrheit derjenige gewesen sei, der den Meister verstanden und sein Werk fortgesetzt hat. Dieses Urteil besteht zu Recht. Die ihn schelten als Verderber, haben von dem Geist dieses Mannes keinen Hauch verspürt und schauen ihm nur aufs Kleid und auf die Schulweisheit; die ihn als Religionsstifter preisen oder kritisieren, müssen ihn an dem wichtigsten Punkt Zeugnis wider sich selbst ablegen lassen und das Bewußtsein, welches ihn getragen und gestählt hat, für Illusion und Selbsttäuschung erklären. Weil wir nicht weiser sein wollen

als die Geschichte, die ihn nur als Missionar Christi kennt, und weil sein eigenes Wort klar bezeugt, was er sein wollte und war, fassen wir ihn als Jünger Jesu, als den Apostel, der nicht nur mehr gearbeitet, sondern auch Größeres gethan hat als die anderen alle.

Paulus ist es gewesen, der die christliche Religion aus dem Judentum herausgeführt hat. Wie das geschehen ist, werden wir erkennen, wenn wir folgendes erwägen:

1. Paulus ist es gewesen, der das Evangelium bestimmt so gefaßt hat, daß es die Botschaft ist von der geschehenen Erlösung und dem bereits gegenwärtigen Heil. Er verkündigte den gekreuzigten und auferstandenen Christus, der uns den Zugang zu Gott und damit Gerechtigkeit und Frieden gebracht hat.

2. Er ist es gewesen, der das Evangelium sicher als etwas Neues beurteilt hat, das die Gesetzesreligion aufhebt.

3. Er hat erkannt, daß diese neue Stufe dem einzelnen und daher allen gehört, und hat in dieser Überzeugung das Evangelium mit vollem Bewußtsein in die Völkerwelt getragen und vom Judentum auf den griechisch-römischen Boden hinübergestellt. Nicht nur sollen sich Griechen und Juden auf dem Grunde des Evangeliums vereinigen, nein, die Zeit des Judentums ist jetzt vorbei. Paulus verdankt man es, daß das Evangelium aus dem Orient, wo es auch später niemals recht hat gedeihen können, in den Occident verpflanzt worden ist.

4. Er ist es gewesen, der das Evangelium in das große Schema Geist und Fleisch, inneres und äußeres Leben, Tod und Leben hineingestellt hat; er, der geborene Jude und erzogene Pharisäer, hat ihm die Sprache verliehen, so daß es nicht nur den Griechen, sondern den Menschen verständlich wurde und mit dem gesamten geistigen Kapitale, welches in der Geschichte erarbeitet war, nun in Verbindung trat.

In diesen Elementen, auf deren inneren Zusammenhang ich hier nicht näher einzugehen vermag, liegt die religionsgeschichtliche Größe des Apostels beschlossen. In Bezug auf das erste möchte ich an die Worte des bedeutendsten Religionshistorikers unseres Zeitalters erinnern. *Wellhausen* schreibt: „Durch Paulus besonders hat sich das Evangelium vom Reich in das Evangelium von Jesu Christo verwandelt, so daß es nicht mehr die Weissagung des Reichs, sondern die durch Jesus Christus geschehene Erfüllung

dieser Weissagung ist. Entsprechend ist ihm auch die Erlösung aus etwas Zukünftigem etwas bereits Geschehenes und Gegenwärtiges geworden. Er betont weit mehr den Glauben als die Hoffnung, er empfindet die zukünftige Seligkeit voraus in der gegenwärtigen Kindschaft; er überwindet den Tod und führt das neue Leben schon hienieden. Er preist die Kraft, die in den Schwachen mächtig ist; die Gnade Gottes genügt ihm, und er weiß, daß keine gegenwärtige noch zukünftige Gewalt ihn seinen Armen entreißen kann, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen.“ Und welche Einsicht, Zuversicht und Kraft gehörte dazu, um die neue Religion ihrem mütterlichen Boden zu entreißen und auf einen ganz neuen zu verpflanzen! Der Islam, in Arabien entstanden, ist arabische Religion geblieben, wohin er auch immer gekommen ist. Der Buddhismus hat seine Stärke in Indien gehabt. Diese Religion aber, in Palästina geboren und von ihrem Stifter auf dem jüdischen Boden festgehalten, ist bereits nach wenigen Jahren von ihm losgelöst worden. Paulus hat sie der israelitischen Religion entgegengesetzt: „Christus ist des Gesetzes Ende“. Sie hat die Entwurzelung und den Übergang nicht nur ertragen, sondern es zeigte sich, daß sie auf diesen Übergang angelegt war. Sie hat dann dem römischen Reiche und der gesamten abendländischen Kulturwelt Halt und Stütze geboten. Hätte, sagt Renan mit Recht, jemand im ersten Jahrhundert dem Kaiser mitgeteilt, der kleine Jude, der von Antiochien als Missionar ausgezogen, sei sein bester Mitarbeiter und er werde das Reich auf haltbare Grundlagen stellen, man hätte ihn für wahnsinnig gehalten, und doch hätte er die Wahrheit gesagt. Paulus hat dem römischen Reiche neue Kräfte zugeführt und die abendländisch-christliche Kultur begründet. Das Werk Alexander's des Großen ist zerfallen, das Werk des Paulus ist geblieben. Preisen wir aber den Mann, der, ohne sich auf ein Wort seines Herrn berufen zu können, aus dem Geiste heraus wider den Buchstaben das kühnste Unternehmen wagte, so dürfen wir nicht minder jene persönlichen Jünger Jesu verehren, die nach schweren inneren Kämpfen sich zuletzt den Grundsätzen des Paulus angeschlossen haben. Von Petrus wissen wir das bestimmt; von anderen hören wir, daß sie sie wenigstens anerkannten. Es war wahrlich nichts Geringses, daß die, denen jedes Wort ihres Meisters noch im Ohre klang und in deren Erinnerung die konkreten Züge seines Bildes lebten — daß diese treuen Jünger eine

Verkündigung anerkannten, die sich von der ursprünglichen Predigt in wichtigen Stücken zu entfernen schien und einen Umsturz der Religion Israels bedeutete. Hier hat einmal die Geschichte selbst mit unverkennbarer Deutlichkeit und in kürzestem Prozesse gezeigt, was Kern und was Schale war. Schale war die ganze jüdische Bedingtheit der Predigt Jesu; Schale waren auch so bestimmte Worte wie das: „Ich bin nicht gesandt, denn nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel“. In Kraft des Geistes Christi haben die Jünger diese Schranken durchbrochen. Die persönlichen Jünger Christi — nicht erst die zweite oder dritte Generation, als die unmittelbare Erinnerung an den Herrn schon verblaßt war — haben die große Probe bestanden. Das ist die denkwürdigste Thatsache des apostolischen Zeitalters.

Paulus hat das Evangelium, ohne seine wesentlichen, inneren Züge — das unbedingte Vertrauen auf Gott als den Vater Jesu Christi, die Zuversicht auf den Herrn, die Sündenvergebung, die Gewißheit eines ewigen Lebens, die Reinheit und Brüderlichkeit — zu verletzen, in die universale Religion verwandelt und den Grund zu der großen Kirche gelegt. Aber indem die ursprüngliche Beschränkung wegfiel, mußten sich neue Schranken einstellen, welche die Einfachheit und Kraft einer innerlichen Bewegung modifizierten. Auf diese Modifikationen haben wir bei der Betrachtung des apostolischen Zeitalters zum Schluß unsere Aufmerksamkeit zu lenken.

1. Der Bruch mit der Synagoge und die Gründung ganz selbständiger religiöser Gemeinden hatten einschneidende Folgen. Man hielt zwar daran fest, daß die Gemeinde Christi, die „Kirche“, etwas Übersinnliches, Himmlisches, weil etwas Innerliches sei, aber man war überzeugt, daß sie in jeder Einzelgemeinde zur Erscheinung komme, und da man mit der alten Gemeinschaft gebrochen hatte oder überhaupt nicht an sie anknüpfte, erhielt die Bildung ganz neuer Verbindungen folgerecht eine besondere Bedeutung und beschäftigte das Interesse aufs lebhafteste. Jesus konnte in seinen Sprüchen und Gleichnissen, unbekümmert um alles Äußerliche, lediglich die Hauptsache treiben — wie und in welchen Formen das Samenkorn wachsen würde, das beschäftigte ihn nicht; er sah das Volk Israel in seinen geschichtlichen Ordnungen vor sich und dachte nicht an äußere Änderungen. Der Zusammenhang mit diesem Volke war nun aber durchschnitten, und körperlos kann keine

religiöse Bewegung bleiben. Sie muß Formen ausbilden für das gemeinschaftliche Leben und den gemeinschaftlichen Gottesdienst. Solche Formen aber improvisiert man nicht; ein Teil bildet sich langsam aus den konkreten Bedürfnissen heraus, ein anderer wird der Umgebung und den bestehenden Verhältnissen entnommen. Die „heidenchristlichen“ Gemeinden haben sich in dieser Weise einen Organismus, einen Körper geschaffen; sie haben die Formen teils selbständig und allmählich gebildet, teils unter Anlehnung an das Gegebene gewonnen.

An den Formen haftet aber stets eine besondere Wertschätzung; da sie das Mittel für die Aufrechterhaltung der Verbindung sind, so geht der Wert der Sache, welcher sie dienen, unvermerkt auf sie selbst über, oder es ist wenigstens stets Gefahr vorhanden, daß dies geschieht. Diese Gefahr liegt auch deshalb so nahe, weil sich die Einhaltung der Formen kontrollieren bzw. erzwingen läßt, während sich das innere Leben einer sicheren Kontrolle entzieht.

Unzweifelhaft war es eine Notwendigkeit, der jüdischen Volksgemeinschaft, nachdem man mit ihr gebrochen hatte, eine neue Gemeinde entgegenzusetzen — das Selbstbewußtsein und die Kraft der christlichen Bewegung zeigte sich in der Schöpfung der „Kirche“, die sich als das wahre Israel weiß. Aber indem Kirchen und die Kirche auf Erden gegründet wurden, trat ein ganz neues Interesse ein; dem Innerlichen stellte sich ein Äußerliches zur Seite; Recht, Disciplin, Kultus- und Lehrordnungen bildeten sich und begannen sich nach eigener Logik geltend zu machen. Die Wertschätzung, die der Sache galt, blieb nicht mehr die einzige Wertschätzung, und diese selbst wurde unvermerkt mit hundert unsichtbaren Fäden in das Netz der Geschichte geknüpft.

2. Wir haben darauf hingewiesen, daß die Bedeutung des Paulus als Lehrer vor allem in seiner Christologie bestanden hat. Er hat sie so gefaßt — sowohl durch seine Beleuchtung des Kreuzestodes und der Auferstehung, als durch seine Gleichsetzung „der Herr ist der Geist“ —, daß die Erlösung als vollbracht und das Heil als eine gegenwärtige Kraft erscheint. „Wir sind durch Christus versöhnt mit Gott“, „Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur“, „Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes?“ Der absolute Charakter der christlichen Religion ist damit ans Licht gestellt. Aber auch hier kann man sagen, jede Formulierung hat

ihre eigene Logik und ihre eigenen Gefahren. Gegen eine Gefahr hat der Apostel selbst kämpfen müssen; daß man die Erlösung geltend machte, ohne das neue Leben zu bewähren. Den Sprüchen Jesu gegenüber konnte diese Gefahr unmöglich auftauchen; aber die Formulierung des Paulus war nicht ebenso sicher gegen sie geschützt. Es mußte in der Folgezeit ein stehendes Thema für alle ernstesten Prediger werden, sich nicht auf die „Erlösung“, auf Sündenvergebung und Gerechtsprechung, zu verlassen, wenn doch der Abscheu wider die Sünde und die Nachfolge Christi fehle. Wer kann verkennen, daß die Lehren von der „objektiven Erlösung“ zu schweren Versuchungen in der Kirchengeschichte geworden sind und ganzen Generationen den Ernst der Religion verdeckt haben? Der Begriff der „Erlösung“, der gar nicht so ohne weiteres in die Predigt Jesu eingestellt werden kann, ist zum Fallstrick geworden. Gewiß, das Christentum ist die Religion der Erlösung; aber der Begriff ist ein zarter und darf niemals der Sphäre persönlichen Erlebens und der inneren Umbildung entrückt werden.

Aber noch eine zweite engverbundene Gefahr tauchte auf: wenn die Erlösung auf die Person und das Werk Christi zurückzuführen ist, so scheint alles darauf anzukommen, diese Person samt ihrem Werke richtig zu erkennen. Die rechte Lehre von und über Christus droht in den Mittelpunkt zu rücken und die Majestät und die Schlichtheit des Evangeliums zu verkehren. Wiederum steht es so, daß diese Gefahr bei den Sprüchen Jesu nicht aufkommen kann — man lese selbst den Johannes. „Liebet ihr mich, so haltet meine Gebote.“ Aber bei der Fassung, die Paulus der Religionslehre gegeben hat, kann sie allerdings entstehen und ist entstanden. Wie lange hat es gedauert, da lehrte man in der Kirche, es sei das allerwichtigste zu wissen, wie Christus als Person beschaffen gewesen sei, welche Natur er gehabt habe u. s. w. Paulus selbst ist davon noch weit entfernt — wer Christum den Herrn heißt, redet aus dem heiligen Geist —, aber unverkennbar hat die Ordnung der religiösen Begriffe, wie sie seine Spekulation bestimmt hat, auch in verkehrter Richtung gewirkt. Daß es aber verkehrt ist, mag für den Verstand die Unordnung noch so verlockend sein, die Christologie zum grundlegenden Inhalt des Evangeliums zu machen, das lehrt die Predigt Jesu, die überall bei dem Entscheidenden einsetzt und jeden ohne Umschweife vor seinen Gott stellt. Das Recht des Paulus, alles in die Predigt von Christus dem

Gekreuzigten zusammenzufassen, wird dadurch nicht beschränkt, denn Gottes Kraft und Gottes Weisheit zeigte er hier und entzündete an der Liebe Christi das Gefühl für die Liebe Gottes. So pflanzt sich noch heute in Tausenden der christliche Glaube fort, nämlich durch Christus. Das ist aber etwas anderes, als die Zustimmung zu einer Reihe von Sätzen über die Person Christi fordern.

Aber noch etwas kommt hier in Betracht. Paulus, von der messianischen Dogmatik geleitet und durch den Eindruck Christi bestimmt, hat die Spekulation begründet, daß nicht nur Gott in Christus gewesen ist, sondern daß Christus selbst ein eigentümliches himmlisches Wesen besessen hat. Bei den Juden brauchte diese Vorstellung den Rahmen der messianischen Idee nicht zu sprengen, aber bei den Griechen mußte sie ganz neue Gedanken entfesseln. Die Erscheinung Christi an sich, der Eintritt eines göttlichen Wesens in diese Welt, mußte als die Hauptsache, als die Erlösungsthatsache an sich gelten. Paulus selbst hat sie doch nicht so betrachtet: Kreuzestod und Auferweckung sind ihm das Entscheidende, und den Eintritt in die Welt faßt er unter sittlichem Gesichtspunkt und als Vorbild für unser Thun („Er ward arm um unsretwillen“; er demütigte sich, entäußerte sich). Dabei konnte es nicht bleiben. Die Thatsache konnte auf die Dauer nicht an zweiter Stelle stehen, dazu war sie zu groß. Aber an die erste Stelle gerückt, bedrohte sie das Evangelium selbst, weil sie Sinn und Interesse von ihm ablenkte. Wer kann angesichts der Dogmengeschichte leugnen, daß dies geschehen ist? Wir werden in den folgenden Vorlesungen sehen, in welchem Umfange.

3. Die neue Kirche hat ein heiliges Buch, das Alte Testament. Paulus, obgleich er lehrte, das Gesetz sei ungültig geworden, fand doch einen Weg, das ganze Alte Testament zu konservieren. Welch einen Segen hat dieses Buch der Kirche gebracht! Als Erbauungsbuch, als Buch des Trostes, der Weisheit und des Rates, als Buch der Geschichte hat es eine unvergleichliche Bedeutung für das Leben und die Apologetik gehabt! Welche der Religionen, mit denen das Christentum auf griechisch-römischem Boden zusammentraf, konnte sich eines ähnlichen Besitzes rühmen? Und dennoch ist dieser Besitz der Kirche nicht in jedem Sinne heilsam geworden; denn, erstlich, auf vielen Blättern dieses Buchs stand eine andere Religion und eine andere Sittlichkeit als die christliche. Mochte man sie auch noch so entschlossen durch Deutungen vergeistigen.

und verinnerlichen — der ursprüngliche Sinn ließ sich dadurch nicht vollkommen beseitigen. Es war Gefahr vorhanden, und sie trat wirklich ein, daß durch das Alte Testament ein inferiores, überwundenes Element in das Christentum eindrang. Es gilt das nicht nur von Einzelheiten — das ganze Ziel war ein anderes, und die Religion stand dort außerdem in engster Verbindung mit einer politischen Größe, dem Volkstum. Wie nun, wenn man sich verleiten ließ, wiederum eine solche Verbindung zu suchen, zwar nicht mehr mit dem Judentum, aber mit einem neuen Volk, und nicht mit dem alten Volksgesetze, aber mit einem analogen? Und wenn selbst ein Paulus alttestamentliche Gesetze, wenn auch in allegorischer Umgestaltung, dann und wann noch für maßgebend erklärt hat, wer wird seinen Nachfolgern die Grenze ziehen, wenn sie auch noch andere Gesetze, in zeitgemäßer Umformung, als gültige Gottesgebote proklamieren werden? Das führt uns auf das Zweite: mochte selbst das, was man dem Alten Testament an maßgebenden Bestimmungen entnahm, inhaltlich unanstößig sein — es bedrohte die christliche Freiheit, sowohl die innerliche als auch die Freiheit der kirchlichen Gemeindebildung und der kultischen und disciplinären Ordnungen.

Ich habe anzudeuten versucht, daß, nachdem die Verbindung mit dem Judentum zerschnitten war, die Beschränkungen des Evangeliums doch nicht aufhörten, daß vielmehr neue Schranken sich einstellten. Sie entstanden aber an eben den Punkten, an welchen der notwendige Fortschritt der Dinge, bezw. wie bei dem Alten Testament, ein unveräußerlicher Besitz haftete. Auch hier werden wir also daran erinnert, daß es in den geschichtlichen Verhältnissen, sobald die Sphäre der reinen Innerlichkeit verlassen wird, keinen Fortschritt, keinen Erfolg und überhaupt kein Gut giebt, das nicht seinen Schatten hat und Nachteile bringt. Der Apostel Paulus hat klagend ausgerufen: „Unser Wissen ist Stückwerk.“ Das gilt in noch viel höherem Grade von unserem Handeln und von allem, was da geschieht. Immer muß man „auf Kosten“ handeln, nicht nur schlimme Folgen auf sich nehmen, sondern auch „wissend, schauend, unverwandt“, das eine vernachlässigen, um das andere zu erreichen. Auch das Reinste und Heiligste, wenn es aus der Innerlichkeit heraustritt und sich in die Welt der Gestaltungen und des Geschehens begiebt, ist von

der Regel nicht ausgenommen, daß eben die Gestaltung, die seine That ist, auch seine Schranke wird.

Als der große Apostel unter dem Richtbeil Nero's im Jahre 64 sein Leben beschloß, durfte er von sich sagen, was er kurz zuvor einem treuen Genossen geschrieben hatte: „Ich habe meinen Lauf vollendet; ich habe Glauben gehalten.“ Welcher Missionar, Prediger und Seelsorger kann sich ihm vergleichen, sowohl was die Größe der vollendeten Aufgabe als was die heilige Energie in ihrer Ausführung betrifft! Mit dem lebendigsten Wort hat er gewirkt und ein Feuer angezündet; wie ein Vater hat er gesorgt und mit allen Kräften seiner Seele um die Seelen gerungen; die Pflichten des Lehrers, des Pädagogen, des Organisations hat er zugleich erfüllt: Als er sein Werk durch den Tod besiegelte, war das römische Reich von Antiochien bis Rom, ja bis Spanien von christlichen Gemeinden besetzt. Nicht viele „Gewaltige nach dem Fleisch“ und Vornehme waren unter ihnen zu finden, und doch waren sie „wie Lichter in der Welt“, und der Fortschritt der Weltgeschichte beruhte auf ihnen. Sie waren wenig „aufgeklärt“, aber sie hatten den Glauben an den lebendigen Gott und an ein ewiges Leben gewonnen; sie wußten, daß die menschliche Seele einen unendlichen Wert hat, und daß sich dieser Wert nach dem Verhältnis zu dem Unsichtbaren bestimmt; sie führten ein Leben in Reinheit und Brüderlichkeit oder strebten doch nach einem solchen. In Jesus Christus, ihrem Haupte, zu einem neuen Volke zusammengeschlossen, waren sie von dem hohen Bewußtsein erfüllt, daß Juden und Griechen, Griechen und Barbaren durch sie die Einheit empfangen und daß die letzte und höchste Stufe in der Geschichte der Menschheit nun erreicht sei.

Elfte Vorlesung.

Das apostolische Zeitalter liegt hinter uns. Wir haben gesehen, daß das Evangelium in demselben von dem mütterlichen Boden des Judentums losgelöst und auf den weiten Plan des griechisch-römischen Reichs gestellt worden ist. Der Apostel Paulus ist es vornehmlich gewesen, der dies vollzogen und damit das Christentum in die Weltgeschichte übergeführt hat. Die neue Verbindung, die es empfing, bedeutete an sich keine Hemmung; im Gegenteil, die christliche Religion war darauf angelegt, sich in der Menschheit — und diese stellte sich damals im orbis Romanus dar — zu verwirklichen. Aber neue Formen mußten sich nun entwickeln, und sie bedeuteten auch eine Beschränkung und Belastung. Wir werden dieser Erkenntnis näher treten, wenn wir nun

Die christliche Religion in ihrer Entwicklung zum Katholizismus

betrachten.

Das Evangelium ist nicht als statutarische Religion in die Welt getreten, und es kann daher auch in keiner Form seiner intellektuellen und gesellschaftlichen Ausprägung, auch nicht in der ersten, seine klassische und bleibende Erscheinung haben. Diesen Hauptgedanken muß sich der Historiker stets gegenwärtig halten, der es unternimmt, den Gang der christlichen Religion vom apostolischen Zeitalter durch die Jahrhunderte hindurch zu verfolgen. Weil diese Religion über den Gegensätzen von Diesseits und Jenseits, Leben und Tod, Arbeit und Weltflucht, Vernunft und Ekstase, Judentum und Griechentum steht, so vermag sie auch unter den

verschiedensten Bedingungen zu existieren, wie sie ursprünglich ihre Kraft unter dem Schutt der jüdischen Religion entfaltet hat. Aber sie kann es nicht nur — sie muß es, wenn anders sie die Religion der Lebendigen sein will und selbst lebendig ist. Sie hat, als Evangelium, nur ein Ziel, daß der lebendige Gott gefunden werde, daß jeder einzelne ihn finde als seinen Gott und an ihm Stärke und Freude und Friede gewinne. Wie es dieses Ziel durch die Jahrhunderte fortschreitend erreicht, ob mit dem Koeffizienten des Jüdischen oder des Griechischen, der Weltflucht oder der Kultur, des Gnosticismus oder des Agnosticismus, einer Kirchenanstalt oder eines ganz freien Vereins oder was es sonst noch für Rinden geben mag, die den Kern schützen und in denen der Saft aufsteigt, das alles ist Nebensache, ist dem Wechsel unterworfen, gehört den Jahrhunderten an, kommt mit ihnen und geht mit ihnen.

Die größte Wandlung nun, welche die neue Religion je erlebt hat, beinahe noch größer als die, durch welche die heidenchristliche Kirche entstand und die palästinensischen Gemeinden in den Hintergrund rückten — die größte Wandlung fällt in das zweite Jahrhundert unserer Zeitrechnung und somit in den Kreis unserer heutigen Betrachtung.

Nehmen wir unseren Standort um das Jahr 200, etwa 100—120 Jahre nach dem apostolischen Zeitalter. Drei oder vier Generationen waren seit seinem Ablauf vergangen, nicht mehr — welchen Anblick gewährt die christliche Religion nun?

Wir sehen ein großes kirchlich-politisches Gemeinwesen, daneben zahlreiche „Sekten“, die sich christlich nennen, denen aber dieser Name abgesprochen wird und die bitter bekämpft werden. Jenes große kirchlich-politische Gemeinwesen stellt sich als ein das Reich umspannender Verband von einzelnen Gemeinden dar. Jede ist selbständig, aber sie sind wesentlich gleichartig verfaßt und miteinander durch ein und dasselbe Lehrgesetz und durch feste Regeln für die Interkommunion verbunden. Das Lehrgesetz scheint auf den ersten Blick wenig umfangreich zu sein, aber jeder seiner Sätze ist von weittragendster Bedeutung; zusammen umschließen sie eine Fülle metaphysischer, kosmologischer und geschichtlicher Fragen, beantworten sie bestimmt und geben Aufschluß über die Entwicklung der Menschheit von der Schöpfung bis zu ihrer zukünftigen Existenzform. Die Anweisungen Jesu für die Lebensführung sind nicht in dies Lehrgesetz aufgenommen; sie werden als „Regel der Dis-

ziplin“ von der „Glaubensregel“ scharf unterschieden. Jede Kirche stellt sich aber auch als eine Kultusanstalt dar, in welcher Gott nach einem feierlichen Ritual verehrt wird. Charakteristisch tritt in dieser Kultusanstalt bereits der Unterschied von Priestern und Laien hervor; gewisse gottesdienstliche Akte kann überhaupt nur der Priester vollziehen; seine Vermittlung ist durchaus notwendig. Aber überhaupt — nur durch Vermittlungen soll man sich Gott nahen, durch Vermittlung der rechten Lehre, der rechten Ordnungen und eines heiligen Buches. Der lebendige Glaube scheint sich in ein zu glaubendes Bekenntnis verwandelt zu haben, die Hingabe an Christus in Christologie, die brennende Hoffnung auf das „Reich“ in Unsterblichkeits- und Vergottungslehre, die Prophetie in gelehrte Exegese und theologische Wissenschaft, die Geistes Träger in Kleriker, die Brüder in bevormundete Laien, die Wunder und Heilungen in nichts oder in Priesterkunststücke, die heißen Gebete in feierliche Hymnen und Litaneien, der „Geist“ in Recht und Zwang. Dabei stehen die einzelnen Christen mitten im weltlichen Leben, und die brennendste Frage lautet: Wieviel von diesem Leben darf man „mitmachen“, ohne seinen Christenstand einzubüßen? In 120 Jahren hat sich diese ungeheure Wandlung vollzogen! Wir fragen erstlich: Wie ist das geworden? sodann: Hat sich das Evangelium unter diesem Wechsel der Dinge zu behaupten vermocht, und wie hat es sich behauptet?

Bevor wir diese beiden Fragen zu beantworten suchen, haben wir uns aber einer Anweisung zu erinnern, die der Historiker niemals vernachlässigen darf. Wer den wirklichen Wert und die Bedeutung einer großen Erscheinung, einer mächtigen Hervorbringung der Geschichte, feststellen will, der muß allem zuvor nach der Arbeit fragen, die sie geleistet, bezw. nach der Aufgabe, die sie gelöst hat. Wie jeder einzelne verlangen kann, daß er nicht nach dieser oder jener Tugend oder Untugend, nicht nach seinen Gaben oder nach seinen Schwächen beurteilt werde, sondern nach seinen Leistungen, so müssen auch die großen geschichtlichen Gebilde, die Staaten und die Kirchen, in erster Linie — man darf vielleicht sagen, ausschließlich — nach dem geschätzt werden, was sie geleistet haben. Die Arbeit entscheidet. In jedem anderen Falle kommt man zu ganz vagen, bald optimistischen, bald pessimistischen Urteilen und zu geschichtlichen Kannegiebereien. So haben wir auch hier

in Bezug auf die zum Katholizismus entwickelte Kirche allem zuvor zu fragen, worin hat ihre Arbeit bestanden, welche Aufgabe hat sie gelöst, was hat sie geleistet? Ich stelle die Antwort an die Spitze. Sie hat ein Doppeltes geleistet: erstlich, sie hat den Naturdienst, den Polytheismus und die politische Religion bekämpft und mächtig zurückgedrängt; zweitens, sie hat die dualistische Religionsphilosophie überwunden. Die Kirche am Anfang des dritten Jahrhunderts hätte auf die vorwurfsvolle Frage: „Wie konntest du dich von deinen Anfängen so weit entfernen, was ist aus dir geworden?“ antworten können: „Ja, so bin ich geworden; vieles habe ich abwerfen müssen, vieles auf mich nehmen; ich habe kämpfen müssen, mein Leib ist voll Narben und mein Gewand ist mit Staub bedeckt; aber ich habe Siege erfochten und habe gebaut; ich habe den Polytheismus zurückgeschlagen; ich habe die politische Religion entwertet und diese Spottgeburt nahezu vernichtet; ich habe der Verlockungen einer tief sinnigen Religionsphilosophie kein Gehör geschenkt und habe ihr den allmächtigen Schöpfergott siegreich entgegengestellt, ich habe endlich einen großen Bau gezimmert, eine Festung mit Türmen und Bollwerken; in ihr bewache ich meine Schätze und schütze die Schwachen.“ So hätte sie antworten können und hätte die Wahrheit gesprochen. Aber, wendet man ein, Kampf und Sieg gegenüber dem Naturdienst und dem Polytheismus war etwas Geringses; sie waren schon morsch und hohl geworden und besaßen nur noch wenig Kraft. Der Einwand ist nicht richtig. Gewiß, viele Ausgestaltungen dieser Art von Religion waren von der Zeit überholt und dem Untergang nahe; aber sie selbst, die Naturreligion, war ein gewaltiger Gegner. Noch heute vermag sie unsre Seelen zu berücken und mächtig die Saiten unseres Gemütes zu rühren, wenn ein begeisterter Prophet sie verkündet — wie viel mehr damals! Das hohe Lied von der Sonne, die allem Lebendigen Leben giebt, hat selbst einen Goethe zeitlebens mit religiöser Gewalt ergriffen und ihn zu einem Sonnenanbeter gemacht. Wie hinreißend aber war dieser Hymnus in jenen Tagen, da die Wissenschaft die Natur noch nicht entgöttert hatte! Das Christentum hat die Naturreligion überwunden, überwunden nicht nur für diesen oder jenen einzelnen — das war immer geschehen —, sondern so, daß nun eine große, feste Gemeinschaft da war, die durch eindrucksvolle Lehren den Naturdienst und Polytheismus widerlegte und der tieferen religiösen Stimmung Halt und Stütze

bot. Und die politische Religion! Die ganze Macht des Staates stand hinter dem Kaiserkult, und es schien so leicht und ungefährlich, mit ihm zu paktieren — aber die Kirche hat keinen Schritt breit nachgegeben; sie hat die kaiserlichen Staatsgötzen abgethan. Das Blut der Märtyrer ist geflossen, damit eine unverrückbare Grenze entstände zwischen der Religion und der Politik, zwischen Gott und dem Kaiser. Endlich, die Kirche hat sich inmitten einer religionsphilosophisch tief bewegten Zeit gegenüber allen dualistischen Spekulationen behauptet und ihnen, die oft ihren eigenen Aufstellungen scheinbar so nahe kamen, in heißem Ringen die monotheistische Betrachtung entgegengesetzt. Hier aber war der Kampf um so schwerer, als viele und zwar gerade sehr hervorragende und begabte Christen mit dem Gegner gemeinsame Sache machten und selbst Dualisten wurden. Die Kirche blieb fest. Nimmt man nun noch hinzu, daß sie trotz dieser Gegenbewegungen gegen den griechisch-römischen Geist es doch verstanden hat, eben diesen Geist an sich zu fesseln — anders als das Judentum, von dessen Wirken auf das Griechentum das Wort gilt: „Du hast die Kraft mich anzuziehen besessen, doch mich zu halten hast du keine Kraft“ —, nimmt man ferner hinzu, daß im zweiten Jahrhundert die Grundlagen für alles „Kirchliche“ bis auf den heutigen Tag gelegt worden sind, so kann man nur staunen über die Größe der Leistung, die damals vollbracht worden ist.

Wir kehren zu den beiden Fragen zurück, die wir aufgeworfen haben: „Wie hat sich die große Wandlung vollzogen?“ und „Hat sich das Evangelium unter diesem Wechsel der Dinge behauptet, bezw. wie hat es sich behauptet?“

1. Es sind, wenn ich recht sehe, drei Hauptmomente, die den großen Umschwung herbeigeführt und die Bildung neuer Formen bewirkt haben. Das erste entspricht einem allgemeinen Gesetze in der Religionsgeschichte; denn wir treffen es in der Entwicklung jeder Religion. Wenn die zweite und dritte Generation vorübergegangen ist, wenn Hunderte ja Tausende nicht mehr durch Bekehrung, sondern durch Überlieferung und Geburt zu der neuen Religion gehören — trotz Tertullian's Wort: *fiunt, non nascuntur Christiani* —, wenn neben die, welche den Glauben ergriffen haben wie einen Raub, in großer Zahl solche treten, die ihn festhalten wie ein äußeres Gewand, dann tritt stets ein Umschwung der Dinge

ein. Aus der Religion der lebendigen Empfindung und des Herzens wird die Religion der Sitte und darum der Form und des Gesetzes. Eine neue Religion mag mit der größten Kraft, dem höchsten Enthusiasmus und gewaltigen inneren Erschütterungen einsetzen, sie mag dabei die geistige Freiheit noch so sehr betonen — wo ist das alles jemals lebendiger zum Ausdruck gekommen als in der Verkündigung des Paulus? —, dennoch, selbst wenn man die Gläubigen zur Ehelosigkeit zwingt und nur Erwachsene aufnimmt, wird der Prozeß der Verdichtung und Vergesetzlichung nicht ausbleiben. Sofort erstarren dann die Formen der Religion; sie erhalten eben durch die Erstarrung erst wirkliche Bedeutung, und neue Formen treten hinzu. Sie bekommen nicht nur den Wert von Regeln und Gesetzen, sondern unvermerkt werden sie so angeschaut, als umschlossen sie den Inhalt der Religion selbst, ja wären der Inhalt. Die, welche die Religion nicht empfinden, müssen sie so anschauen; denn sonst hätten sie überhaupt nichts, und die, welche wirklich noch in der Religion leben, müssen sie so handhaben; denn sonst vermögen sie auf die andern nicht einzuwirken. Jene sind keineswegs notwendig Heuchler. Die eigentliche Religion ist ihnen freilich verschlossen; das wichtigste Element ist ausgeströmt. Aber man vermag, ohne in der Religion zu leben, sie doch aus verschiedenen Gesichtspunkten zu schätzen. Die Schätzung kann eine moralische sein oder eine polizeiliche, sie kann vor allem auch eine ästhetische sein. Als am Anfang dieses Jahrhunderts der Katholizismus bei uns und in Frankreich durch die Romantiker wieder zurückgeführt wurde, da war es vor allem Chateaubriand, der sich in der Verherrlichung desselben nicht genug thun konnte und sich ganz als Katholiken zu empfinden meinte. Aber ein scharfblickender Kritiker erklärte, Herr Chateaubriand irre sich in seiner Empfindung; er glaube ein wirklicher Katholik zu sein; in Wahrheit stehe er vor der alten Ruine der Kirche und rufe aus: „O, wie schön!“ Das ist eine der Formen, in denen man eine Religion schätzen kann, ohne ihr innerlich anzugehören; es giebt aber noch viele andere, und unter ihnen sind auch solche, die dem wirklichen Inhalt derselben näher stehen. Sie alle aber haben das Gemeinsame, daß das eigentliche Erlebnis der Religion nicht mehr erlebt wird oder nur unsicher und gebrochen. Dagegen werden ihre abgeleiteten Erscheinungen und Wirkungen hoch gehalten und sorgsam gehütet. Das, was in den Lehren, Regeln, Ordnungen und ful-

tischen Ausgestaltungen zum Ausdruck kommt, wird als die Sache selbst behandelt. Dieses also ist das erste Moment in der Wandlung der Dinge: der ursprüngliche Enthusiasmus, im großen Sinn des Worts, strömt aus, und alsbald entsteht die Religion des Gesetzes und der Formen.

2. Aber es strömte im Laufe des 2. Jahrhunderts nicht nur ein ursprüngliches Element aus; es strömte auch ein anderes ein. Wenn diese jugendliche Religion das Band nicht zerschnitten hätte, das sie mit dem Judentum verband, auch dann hätte sie, da sie sich dauernd auf dem Boden der griechisch-römischen Welt niederließ, affiziert werden müssen von dem Geist und der Kultur derselben. In wieviel höherem Grade aber stand sie diesem Geiste offen, nachdem sie sich mit scharfem Schnitt von der jüdischen Religion und dem jüdischen Volke getrennt hatte! Körperlos wie ein luftiges Wesen schwebte sie über der Erde, körperlos und einen Körper suchend. Der Geist baut sich den Leib, gewiß — aber er baut ihn, indem er sich das assimiliert, was um ihn ist. Das Einströmen des Griechentums, des griechischen Geistes, und die Verbindung des Evangeliums mit ihm ist die größte That- sache in der Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts, und sie setzte sich, grundlegend vollzogen, in den folgenden Jahrhunderten fort. Man kann drei Stufen unterscheiden, in denen das Griechische auf die christliche Religion eingewirkt hat, und dazu eine Vorstufe. Die Vorstufe haben wir in einer früheren Vorlesung bereits erwähnt. Sie liegt in den Ursprüngen des Evangeliums und ist geradezu eine Bedingung seiner Entstehung gewesen. Erst unter den ganz neuen Verhältnissen, die Alexander der Große geschaffen hatte, erst nachdem die Säune niedergerissen waren, welche die Völker des Orients voneinander und von dem Griechentum trennten, erst damals konnte sich das Judentum entschränken und der Entwicklung zur Weltreligion zustreben. Die Zeit war erfüllt, als man auch im Orient griechische Luft atmen konnte und der geistige Horizont sich über das eigene Volk hinaus ausdehnte. Doch kann man nicht sagen, daß in den ältesten christlichen Schriften, geschweige im Evangelium, ein griechisches Element in irgend erheblichem Maße zu finden ist. Will man es suchen, so muß man es — von einigen bei Paulus, Lukas und Johannes hervortretenden Spuren abgesehen — in der Möglichkeit der Erscheinung der neuen Religion selbst suchen. Darauf ist hier nicht weiter einzugehen. Die erste

Stufe eines wirklichen Einströmens bestimmter griechischer Gedanken und griechischen Lebens ist auf die Zeit um das Jahr 130 anzusetzen. Damals begann die griechische Religionsphilosophie einzuströmen und erreichte sofort das Centrum der Religion. Sie suchte den innern Kontakt mit ihr, und umgekehrt streckte sich auch die christliche Religion selbst nach dieser Bundesgenossin aus. Von der griechischen Philosophie ist die Rede; nichts von Mythologie, griechischem Kultus u. s. w. ist noch zu spüren; nur das große Kapital, welches seit Sokrates von der Philosophie erarbeitet worden war, wird vorsichtig und unter Kautelen von der Kirche aufgenommen. Etwa ein Jahrhundert später, um die Jahre 220/30, tritt die zweite Stufe ein: jetzt wirken griechische Mysterien und griechische Zivilisation in der Breite ihrer Entwicklung auf die Kirche ein, jedoch noch immer nicht die Mythologie und der Polytheismus. Aber, wiederum ein Jahrhundert später, da etabliert sich das ganze Griechentum mit allem, was es in sich ausgebildet hat und besitzt, in der Kirche. Natürlich fehlen auch hier die Kautelen nicht, aber sie bestehen vielfach nur in einem Wechsel der Etiketten; die Sache selbst wird unverändert recipiert, und im Heiligendienst entsteht geradezu eine christliche Religion niederer Ordnung. Mit der zweiten und dritten Stufe haben wir es an dieser Stelle nicht zu thun, sondern nur mit jenem Einströmen des griechischen Geistes, welches durch die Aufnahme der griechischen Philosophie, vornehmlich des Platonismus, bezeichnet ist. Wer kann leugnen, daß sich hier wahlverwandte Elemente zusammengeschlossen haben! In der religiösen Ethik der Griechen, wie sie in heißer Arbeit auf Grund von inneren Erfahrungen und metaphysischen Spekulationen gewonnen war, sprach sich soviel Tiefe und Zartheit der Empfindung, soviel Ernst und Würde und — vor allem — eine so starke monotheistische Frömmigkeit aus, daß die christliche Religion an diesem Schätze nicht teilnahmslos vorübergehen konnte. Zwar fehlte und befremdete in ihm manches: es fehlte eine Persönlichkeit, an welcher diese Ethik als wirkliches Leben angeschaut werden konnte, und es befremdete der noch immer bestehende Zusammenhang mit dem „Dämonendienst“, dem Polytheismus; aber im ganzen und im einzelnen empfand man doch Verwandtes und nahm es auf.

Neben der Ethik aber ist es auch ein kosmologischer Begriff gewesen, den die Kirche damals recipierte, und der nach wenigen

Jahrzehnten in ihrer Lehre eine beherrschende Stellung erlangen sollte — der Logos. Das griechische Denken war von der Betrachtung der Welt und des Innenlebens aus zu dem Begriff einer wirksamen Centralidee gelangt — in welchen Stufen, kann hier unerörtert bleiben. In dieser Centralidee erblickte man die Einheit des obersten Prinzips der Welt, des Denkens und der Ethik, zugleich aber die Gottheit selbst als schaffende und wirkende im Unterschied von der ruhenden. Es war der wichtigste Schritt innerhalb der christlichen Lehrgeschichte, der je gethan worden ist, als am Anfang des 2. Jahrhunderts christliche Apologeten die Gleichung vollzogen: der Logos ist Jesus Christus. Schon vor ihnen hatten alte Lehrer unter den vielen Prädikaten, die sie Christus gaben, ihn auch „den Logos“ genannt; ja einer von ihnen, Johannes, hatte bereits den Satz aufgestellt: „der Logos ist Jesus Christus“; aber er hatte diesen Satz noch nicht zum Fundament der ganzen Spekulation über ihn gemacht; im Grunde war auch ihm „Logos“ nur ein Prädikat. Jetzt aber traten Lehrer auf, die vor ihrer Befeuerung Anhänger der platonisch-stoischen Philosophie gewesen waren, und denen deshalb der Begriff „Logos“ ein unveräußerliches Stück ihrer Weltanschauung bildete. Sie verkündigten, daß Jesus Christus die leibhaftige Erscheinung des Logos gewesen sei, der sich vorher nur in Kraftwirkungen offenbart habe. Statt des ganz unverständlichen Begriffs „Messias“ war mit einem Schlage ein verständlicher gewonnen; die in der Fülle ihrer Aussagen schwankende Christologie empfing eine feste Form; die Weltbedeutung Christi war sicher gestellt, sein geheimnisvolles Verhältnis zur Gottheit geklärt, Kosmos, Vernunft und Ethik in eine Einheit gefaßt. In der That eine wundervolle Formel! und war sie nicht vorbereitet, ja gefordert durch die messianischen Spekulationen, wie sie der Apostel Paulus und andere alte Lehrer dargeboten hatten? Die Erkenntnis, man müsse das Göttliche in Christus als den Logos fassen, eröffnete eine Fülle von Problemen und gab ihnen doch zugleich ganz bestimmte Grenzlinien und Direktiven. Die Einzigartigkeit Christi allen Rivalen gegenüber schien auf die einfachste Weise sicher gestellt, und doch gewährte der Begriff dem Denken soviel Freiheit und Spielraum, daß je nach Bedarf Christus einerseits als die wirksame Gottheit selbst, andererseits noch immer als der Erstgeborene unter vielen Brüdern, und als der Anfang der Schöpfung Gottes, angeschaut werden konnte.

Welch ein Beweis für den Eindruck der Predigt von Christus ist es, daß griechische Philosophen ihn mit dem Logos zu identifizieren vermochten! Durch nichts war es vorbereitet, in einer geschichtlichen Person die Inkarnation desselben zu konstatieren, niemals ist es einem spekulierenden Juden eingefallen, den Messias und den Logos zu identifizieren; niemals ist einem Philo z. B. diese Gleichsetzung in den Sinn gekommen! Sie gab einer geschichtlichen Thatsache metaphysische Bedeutung; sie zog eine in Raum und Zeit erschienene Person in die Kosmologie und Religionsphilosophie; indem sie aber eine Person so auszeichnete, führte sie die Geschichte überhaupt auf die Höhe der Weltbewegung.

Die Identifizierung des Logos mit Christus wurde der entscheidende Punkt für die Verschmelzung der griechischen Philosophie mit dem apostolischen Erbe und führte die denkenden Griechen zu diesem. Für die Mehrzahl unter uns ist jene Identifizierung unannehmbar, weil das Denken über Welt und Ethik uns überhaupt nicht auf einen wesenhaften Logos führt. Aber man müßte blind sein, um zu verkennen, daß für jenes Zeitalter der Logos die zweckmäßige Formel gewesen ist, um die christliche Religion mit dem griechischen Denken zu verbinden, und es ist auch heute noch nicht schwer, ihr einen haltbaren Sinn abzugewinnen. Aber lediglich ein Segen ist sie nicht gewesen. In noch weit höherem Grade als die älteren Christus speculationen hat sie das Interesse absorbiert, den Sinn von der Einfalt des Evangeliums abgezogen und es in steigendem Maße in eine Religionsphilosophie verwandelt. Der Satz: der Logos ist unter uns erschienen, hatte eine berauschte Wirkung; aber der Enthusiasmus und der Aufschwung der Seele, den er hervorrief, führten nicht sicher zu dem Gott, den Jesus Christus verkündigt hat.

3. Das Ausströmen eines ursprünglichen Elements und das Einströmen eines neuen, des griechischen, erklärt den großen Wandel, den die christliche Religion im 2. Jahrhundert erlebt hat, noch nicht vollständig. Man muß sich drittens des gewaltigen Kampfes erinnern, den sie innerhalb ihrer eigenen Grenzen damals gekämpft hat. Parallel nämlich mit dem langsamen Einströmen des griechisch-philosophischen Elements gingen auf der ganzen Linie Versuche, die man kurzweg als „akute Hellenisierung“ bezeichnen kann. Sie bieten uns das großartigste geschichtliche Schauspiel; in jener Epoche

selbst aber waren sie die furchtbarste Gefahr. Das zweite Jahrhundert ist das Jahrhundert der Religionsmischung, der Theokrasie, wie kein anderes vor ihm. In diese sollte das Christentum als ein Element neben anderen, wenn auch als das wichtigste, hineingezogen werden. Jener „Hellenismus“, der das versuchte, hatte bereits alle Mysterien, die orientalische Kultweisheit, das Sublimste und das Absurdeste, an sich gezogen und es durch das nie versagende Mittel der philosophischen, d. h. der allegorischen Deutung in ein schimmerndes Gewebe versponnen. Nun stürzte er sich — man muß sich so ausdrücken — auf die christliche Verkündigung. Er wurde von ihrer Erhabenheit ergriffen; er beugte sich vor Jesus Christus als dem Weltheilande; er bot dieser Predigt alles zum Geschenke an, was er besaß, alle Schätze seiner Kultur und seiner Weisheit; aber gelten lassen sollte sie es. Als die Herrscherin sollte sie einziehen in eine fertige Welt- und Religionslehre, in die Mysterien, die für sie bereitet waren. Welch ein Beweis für den Eindruck, den diese Predigt gemacht hat, und welche eine Versuchung! Dieser „Gnosticismus“ — so nennt man die Bewegung —, in einer Fülle von Religionsexperimenten lebendig, etablierte sich unter dem Namen Christi, empfand auch manche christliche Gedanken kraftvoll und nachhaltig, suchte das noch Ungeformte zu gestalten, das äußerlich Unfertige abzuschließen und den ganzen Strom der christlichen Bewegung in sein Bett zu lenken. Die Mehrzahl der Gläubigen, von ihren Bischöfen geleitet, ging auf diese Verlockungen nicht ein, sondern nahm den Kampf mit ihnen auf, überzeugt, daß hier eine dämonische Versuchung laure. Kämpfen aber hieß in diesem Falle sich abschließen, d. h. die Grenzen des Christlichen mit fester Hand ziehen und alles, was sich nicht in ihnen halten wollte, für heidnisch erklären. Der Kampf mit dem Gnosticismus hat die Kirche genötigt, ihre Lehre, ihren Kultus und ihre Disziplin in feste Formen und Gesetze zu fassen und jeden auszuschließen, der ihnen nicht Gehorsam leistete. Überzeugt, daß sie überall nur das Überlieferte konserviere und schätze, hat sie keinen Augenblick daran gezweifelt, daß der Gehorsam, den sie forderte, nichts anderes sei als die Unterwerfung unter den göttlichen Willen selbst, und daß sie in den Lehren, die sie den Gegnern gegenüber stellte, die Religion selbst ausgeprägt habe.

Bezeichnet man unter „katholisch“ die Lehr- und Gesetzeskirche, so ist sie damals, im Kampfe mit dem Gnosticismus, entstanden.

Um ihn abzuwehren und zu besiegen, hat sie einen teuren Preis zahlen müssen; fast kann man sagen: „Victi victoribus legem dederunt.“ Den Dualismus und den akuten Hellenismus hat sie abgewehrt; aber indem sie eine Gemeinschaft mit einer ausgeführten Lehre, einem bestimmten äußeren Kultus zc. wurde, nahm sie notgedrungen Formen an, die jenen analog waren, die sie bei den Gnostikern bekämpfte. Man tritt in das Schema des Gegners über, wenn man stückweise seinen Thesen andere entgegensezt! Und wieviel von ihrer ursprünglichen Freiheit hat sie eingebüzt! Jetzt mußte sie erklären: Du bist kein Christ, du kannst überhaupt nicht in Beziehung zu Gott treten, wenn du nicht allem zuvor diese Lehren anerkannt, jenen Ordnungen Gehorsam geleistet und bestimmte Vermittlungen aufgesucht hast. Auch soll keiner irgend ein religiöses Erlebnis für legitim halten, das nicht von der richtigen Lehre approbiert und von den Priestern gutgeheißen ist. Einen andern Weg, andere Mittel fand die Kirche nicht, um sich gegen den Gnosticismus zu behaupten, und was zum Schutze nach außen festgestellt worden war, wurde zum Palladium, ja zum Fundamente im Innern. Gewiß, diese ganze Entwicklung wäre wahrscheinlich auch ohne jenen Kampf eingetreten — die beiden von uns an erster Stelle besprochenen Elemente hätten sie auch herbeigeführt —, aber daß sie so rapid eintrat und sich so sicher, ja drakonisch ausgestaltete, ist eine Folge des Kampfes, in welchem es sich um die Existenz der überlieferten Religion gehandelt hat. Ganz abzuweisen aber ist die oberflächliche Meinung, daß der persönliche Ehrgeiz Einiger die Geseßlichkeit und das ganze Priesterwesen begründet habe. Bereits das Ausströmen des ursprünglichen, lebendigen Elements erklärt ihr Aufkommen hinreichend. *La médiocrité fonda l'autorité.* Wer die Religion nur als Sitte und Gehorsam kennt, der schafft den Priester, um einen wesentlichen Teil der Verpflichtungen, die er fühlt, auf ihn abladen zu können; er schafft auch das Geseß, denn ein Geseß ist den Halben bequemer als ein Evangelium.

Die Momente, welche die große Wandlung herbeigeführt haben, haben wir zu skizzieren versucht. Es erübrigt uns noch, die zweite Frage zu beantworten: Hat sich das Evangelium unter diesem Wechsel der Dinge behauptet, bezw. wie hat es sich behauptet? Daß es unter ganz neue Verhältnisse getreten ist, ist bereits offenbar; wir werden sie aber noch genauer kennen lernen müssen.

zwölfte Vorlesung.

Wer die innere Lage der Christenheit am Anfang des dritten Jahrhunderts mit der vergleicht, in der sie sich 120 Jahre zuvor befunden hat, wird von konträren Empfindungen und Urteilen bewegt. Einerseits steht er bewundernd vor der kraftvollen Leistung, die sich in der Schöpfung der katholischen Kirche darstellt, bewundernd auch vor der Energie, mit der sich diese Kirche nach allen Seiten ausgebaut und bethätigt hat, andererseits vermisst er mit Teilnahme so vieles Unmittelbare, Freie, aber innerlich Gebundene, was die älteste Zeit besaß. Er muß dankbar konstatieren, daß diese Kirche alle Versuche, die christliche Religion einfach in die Zeitvorstellungen zerfließen zu lassen, abgewehrt und daß sie sich wider die „akute Hellenisierung“ geschützt hat; aber er kann doch nicht verkennen, daß sie einen hohen Preis für ihre Selbstbehauptung bezahlen mußte. Wir wollen die Veränderung, die sich an ihr vollzogen hat und die wir schon berührt haben, noch etwas genauer feststellen:

1. Im Vordergrund steht die Gefährdung der Freiheit und Selbständigkeit in der Religion. Keiner soll sich als Christ, d. h. als Gotteskind, fühlen und beurteilen dürfen, der nicht zuvor seine religiöse Erfahrung und Erkenntnis der Kontrolle des kirchlichen Bekenntnisses unterworfen hat. Dem „Geist“ sind die engsten Schranken gezogen, und es wird ihm verboten, zu wirken wo und wie er will. Ja noch mehr, der einzelne soll, besondere Fälle abgerechnet, nicht nur mit der Unmündigkeit und dem kirchlichen Gehorsam anfangen, er soll auch nie ganz mündig werden, d. h. er soll die Abhängigkeit von der Lehre, dem Priester, dem Kultus und

dem „Buch“ niemals verlieren. Was wir noch heute spezifisch-katholische Frömmigkeit im Unterschied von evangelischer nennen, hat damals seinen Ursprung genommen. Die Unmittelbarkeit der Religion hat einen Sprung bekommen, und dem einzelnen ist es außerordentlich schwer gemacht, sie für sich wieder herzustellen.

2. Die akute Hellenisierung wurde abgewehrt, aber der griechisch-philosophische Gedanke, daß die wahre Religion in erster Linie „Lehre“ sei und zwar Lehre, die sich über den gesamten Kreis des Wissens erstreckt, fand immer mehr Eingang in die Christenheit. Es lag gewiß darin ein Beweis für die innere Kraft der christlichen Religion, daß dieser Glaube „der Sklaven und alten Weiber“ die ganze griechische Gott-Welt-Philosophie an sich zog und als seinen eigenen Inhalt umzuschmelzen und mit der Predigt von Jesus Christus zu vereinigen unternahm; aber eine Verschiebung des Grundinteresses der Religion und eine ungeheure Belastung mußten die Folge sein. Die Frage: „Was muß ich thun, daß ich selig werde“, die Jesus Christus und die Apostel noch sehr kurz zu beantworten vermochten, erhielt nun eine sehr weitläufige Antwort, und mochten auch die Laien noch mit kürzeren Antworten bedacht werden — in dem Maße galten sie als die Unvollkommenen, die auf den Gehorsam den Wissenden gegenüber angewiesen seien. Die christliche Religion hat schon damals jene Richtung auf den Intellektualismus erhalten, die ihr in der Folgezeit geblieben ist. Wenn sie sich aber als ein „lang, breit ausgereckt Ding“ darstellt, als eine schwierige und weitschichtige Lehre, so ist sie nicht nur belastet, sondern ihr Ernst droht auch zu schwinden; dieser haftet daran, daß das erschütternde und das beseligende Element unmittelbar zugänglich erhalten wird. Gewiß hat diese Religion den Trieb in sich, sich mit allen Erkenntnissen und mit dem gesamten geistigen Leben auseinanderzusetzen, aber wenn das, was hier gewonnen wird — vorausgesetzt selbst, es entspräche stets der Wirklichkeit und Wahrheit —, für gleich verbindlich gilt wie die evangelische Botschaft oder gar für ihre Voraussetzung, so leidet die Religion Schaden. Dieser Schade ist bereits am Anfang des 3. Jahrhunderts unverkennbar.

3. Das Kircheninstitut erhielt einen besonderen, selbständigen Wert; es wurde zu einer religiösen Größe. Ursprünglich lediglich Ausgestaltung der Brudergemeinde, Stätte und Form für die gemeinsame Gottesverehrung, und geheimnisvolle Abschattung der

himmlischen Kirche, wurde es nun als Institut zu etwas Unumgänglichem in der Religion. In dieses Institut, so lehrte man, hat der Geist Christi alles hineingelegt, was der einzelne bedarf; er ist deshalb nicht nur in der Liebe, sondern auch im Glauben ganz an dasselbe gebunden; der Geist wirkt nur hier, und alle seine Gnadengaben sind daher nur hier zu finden. Daß in der Regel der einzelne Christ, der sich nicht dem kirchlichen Institut unterordnete, ins Heidentum zurückfiel, in schlimme Irrlehren geriet oder unsittlich wurde, war freilich eine Thatsache. Sie hatte im Zusammenhang mit dem Kampf gegen die Gnostiker die Wirkung, daß jenes Institut samt allen seinen Einrichtungen und Formen mehr und mehr mit der „Braut Christi“, dem „wahren Jerusalem“ u. s. w. identifiziert wurde und sich demgemäß selbst als die unantastbare Schöpfung Gottes und als die irreformable Anstalt des heiligen Geistes proklamierte. Folgerecht begann es, alle seine Anordnungen für gleich heilig auszugeben. Welche Belastung die Freiheit der Religion dadurch erlitt, braucht nicht ausgeführt zu werden.

4. Endlich — es ist im zweiten Jahrhundert das Evangelium nicht mit derselben Kraft wie im ersten als frohe Botschaft verkündet worden. Die Gründe dafür sind mannigfacher Art gewesen, teils war das eigene Erlebnis nicht so stark, wie es ein Paulus und wie es der Verfasser des vierten Evangeliums empfunden hat, teils blieb die vorherrschende eschatologische Erwartung, die jene Lehrer durch eine tiefere Predigt beschränkt hatten, durchschlagend. Furcht und Hoffnung treten in dem Christentum des zweiten Jahrhunderts stärker hervor als bei Paulus, und nur scheinbar steht jenes damit den Sprüchen Jesu näher als dieses; denn in der Verkündigung Jesu ist, wie wir gesehen haben, die Predigt von Gott als dem Vater das Hauptstück. Das ist aber, wie Röm. 8 beweist, eben die Erkenntnis, die Paulus in seiner Verkündigung vom Glauben zum Ausdruck gebracht hat. Indem nun in dem Christentum des zweiten Jahrhunderts die Furcht einen größeren Spielraum erhielt — und dieser Spielraum erweiterte sich, je mehr sich die ursprüngliche Lebendigkeit abstumpfte und die Weltförmigkeit stärker um sich griff —, wurde die Ethik unfreier, gesetzlicher und rigoristischer. Der Rigorismus ist ja stets die Kehrseite der Weltlichkeit. Da es aber unmöglich erschien, eine rigoristische Ethik allen zuzumuten, so stellte sich schon in dem werdenden Katholizismus die Unterscheidung einer vollkommenen und einer

eben noch ausreichenden Sittlichkeit ein. Daß die Wurzeln dieser Unterscheidung noch weiter zurückreichen, kann hier auf sich beruhen bleiben; verhängnisvoll ist sie erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts geworden. Aus der Not geboren und zur Tugend gemacht, wurde sie bald so wichtig, daß die Existenz des Christentums als katholischer Kirche von ihr abhing. Die Einheitlichkeit des christlichen Ideals wurde durch sie verwirrt und eine quantitative Betrachtung der sittlichen Leistung nahe gelegt, die das Evangelium nicht kennt. Wohl unterscheidet es starken und schwachen Glauben und größere und geringere sittliche Leistung, aber der Geringste im Reiche Gottes kann in seiner Art vollkommen sein.

In diesen Momenten zusammen sind die wesentlichen Veränderungen bezeichnet, welche die christliche Religion bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts erlebt hat und durch welche sie modifiziert worden ist. Hat sich das Evangelium dennoch behauptet, und wie läßt sich das konstatieren? Nun, man vermag auf eine ganze Reihe von Urkunden zu verweisen, die, soweit geschriebenes Wort ein Zeugnis vom inneren, wahrhaft christlichen Leben ablegen kann, dieses aufs reinste und in ergreifender Weise bekunden. In Märtyrerakten wie die der Perpetua und Felicitas, oder in Gemeindebriefen wie der von Lyon nach Kleinasien, spricht sich der christliche Glaube und die Kraft und Zartheit der sittlichen Empfindung so herrlich aus wie nur in den Tagen der Grundlegung; alles das aber, was sich seitdem in der äußeren Ausgestaltung der Kirche vollzogen hatte, kommt gar nicht zum Ausdruck. Der Weg zu Gott ist sicher gefunden, und die Einfalt des inneren Lebens erscheint nicht verwirrt oder belastet. Nehmen wir ferner einen Schriftsteller wie den christlichen Religionsphilosophen Clemens Alexandrinus, der um d. J. 200 gelebt hat. An seinen Schriften empfinden wir noch jetzt: dieser Gelehrte — obgleich ganz eingetaucht in Spekulationen und als Denker die christliche Religion in ein uferloses Meer von „Lehren“ verwandelnd, Hellene bis in die letzte Faser — hat doch an dem Evangelium Friede und Freude gewonnen, und er vermag auch auszusprechen, was er gewonnen hat, und kann zeugen von der Kraft des lebendigen Gottes. Er erscheint als ein neuer Mensch und ist durch alle Philosophie, durch Autorität und Spekulation, durch die ganze äußere Religion hindurchgedrungen zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Alles, sein Vorsehungsglaube, sein Glaube an Christus, seine Freiheitslehre, seine Ethik, ist in Worten ausgedrückt,

die den Griechen zeigen, und alles ist doch neu und wahrhaft christlich. Vergleicht man ihn aber weiter mit einem Christen ganz anderen Schlages, nämlich mit seinem Zeitgenossen Tertullian, so ist leicht zu zeigen: was ihnen in der Religion gemeinsam ist, ist das, was sie am Evangelium erfahren haben, ja ist das Evangelium selbst. Und wenn man Tertullian's Auslegung des Vaterunser liest und überdenkt, so erkennt man, daß dieser heißblütige Afrikaner, dieser strenge Ketzerbestreiter, dieser entschlossene Vertreter der „auctoritas“ und „ratio“, dieser rechthaberische Advokat, dieser Kirchenmann und Enthusiast zugleich — doch ein tiefes Gefühl für die Hauptsache im Evangelium und auch eine gute Erkenntnis desselben besessen hat. Diese altkatholische Kirche hat das Evangelium wahrlich noch nicht erdrückt!

Weiter, sie hat auch noch den entscheidenden Gedanken, daß sich die christliche Gemeinschaft als werthätiger Bruderbund darstellen müsse, in Kraft erhalten und in einer die folgenden Generationen in der Kirche beschämenden Weise zum Ausdruck gebracht.

Endlich, darüber kann kein Zweifel sein, und ein so wahrheitsliebender Mann wie Origenes bestätigt es uns, aber auch heidnische Schriftsteller, wie Lucian, bezeugen es: die Hoffnung eines ewigen Lebens, das volle Vertrauen auf Christus, Opferwilligkeit und Sittenreinheit, trotz aller Schwächen, die auch hier nicht fehlten, waren noch immer die wirklichen Merkmale dieses Bundes. Origenes kann seine heidnischen Gegner auffordern, sie mögen doch irgend eine Stadtgemeinde mit einer Christengemeinde vergleichen und urteilen, wo die größere sittliche Tüchtigkeit zu finden ist. Gewiß, um diese Religion hatten sich bereits eine Schale und ein Mantel gebildet; es war schwerer geworden, zu ihr selbst durchzudringen und den Kern zu erfassen; sie hatte auch manches von ihrem ursprünglichen Leben eingebüßt. Aber die Gaben und Aufgaben des Evangeliums wurden noch immer in Kraft erhalten, und der Aufbau, den die Kirche um diese gezimmert hatte, diente doch auch Manchem als Stufen, auf denen er zur Sache selbst gelangte. —

Wir gehen weiter und betrachten nun

Die christliche Religion im griechischen Katholizismus.

Ich muß Sie auffordern, sofort mit mir um viele Jahrhunderte hinunterzusteigen und die griechische Kirche zu betrachten, wie

sie heute ist und wie sie sich schon seit mehr als einem Jahrtausend wesentlich unverändert behauptet. Wir sehen zwischen dem dritten und dem neunzehnten Jahrhundert in der Kirchengeschichte des Orients nirgendwo einen tiefen Einschnitt. Eben deshalb dürfen wir unsern Standort in der Gegenwart nehmen. Wir stellen aber wiederum folgende drei Fragen:

Was hat dieser griechische Katholizismus geleistet?

Wodurch ist er charakterisiert?

Wie ist das Evangelium in ihm modifiziert worden, und wie hat es sich behauptet?

1. Was hat dieser griechische Katholizismus geleistet? Man darf hier auf ein Doppeltes verweisen: *Erstlich*, er hat in dem großen Gebiete, welches er einnimmt, in den Ländern des östlichen Mittelmeers und hinauf bis ans Eismeer, dem Heidentum und dem Polytheismus überhaupt ein Ende gemacht. Der entscheidende Sieg hat sich vom 3. bis zum 6. Jahrhundert vollzogen und so vollzogen, daß die Götter Griechenlands wirklich untergegangen sind, sang- und klanglos untergegangen. Nicht in einer großen Katastrophe, sondern ohne einen erheblichen Widerstand zu leisten, sind sie an Entkräftung gestorben. Daß sie einen beträchtlichen Teil ihrer Kraft vorher den kirchlichen Heiligen abgegeben haben, mag hier nur angedeutet sein. Mit den Göttern, und das will mehr sagen, ist aber auch der Neuplatonismus, die letzte große Hervorbringung des griechischen philosophischen Geistes, überwunden worden. Die kirchliche Religionsphilosophie erwies sich stärker als diese. Der Sieg über den Hellenismus ist eine Großthat der östlichen Kirche, von der sie noch immer zehrt. *Zweitens*, diese Kirche hat es verstanden, sich mit den einzelnen Völkern, die sie in sich hineingezogen hat, so zu verschmelzen, daß ihnen Religion und Kirche zu nationalen Palladien geworden sind, ja zu den Palladien. Gehen Sie zu den Griechen, zu den Russen, zu den Armeniern etc. — überall werden Sie finden, daß Kirche und Volkstum nicht zu trennen sind, und daß das eine Element nur in und mit dem anderen existiert. Für ihre Kirche lassen sich die Angehörigen dieser Nationen, wenn es sein muß, in Stücke hauen. Das ist nicht nur die Folge des Druckes der feindlichen Macht des Islam; auch bei den Russen, die doch nicht unter diesem Drucke stehen, ist es nicht anders. Wie innig und fest das Verhältnis zwischen Kirche und Volk bei ihnen ist, trotz der „Sekten“, welche auch hier nicht fehlen, lehrt nicht etwa nur die moskowitzische

Presse; man muß — um ein Beispiel herauszugreifen — die „Dorfgeschichten“ Tolstoi's lesen, um sich davon zu überzeugen. Wahrhaft ergreifend tritt dem Leser hier entgegen, wie tief die Kirche mit ihrer Predigt vom Ewigen, von der Selbstaufopferung, dem Mitleiden und der Brüderlichkeit in die Volksseele eingedrungen ist. Die niedrige Stufe, auf welcher der Klerus steht, und die Mißachtung, mit der ihm vielfach begegnet wird, dürfen darüber nicht täuschen, daß er als Repräsentant der Kirche eine unvergleichlich hohe Stellung einnimmt, und das Ideal des Mönchtums haftet tief in der Seele der östlichen Völker.

In diesen beiden Momenten ist aber auch erschöpft, was sich über die Leistungen dieser Kirche sagen läßt. Wenn man hinzufügt, sie habe eine gewisse Bildung verbreitet, so muß man schon einen sehr geringen Maßstab anlegen. Auch ist ihr dem Islam gegenüber das nicht mehr gelungen, was sie dem Polytheismus gegenüber erreicht hat und noch immer erreicht. Diesen überwinden die Missionen der russischen Kirche auch heute noch; an den Islam aber sind große Gebiete verloren gegangen, und die Kirche hat sie nicht wieder erobert. Der Islam ist siegreich bis an das adriatische Meer und nach Bosnien vorgedrungen; er hat zahlreiche albanesische und slavische Stämme, die einst christlich waren, für sich gewonnen. Er zeigt sich dieser Kirche gegenüber mindestens gewachsen, wenn auch nicht vergessen werden darf, daß im Herzen seines Gebietes christliche Nationen ihr Bekenntnis festgehalten haben.

2. Wodurch ist diese Kirche charakterisiert? Die Antwort ist nicht leicht; denn diese Kirche ist, wie sie sich dem Beschauer darstellt, ein höchst kompliziertes Gebilde. Die Empfindungen, die Superstitionen, die Erkenntnisse und die Kultusweisheit von Jahrhunderten, ja von Jahrtausenden sind in sie eingebaut. Aber weiter, wer diese Kirche von außen betrachtet mit ihrem Kultus, ihrem feierlichen Ritual, der Fülle ihrer Zeremonien, ihren Reliquien, Bildern, Priestern, Mönchen und ihrer Mysterienweisheit, und sie dann einerseits mit der Kirche des 1. Jahrhunderts, andererseits mit den hellenischen Kulte in der Zeit des Neuplatonismus vergleicht — der muß urteilen, daß sie nicht zu jener, sondern zu diesen gehört. Sie erscheint nicht als eine christliche Schöpfung mit einem griechischen Einschlag, sondern als eine griechische Schöpfung mit einem christlichen Einschlag. Die Christen des ersten Jahrhunderts würden sie ebenso bekämpft haben, wie sie

den Kultus der Magna Mater und des Zeus Soter bekämpften. Für unzählige Elemente in dieser Kirche, die ebenso heilig erachtet werden wie das Evangelium, giebt es in dem ältesten Christentum nicht einmal einen Ansatzpunkt. Mit dem ganzen Vollzug des Hauptgottesdienstes, ja selbst mit vielen dogmatischen Lehren steht es schließlich nicht anders: man streiche einige Worte, wie „Christus“ zc. heraus, und nichts erinnert mehr an das Ursprüngliche. Diese Kirche ist als Gesamterscheinung nach außen lediglich eine Fortsetzung der griechischen Religionsgeschichte unter dem fremden Einfluß des Christentums, wie ja so viel Fremdes auf sie eingewirkt hat. Man könnte auch sagen: diese Kirche ist als äußere Kirche das Naturprodukt der Verbindung des selbst schon orientalisch zersetzten Griechentums mit der christlichen Predigt; sie ist das, was die Geschichte auf „natürlichen“ Wege aus einer Religion macht, bezw. was sie zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert aus ihr machen mußte — in diesem Sinne ist sie natürliche Religion. Unter diesem Begriff kann ein Doppeltes verstanden werden: gewöhnlich versteht man unter ihm etwas Abstraktes, nämlich die Summe der elementaren Empfindungen und Vorgänge, welche in allen Religionen nachweisbar sind. Es ist indes fraglich, ob es solche giebt, bezw. ob sie so deutlich und fest sind, daß sie zusammengefaßt werden können. Besser gebraucht man den Begriff „natürliche Religion“ für das Endprodukt einer Religion, welches entstanden ist, nachdem die „natürlichen“ Kräfte der Geschichte ihr Spiel an ihr beendigt haben. Diese sind überall im letzten Grunde dieselben, wenn auch in den Aufzügen verschieden, und sie bilden sich die Religion, bis sie ihnen bequem liegt: Heiliges, Ehrfurchtgebietendes und dergleichen stoßen sie nicht aus, aber sie weisen ihnen den Platz und den Spielraum an, den sie für den richtigen halten, und sie tauchen alles in ein einheitliches Medium, jenes Medium, welches wie die Luft die erste Bedingung ihrer „natürlichen“ Existenz ist. In diesem Sinne nun ist die griechische Kirche natürliche Religion: kein Prophet, kein Reformator, kein Genius hat in ihrer Geschichte seit dem 3. Jahrhundert den natürlichen Ablauf der Einbürgerung der Religion in die gemeine Geschichte gestört. Dieser Ablauf war im 6. Jahrhundert beendigt und behauptete sich im 8. und 9. Jahrhundert gegen starke Angriffe siegreich. Seitdem ist Ruhe eingetreten, und der damals erreichte Zustand ist nicht wesentlich, ja nicht einmal unwesentlich mehr geändert worden.

Augenscheinlich haben die Völker, welche dieser Kirche angehören, seitdem nichts erlebt, was sie ihnen unerträglich und reformbedürftig erscheinen ließe. Sie verharren daher noch immer bei dieser „natürlichen“ Religion des 6. Jahrhunderts.

Aber mit Bedacht habe ich von der Kirche in ihrer äußeren Erscheinung gesprochen. Es gehört mit zu ihrem komplizierten Charakter, daß man aus dem Äußeren nicht einfach auf das Innere schließen kann. Es genügt daher nicht, die richtige Beobachtung auszusprechen, diese Kirche gehöre in die griechische Religionsgeschichte. Sie übt doch Wirkungen aus, die nicht leicht von hier aus verstanden werden können. Wir müssen, um sie richtig zu würdigen, näher auf die Elemente eingehen, die sie charakterisieren.

Zuerst begegnen uns hier die Tradition und der Gehorsam gegen sie. Das Heilige, das Göttliche ist nicht in freien Wirkungen vorhanden — welche Einschränkungen dieser Satz erleidet, werden wir später sehen —, sondern es ist aufgespeichert in Form eines ungeheuren Kapitals. Aus diesem Kapital ist alles zu entnehmen, und es will genau so ausgemünzt sein, wie die Väter es ausgemünzt haben. Einen gewissen Ansatzpunkt für diesen Gedanken bietet allerdings schon die älteste Zeit. Wir lesen in der Apostelgeschichte: „Sie blieben in der Apostel Lehre.“ Was aber ist aus dieser Übung und Verpflichtung geworden? Erstlich, es ist alles als „apostolisch“ bezeichnet worden, was sich im Laufe der nächsten Jahrhunderte hier angelegt hat; oder vielmehr: was die Kirche nötig zu haben glaubte, um sich der geschichtlichen Lage anzupassen, das nannte sie apostolisch, weil sie ohne dasselbe nicht existieren zu können meinte, und — was für die Existenz der Kirche notwendig ist, muß eben apostolisch sein. Zweitens, es ist als unverbrüchliche Erkenntnis festgestellt worden, daß das „Bleiben“ im Apostolischen sich in erster Linie auf die pünktliche Befolgung aller rituellen Anweisungen bezieht; das Heilige haftet an dem Wortlaut und der Form. Beides ist nun durchaus antik gedacht. Daß das Göttliche sozusagen dinglich aufgespeichert ist, und daß die Gottheit vor allem die pünktliche Einhaltung eines Rituals verlangt, war in der Antike der geläufigste und sicherste Gedanke. Die Tradition und die Zeremonie sind die Bedingungen, unter denen das Heilige allein existierte und zugänglich war. Gehorsam, Respekt, Pietät waren die wichtigsten Religionsempfindungen; gewiß sind sie der Religion unveräußerlich, aber nur als Begleiterscheinungen einer lebendigen

Empfindung ganz anderer Art haben sie einen religiösen Wert, und dabei ist noch vorausgesetzt, daß das Objekt ein würdiges ist. Der Traditionalismus und der mit ihr eng verbundene Ritualismus charakterisieren die griechische Kirche in hervorragendem Maße, aber eben daraus geht hervor, wie sehr sie sich von dem Evangelium entfernt hat.

Das zweite Stück, welches die Eigenart dieser Kirche bestimmt, ist der Wert, den sie auf die Orthodogie legt, auf die richtige Lehre. Sie hat diese Lehre aufs genaueste ausgebildet und umschrieben, und sie hat sie oft genug zum Schrecken andersgläubiger Menschen gemacht. Nur wer die richtige Lehre hat, kann selig werden, wer sie nicht hat, ist auszustoßen und soll aller Rechte verlustig gehen; ist er ein Volksgenosse, so soll er wie ein Ausföhriger behandelt werden und jeden Zusammenhang mit seiner Nation verlieren. Dieser Fanatismus, der auch heute noch hier und dort in der griechischen Kirche emporlodert und prinzipiell nicht aufgegeben ist, ist nicht griechisch — obgleich eine gewisse Neigung nach dieser Seite den alten Griechen nicht gefehlt hat —, er ist noch weniger römisch-rechtlichen Ursprungs; er ist vielmehr das Produkt mehrerer Faktoren, die in unglücklicher Vereinigung auftraten. Als das römische Reich christlich wurde, war der schwere Existenzkampf der Kirche mit den Gnostikern noch nicht vergessen; noch weniger waren die letzten blutigen Verfolgungen der Kirche vergessen, die der Staat in einer Art von Verzweiflung verhängt hatte. Bereits diese beiden Momente erklären es, wie die Stimmung, ein Recht auf Repressalien zu haben und zugleich die Häretiker unterdrücken zu müssen, in der Kirche aufkam. Nun aber trat noch an höchster Stelle die orientalische absolutistische Auffassung von dem unbeschränkten Recht und der unbeschränkten Pflicht des Herrschers seinen „Untertanen“ gegenüber seit Diokletian und Konstantin hinzu. Das war ja das Verhängnisvolle bei dem großen Umschwung der Dinge, daß der römische Kaiser damals gleichzeitig und fast in einem Moment christlicher Kaiser und orientalischer Despot geworden ist. Je gewissenhafter er nun war, desto intoleranter mußte er sein; denn ihm hat die Gottheit nicht nur die Leiber, sondern auch die Seelen übergeben. So entstand die aggressive und absorptive Orthodogie des Staats und der Kirche oder vielmehr der Staatskirche; alttestamentliche Beispiele, die immer zur Hand sind, vollendeten den Prozeß und gaben ihm die Weihe.

Die Intoleranz ist etwas Neues auf dem Boden der Griechen und kann ihnen nicht einfach zur Last gelegt werden; aber wie die Lehre ausgebildet wurde, nämlich als große Gott-Welt-Philosophie, das ist unter ihrem Einfluß geschehen, und daß die Religion überhaupt mit der Lehre geradezu identifiziert worden ist, ist ebenfalls ein Werk ihres Geistes. Alle Hinweise auf die Bedeutung, welche die Lehre schon im apostolischen Zeitalter besessen hat, und auf die Ansätze, sie in spekulative Form zu bringen, genügen hier nicht. Sie sind vielmehr, wie ich in den früheren Vorlesungen gezeigt zu haben hoffe, anders zu verstehen. Der Intellektualismus hebt erst im 2. Jahrhundert bei den Apologeten an und, unterstützt durch den Kampf gegen die Gnostiker und durch die alexandrinischen Religionsphilosophen der Kirche, setzt er sich durch.

Es genügt aber nicht, die Lehre der griechischen Kirche nur nach ihrer formalen Seite zu würdigen und zu konstatieren, in welcher Art und in welchem Umfang sie sich darstellt und wie hoch sie gewertet wird. Wir müssen auch sachlich auf sie eingehen; denn sie besitzt zwei Elemente, die ihr ganz eigentümlich sind und sie von der griechischen Religionsphilosophie unterscheiden — den Schöpfungsgedanken und die Lehre von der Gottmenschheit des Erlösers. Von ihnen werden wir in der nächsten Vorlesung handeln, ferner von den beiden anderen Elementen, welche die griechische Kirche neben der Tradition und der Lehre charakterisieren, nämlich dem Kultus und dem Mönchtum.

Dreizehnte Vorlesung.

Wir haben bisher festgestellt, daß der griechische Katholizismus als Religion durch zwei Elemente charakterisiert ist, durch den Traditionalismus und den Intellektualismus. Nach dem Traditionalismus ist die pietätsvolle und jede Neuerung abwehrende Bewahrung des überlieferten Erbes nicht nur etwas Wichtiges, sondern bereits die Bethätigung der Religion selbst. Das ist ganz antik gedacht und ist dem Evangelium fremd; denn dieses weiß schlechterdings nichts davon, daß an die Pietät gegen eine Überlieferung an sich der Verkehr mit der Gottheit gebunden ist. Aber auch das zweite Element, der Intellektualismus, ist griechischer Herkunft. Die Ausspinnung des Evangeliums zu einer großen Gott-Welt-Philosophie, in welcher alle denkbaren Materien behandelt werden, die Überzeugung, daß, weil die christliche Religion die absolute ist, sie auch auf alle Fragen der Metaphysik, Kosmologie und Geschichte Auskunft geben müsse, die Betrachtung der Offenbarung als einer unübersehbaren Menge von Lehren und Aufschlüssen, alle gleich heilig und wichtig — das ist griechischer Intellektualismus. Nach ihm ist ja die Erkenntnis das Höchste, und der Geist ist nur Geist als erkennender: alles Ästhetische, Ethische und Religiöse muß umgesetzt werden in ein Wissen, dem dann der Wille und das Leben mit Sicherheit folgen werden. Die Entwicklung des christlichen Glaubens zu einer alles umspannenden Theosophie und die Identifizierung von Glaube und Glaubenswissen ist ein Beweis, daß die christliche Religion auf griechischem Boden in den Bannkreis der dort heimischen Religionsphilosophie eingetreten und in ihm verblieben ist.

Über innerhalb dieser großen Gott-Welt-Philosophie, die als „Inhalt der Offenbarung“ und als „orthodoxe Lehre“ einen absoluten Wert besitzt, sind es zwei Elemente, die sie von der sonst so verwandten griechischen Religionsphilosophie durchgreifend unterscheiden und ihr einen ganz eigentümlichen Charakter verleihen. Ich meine nicht die Berufung auf Offenbarung — denn auf Offenbarung beriefen sich auch die Neuplatoniker —, sondern den Schöpfungsgedanken und die Lehre von der Gottmenschheit des Erlösers. Sie durchbrechen das Schema der griechischen Religionsphilosophie an zwei entscheidenden Punkten und sind daher auch stets von den echten Vertretern derselben als fremd und unerträglich empfunden worden.

Über den Schöpfungsgedanken können wir uns kurz fassen. Er ist unzweifelhaft ein ebenso wichtiges wie dem Evangelium entsprechendes Element. Durch ihn ist die Verslechtung von Gott und Welt aufgehoben und die Wirklichkeit und Kraft des lebendigen Gottes zum Ausdruck gebracht. Zwar haben auch bei christlichen Denkern auf griechischem Boden — eben weil sie Griechen waren — die Versuche nicht gefehlt, die Gottheit lediglich als die einheitliche Kraft des Weltgefüges, als die Einheit in der Vielheit und als das Ziel der Vielheit zu fassen. Sogar die Kirchenlehre trägt heute noch einige Spuren dieser Spekulation; aber der Schöpfungsgedanke hat doch triumphiert, und damit hat die Christlichkeit einen wirklichen Sieg erfochten.

Viel schwieriger ist es, über die Lehre von der Gottmenschheit des Erlösers ein richtiges Urteil zu gewinnen. Sie ist unzweifelhaft das Herzstück der ganzen griechischen Dogmatik. Von ihr aus ist die Trinitätslehre gewonnen, und beide zusammen bilden nach griechischer Auffassung die christliche Lehre in nuce. Wenn ein griechischer Kirchenvater einmal gesagt hat: „Die Gottmenschheit (die Menschwerdung) ist das Neue unter dem Neuen, ja das einzig Neue unter der Sonne“, so hat er damit nicht nur das Urteil aller seiner Konfessionsgenossen richtig wiedergegeben, sondern zugleich in treffender Weise ihre Meinung ausgedrückt, daß alle übrigen Stücke der Lehre sich bei gesunden Sinnen und ernstem Nachdenken von selbst ergeben, dieses aber darüber hinaus liegt. Die Theologen der griechischen Kirche sind davon überzeugt, daß christliche Glaubenslehre und natürliche Philosophie sich eigentlich nur dadurch unterscheiden, daß jene die Lehre von

der Gottmenschheit (und der Trinität) umfaßt. Höchstens der Schöpfungsgedanke kann daneben noch in Betracht kommen.

Ist dem so, dann ist es von durchschlagender Bedeutung, den Ursprung, den Sinn und den Wert jener Lehre richtig zu fassen. In ihrer Ausführung muß sie jeden, der von den Evangelien her an sie herantritt, ganz fremd anmuten. Dieser Eindruck kann auch durch keine geschichtliche Reflexion überwunden werden — der ganze Bau der kirchlichen Christologie steht außerhalb der konkreten Persönlichkeit Jesu Christi —; aber geschichtliche Erwägungen vermögen doch nicht nur ihren Ursprung zu erklären, sondern auch bis zu einem gewissen Grade die Formulierung selbst zu rechtfertigen. Versuchen wir es, uns die Hauptpunkte klar zu machen.

Wir haben in einer früheren Vorlesung gesehen, wie es dazu gekommen ist, daß sich die kirchlichen Lehrer den Begriff des Logos erwählten, um das Wesen und die Würde Christi sicher zu stellen. Da der Begriff „Messias“ für sie ganz unverständlich, also nichts-sagend war, und da man Begriffe nicht zu improvisieren vermag, so hatten sie nur die Wahl, entweder sich Christus als vergotteten Menschen (also als Heros) vorzustellen oder sein Wesen nach dem Schema eines der griechischen Götter zu denken oder es mit dem Logos zu identifizieren. Die beiden ersten Möglichkeiten mußten abgelehnt werden, denn sie waren „heidnisch“ oder erschienen so. Es blieb also der Logos. Wie zweckmäßig diese Formel nach vielen Seiten war, haben wir bereits hervorgehoben — ließ sich doch auch der Begriff der Gottesohnschaft ungezwungen mit ihr vereinigen, ohne auf die anstößigen Theogonien zu führen, und der Monotheismus schien nicht gefährdet zu sein —, aber die Formel hatte auch ihre eigene Logik, und diese führte nicht zu Ergebnissen, die in jeder Hinsicht unbedenklich waren. Der Begriff des Logos war sehr verschiedener Ausprägung fähig; trotz seinem erhabenen Inhalt konnte er auch so gefaßt werden, daß sein Träger keineswegs wahrhaft göttlichen Wesens sei, sondern eine halbgöttliche Natur habe.

Die Frage nach der näheren Bestimmung der Natur des Logos-Christus hätte nun in der Kirche nicht die ungeheure Bedeutung erlangen können, die sie bekommen hat, und man hätte sich bei mannigfaltigen Spekulationen beruhigt, wenn nicht gleichzeitig eine sehr präzise Vorstellung von der Erlösung den Sieg gewonnen und eine peremptorische Forderung gestellt hätte. Unter allen den möglichen Erlösungsvorstellungen — Vergebung der Schuld, Erlösung

aus der Macht der Dämonen u. s. w. — trat nämlich im 3. Jahrhundert diejenige souverän in der Kirche in den Vordergrund, welche die christliche Erlösung als Erlösung vom Tode und damit als Erhebung zu göttlichem Leben, also als Vergottung, faßte. Diese Vorstellung hat im Evangelium zwar einen sicheren Anhaltspunkt und in der paulinischen Theologie eine Stütze; in der Gestalt aber, in der sie nun ausgebildet wurde, ist sie ihnen fremd und ist griechisch gedacht: die Sterblichkeit an sich gilt als das größte Übel und als die Ursache aller Übel, der Güter höchstes aber ist, ewig zu leben. Wie streng griechisch das gemeint ist, geht daraus hervor, daß 1. die Erlösung vom Tode ganz realistisch als pharmakologischer Prozeß vorgestellt wurde — die göttliche Natur muß einströmen und muß die sterbliche Natur umbilden — und daß 2. ewiges Leben und Vergottung identifiziert wurden. Handelt es sich aber um einen realen Eingriff in die Konstitution der menschlichen Natur und um ihre Vergottung, so muß der Erlöser selbst Gott sein und Mensch werden. Nur unter dieser Bedingung ist die Thatsächlichkeit des wunderbaren Vorgangs vorstellbar. Wort, Lehre, einzelne Thaten vermögen hier nichts — oder kann man durch Unpredigen einem Steine Leben geben, einen Sterblichen unsterblich machen? —; nur wenn das Göttliche selbst leibhaftig in die Sterblichkeit eingeht, kann diese transformiert werden. Das Göttliche aber, d. h. ewiges Leben, und zwar so, daß er es zu übertragen vermag, hat nicht der Heros, sondern nur Gott selbst. Also muß der Logos Gott selbst sein, und er muß wahrhaft Mensch geworden sein. Ist diesen beiden Bedingungen genügt, dann ist die reale, naturhafte Erlösung, d. h. die Vergottung der Menschheit, wirklich gegeben. Von hier aus erklären sich die ungeheuren Streitigkeiten um die Natur des Logos-Christus, welche mehrere Jahrhunderte angefüllt haben. Von hier aus erklärt es sich, warum Athanasius für die Formel, der Logos-Christus sei eines Wesens mit dem Vater, so gestritten hat, als handle es sich um Sein oder Nichtsein der christlichen Religion. Von hier aus wird es deutlich, warum andere griechische Kirchenlehrer jede Gefährdung der vollen Einheit von Göttlichem und Menschlichem in dem Erlöser, jede Vorstellung einer bloß moralischen Verbindung wie eine Auflösung des Christentums betrachtet haben. Sie haben ihre Formeln durchgesetzt, die für sie nichts weniger als scholastische Begriffe waren, sondern Beschreibung und Sicherstellung eines That-

bestandes, ohne welchen die christliche Religion so ungenügend wäre, wie alle anderen. Die Lehren von der wesensgleichen Trinität — wie es zur Lehre vom heiligen Geist gekommen ist, mag hier auf sich beruhen — und von der Gottmenschheit des Erlösers entsprechen genau der eigentümlichen Vorstellung von der Erlösung als einer wesenhaften Vergottung durch Unsterblichkeit. Ohne diese Vorstellung wäre es niemals zu jenen Formeln gekommen; aber sie stehen und fallen auch mit ihr. Sie haben sich aber nicht durchgesetzt um ihrer Verwandtschaft mit der griechischen Philosophie willen, sondern im Gegensatz zu ihr. Die griechische Philosophie hat nie gewagt und nie daran gedacht, dem Wunsche nach Unsterblichkeit, den sie so lebhaft empfand, in irgendwie ähnlicher Weise durch „Geschichte“ und Spekulation entgegenzukommen. Ganz mythologisch und abergläubisch mußte sie es anmuten, einer geschichtlichen Persönlichkeit und ihrem Erscheinen einen solchen Eingriff in den Kosmos beizulegen und ihr eine Umwandlung des ein für allemal Begebenen und ewig fließenden zuzuschreiben. Das „allein Neue unter der Sonne“ mußte ihr als die schlimmste Fabel erscheinen und ist ihr so erschienen.

Die griechische Kirche ist heute noch davon überzeugt, in diesen Lehren das Wesen des Christentums als Geheimnis und als enthülltes Geheimnis zugleich zu besitzen. Die Kritik dieser Behauptung ist nicht schwer. Anerkannt soll werden, daß jene Lehren mächtig dazu beigetragen haben, die christliche Religion vor dem Zerfließen in die griechische Religionsphilosophie zu schützen, ferner, daß der absolute Charakter dieser Religion an ihnen eindrucksvoll deutlich wird, weiter, daß sie der griechischen Erlösungsvorstellung wirklich entsprechen, endlich, daß diese Vorstellung selbst eine ihrer Wurzeln im Evangelium hat. Aber darüber hinaus läßt sich nichts anerkennen; es ist vielmehr zu sagen: 1. die Vorstellung von der Erlösung als Vergottung der sterblichen Natur ist unterchristlich, weil ihr sittliche Momente im besten Fall nur angefügt werden können, 2. die ganze Lehre ist unannehmbar, weil sie mit dem Jesus Christus des Evangeliums kaum zusammenhängt, und ihre Formeln auf ihn nicht passen; sie entspricht also nicht dem Wirklichen, 3. sie führt, weil sie nur durch unsichere Fäden mit dem wirklichen Christus zusammenhängt, von ihm ab: sie erhält nicht sein Bild lebendig, sondern sie verlangt, daß man dieses Bild lediglich in angeblichen Voraussetzungen erkenne, die in

theoretischen Sätzen zum Ausdruck gebracht sind. Daß die Wirkungen dieser Substitution nicht so schlimme und grundstürzende sind, ist wesentlich die Folge davon, daß die Kirche die Evangelien doch nicht unterdrückt hat, und diese sich mit eingeborener Kraft geltend machen. Man mag auch zugestehen, daß die Vorstellung von dem menschengewordenen Gott nicht überall nur wie ein berauschesendes Mysterium wirkt, sondern zu der bestimmten und reinen Überzeugung: Gott war in Christus, überleiten kann. Man mag endlich einräumen, daß der egoistische Wunsch nach unsterblicher Dauer innerhalb der christlichen Sphäre eine sittliche Reinigung erfahren wird durch die Sehnsucht, mit und in Gott zu leben und untrennbar mit seiner Liebe verbunden zu bleiben. Aber alle diese Zugeständnisse können die Einsicht nicht wegschaffen, daß in der griechischen Dogmatik die verhängnisvollste Verbindung geschlossen ist zwischen dem antiken Wunsche nach unsterblichem Leben und der christlichen Verkündigung. Auch kann niemand leugnen, daß diese Verbindung, eingestellt in die griechische Religionsphilosophie und ihren Intellektualismus, zu Formeln geführt hat, die unrichtig sind, einen erdachten Christus an Stelle des wirklichen setzen und außerdem der Selbsttäuschung Raum geben, daß man die Sache habe, wenn man nur die richtige Formel besitze. Selbst wenn die christologische Formel die theologisch zutreffende wäre — wie weit hat sich die Kirche vom Evangelium entfernt, die da behauptet, man könne zu Jesus Christus kein Verhältnis gewinnen, ja man verfühne sich an ihm und werde hinausgestoßen, wenn man nicht allem zuvor anerkenne, daß er eine Person mit zwei Naturen und zwei Willensenergieen, je einer göttlichen und einer menschlichen, gewesen sei? Bis zu solcher Forderung hat sich der Intellektualismus ausgebildet! Darf da noch das Evangelium vom kananäischen Weibe oder vom Hauptmann zu Kapernaum gelesen werden?

Mit dem Traditionalismus und Intellektualismus ist aber noch ein weiteres Element verbunden; das ist der Ritualismus. Stellt sich die Religion als eine überlieferte, weitschichtige Lehre dar, die nur wenigen wirklich zugänglich ist, so vermag sie nur als Weihe bei der Mehrzahl der Gläubigen praktisch zu werden. Die Lehre wird appliziert in stereotypen Formeln, die von symbolischen Handlungen begleitet sind. So läßt sie sich zwar nicht innerlich verstehen, aber es läßt sich etwas Geheimnisvolles dabei empfinden.

Eben die Vergottung, welche man von der Zukunft erwartet und die an sich etwas Unbeschreibliches und Unfassliches ist, wird schon jetzt wie ein Angel durch Weihehandlungen appliziert. Die Erregung der Phantasie und Stimmung ist die Disposition für ihren Empfang und die Steigerung jener Erregung das Siegel desselben.

So empfinden es die griechisch-katholischen Christen. Der Verkehr mit Gott vollzieht sich durch einen Mystrierenkultus, durch Hunderte von kleineren und größeren wirksamen Formeln, Zeichen, Bildern und Weihehandlungen, die, wenn sie pünktlich und gehor- sam beobachtet werden, göttliche Gnade mitteilen und auf das ewige Leben vorbereiten. Auch die Lehre als solche bleibt wesentlich unbekannt: in liturgischen Sprüchen tritt sie allein in die Erscheinung. Für neunundneunzig Prozent dieser Christen ist die Religion nur als Zeremonienritual vorhanden und in ihm veräußerlicht. Aber auch für die geistig geförderten Christen sind alle diese Weihehandlungen schlechthin notwendig; denn die Lehre erhält nur in ihnen die rechte Anwendung und den rechten Erfolg.

Nichts ist trauriger zu sehen als diese Umwandlung der christlichen Religion aus einem Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit zu einem Gottesdienst der Zeichen, Formeln und Idole! Man braucht gar nicht bis zu den religiös und intellektuell völlig ver- wahrlosten Gliedern dieser Christenheit, zu Kopten und Abessyniern herunterzusteigen, um diese Entwicklung schauernd zu erkennen — auch bei Syrern, Griechen und Russen steht es im ganzen nur um weniges besser. Wo aber ist in der Verkündigung Jesu auch nur eine Spur davon zu finden, daß man religiöse Weihen als geheim- nisvolle Applikationen über sich ergehen lassen soll, daß man ein Ritual pünktlich befolgen, Bilder aufstellen und Sprüche und for- meln in vorgeschriebener Weise murmeln soll? Um diese Art von Religion aufzulösen, hat sich Jesus Christus ans Kreuz schlagen lassen; nun ist sie unter seinem Namen und seiner Autorität wieder aufgerichtet! Die „Mystagogie“ ist nicht nur neben die „Mathesis“ (die Lehre) getreten, durch welche sie ja hervorgerufen ist, sondern in Wahrheit ist die „Lehre“ — wie sie auch beschaffen sein mag, sie ist doch ein geistiges Element — in den Boden gesunken, und die Zeremonie beherrscht alles. Damit ist der Rückfall in die antike Form der Religion niederster Ordnung bezeichnet; der Ritualismus hat auf dem weiten Boden der griechisch- orientalischen Christenheit die geistige Religion nahezu erstickt. Sie

hat nicht nur etwas Wesentliches eingebüßt, nein sie ist auf ein ganz anderes Niveau geraten; sie ist auf jene Stufe herabgedrückt, auf der der Satz gilt: Religion ist Kultus, nichts anderes.

Das griechisch-orientalische Christentum birgt jedoch ein Element in sich, das Jahrhunderte hindurch fähig gewesen ist, dem verbündeten Traditionalismus, Intellektualismus und Ritualismus einen gewissen Widerstand zu leisten, ja ihn heute noch hie und da leistet — das ist das Mönchtum. Der griechische Christ antwortet auf die Frage, wer Christ im höchsten Sinn des Wortes sei: der Mönch. Wer sich im Schweigen übt und im Reinsein, wer nicht nur die Welt flieht, sondern auch die Weltkirche, wer nicht nur die falsche Lehre vermeidet, sondern auch das Reden über die richtige, wer da fastet, kontempliert und unverrückt wartet, bis seinem Auge der Lichtglanz Gottes aufgeht, wer nichts für wertvoll hält als die Stille und das Nachdenken über das Ewige, wer nichts vom Leben verlangt als den Tod, wer aus solcher vollkommenen Selbstlosigkeit und Reinheit Barmherzigkeit hervorquellen läßt — der ist der Christ. Für ihn ist auch die Kirche nicht schlechthin notwendig und die Weihe, die sie spendet. Die ganze geheiligte Weltlichkeit ist einem solchen entschwunden. In diesen Asketen hat die Kirche fort und fort Erscheinungen erlebt von solcher Kraft und Zartheit der religiösen Empfindung, so erfüllt von dem Göttlichen, so innerlich thätig, sich nach gewissen Zügen des Bildes Christi zu bilden, daß man wohl sagen darf: hier lebt die Religion, und sie ist des Namens Christi nicht unwürdig. Wir Protestanten dürfen uns nicht sofort an der Form des Mönchtums stoßen. Die Bedingungen, unter denen unsere Kirche entstanden ist, haben uns ein herbes und einseitiges Urteil über dasselbe auferlegt. Und ob wir auch berechtigt sein mögen, es für die Gegenwart und unsern Aufgaben gegenüber festzuhalten — auf andere Verhältnisse dürfen wir es nicht ohne weiteres anwenden. Ein ferment und ein Gegengewicht innerhalb jener traditionalistischen und ritualistischen Weltkirche, wie es die griechische Kirche gewesen ist und noch ist, konnte nur das Mönchtum sein. Hier war Freiheit, Selbständigkeit und lebendige Erfahrung möglich; hier behielt die Erkenntnis ihr Recht, daß in der Religion nur das Erlebte und das Innerliche Wert hat.

Aber — die wertvolle Spannung, die innerhalb dieses Teils

der Christenheit zwischen der Weltkirche und dem Mönchtum bestanden hat, ist leider fast ganz verschwunden, und der Segen, den es gestiftet hat, ist kaum mehr zu spüren. Nicht nur die Weltkirche hat sich das Mönchtum unterworfen und es überall unter ihr Joch gebeugt, sondern auch die Weltlichkeit ist in besonderem Maße in die Klöster eingezogen. In der Regel sind die griechischen und orientalischen Mönche heute die Organe für die niedersten und schlimmsten Funktionen der Kirche, für den Bilder- und Reliquien-dienst, den krassesten Aberglauben und die blödeste Zauberei. Ausnahmen fehlen nicht, und noch immer muß sich die Hoffnung auf eine bessere Zukunft an die Mönche klammern; aber abzusehen ist nicht, wie einer Kirche Besserung werden soll, die, mag sie lehren was sie will, sich dabei beruhigt, daß ihre Mitglieder gewisse Zeremonien richtig beobachten — das ist der christliche Glaube — und die Fasten richtig einhalten — das ist die christliche Sittlichkeit.

Wir fragen schließlich: Wie ist das Evangelium in dieser Kirche modifiziert worden, und wie hat es sich behauptet? Nun zunächst habe ich keinen Widerspruch zu erwarten, wenn ich antworte: dieses offizielle Kirchentum mit seinen Priestern und seinem Kultus, mit allen den Gefäßen, Kleidern, Heiligen, Bildern und Amuletten, mit seiner Fastenordnung und seinen Festen hat mit der Religion Christi gar nichts zu thun. Das alles ist antike Religion, angeknüpft an einige Begriffe des Evangeliums, oder besser, das ist die antike Religion, welche das Evangelium aufgesogen hat. Die religiösen Stimmungen, die hier erzeugt werden, oder die dieser Art von Religion entgegenkommen, sind unterchristliche, sofern sie überhaupt noch religiös genannt werden können. Aber auch der Traditionalismus und die „Orthodoxie“ haben mit dem Evangelium wenig gemein; auch sie sind nicht von ihm her gewonnen oder von ihm abzuleiten. Korrekte Lehre, Pietät, Gehorsam, Schauer der Ehrfurcht können wertvolle und erhebende Güter sein; sie vermögen den einzelnen zu binden und zu zügeln, zumal wenn sie ihn in die Gemeinschaft eines festen Kreises hineinziehen; aber mit dem Evangelium haben sie so lange nichts zu thun, als der einzelne nicht dort gefaßt wird, wo seine Freiheit liegt und die innere Entscheidung für oder wider Gott. Dem gegenüber ist in dem Mönchtum, in dem Entschlusse, Gott durch Askese und Kontemplation zu dienen, immerhin ein ungleich Wertvolleres enthalten, weil Sprüche Christi,

sei es auch in einseitiger und beschränkter Anwendung, doch als Richtschnur dienen und die Möglichkeit, daß sich selbständiges, inneres Leben entzündet, hier näher liegt.

Hier näher liegt — sie fehlt, Gott sei Dank, auch in dem öden Gehäuse dieses Kirchentumes doch nicht ganz, und auch die Sprüche Christi schallen an das Ohr der Kirchenbesucher. Über die Kirche als solche mit ihrem ganzen Apparate läßt sich nichts Günstigeres sagen, als was gesagt worden ist: aber das Wertvollste ist, daß sie, wenn auch in bescheidenem Maße, die Kenntnis des Evangeliums aufrecht erhält. Das Wort Jesu, wenn auch nur gemurmelt von den Priestern, steht auch in dieser Kirche an oberster Stelle, und die stille Mission, die es übt, wird nicht unterdrückt. Neben dem ganzen Zauberapparate und der Überschwenglichkeit, deren caput mortuum die Zeremonie ist, stehen die Sprüche Jesu; sie werden gelesen und vorgelesen, und die Superstition vermag ihre Kraft nicht auszutilgen. Die Frucht kann niemand verkennen, der hier etwas genauer hineingeschaut hat. Auch unter diesen Christen, Priestern und Laien, findet man solche, die Gott als den Vater der Barmherzigkeit und als den Leiter ihres Lebens kennen gelernt haben und die Jesum Christum lieben — nicht weil sie ihn als die geheimnisvolle Person von zwei Naturen kennen, sondern weil ein Strahl seines Wesens aus dem Evangelium in ihr Herz gedrungen und dieser Strahl ihnen Licht und Wärme geworden ist für das eigene Leben. Und mag auch der Gedanke der väterlichen Vorsehung Gottes im Orient leichter eine fast fatalistische Form annehmen und allzu quietistisch wirken — daß er auch hier Kraft und Thatkraft, Selbstlosigkeit und Liebe verleiht, ist gewiß. Ich brauche nur wiederum auf die schon einmal citierten „Dorfgeschichten“ Tolstoi's zu verweisen, die nicht erkünstelt sind; ich kann aber auch aus mancher eigenen Anschauung und Erfahrung bestätigen, wie sich selbst beim russischen Bauern oder niederen Priester trotz Bilder- und Heiligen-Dienst doch auch eine Kraft des schlichten Gottvertrauens, eine Zartheit der sittlichen Empfindung und eine thatkräftige Bruderliebe findet, die ihren Ursprung aus dem Evangelium nicht verleugnet. Wo sie aber vorhanden sind, da kann selbst der ganze Zeremonieendienst der Religion eine Vergeistigung erfahren, nicht durch „Umdenken ins Symbolische“ — das ist etwas viel zu Künstliches —, sondern weil sich selbst am Idol der Sinn zu dem

lebendigen Gott erheben kann, wenn die Seele überhaupt nur einmal von ihm berührt ist.

Es ist aber wahrlich nicht zufällig, daß, sofern sich überhaupt selbständiges religiöses Leben auch bei den Gliedern dieser Kirche findet, es sich alsbald in Gottvertrauen, Demut, Selbstlosigkeit und Barmherzigkeit äußert, und zugleich Jesus Christus mit Ehrfurcht erfaßt wird; denn das sind eben die Züge, die es offenbaren, daß das Evangelium noch nicht erstickt ist, und daß es an jenen religiösen Tugenden seinen eigentlichen Inhalt hat.

Das System der orientalischen Kirchen ist als Ganzes und in seiner Struktur etwas dem Evangelium fremdes; es bedeutet sowohl eine wirkliche Transformation der christlichen Religion als auch die Herabdrückung der Frömmigkeit auf ein viel tieferes Niveau, nämlich auf das antike. Aber in seinem Mönchtum, sofern es nicht ganz der Weltkirche unterworfen und selbst verweltlicht ist, ist ein Element gegeben, welches den ganzen Kirchenapparat auf eine zweite Stufe herabsetzt, und in welchem die Möglichkeit, zu christlicher Selbständigkeit zu gelangen, offen steht. Vor allem aber hat die Kirche, indem sie das Evangelium nicht unterdrückt hat, sondern, wenn auch in kümmerlichem Maße, zugänglich erhält, das Korrektiv noch immer in ihrer Mitte. Dieses Evangelium übt seine eigene Wirkung in und neben der Kirche bei einzelnen aus. Die Wirkung aber stellt sich in einem Typus von Frömmigkeit dar, welcher eben die Züge trägt, die wir in der Verkündigung Jesu als die entscheidendsten nachgewiesen haben. Somit ist das Evangelium auf diesem Boden nicht völlig untergegangen. Menschenseelen gewinnen auch hier Gebundenheit und Freiheit in Gott, und wenn sie sie gefunden haben, sprechen sie die Sprache, die ein jeder Christ versteht und die einem jeden Christen zu Herzen geht.

Dierzehnte Vorlesung.

Die christliche Religion im römischen Katholizismus

soll uns in der heutigen Vorlesung beschäftigen.

Die römische Kirche ist das umfassendste und gewaltigste, das komplizierteste und doch am meisten einheitliche Gebilde, welches die Geschichte, soweit wir sie kennen, hervorgebracht hat. Alle Kräfte des menschlichen Geistes und der Seele und alle elementaren Kräfte, über welche die Menschheit verfügt, haben an diesem Bau gebaut. Der römische Katholizismus ist durch seine Vielseitigkeit und seinen strengen Zusammenschluß dem griechischen weit überlegen. Wir fragen wiederum:

Was hat die römisch-katholische Kirche geleistet?

Wodurch ist sie charakterisiert?

Welche Modifikationen hat das Evangelium in ihr erlebt, und was ist von ihm geblieben?

Was hat die römisch-katholische Kirche geleistet? Nun zunächst — sie hat die romanisch-germanischen Völker erzogen und zwar in einem anderen Sinn als die östliche Kirche die Griechen, Slaven und Orientalen. Mag auch die ursprüngliche Anlage, mögen elementare und geschichtliche Verhältnisse jene Völker begünstigt und ihren Aufstieg mitbewirkt haben, das Verdienst der Kirche wird darum nicht geringer. Sie hat den jugendlichen Nationen die christliche Kultur gebracht, und nicht nur einmal gebracht, um sie dann auf der ersten Stufe festzuhalten — nein, sie hat ihnen etwas Fortbildungsfähiges geschenkt, und sie hat selbst diesen Fortschritt in einem fast tausendjährigen Zeitraum geleitet. Bis zum 14. Jahrhundert ist sie Führerin und Mutter gewesen; sie hat die Ideen

gebracht, die Ziele gesetzt und die Kräfte entbunden. Bis zum 14. Jahrhundert — von da ab sieht man, wie die selbständig werden, die sie erzogen hat, und nun Wege einschlagen, die sie nicht gewiesen hat und auf denen sie nicht folgen will und kann. Aber auch dann noch, in dem Zeitraum der letzten sechshundert Jahre, ist sie nicht so zurückgeblieben wie die griechische Kirche. Der ganzen politischen Bewegung hat sie sich, mit verhältnismäßig kurzen Unterbrechungen, vollkommen gewachsen gezeigt — wir in Deutschland spüren das hinreichend! — und auch an der geistigen Bewegung nimmt sie noch immer einen bedeutenden Anteil. Sie ist freilich längst nicht mehr die Führerin, im Gegenteil, sie hemmt; aber gegenüber den Fehlern und Überstürzungen in den Fortschritten der Modernen ist ihr Hemmen nicht immer ein Unsegen.

Zweitens aber, diese Kirche hat in Westeuropa den Gedanken der Selbständigkeit der Religion und der Kirche aufrecht erhalten gegenüber den auch hier nicht fehlenden Ansätzen zur Staatsomnipotenz auf geistigem Gebiet. In der griechischen Kirche hat sich die Religion, wie wir gesehen haben, so sehr mit dem Volkstum und dem Staat verschwifert, daß sie außer in dem Kultus und der Weltflucht keinen selbständigen Spielraum mehr besitzt. Auf dem Boden des Abendlandes ist das anders; das Religiöse und das mit ihm verbundene Sittliche hat sein selbständiges Gebiet und läßt es sich nicht rauben. Das verdanken wir vornehmlich der römischen Kirche.

In diesen beiden Thatsachen liegt das wichtigste Stück Arbeit beschlossen, welches diese Kirche geleistet hat und zum Teil noch leistet. Die Schranke in Bezug auf die erste haben wir angegeben; auch die zweite hat eine empfindliche Schranke; wir werden sie im Lauf unserer Darstellung kennen lernen.

Wodurch charakterisiert sich die römische Kirche? Das war die zweite Frage. Sehe ich recht, so läßt sie sich, so kompliziert sie ist, doch auf drei Hauptelemente zurückführen. Das erste teilt sie mit der griechischen Kirche; es ist der Katholizismus. Das zweite ist der lateinische Geist und das in der römischen Kirche sich fortsetzende römische Weltreich. Das dritte ist der Geist und die Frömmigkeit Augustin's. Augustin hat das innere Leben dieser Kirche, sofern es religiöses Leben und religiöses Denken ist, in maßgebender Weise bestimmt. Nicht nur in vielen Nachfolgern

ist er immer wieder aufs neue aufgetreten, sondern, von ihm erweckt und entzündet, sind zahlreiche Männer erschienen, selbständig in ihrer Frömmigkeit und Theologie und doch Geist von seinem Geist.

Diese drei Elemente, das katholische, das lateinische im Sinne des römischen Weltreichs und das augustinische, konstituieren die Eigenart dieser Kirche.

Was das erste betrifft, so mögen Sie seine Bedeutung daran erkennen, daß die römische Kirche heute noch jeden griechischen Christen ohne weiteres aufnimmt, ja sich mit jeder griechischen Kirchengemeinde sofort „uniert“, sobald sie nur den Papst anerkennt und sich seiner apostolischen Oberhoheit unterwirft. Was man sonst noch von den Griechen verlangt, ist ganz unbedeutend; man läßt ihnen sogar den Gottesdienst in der Muttersprache und die verheirateten Priester. Bedenkt man, welcher „Reinigung“ sich die Protestanten unterwerfen müssen, bevor sie in den Schoß der römischen Kirche aufgenommen werden können, so springt der Unterschied in die Augen. Nun kann sich aber doch eine Kirche nicht so sehr über sich selbst täuschen, daß sie bei der Aufnahme neuer Mitglieder, zumal aus einer andern Konfession, wesentliche Bedingungen außer acht ließe. Es muß also das Element, welches die römische Kirche mit der griechischen teilt, ein so bedeutendes und entscheidendes sein, daß es unter der Voraussetzung der Anerkennung der päpstlichen Oberhoheit ausreicht, um die Union zu ermöglichen. In der That sind die Stücke, die den griechischen Katholizismus bestimmen, sämtlich auch in dem römischen zu finden und werden von ihm unter Umständen ebenso energisch geltend gemacht wie von jenem. Der Traditionalismus, die Orthodogie und der Ritualismus spielen hier ganz dieselbe Rolle wie dort, sofern nicht „höhere Erwägungen“ eingreifen, und von dem Mönchtum gilt das nämliche.

Sofern nicht „höhere Erwägungen“ eingreifen — damit sind wir bereits zur Betrachtung des zweiten Elements übergegangen, nämlich des lateinischen Geistes im Sinne der römischen Weltherrschaft. Sehr frühe schon hat in der abendländischen Hälfte der Christenheit der lateinische Geist, der Geist Rom's, eigentümliche Modifikationen des allgemein Katholischen bewirkt. Schon seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts sehen wir, daß bei den lateinischen Vätern der Gedanke aufkommt, das Heil — mag es wie immer bewirkt und beschaffen sein — werde in Form eines Ver-

trages unter bestimmten Bedingungen und nur nach Maßgabe ihrer Beobachtung verliehen, es sei „salus legitima“; in der Feststellung dieser Bedingungen habe die Gottheit ihre Barmherzigkeit und Nachsicht bekundet, aber um so eifersüchtiger wache sie über ihre Befolgung. Ferner, der ganze Offenbarungsinhalt ist „lex“, die Bibel sowohl als die Tradition. Weiter, diese Tradition hängt an einem Beamtenstand und an der richtigen Succession dieser Beamten. Die „Mysterien“ aber sind „Sakramente“, d. h. einerseits sind sie verpflichtende Handlungen, andererseits enthalten sie bestimmte Gnadenstücke in genau umschriebener Form und in präzifizierter Anwendung. Weiter, die Bußdisziplin ist ein rechtlich geordnetes Verfahren, welches sich an die Prozesse im Zivilrecht und bei der Beleidigungsklage anlehnt. Endlich, die Kirche ist Rechtsanstalt; sie ist das nicht nur neben ihrer Funktion, das Heil zu bewahren und auszuspenden, sondern um dieser Funktion willen ist sie Rechtsanstalt.

Rechtsanstalt aber ist sie als verfaßte Kirche. Wir müssen uns über diese Verfassung kurz orientieren; ihre Grundlagen sind der östlichen und westlichen Kirche gemeinsam. Nachdem sich der monarchische Episkopat entwickelt hatte, begann die Kirche ihre Verfassung an die staatliche Administration anzulehnen. Der Metropolitanverband, an dessen Spitze in der Regel der Bischof der Provinzialhauptstadt stand, entsprach der provinziellen Einteilung des Reichs. Darüber hinaus entwickelte sich im Orient die kirchliche Verfassung noch um eine weitere Stufe, indem sie sich an die diokletianische Reichseinteilung, die große Gruppen von Provinzen zusammenfaßte, anschloß. So entstand die Patriarchatsverfassung, die jedoch nicht ganz streng durchgeführt und durch andere Rücksichten teilweise durchkreuzt worden ist.

Im Abendland kam es nicht zu einer Einteilung in Patriarchate; dagegen trat etwas ganz anderes ein: das weströmische Reich ging im fünften Jahrhundert an innerer Schwäche und durch die Einfälle der Barbaren zu Grunde. Was vom Römischen nachblieb, das rettete sich in die römische Kirche — der orthodoxe Glaube gegenüber dem arianischen, die Kultur, das Recht. Sich zum römischen Kaiser aufzuwerfen und in das leer gewordene Gehäuse des Imperiums einzuziehen, das wagten aber die Barbarenhäuptlinge nicht; sie gründeten ihre eigenen Reiche in den Provinzen. Unter diesen Umständen erschien der römische Bischof als der Hüter der

Vergangenheit und als der Hort der Zukunft. Überall in den von den Barbaren occupierten Provinzen — auch in solchen, die früher ihre Selbständigkeit trotzig gegenüber Rom behauptet hatten — blickten nun Bischöfe und Laien auf ihn. Was Barbaren und Arianer in den Provinzen an Römischem bestehen ließen — und es war nicht wenig —, wurde verkirchlicht und zugleich unter den Schutz des römischen Bischofs gestellt, des vornehmsten Römers, seit es einen Kaiser nicht mehr gab. In Rom aber saßen im fünften Jahrhundert Männer auf dem bischöflichen Stuhl, die die Zeichen der Zeit verstanden und ausnutzten. Unter der Hand schob sich so die römische Kirche an die Stelle des römischen Weltreichs; in ihr lebte dieses Reich thatsächlich fort; es ist nicht untergegangen, sondern hat sich nur verwandelt. Wenn wir behaupten — und zwar noch für die Gegenwart gültig —, die römische Kirche sei das durch das Evangelium geweihte alte römische Reich, so ist das keine „geistreiche“ Bemerkung, sondern die Anerkennung eines geschichtlichen Thatbestandes und die zutreffendste und fruchtbarste Charakteristik dieser Kirche. Sie regiert noch immer die Völker; ihre Päpste herrschen wie Trajan und Mark Aurel; an die Stelle von Romulus und Remus sind Petrus und Paulus getreten, an die Stelle der Prokonsuln die Erzbischöfe und Bischöfe; den Legionen entsprechen die Scharen von Priestern und Mönchen, der kaiserlichen Leibwache die Jesuiten. Bis in die Details hinein, bis zu einzelnen Rechtsordnungen, ja bis zu den Gewändern läßt sich das Fortwirken des alten Reichs und seiner Institutionen verfolgen. Das ist keine Kirche wie die evangelischen Gemeinschaften oder wie die Volkskirchen des Orients, das ist eine politische Schöpfung, so großartig wie ein Weltreich, weil die Fortsetzung des römischen Reichs. Der Papst, der sich „König“ nennt und „Pontifex maximus“, ist der Nachfolger Cäsar's. Die Kirche, schon im 3. und 4. Jahrhundert ganz von römischem Geist erfüllt, hat das römische Reich in sich wiederhergestellt. In allen Jahrhunderten seit dem 7. und 8. haben es patriotische Katholiken in Rom und Italien nicht anders verstanden. Als Gregor VII. in den Kampf mit dem Kaisertum trat, feuerte ihn ein italienischer Prälat also an:

Nimm des ersten Apostels Schwert,
Petri glühendes Schwert, zur Hand!
Brich die Macht und den Ungestüm

Der Barbaren: das alte Joch
Laß sie tragen für immerdar!

Sieh', wie groß die Gewalt des Banns:
Was mit Strömen von Kriegerblut
Einstmals Marius' Heldenmut
Und des Julius Kraft erreicht,
Wirfst du jetzt durch ein leises Wort.

Rom, von neuem durch dich erhöht,
Bringt dir schuldigen Dank; es bot
Nicht den Siegen des Scipio,
Keiner That der Quiriten je
Wohlverdienteren Kranz als dir!

Wer wird hier angeredet, ein Bischof oder ein Cäsar? Ich denke ein Cäsar oder vielmehr ein priesterlicher Cäsar; so wurde es empfunden, und so wird es noch heute empfunden. Er beherrscht ein Reich — also ist es auch ein Versuch mit untauglichen Waffen, dieses Reich bloß mit dem Rüstzeug dogmatischer Polemik anzugreifen.

Die ungeheuren Konsequenzen der Thatsache: die katholische Kirche ist das römische Weltreich, vermag ich hier nicht darzulegen. Nur ein paar Folgerungen, welche die Kirche selbst zieht, seien angeführt. Dieser Kirche ist es ebenso wesentlich, Regierungsgewalt auszuüben, wie das Evangelium zu verkündigen. Das „Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat“ ist politisch zu verstehen: er herrscht auf Erden, indem seine von Rom geleitete Kirche herrscht, und zwar durch Recht und Gewalt, d. h. durch alle die Mittel, deren sich die Staaten bedienen. Es soll daher auch keine Frömmigkeit geben, die sich nicht allem zuvor dieser Papstkirche unterwirft, von ihr approbiert wird und in stetiger Abhängigkeit von ihr bleibt. Diese Kirche lehrt ihre „Unterthanen“ also sprechen: „Wenn ich alle Geheimnisse wüßte und hätte allen Glauben, und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und ließe meinen Leib brennen und hätte die Einheit in der Liebe nicht, die allein aus dem unbedingten Gehorsam gegen die Kirche fließt, so hätte ich nichts.“ Aller Glaube, alle Liebe, alle Tugenden, selbst die Martyrien sind außerhalb der Kirche wertlos. Natürlich — auch ein irdischer Staat schätzt nur die Verdienste, die man sich um ihn

selbst erworben hat. Dieser Staat aber identifiziert sich mit dem Himmelreich; im übrigen verfährt er wie andere Staaten auch. Von hier aus mögen Sie selbst alle Ansprüche der Kirche ableiten; sie ergeben sich ohne Schwierigkeit. Auch das Exorbitanteste erscheint als das Selbstverständliche, sobald nur die beiden Obersätze richtig sind: „Die römische Kirche ist das Reich Gottes“, und „die Kirche muß wie ein irdischer Staat regieren.“ Daß auch christliche Motive in diese ganze Entwicklung mit hinein gespielt haben — der Wille, die christliche Religion wirklich mit dem Leben in Verbindung zu setzen und alle Verhältnisse von ihr durchdringen zu lassen, sowie die Sorge um das Heil der einzelnen und der Völker —, soll nicht geleugnet werden. Wie viele ernste katholische Christen haben wirklich nichts anderes gewollt, als die Herrschaft Christi auf Erden aufzurichten und sein Reich zu bauen! Allein so gewiß sie durch diese Mächt und die Energie ihrer Arbeit den Griechen überlegen gewesen sind, so gewiß ist es ein schweres Mißverständnis der Anweisung Christi und der Apostel, das Reich Gottes durch politische Mittel herbeiführen und bauen zu wollen. Dieses Reich kennt keine anderen Kräfte als religiöse und sittliche und steht auf dem Boden der Freiheit. Die Kirche aber, die wie ein irdischer Staat auftritt, muß alle Mittel desselben, also auch verschlagene Diplomatie und Gewalt, brauchen; denn der irdische Staat, selbst der Rechtsstaat, muß unter Umständen zum Unrechtsstaat werden. Die Entwicklung, die die Kirche als irdischer Staat genommen hat, mußte sie dann folgerichtig bis zur absoluten Monarchie des Papstes und bis zur Unfehlbarkeit desselben führen; denn die Unfehlbarkeit bedeutet in einer irdischen Theokratie im Grunde nichts anderes als das, was die volle Souveränität in dem Weltstaate bedeutet. Daß aber die Kirche vor dieser letzten Konsequenz nicht zurückgeschreckt ist, ist ein Beweis, in welchem Maße das Heilige in ihr verweltlicht ist.

Daß nun dieses zweite Element die charakteristischen Züge des Katholizismus im Abendland — den Traditionalismus, die Orthodorie, den Ritualismus und das Mönchtum — durchgreifend verändern mußte, ist offenbar. Der Traditionalismus gilt nach wie vor; wenn aber ein Element in ihm unbequem geworden ist, so fällt es, und der Wille des Papstes tritt an die Stelle: „Die Tradition bin ich“, soll Pius IX. gesagt haben. Ferner die „rechte Lehre“ ist noch immer ein Hauptstück; aber die Kirchenpolitik des Papstes vermag sie faktisch zu ändern; durch kluge Distinktionen hat so

manches Dogma einen andern Sinn erhalten; auch neue Dogmen werden aufgestellt; die Lehre ist in vieler Hinsicht arbiträr geworden, und eine ungefüge Formel in der Glaubenslehre kann durch eine konträre Anweisung in der Ethik und im Beichtstuhl aufgehoben werden. Überall können die festen Linien der Vergangenheit zu Gunsten gegenwärtiger Bedürfnisse aufgelöst werden. Dasselbe gilt wie vom Ritualismus so auch vom Mönchtum. Ich kann hier nicht nachweisen, in welchem Maße, keineswegs immer nur zu seinem Nachteil, das alte Mönchtum sich hier verändert, ja sich in großen Erscheinungen geradezu in sein Gegenteil verwandelt hat. Diese Kirche besitzt in ihrer Organisation eine Fähigkeit, sich dem geschichtlichen Gang der Dinge anzupassen, wie keine andere: sie bleibt immer die alte — oder erscheint doch so — und wird immer neu.

Das dritte Element, welches den Geist dieser Kirche charakteristisch bestimmt hat, ist dem eben besprochenen entgegengesetzt und hat sich doch neben ihm behauptet: es ist durch die Namen Augustin und Augustinismus bezeichnet. Im 5. Jahrhundert, in derselben Zeit, in welcher diese Kirche sich anschickte, das römische Reich zu beerben, hat sie einen religiösen Genius von außerordentlicher Tiefe und Kraft erlebt, ist auf seine Empfindungen und Ideen eingegangen und vermag sie bis auf den heutigen Tag nicht abzustossen. Es ist die wichtigste und wunderbarste Thatsache in ihrer Geschichte, daß sie gleichzeitig cäsarisch und augustinish geworden ist. Was ist das aber für ein Geist und eine Richtung gewesen, die sie durch Augustin empfangen hat?

Nun zunächst, Augustin's Frömmigkeit und Theologie bedeuteten eine eigentümliche Wiedererweckung der paulinischen Erfahrung und Lehre von Sünde und Gnade, von Schuld und Rechtfertigung, von göttlicher Prädestination und menschlicher Unfreiheit. Während diese Erfahrung und Lehre in den vergangenen Jahrhunderten verloren gegangen waren, erlebte Augustin in seinem Inneren die Erlebnisse des Apostels Paulus, brachte sie auf ähnliche Weise wie dieser zur Aussprache und faßte sie in bestimmte Begriffe. Von bloßer Nachahmung ist hier nicht die Rede — die Unterschiede sind im einzelnen höchst bedeutend, zumal in der Auffassung der Rechtfertigung, die sich für Augustin als ein stetiger Prozeß darstellte, bis die Liebe und alle Tugenden das Herz ganz ausfüllen; aber wie bei

Paulus ist alles individuell erlebt und alles innerlich gedacht. Wenn Sie seine Konfessionen lesen, so werden Sie trotz aller Rhetorik, die nicht fehlt, erkennen, daß hier ein Genius spricht, der Gott, den geistigen Gott, empfunden hat als den Fels und als das Ziel seines Lebens, der nach ihm dürstet und außer ihm nichts begehrt. Und weiter, all das, was er Trübes und Furchtbares an sich erlebt hat, alle Zerspaltung mit sich selbst und den ganzen Dienst des vergänglichen Wesens, das „stückweise Zerfallen an die Welt“ und die mit dem Verlust der Freiheit und Kraft bezahlte Eigensucht — das führte er auf eine Wurzel zurück: Sünde, d. h. Mangel an Gottesgemeinschaft, Gottlosigkeit. Wiederum aber das, was ihn losgerissen hat aus der Verflechtung mit der Welt, aus der Eigensucht und dem inneren Verfall, was ihm Kraft, Freiheit und ein Ewigkeitsbewußtsein gegeben hat, das nennt er mit Paulus Gnade. Mit ihm empfindet er auch, daß sie ganz und gar Gottes Werk ist, daß er sie aber durch und an Christus gewonnen hat und als Sündenvergebung und Geist der Liebe besitzt. Viel unfreier und skrupulöser jedoch als der große Apostel achtet er auf die Sünde — das giebt seiner religiösen Sprache und allem, was von ihm ausgegangen ist, eine ganz besondere Färbung. „Ich lasse, was dahinten ist, und strecke mich nach dem, was vor mir liegt“ — diese apostolische Maxime ist nicht die Augustin's. Getröstetes Sündenelend — diese Farbe behält sein ganzes Christentum. Zum Gefühl der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes hat er sich nur selten aufzuschwingen vermocht, und wo er es vermochte, von ihr nicht so zeugen können wie Paulus. Aber die Empfindung des getrösteten Sündenelends hat er mit solcher Kräftigkeit des Gefühls und in so hinreißenden Worten ausdrücken können wie keiner vor ihm; noch mehr — er hat mit dieser Aussage die Seelen von Millionen so sicher zu treffen, ihre innere Verfassung so genau zu beschreiben und den Trost so eindrucksvoll, ja überwältigend vorzustellen vermocht, daß seit nun 1500 Jahren das immer wieder erlebt wird, was er erlebt hat. Bis auf den heutigen Tag ist im Katholizismus die innere, lebendige Frömmigkeit und ihre Aussprache ganz wesentlich augustinish. Von seinen Empfindungen entzündet, empfinden sie wie er und denken mit seinen Gedanken. Bei vielen Protestanten, und nicht den schlechtesten, ist es nicht anders. Dieses Gefüge von Sünde und Gnade, dieses Ineinander von Gefühl und Lehre scheint eine

unverwüstliche Kraft zu besitzen, der die Zeit nichts anzuhaben vermag; dieses schmerzlich-selige Empfinden bleibt denen unvergessen, die es einmal erlebt haben, und, wenn sie sich auch selbst nachträglich von der Religion emanzipiert haben, ist es ihnen eine heilige Erinnerung.

Diesen „Augustin“ hat die abendländische Kirche, eben als sie sich zum Antritt der Herrschaft anschickte, in sich aufgenommen, aufnehmen müssen. Sie war ihm gegenüber ganz wehrlos; sie hatte ihm aus ihrer letzten Vergangenheit so wenig innerlich Wertvolles entgegenzusetzen, daß sie willenlos kapitulierte. So ist die erstaunliche „complexio oppositorum“ im abendländischen Katholizismus entstanden: die Kirche des Ritus, des Rechts, der Politik, der Weltherrschaft, und die Kirche, in welcher eine höchst individuelle, zarte, sublimierte Sünden- und Gnadenempfindung und Lehre in Wirksamkeit gesetzt wird. Das Äußerlichste und das Innerlichste sollen sich verbinden! Ganz aufrichtig konnte dies von Anfang an nicht geschehen; die innere Spannung und der Widerstreit mußten sofort beginnen; die Geschichte des abendländischen Katholizismus ist von ihm erfüllt. Aber bis zu einem gewissen Grade sind die Gegensätze vereinbar, wenigstens in denselben Menschen vereinbar. Das bezeugt kein Geringerer als Augustin selbst, der auch ein entschlossener Kirchenmann gewesen ist, ja das Ansehen und die Macht der äußeren Kirche samt ihrer ganzen Ausstattung aufs kräftigste gefördert hat. Wie ihm das möglich gewesen ist, das vermag ich hier nicht auszuführen; daß innere Widersprüche dabei nicht fehlen konnten, liegt auf der Hand. Wir konstatieren nur noch das Doppelte: erstlich, daß die äußere Kirche den innerlichen Augustinismus immer mehr zurückgedrängt, umgewandelt und modifiziert hat, ohne ihn doch ganz austilgen zu können; zweitens, daß alle die großen Persönlichkeiten, die in der abendländischen Kirche immer wieder neues Leben entzündet und die Frömmigkeit gereinigt und vertieft haben, direkt oder indirekt von Augustin ausgegangen sind und sich an ihm gebildet haben. Die lange Kette katholischer Reformer von Agobard und Claudius von Turin im 9. Jahrhundert bis zu den Jansenisten des 17. und 18. Jahrhunderts und über sie hinaus ist augustinish. Und wenn das tridentinische Konzil mit Recht in vieler Hinsicht ein Reformkonzil genannt werden darf, wenn dort die Lehre von Sünde,

Buße und Gnade viel tiefer und innerlicher formuliert worden ist, als man nach dem Stande der katholischen Theologie im 14. und 15. Jahrhundert erwarten durfte, so verdankt man das lediglich dem Fortwirken Augustin's. Die Kirche hat freilich ihrer wesentlich nach Augustin entworfenen Gnadenlehre eine Praxis des Beichtstuhls zugeordnet, die jene Lehre völlig unwirksam zu machen droht. Aber so weit sie ihre Grenzen auch zieht, um alle die bei sich behalten zu können, die sich nicht wider sie auflehnen, so duldet sie doch nicht nur solche, welche Sünde und Gnade beurteilen wie Augustin, sondern sie wünscht, daß womöglich jeder den Ernst der Sünde und der Seligkeit, Gott anzugehören, so stark empfinden möge wie er.

Dies sind die wesentlichen Momente des römischen Katholizismus. Sehr viel anderes wäre noch zu nennen, aber die Hauptstücke sind damit bezeichnet.

Wir gehen zur letzten Frage über: Welche Modifikationen hat das Evangelium hier erlebt, und was ist von ihm geblieben? Nun — darüber braucht es nicht vieler Worte — in allem, was sich hier als äußeres Kirchentum mit dem Anspruch auf göttliche Dignität darstellt, fehlt jeder Zusammenhang mit dem Evangelium. Es handelt sich nicht um Entstellungen, sondern um eine totale Verkehrung. Die Religion ist hier in eine fremde Richtung abgeirrt. Wie der morgenländische Katholizismus in mehr als einer Hinsicht zutreffender in die griechische Religionsgeschichte eingestellt wird als in die Geschichte des Evangeliums, so muß der römische in die Geschichte des römischen Weltreichs eingestellt werden. Seine Behauptung, Christus habe ein Reich gestiftet, das sei die römische Kirche, und er habe diese Kirche mit dem Schwert, ja mit zwei Schwertern ausgestattet, dem geistlichen und dem weltlichen, säkularisiert das Evangelium und vermag sich nicht durch den Hinweis zu decken, in der Menschheit solle doch der Geist Christi herrschen. Das Evangelium sagt: „Christi Reich ist nicht von dieser Welt,“ diese Kirche aber hat ein irdisches Reich aufgerichtet; Christus verlangt, daß seine Diener nicht herrschen, sondern dienen, diese Priester aber regieren die Welt; Christus führt seine Jünger aus der politischen und der ceremoniösen Religion heraus und stellt jeden vor das Angesicht Gottes — Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott —, hier dagegen wird der Mensch mit unzer-

reißbaren Ketten an ein irdisches Institut gebunden und soll gehorchen; dann erst mag er sich Gott nahen. Einst haben die römischen Christen ihr Blut vergossen, weil sie dem Cäsar die Anbetung verweigerten und die politische Religion verschmähten; heute beten sie zwar einen irdischen Herrscher nicht geradezu an, aber sie haben ihre Seelen dem Machtgebot des römischen Papstkönigs unterworfen.

Fünfzehnte Vorlesung.

Der römische Katholizismus als äußere Kirche, als ein Staat des Rechts und der Gewalt, hat mit dem Evangelium nichts zu thun, ja widerspricht ihm grundsätzlich: darauf haben wir am Schluß der letzten Vorlesung hingewiesen. Daß dieser Staat sich vom Evangelium her einen göttlichen Schimmer borgt, und daß dieser Schimmer ihm außerordentlich nützlich ist, kann das Urteil nicht umstoßen. Die Vermischung des Göttlichen mit dem Weltlichen, des Innerlichsten mit dem Politischen ist der tiefste Schade, weil die Gewissen geknechtet werden und die Religion um ihren Ernst gebracht wird — muß sie ihn nicht verlieren, wenn alle möglichen Maßregeln, die dazu dienen, das irdische Reich der Kirche zu erhalten, als der göttliche Wille proklamiert werden, z. B. die Souveränität des Papstes? Aber man weist darauf hin, daß eben durch die selbständige Haltung dieser Kirche die Religion im Abendlande davor geschützt worden sei, ganz dem Volkstum oder dem Staate und der Polizei zu verfallen. Diese Kirche hat, so sagt man, den hohen Gedanken der vollen Selbständigkeit der Religion und ihrer Unabhängigkeit vom Staate aufrecht erhalten. Man kann das zugeben; aber der Preis, den das Abendland für diesen Dienst hat zahlen müssen und noch immer zahlt, ist viel zu hoch: den Völkern droht der innerliche Bankerott, so groß ist der Tribut, und der Kirche — für sie ist das Kapital, das sie gewonnen hat, in Wahrheit ein fressendes Kapital. Langsam vollzieht sich ein Prozeß der Verarmung der Kirche bei allem scheinbaren Zuwachs an Macht, langsam aber sicher. Gestatten Sie mir hier einen kurzen Exkurs.

Wer die politische Lage ins Auge faßt, wie sie eben jetzt besteht, hat gewiß keinen Grund, die abnehmende Macht der römischen Kirche zu konstatieren. Welchen Zuwachs hat sie im 19. Jahrhundert erlebt! Und doch — ein scharfes Auge gewahrt, daß sie längst nicht mehr über solch eine Fülle von Kräften gebietet, wie im 12. und 13. Jahrhundert. Damals standen alle materiellen und geistigen Kräfte zu ihrer Verfügung. Intensiv hat seitdem, aufgehalten durch einige kurze Epochen des Aufschwungs wie zwischen 1540 und 1620 und im 19. Jahrhundert, ein ungeheurer Rückgang stattgefunden. Besorgte und ernste Katholiken verhehlen sich das nicht; sie wissen und erklären, daß ein wichtiger Teil des geistigen Besitzes, der zur Herrschaft der Kirche notwendig ist, ihr abhanden gekommen sei. Und weiter — wie steht es mit den romanischen Nationen, die doch das eigentliche Gebiet der Herrschaft dieser römischen Kirche bilden? Eine wirkliche Großmacht ist nur noch eine einzige von ihnen zu nennen, und wie wird es nach einem Menschenalter aussehen? Diese Kirche lebt als Staat heute zu einem nicht geringen Teil von ihrer Geschichte, ihrer altrömischen und ihrer mittelalterlichen, und sie lebt als das römische Reich der Romanen; Reiche aber leben nicht ewig. Wird die Kirche fähig sein, sich in dem zukünftigen Umschwung der Dinge zu behaupten, wird sie die fortschreitende Spannung mit dem geistigen Leben der Völker ertragen, wird sie den Rückgang der romanischen Staaten überdauern?

Doch lassen wir diese Fragen auf sich beruhen. Erinnern wir uns vielmehr, daß diese Kirche in ihrem Mönchtum und ihren religiösen Vereinen, vor allem aber Dank dem Augustinismus ein tiefes und lebendiges Element in ihrer Mitte hat. Zu allen Zeiten hat sie Heilige erzeugt, soweit Menschen so genannt werden können, und ruft sie noch jetzt hervor. Gottvertrauen, ungefärbte Demut, Gewißheit der Erlösung, Hingabe des Lebens im Dienste der Brüder ist in ihr zu finden; das Kreuz Christi nehmen zahlreiche Brüder auf sich und üben zugleich jene Selbstbeurteilung und jene Freude in Gott, wie sie Paulus und Augustin gewonnen haben. Selbständiges religiöses Leben entzündet sich in der *Imitatio Christi* und ein Feuer, das mit eigener Flamme brennt. Das Kirchentum hat die Kraft des Evangeliums nicht zu unterdrücken vermocht; trotz den furchtbarsten Lasten, die auf dasselbe geworfen sind, dringt es immer wieder durch. Noch immer wirkt es wie ein Sauerteig.

Und wie kann man verkennen, daß diese Kirche dicht neben einer lagen Moral, deren sie sich oft genug schuldig gemacht hat, durch ihre großen mittelalterlichen Theologen das Evangelium fruchtbar auf viele Verhältnisse des Lebens angewendet und eine christliche Ethik geschaffen hat? Hier und anderswo hat sie bewährt, daß sie evangelische Gedanken nicht nur so mit sich führt, wie ein Fluß Goldkörner, sondern daß sie mit ihr verbunden sind und sich in ihr weiter entwickelt haben. Der unfehlbare Papst, der „apostolisch-römische Polytheismus“ der Heiligenverehrung, blinder Gehorsam und stumpfe Devotion — sie scheinen alle Innerlichkeit erstickt zu haben, und doch sind auch in dieser Kirche Christen zu finden, wie sie das Evangelium erweckt, ernst und liebevoll, erfüllt von Freude und Frieden in Gott. Endlich, nicht das ist der Schade, daß sich das Evangelium überhaupt mit politischen Formen verbunden hat — Melancthon war kein Verräter, als er den Papst anerkennen wollte, wenn dieser die reine Verkündigung des Evangeliums zuließe —, sondern er liegt in der Sanktifikation des Politischen und in der Unfähigkeit dieser Kirche, das abzustreifen, was einst unter besonderen geschichtlichen Verhältnissen zweckmäßig war, nun aber zum Hemmnis geworden ist.

Wir kommen zum letzten Abschnitt unserer Darstellung:

Die christliche Religion im Protestantismus.

Wer auf die äußere Lage des Protestantismus, namentlich in Deutschland sieht, der mag beim ersten Anblick wohl ausrufen: Ach wie kümmerlich! Wer aber die Geschichte Europas überschaut vom 2. Jahrhundert bis zur Gegenwart, der wird urteilen müssen, daß in dieser ganzen Geschichte die Reformation des 16. Jahrhunderts die größte und segensreichste Bewegung gewesen ist; selbst der Umschwung beim Übergang zum 19. Jahrhundert tritt hinter sie zurück. Was wollen alle unsre Entdeckungen und Erfindungen und unsre Fortschritte in der äußeren Kultur gegenüber der Thatsache besagen, daß heute dreißig Millionen Deutsche und noch viel mehr Millionen von Christen außerhalb Deutschlands eine Religion haben ohne Priester, ohne Opfer, ohne Gnadenstücke und Zeremonieen — eine geistige Religion!

Der Protestantismus muß in erster Linie aus seinem Gegen-

sätze zum Katholizismus verstanden werden, und zwar ist er hier in doppelter Richtung zu würdigen, erstlich als Reformation und zweitens als Revolution. Reformation ist er gewesen in Bezug auf die Heilslehre, Revolution in Bezug auf die Kirche, ihre Autorität und ihren Apparat. Der Protestantismus ist somit keine spontane, gleichsam durch eine generatio aequivoca erzeugte Erscheinung, sondern er ist, wie schon sein Name besagt, durch die unerträglich gewordenen Mißstände der katholischen Kirche hervorgerufen worden und ist der Abschluß einer langen Reihe ihm verwandter, aber unkräftiger Reformversuche des Mittelalters. Beweist er bereits durch diese geschichtliche Stellung seine Kontinuität mit der Vergangenheit, so tritt diese noch stärker in seiner eigenen, nicht unzutreffenden Behauptung zu Tage, er sei in Bezug auf die Religion kein Neuerer, sondern habe erneuert. Aber auf die Kirche und ihre Autorität gesehen, ist er unzweifelhaft revolutionär aufgetreten. Also ist er in beiden Beziehungen zu würdigen.

1. Reformation, d. h. Erneuerung ist der Protestantismus gewesen in Bezug auf den Kern der Sache selbst, in Bezug auf die Religion und darum auf die Heilslehre. Es läßt sich das vornehmlich an drei Punkten zeigen.

Erstlich: Die Religion ist hier wieder auf sich selbst zurückgeführt worden, sofern das Evangelium und das ihm entsprechende religiöse Erlebnis in den Mittelpunkt gerückt und von fremder Zuthat befreit worden sind. Aus dem ungeheuren, weitschichtigen Gefüge, das man bisher „Religion“ genannt hatte, aus jenem Gefüge, welches das Evangelium und das Weihwasser, das allgemeine Priestertum und den thronenden Papst, den Erlöser Christus und die heilige Anna umfaßte, ist die Religion herausgeführt und auf ihre wesentlichen Faktoren reduziert worden, auf das Wort Gottes und den Glauben. Kritisch wurde diese Erkenntnis geltend gemacht gegenüber allem, was auch „Religion“ sein und sich gleichwertig mit jenen Größen verbinden wollte. Jegliche wirklich bedeutende Reformation in der Geschichte der Religionen ist in erster Linie stets kritische Reduktion; denn im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung zieht die Religion, indem sie sich den Verhältnissen anpaßt, sehr viel Fremdes an sich, produziert mit ihm zusammen eine Fülle von Zwitterhaftem und Apokryphem und stellt es notgedrungen unter den Schutz des Heiligen. Soll sie nicht üppig verwildern oder in ihrem eigenen dünnen Laube ersticken, so muß

der Reformator kommen, der sie reinigt und sie auf sich selbst zurückführt. Diese kritische Reduktion hat im 16. Jahrhundert Luther vollzogen, indem er siegreich erklärte: die christliche Religion ist einzig gegeben in dem Worte Gottes und in dem innern Erlebnis, welches diesem Worte entspricht.

Der zweite Punkt lag in der bestimmten Fassung des „Wortes Gottes“ und des „Erlebnisses“. Jenes „Wort“ war ihm nicht die Kirchenlehre, auch nicht die Bibel, sondern die Verkündigung von der freien Gnade Gottes in Christus, die den schuldigen und verzweifelnden Menschen fröhlich und selig macht, und das „Erlebnis“ war eben die Gewißheit dieser Gnade. Im Sinne Luthers faßt sich beides in einem Satz zusammen: Der zuversichtliche Glaube, einen gnädigen Gott zu haben. Damit — so hat er es erfahren und so hat er es gepredigt — ist der innere Zwiespalt im Menschen gehoben, der Druck jeglichen Übels überwunden, das Schuldgefühl ausgetilgt und trotz der Unvollkommenheit der eigenen Leistungen die Gewißheit, mit dem heiligen Gott untrennbar verbunden zu sein, gewonnen:

Nun weiß und glaub' ich's feste,
Ich rühm's auch ohne Scheu,
Daß Gott, der Höchst' und Beste,
Mein Freund und Vater sei,
Und daß in allen Fällen
Er mir zur Rechten steh'
Und dämpfe Sturm und Wellen
Und was mir bringet Weh.

Nichts anderes soll gepredigt werden als der gnädige Gott, mit dem wir durch Christus versöhnt sind, und wiederum nicht Ekstasen und Visionen gilt es, kein Überschwang von Gefühlen ist nötig, sondern Glaube soll erweckt werden; er soll Anfang, Mitte und Ende der ganzen Frömmigkeit sein. In der Korrespondenz von Wort und Glaube wird die „Rechtfertigung“ erlebt; sie ist darum das Hauptstück der reformatorischen Verkündigung; sie bedeutet nichts Geringeres, als durch Christus Frieden und Freiheit in Gott erlangt zu haben, Herrschaft über die Welt und innere Ewigkeit.

Das Dritte endlich in dieser Erneuerung war die mächtige

Umbildung, die nun der Gottesdienst erleben mußte, der des Einzelnen und der Gottesdienst der Gemeinschaft. Jener — das war offenbar — kann und darf nichts anderes sein als Bethätigung des Glaubens. „Gott will von uns nichts anderes als den Glauben und will auch nur durch den Glauben mit uns handeln“: diesen Satz hat Luther unzählige Male wiederholt. Daß der Mensch Gott Gott sein läßt und ihm die Ehre giebt, ihn als den Vater anzuerkennen und anzurufen — nur so vermag er ihm zu dienen. Alle übrigen Wege, die er aufsucht, um zu ihm zu kommen und ihn zu ehren, sind Irrwege, und alle anderen Beziehungen, die er knüpfen will, sind vergeblich. Welch eine ungeheure Masse ängstlicher, hoffender und hoffnungsloser Versuche war nun abgethan, und welch eine Umwälzung im Kultus war damit gegeben! Was aber von dem Gottesdienst des Einzelnen gilt, das gilt genau so von dem gemeinschaftlichen. Auch hier hat nur das Wort Gottes und das Gebet einen Platz. Alles andere ist zu verbannen: die gottesdienstliche Gemeinde soll in Dank und Lob Gott verkündigen, und sie soll ihn anrufen. Darüber hinaus giebt es überhaupt keinen „Gottesdienst“.

In diesen drei Stücken ist das, was in der Reformation die Hauptsache war, enthalten. Um Erneuerung handelte es sich; denn sie bezeichnen nicht nur, wenn auch in eigentümlicher Weise, eine Rückkehr zum ursprünglichen Christentum, sondern sie waren auch im abendländischen Katholizismus selbst vorhanden, wenn auch verschüttet und verdeckt.

Bevor wir aber weiter gehen, gestatten Sie mir zwei kurze Exkurse. Wir sagten eben, die gottesdienstliche Gemeinde dürfe ihren Gottesdienst nicht anders feiern als durch Verkündigung des Wortes und durch Gebet. Wir müssen aber nach Anweisung der Reformatoren noch hinzufügen, daß sie auch als Kirche überhaupt kein anderes Merkmal haben soll als das, Gemeinschaft des Glaubens zu sein, in welcher das Wort Gottes recht gepredigt wird — über die Sakramente dürfen wir hier schweigen, da auch sie nach Luther ihre Bedeutung lediglich am Wort haben. Sind aber Wort und Glaube die einzigen Merkmale, so scheinen die im Rechte zu sein, welche sagen, die Reformation habe die sichtbare Kirche aufgehoben und eine unsichtbare an die Stelle gesetzt. Allein diese Behauptung ist nicht zutreffend. Die Unterscheidung einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche stammt aus dem Mittelalter

bezw. schon von Augustin. Die, welche die wahre Kirche als „die Zahl der Prädestinierten“ definierten, mußten ihre vollkommene Unsichtbarkeit behaupten. Aber die deutschen Reformatoren haben sie nicht so bestimmt. Wenn sie erklärten, die Kirche sei eine Gemeinschaft des Glaubens, in der das Wort Gottes recht verkündigt wird, so haben sie damit alle grobsinnlichen Merkmale abgelehnt und so die sinnenfällige Sichtbarkeit allerdings ausgeschlossen; aber — um einen Vergleich zu brauchen — wer wird eine geistige Gemeinschaft z. B. von gleich strebenden Jüngern der Wissenschaft oder von Patrioten deshalb für „unsichtbar“ erklären, weil sie keine äußeren Merkmale besitzt und nicht mit den Fingern abgezählt werden kann? Ebenso wenig ist die evangelische Kirche eine „unsichtbare“ Gemeinschaft. Sie ist eine Gemeinschaft des Geistes, und daher stellt sich ihre „Sichtbarkeit“ auf verschiedenen Stufen und mit verschiedener Stärke dar. Es kann Momente geben, in denen sie völlig unerkennbar ist, und wiederum solche, in denen sie so kräftig in die Erscheinung tritt wie eine sinnenfällige Größe. Allerdings, so scharf umrissen kann sie niemals auftreten wie der Staat von Venedig oder das Königreich Frankreich — ein großer katholischer Dogmatiker hat diese Vergleichung in Bezug auf seine Kirche für zutreffend erklärt —; aber als Protestant soll man wissen, daß man nicht einer „unsichtbaren“ Kirche angehört, sondern einer geistigen Gemeinschaft, die über die Kräfte verfügt, welche geistigen Gemeinschaften zustehen, einer geistigen Gemeinschaft auf Erden, die in die Ewigkeit reicht.

Und nun das andere: der Protestantismus behauptet, die christliche Gemeinschaft ruhe objektiv allein auf dem Evangelium, das Evangelium aber sei in der heiligen Schrift enthalten. Von Anfang an ist ihm entgegnet worden, wenn dem so sei und dabei keine Autorität anerkannt werde, die über den Inhalt des Evangeliums und seine Ermittlung aus der h. Schrift zu entscheiden habe, so sei eine allgemeine Verwirrung die Folge, von der denn auch die Geschichte des Protestantismus ein reichliches Zeugnis ablege; habe jeder die Befugnis zu entscheiden, was „der rechte Verstand“ des Evangeliums sei, und sei er in dieser Hinsicht an keine Tradition, kein Konzil und keinen Papst gebunden, sondern übe das Recht der freien Forschung, so könne eine Einheit, eine Gemeinschaft, kurz eine Kirche überhaupt nicht zustande kommen; der Staat müsse daher eingreifen, oder es müsse irgend eine will-

kürliche Abgrenzung getroffen werden. Gewiß — eine Kirche mit dem Sanctum Officium der Inquisition kann so nicht in die Erscheinung treten; ferner, es ist wirklich unmöglich, hier aus der Sache heraus eine Gemeinschaft äußerlich abzugrenzen. Was aber der Staat oder geschichtliche Nötigungen gethan haben, kommt überhaupt nicht in Betracht: die Bildungen, die so entstanden sind, heißen im evangelischen Sinn nur uneigentlich auch „Kirchen“. Der Protestantismus — das ist die Lösung — rechnet darauf, daß das Evangelium etwas so Einfaches, Göttliches und darum wahrhaft Menschliches ist, daß es am sichersten erkannt wird, wenn man ihm Freiheit läßt, und daß es auch in den einzelnen Seelen wesentlich dieselben Erfahrungen und Überzeugungen schaffen wird. Dabei mag er sich oft genug täuschen, und es mag auch nach Individualität und Bildung recht Verschiedenartiges entstehen — bisher ist er doch in dieser seiner Haltung nicht zu Schanden geworden. Eine wirkliche geistige Gemeinschaft evangelischer Christen, eine gemeinsame Überzeugung in dem Wichtigsten und in der Anwendung desselben auf das vielgestaltete Leben ist entstanden und ist in Kraft. Diese Gemeinschaft umfaßt deutsche und außerdeutsche Protestanten, Lutheraner, Calvinisten und andere Denominationen. In ihnen allen lebt, sofern sie ernste Christen sind, etwas Gemeinsames, und dieses Gemeinsame ist unendlich viel wichtiger und wertvoller als alle Verschiedenheiten. Es erhält uns evangelisch und es schützt uns vor dem modernen Heidentum und vor Rückfall in den Katholizismus. Mehr aber bedürfen wir nicht, ja jede andere Fessel weisen wir zurück. Jenes aber ist keine Fessel, sondern die Bedingung unserer Freiheit. Und wenn man uns vorhält: „Ihr seid zerspalten; soviel Köpfe, soviel Lehren“, so erwidern wir: „So ist's, aber wir wünschen nicht, daß es anders wäre; im Gegenteil — wir wünschen noch mehr Freiheit, noch mehr Individualität in Aussprache und Lehre; die geschichtlichen Nötigungen zu landes- oder freikirchlichen Bildungen haben uns nur zuviel Schranken und Gesetze auferlegt, wenn sie auch nicht als göttliche Ordnungen verkündigt worden sind; wir wünschen noch mehr Zuversicht zu der inneren Kraft und zu der Einheit schaffenden Macht des Evangeliums, das sich im freien Kampf der Geister sicherer durchsetzt als unter Bevormundung; wir wollen ein geistiges Reich sein und haben kein Verlangen, zu den Fleischtöpfen

Ägyptens zurückzukehren; wohl wissen wir, daß um der Ordnung und der Erziehung willen äußere Gemeinschaften entstehen müssen; wir wollen sie gerne pflegen, soweit sie ihre Zwecke erfüllen und der Pflege wert sind; aber unser Herz hängen wir nicht an sie; denn sie bestehen heute noch, können aber morgen unter anderen politischen oder sozialen Bedingungen neuen Gebilden Platz machen; wer eine solche „Kirche“ hat, der habe sie, als hätte er sie nicht; unsere Kirche ist nicht die Partikularkirche, in der wir stehen, sondern die *societas fidei*, die ihre Glieder überall hat, auch unter den Griechen und Römern. Das ist die evangelische Antwort auf den Vorwurf der „Zersplitterung“, und das ist die Sprache der Freiheit, die uns geschenkt ist. — Kehren wir nach diesen Exkursen zur Darstellung der wesentlichen Züge des Protestantismus zurück.

2. Der Protestantismus ist nicht nur Reformation, sondern auch Revolution gewesen. Rechtlich betrachtet, durfte das ganze Kirchenwesen, gegen das Luther sich auflehnte, vollen Gehorsam beanspruchen. Es war so gut gültige Rechtsordnung im Abendland wie die Gesetze des Staats. Als Luther die päpstliche Bannbulle verbrannte, vollzog er unzweifelhaft einen revolutionären Akt — revolutionär nicht in dem schlimmen Sinn, in welchem es sich um die Auflehnung gegen eine Rechtsordnung handelt, die zugleich sittliche Ordnung ist, wohl aber im Sinne eines gewaltsamen Bruchs mit einem gegebenen Rechtszustande. Gegen einen solchen wandte sich die neue Bewegung, und zwar erstreckte sich ihr Protest in Wort und That auf folgende Hauptpunkte.

Erstlich, sie protestierte gegen das ganze hierarchische und priesterliche Kirchensystem, verlangte, daß das abgeschafft werden solle, und schaffte es ab zu Gunsten des allgemeinen Priestertums und einer aus der Gemeinde sich herausbildenden Ordnung. Welche Tragweite diese Forderung hatte und wie sehr sie in alle bisher bestehenden Verhältnisse eingriff, das läßt sich nicht in wenigen Sätzen sagen. Man brauchte Stunden dazu, um das auszuführen. Wie sich die Ordnungen thatsächlich in den evangelischen Kirchen nun gestaltet haben, das läßt sich ebenfalls hier nicht darstellen. Es ist auch nicht von prinzipieller Bedeutung; von prinzipieller Bedeutung aber ist, daß das „göttliche“ Kirchenrecht abgethan wurde.

Zweitens, sie protestierte gegen alle formalen, äußeren Autoritäten in der Religion, also gegen die Autorität der Konzilien, der Priester und der ganzen kirchlichen Tradition; nur das soll Autorität sein, was sich innerlich als solche darthut und befreiend wirkt, also die Sache selbst, das Evangelium. So hat Luther auch gegen die Autorität des Bibelbuchstabens protestiert; aber wir werden noch sehen, daß hier ein Punkt liegt, an welchem er und die übrigen Reformatoren sich doch nicht ganz klar geworden sind, an dem sie daher auch nicht die Konsequenzen gezogen haben, welche ihre prinzipielle Einsicht verlangte.

Drittens, sie protestierte gegen die ganze überlieferte Kultusordnung, gegen allen Ritualismus und jegliches „heilige Thun“. Da sie, wie wir gehört haben, keinen spezifischen Kultus kennt und duldet, keine dinglichen Opfer und Leistungen an Gott, keine Messe und keine Werke, die für Gott und um der Seligkeit willen gethan werden, so mußte der ganze überlieferte Gottesdienst mit seinem Prunk, seinen ganz und halb heiligen Stücken, seinen Gebäuden und Prozessionen fallen. Wie viel man aus ästhetischen und pädagogischen Gründen an Formen beibehalten könne, war dem gegenüber eine ganz sekundäre Frage.

Viertens, sie protestierte gegen den Sakramentarismus. Nur die Taufe und das Abendmahl ließ sie als Einrichtungen der Urkirche bezw. als Stiftungen des Herrn bestehen, aber sie wollte sie geachtet wissen, sei es als Symbole und christliche Erkennungszeichen, sei es als Handlungen, die ihren Wert ausschließlich an dem Wort der Sündenvergebung haben, das mit ihnen verbunden ist. Alle übrigen Sakramente schaffte sie ab und mit ihnen die ganze Vorstellung, als sei Gottes Gnade und Hülfe in Stücken zugänglich und sei in geheimnisvoller Weise verschmolzen mit bestimmten körperlichen Dingen. Dem Sakramentarismus setzte sie das Wort entgegen und der Vorstellung, daß die Gnade stückweise gegeben werde, die Überzeugung, daß es nur eine Gnade gebe, nämlich Gott selbst haben als den gnädigen. Nicht weil er so aufgeklärt war, hat Luther in seiner Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft“ den ganzen Sakramentarismus verworfen, — er hatte noch genug Aberglauben in sich, um höchst abschreckende Behauptungen aufstellen zu können —, sondern weil er innerlich erfahren hatte, daß alle „Gnade“ Täuscherei ist, die der Seele nicht den lebendigen

Gott selbst giebt. Darum bedeutete ihm diese ganze Sakramentslehre ein Attentat an der Majestät Gottes und eine Knechtschaft der Seelen zugleich.

Fünftens, sie protestierte gegen die doppelte Sittlichkeit und damit gegen die „höhere“, gegen die Behauptung, daß es Gott besonders wohlgefällig sei, die in der Schöpfung gesetzten Kräfte und Gaben nicht zu gebrauchen. Die Reformatoren hatten ein starkes Gefühl dafür, daß die Welt mit ihrer Lust vergeht; man darf sich Luther wahrlich nicht als den modernen Menschen vorstellen, der mit freudigem Gefühl und sicher auf der Erde stand; er hatte vielmehr, wie die mittelalterlichen Menschen, eine lebhafteste Sehnsucht darnach, diese Welt los zu werden und aus dem „Jammerthal“ abzuschneiden. Aber weil er davon überzeugt war, daß man Gott nichts bieten könne und dürfe als Vertrauen, so kam er in Bezug auf die Weltstellung des Christen zu ganz anderen Thesen als die ernstesten Mönche der vergangenen Jahrhunderte. Da Fasten und Askese Gott gegenüber ohne Wert sind, da sie auch den Mitmenschen nichts nützen, und da Gott der Schöpfer aller Dinge ist, so ist es am geratensten, an der Stelle zu bleiben, da Gott einen hingestellt hat. Von hier aus hat Luther doch eine Freude und Zuversicht zu den irdischen Ordnungen gewonnen, die im Kontrast steht zu seiner weltflüchtigen Stimmung und sie wirklich überwunden hat. Er stellt den entscheidenden Satz auf, daß alle Stände — Obrigkeit, Ehestand usw. bis herab zu den Knechten und Mägden — gottgewollte und deshalb wahrhaft geistliche Stände seien, in denen man Gott dienen solle: eine treue Magd steht höher als ein kontemplierender Mönch. Nicht mit vielen Künsten sollen die Christen eigene Wege suchen, sondern Geduld und Nächstenliebe beweisen innerhalb des gegebenen Berufs. Von hier aus erwuchs ihm die Vorstellung von dem selbständigen Recht aller weltlichen Ordnungen und Gebiete: sie sind nicht bloß zu dulden und empfangen erst von der Kirche eine Art von Recht der Existenz — nein, sie haben ihr eigenes Recht und sind das große Gebiet, auf denen der Christ seinen Glauben und seine Liebe zu bewahren hat; ja sie sind selbst dort zu respektieren, wo Gottes Offenbarung im Evangelium noch ganz unbekannt geblieben ist.

So hat derselbe Mann, der seinem persönlichen Empfinden nach nichts von der Welt verlangte und in dessen Seele nur die Sorge um das Ewige lebte, die Menschheit von dem Banne der

Ascese befreit. Er hat dadurch recht eigentlich das Leben einer neuen Zeit begründet; er hat ihr die Unbefangenheit zurückgegeben in Bezug auf die Welt und ein gutes Gewissen bei aller irdischen Arbeit. Diese Frucht ist ihm zugefallen, nicht weil er die Religion verweltlicht hat, sondern weil er sie so ernst und so tief genommen hat, daß sie zwar alles durchdringen, aber selbst von allem Äußerlichen befreit sein sollte.

Sechzehnte Vorlesung.

Es ist oftmals die Frage aufgeworfen worden, ob und in welchem Maße die Reformation ein Werk des deutschen Geistes gewesen ist. Ich vermag hier auf dieses komplizierte Problem nicht einzugehen; soviel aber scheint mir gewiß, daß zwar Luther's entscheidendes religiöses Erlebnis mit seiner Nationalität nicht zusammenzustellen ist, daß aber die Folgen, die er ihm gegeben hat, sowohl die positiven als die negativen, den deutschen Mann zeigen — den deutschen Mann und die deutsche Geschichte. Von dem Momente an, in welchem sich die Deutschen in der ihnen überlieferten Religion wirklich heimisch zu machen versuchten — erst vom 13. Jahrhundert an ist das geschehen —, haben sie auch die Reformation vorbereitet. Und wie man das morgenländische Christentum mit Recht das griechische, das mittelalterlich-abendländische das römische nennt, so darf man auch das reformatorische als das germanische bezeichnen, trotz Calvin, denn er ist Luther's Schüler gewesen, und er hat nicht unter den Romanen, sondern unter den Engländern, Schotten und Niederländern am nachhaltigsten gewirkt. Die Deutschen bezeichnen durch die Reformation eine Stufe in der allgemeinen Kirchengeschichte; von den Slaven läßt sich Ähnliches nicht behaupten.

Die Abkehr von der Askese, die den Deutschen niemals ein so durchschlagendes Ideal gewesen ist wie den anderen Völkern, und der Protest gegen die Religion als äußere Autorität sind sowohl aus dem paulinischen Evangelium als auch aus dem deutschen Geiste zu erklären. Auch die Wärme und Herzlichkeit in der Predigt und der Freimut in der polemischen Aussprache hat die

deutsche Nation an Luther wie eine Erschließung ihrer eigenen Seele empfunden.

Wir haben in der letzten Vorlesung die Hauptgebiete berührt, auf denen Luther einen nachdrücklichen und fortwirkenden Protest erhoben hat. Ich könnte noch manches hinzufügen, so den Widerspruch, den er, namentlich am Anfang seiner reformatorischen Wirksamkeit, gegen die ganze dogmatische Terminologie, ihre Formeln und Lehrausdrücke, gerichtet hat. Alles in allem — er hat protestiert, weil er die christliche Religion in ihrer Reinheit zurückführen wollte, ohne Priester und Opfer, ohne äußere Autoritäten und Gesetze, ohne heilige Zeremonien, ohne alle die Ketten, mit denen das Jenseits an das Diesseits gebunden sein sollte. Bei dieser Revision ist die Reformation zurückgegangen, nicht nur hinter das elfte Jahrhundert, auch nicht nur hinter das vierte oder zweite, sondern bis auf die Anfänge der Religion selbst. Ja sie hat, ohne es zu ahnen, sogar Formen modifiziert oder beseitigt, die schon im apostolischen Zeitalter bestanden haben, so in der Disziplin das Fasten, in der Verfassung die Bischöfe und Diakonen, in der Lehre den Chiliasmus u. a.

Wie stellt sich nun aber bei dieser Umbildung durch Reformation und Revolution die neue Schöpfung als ganze in ihrem Verhältnis zum Evangelium dar? Man darf sagen, daß in den vier Hauptpunkten, die wir in der vorigen Vorlesung hervorgehoben haben, das Evangelium wirklich wieder erreicht ist — in der Innerlichkeit und Geistigkeit, in dem Grundgedanken von dem gnädigen Gott, in dem Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit, und in der Vorstellung von der Kirche als der Gemeinschaft des Glaubens. Brauche ich das im einzelnen nachzuweisen, oder sollen wir uns in dieser Überzeugung irre machen lassen, weil doch ein Christ im sechzehnten und neunzehnten Jahrhundert anders aussieht als im ersten? Daß die Innerlichkeit und der Individualismus, welche die Reformation entbunden hat, der Eigenart des Evangeliums entsprechen, ist gewiß. Ferner, Luther's Verkündigung der Rechtfertigung giebt nicht nur den Gedanken des Paulus, mögen immerhin Unterschiede bestehen, in der Hauptsache wieder, sondern trifft auch in dem Ziele genau mit der Predigt Jesu zusammen. Gott als den Vater wissen, einen gnädigen Gott haben, sich seiner Vor-

fehlung und Gnade getrösten, die Vergebung der Sünden glauben — das ist dort und hier das Entscheidende. Und noch in der trüben Zeit der lutherischen Orthodorie hat ein Paul Gerhardt diese evangelische Grundüberzeugung in seinen Liedern — „Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich“, „Befiehl du deine Wege“ u. a. — so herrlich auszudrücken vermocht, daß man erkennt, wie sicher sie den Protestantismus durchdrungen hat. Weiter, daß der rechte Gottesdienst nichts anderes sein darf, als die Anerkennung Gottes im Lob und im Gebet, daß aber auch der Dienst am Nächsten Gottesdienst ist, ist direkt dem Evangelium und den ihm entsprechenden Anweisungen des Paulus entnommen. Endlich, daß die wahre Kirche durch den heiligen Geist und den Glauben zusammengehalten wird, daß sie eine geistige Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern ist — diese Überzeugung liegt auf der Linie des Evangeliums und ist von Paulus mit aller Klarheit ausgesprochen worden. Sofern die Reformation dies alles wiederhergestellt und auch Christus als den einzigen Erlöser anerkannt hat, darf sie im strengsten Sinn des Worts evangelisch genannt werden, und sofern diese Überzeugungen trotz aller Verkümmierungen und Belastungen in den protestantischen Kirchen noch immer die leitenden sind, dürfen sie sich mit allem Fuge als evangelische bezeichnen.

Aber das, was hier erreicht worden ist, hat auch seine Schatten. Wenn wir fragen, was uns die Reformation gekostet und in welchem Maße sie ihre Prinzipien durchgesetzt hat, treten sie uns deutlich entgegen.

1. Umsonst erhält man nichts in der Geschichte, und eine gewaltsame Bewegung muß doppelt bezahlt werden — was hat uns die Reformation gekostet? Ich will nicht davon reden, daß die Einheit der abendländischen Kultur, da sich die Reformation doch nur in einem Teile Westeuropa's durchgesetzt hat, zerstört worden ist; denn die Mannigfaltigkeit und Freiheit der nun folgenden Entwicklung hat uns größeren Gewinn gebracht. Aber die Notwendigkeit, die neuen Kirchen als Staatskirchen zu etablieren, hat schwere Nachteile zur Folge gehabt. Freilich, das Kirchenstaatstum ist schlimmer, und seine Anhänger haben wahrlich keinen Grund, es gegenüber den Staatskirchen zu rühmen. Allein diese — sie sind nicht nur eine Folge des Bruchs mit der kirchlichen Obrigkeit, sondern haben sich bereits im 15. Jahrhundert vorbereitet — haben

doch Verkümmierungen heraufgeführt. Sie haben das Gefühl der Verantwortlichkeit und die Aktivität der evangelischen Gemeinden geschwächt und dazu den nicht unbegründeten Argwohn geweckt, daß die Kirche eine Anstalt des Staates sei und sich nach ihm zu richten habe. In den letzten Jahrzehnten ist wohl manches geschehen, um durch größere Selbständigkeit der Kirchen jenem Argwohn zu steuern, aber weitere Fortschritte in dieser Richtung sind notwendig, namentlich in Bezug auf die Freiheit der einzelnen Gemeinden. Gewaltsam soll das Band mit dem Staate nicht durchschnitten werden; denn die Kirchen verdanken ihm auch manches Gute; aber die Entwicklung, in die wir getreten sind, muß befördert werden. Dabei ist die Mannigfaltigkeit der kirchlichen Bildungen kein Schade; sie erinnert vielmehr in kräftiger Weise daran, daß alle diese Formen arbiträr sind.

Weiter, der Protestantismus hat im Gegensatz zum Katholizismus die Innerlichkeit der Religion und das sola fide ausschließlich betonen müssen; aber eine Lehre in scharfem Gegensatz zu einer anderen zu formulieren, ist immer gefährlich. Der „gemeine Mann“ hörte es nicht ungern, daß „gute Werke“ unnötig, ja seelengefährlich seien. Luther ist für das bequeme Mißverständnis, das sich daran angeschlossen, nicht verantwortlich; aber von Anfang an mußte in den deutschen Reformationskirchen über sittliche Eargheit und mangelnden Ernst in der Heiligung geklagt werden. Das Wort: „Liebet ihr mich, so haltet meine Gebote“ trat ungebührlich zurück. Erst der Pietismus hat wieder seine zentrale Bedeutung erkannt. Bis dahin war im Gegensatz zu der katholischen „Werkgerechtigkeit“ der Pendel der Lebensführung bedenklich auf die entgegengesetzte Seite hinübergeschwenkt. Aber die Religion ist nicht nur Gesinnung, sondern Gesinnung und That, Glaube, der in der Heiligung und in der Liebe thätig ist: das müssen die evangelischen Christen noch viel sicherer lernen, um nicht beschämt zu werden.

Noch etwas anderes hängt mit dem eben Ausgesprochenen eng zusammen. Die Reformation hat das Mönchtum abgethan und abthun müssen. Mit Recht hat sie es für eine Vermessenheit erklärt, sich durch ein für das ganze Leben abgelegtes Gelübde zur Askese zu verpflichten; mit Recht hat sie jeden weltlichen Beruf, gewissenhaft vor den Augen Gottes geführt, dem Mönchsstande gleich, ja überlegen erachtet. Aber es trat nun etwas ein, was Luther so nicht vorausgesehen und gewollt hat — das „Mönchtum“, wie es

evangelisch denkbar und notwendig ist, verschwand überhaupt. Eine jede Gemeinschaft aber braucht Persönlichkeiten, die ausschließlich ihrem Zwecke leben; so braucht auch die Kirche Freiwillige, die jeden anderen Beruf fahren lassen, auf die „Welt“ verzichten und sich ganz dem Dienst des Nächsten widmen, nicht weil dieser Beruf ein „höherer“ ist, sondern weil er notwendig ist, und weil aus einer lebendigen Kirche auch dieser Antrieb hervorgehen muß. Er ist aber in den evangelischen Kirchen gehemmt worden durch die entschiedene Haltung, die sie gegen den Katholizismus einnehmen mußten. Das ist ein teurer Preis, den wir gezahlt haben; die Erwägung, wieviel schlichte und ungefärbte Frömmigkeit dagegen in Haus und Familie entzündet worden ist, kann ihm nichts abziehen! Aber wir dürfen uns freuen, daß in unserm Jahrhundert ein Anfang gemacht worden ist, den Verlust wieder einzubringen. In den Diakonissen und manchen verwandten Erscheinungen erhalten die evangelischen Kirchen das zurück, was sie einst von sich gestoßen haben, weil sie es in seiner damaligen Gestalt nicht anzuerkennen vermochten. Aber es muß sich noch viel reicher und mannigfaltiger ausgestalten!

2. Die Reformation hat nicht nur einen hohen Preis zahlen müssen, sie hat auch nicht vermocht, ihre neuen Erkenntnisse in allen Konsequenzen zu überschauen und rein durchzuführen. Nicht davon ist die Rede, daß sie nicht überall schlechthin Gütliches und Bleibendes geschaffen hat — wie wäre das möglich, und wer könnte das wünschen! Nein, ihre Ausgestaltung ist auch dort rückständig geblieben, wo man nach dem ersten, grundlegenden Anfang Höheres erwarten durfte. Verschiedene Ursachen haben hier zusammengewirkt. Hals über Kopf mußten seit dem Jahre 1526 evangelische Landeskirchen gegründet werden; sie mußten abgeschlossen und „fertig“ sein, als noch so vieles im Flusse war. Dazu kam, daß das Mißtrauen nach links, nach Seite der „Schwarmgeister“, sie bestimmte, Richtungen, mit denen sie noch ein gutes Stück Wegs hätte zusammengehen können, energisch zu bekämpfen. Daß Luther von ihnen schlechterdings nichts lernen wollte, ja daß er gegen seine eigenen Erkenntnisse, wenn sie mit denen der „Schwarmgeister“ zusammentrafen, argwöhnisch wurde, hat sich bitter gerächt und wurde den evangelischen Kirchen in der Aufklärungsepoche heimgezahlt. Man muß noch mehr sagen auf die Gefahr hin, zu den Verkleinerern Luther's gerechnet zu werden: dieser Genius hatte

eine Kräftigkeit des Glaubens wie Paulus und durch sie eine ungeheure Macht über die Gemüter, aber auf der Höhe der Erkenntnisse, wie sie schon in seiner Zeit zugänglich waren, hat er nicht gestanden. Es war kein naives Zeitalter mehr, sondern ein tief bewegtes und fortgeschrittenes, in welchem die Religion darauf angewiesen war, Fühlung mit allen geistigen Mächten zu nehmen. In diesem Zeitalter fiel es ihm zu, nicht nur Reformator, sondern auch geistiger Führer und Lehrer sein zu müssen: die Weltanschauung und das Geschichtsbild hat er neu für Generationen entwerfen müssen; denn es war keiner da, der ihm half, und man wollte niemanden hören als ihn. Er aber hat nicht mit allen hellen Erkenntnissen im Bunde gestanden. Endlich, er wollte überall auf das Ursprüngliche, auf das Evangelium selbst zurückgehen, und soweit das durch Intuition und innere Erfahrung möglich war, hat er es geleistet; dazu, er hat auch treffliche geschichtliche Studien gemacht und ist siegreich an vielen Stellen durch die Schlachtlinie der überlieferten Dogmen hindurchgedrungen. Aber eine gesicherte Kenntnis ihrer Geschichte war damals noch eine Unmöglichkeit, und noch unerreichbarer war eine geschichtliche Erkenntnis des Neuen Testaments und des Urchristentums. Bewunderungswürdig ist es, wie Luther trotzdem so vieles durchschaut und richtig gewertet hat. Man lese nur seine Vorreden zu den neutestamentlichen Büchern oder seine Schrift „Von Kirchen und Conciliis“. Aber zahllose Probleme hat er gar nicht erkannt, geschweige lösen können, und war daher unvermögend, Kern und Schale, Ursprüngliches und Fremdes zu unterscheiden. Wie kann man sich daher wundern, daß die Reformation als Lehre und Geschichtsbetrachtung noch etwas ganz Unfertiges gewesen ist, und daß, wo sie keine Probleme sah, Verwirrungen in ihren eigenen Gedanken entstehen mußten? Nicht wie Pallas Athene konnte sie fertig aus dem Haupte des Jupiter entspringen — als Lehre vermochte sie nur einen Anfang zu bezeichnen und mußte auf Weiterführung rechnen. Aber indem sie sich rasch zu festen Landeskirchen formierte, war sie nahe daran, sich selbst ihre weitere Entwicklung für immer abzuschneiden.

In Bezug auf die Verwirrungen und die Hemmungen, die sie sich selbst auferlegte, muß es genügen, auf einige Hauptpunkte zu verweisen. Erstlich, Luther wollte nur das Evangelium gelten lassen, nur das, was wirklich die Gewissen befreit und bindet, was

ein jeder verstehen kann, auch der Knecht und die Magd. Aber dann nahm er doch nicht nur die alten Dogmen von der Trinität und den zwei Naturen in das Evangelium hinein — er war auch außer stande, sie geschichtlich zu prüfen — und bildete sogar neue, sondern er vermochte überhaupt nicht sicher zwischen „Lehre“ und „Evangelium“ zu scheiden, in diesem Punkte weit hinter Paulus zurückbleibend. Die notwendige Folge war, daß der Intellektualismus nicht überwunden wurde, daß sich aufs neue eine scholastische Lehre als heils notwendig bildete, und daß wiederum zwei Klassen unter den Christen entstanden — solche, welche die Doktrin verstehen, und solche, welche an das Verständnis jener gebunden und daher unmündig sind.

Zweitens, Luther war überzeugt, daß „Wort Gottes“ nur das ist, wodurch der Mensch innerlich neu geschaffen wird — die Verkündigung der freien Gnade Gottes in Christus. Auf den Höhepunkten seines Lebens war er frei von jeglicher Knechtschaft des Buchstabens, und wie vermochte er zu unterscheiden zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Altem und Neuem Testament, ja wie vermochte er im Neuen Testament selbst zu unterscheiden! Er wollte nichts anderes als die Hauptsache gelten lassen, die aus diesen Büchern hervorleuchtet und ihre Kraft an den Seelen bewährt. Aber er hat nicht reinen Tisch gemacht. Er forderte doch in Fällen, wo ihm ein Buchstabe wichtig geworden war, Unterwerfung unter das: „Es steht geschrieben“; er forderte sie peremptorisch, ohne sich zu erinnern, daß er selbst anderen Sprüchen der h. Schrift gegenüber jenes „Es steht geschrieben“ für unverbindlich erklärt hatte.

Drittens, Gnade ist Sündenvergebung und darum die Gewißheit des gnädigen Gottes, Leben und Seligkeit: wie oft hat Luther das wiederholt und stets hinzugefügt, daß das Wort dabei das Wirksame ist — der Zusammenschluß der Seele mit Gott in Vertrauen und kindlicher Ehrfurcht, am Worte Gottes gewonnen; um ein persönliches Verhältnis handelt es sich. Aber derselbe Mann hat sich in die peinlichsten Streitigkeiten verstricken lassen über die Gnadenmittel, über das Abendmahl und die Kinder-taufe, in Kämpfe, in denen er in Gefahr stand, sowohl seinen hohen Begriff von Gnade wieder gegen den katholischen einzutauschen, als die grundlegende Einsicht einzubüßen, daß es sich um etwas rein Geistiges handelt und daß neben Wort und Glaube

alles andere gleichgültig ist. Die Hinterlassenschaft, die er hier seiner Kirche zurückgelassen hat, ist ein verhängnisvolles Erbe geworden!

Viertens, die Gegenkirche, die sich rasch gegenüber der römischen und unter ihrem Druck bilden mußte, erkannte nicht ohne Grund ihre Wahrheit und ihr Recht in der Wiederaufrichtung des Evangeliums. Aber indem sie dieses unter der Hand mit dem gesamten Inhalt ihrer Lehre identifizierte, schlich sich ebenfalls unter der Hand der Gedanke ein: Wir, d. h. die Partikularkirchen, die nun entstanden waren, sind die wahre Kirche. Luther selbst hat freilich nie vergessen können, daß die wahre Kirche die heilige Gemeinde der Gläubigen sei, aber in Unklarheiten darüber, wie sich zu ihr die sichtbare neue Kirche verhalte, die nun entstanden war, geriet er doch, und in der Folgezeit bürgerte sich das schlimme Mißverständnis immer mehr ein: Wir sind die wahre Kirche, weil wir die rechte „Lehre“ haben. Von hier aus ist, neben den bösen Folgen der Selbstverblendung und Intoleranz, auch jene schlimme Unterscheidung von Theologen und Pastoren einerseits und Laien andererseits, über die wir bereits gesprochen haben, noch weiter verstärkt worden. Nicht in der Theorie, wohl aber in der Praxis bildete sich wieder, wie im Katholizismus, ein doppeltes Christentum aus, und trotz der Anstrengungen, die der Pietismus dagegen gemacht hat, ist es bis heute nicht überwunden: der Theologe und Pastor muß die ganze Lehre vertreten, muß orthodox sein; für den Laien genügt es, daß er einige Hauptstücke festhält und die Orthodogie nicht angreift. Noch jüngst ist mir erzählt worden, ein sehr bekannter Mann habe über einen unbequemen Theologen geäußert, er wünsche, derselbe möge in die philosophische Fakultät übergehen, „dann hätten wir statt eines ungläubigen Theologen einen gläubigen Philosophen“. Das ist ganz konsequent gedacht von dem Standpunkt aus, daß die Lehre auch in den evangelischen Kirchen etwas ein für allemal festgelegtes und trotz ihrer allgemeinen Verbindlichkeit etwas so Schweres ist, daß ihre Vertretung den Laien gar nicht zugemutet zu werden braucht. Aber auf diesem Wege, und wenn die andern Verwirrungen sich auch noch steigern oder verfestigen, droht der Protestantismus zu einer kümmerlichen Doublette des Katholizismus zu werden. Kümmerlich nenne ich sie; denn zweierlei wird er doch nicht erreichen können, nämlich den Papst und den Mönchspriester. Die unbedingte Auto-

rität, welche der Katholik an dem Papste besitzt, vermag weder der Bibelbuchstabe noch das in Symbolen gefaßte Bekenntnis zu schaffen, und bis zum Mönchspriester kann der Protestantismus nicht mehr zurückschreiten. Er behält sein Landeskirchentum und seine verheirateten Geistlichen; beides nimmt sich neben dem Katholizismus nicht sehr stattlich aus, wenn die evangelischen Kirchen hier mit ihm rivalisieren wollen.

Meine Herren! Der Protestantismus ist, Gott sei Dank, noch nicht so schlimm daran, daß die Unvollkommenheiten und Verwirrungen, in denen er begonnen hat, die Oberhand gewonnen und sein eigentliches Wesen gänzlich verkümmert oder erstickt hätten. Auch diejenigen unter uns, welche davon überzeugt sind, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts etwas Abgeschlossenes und fertiges ist, wollen doch die entscheidenden Grundgedanken der Reformation keineswegs preisgeben, und es giebt ein großes Feld, auf welchem alle ernstern evangelischen Christen einmütig zusammenstehen. Aber wenn Jene es nicht einzusehen vermögen, daß die Fortsetzung der Reformation im Sinne des reinen Verstandes des Wortes Gottes eine Lebensfrage für den Protestantismus ist — diese Fortsetzung hat bereits in der evangelischen Union reiche Früchte getragen —, so mögen sie wenigstens der Freiheit Raum geben, die Luther in seinen besten Tagen vertreten hat: „Man lasse die Geister aufeinander plagen und treffen; werden etliche indes verführet, wohlan, so gehts nach rechtem Kriegsbrauch; wo ein Streit und Schlacht ist, da müssen etliche fallen und wund werden; wer aber redlich sicht, wird gekrönet werden.“

Die Katholisierung der evangelischen Kirchen — ich meine nicht, daß sie päpstlich, sondern daß sie Gesetzes-, Lehr- und Zeremonienkirchen werden — ist deshalb eine so brennende Gefahr, weil drei gewaltige Mächte mitarbeiten, diesen Entwicklungsprozeß zu befördern. Da ist erstens die Indifferenz der Massen. Alle Indifferenz schiebt die Religion auf die Linie, auf welcher die Autorität und das Herkommen, aber auch der Priester, die Hierarchie und der Zeremonienkultus stehen. Dorthin schiebt sie die Religion, um sich dann über ihre Äußerlichkeit, ihre Rückständigkeit und über die „Anmaßungen“ der Geistlichen zu beklagen; ja sie kann wohl in einem und demselben Moment jene Klagen unter Schmähungen erheben und zugleich verächtlich jede lebendige Äußerung der Religion bespötteln und jeder Zeremonie huldigen. Diese In-

differenz hat für evangelisches Christentum gar kein Verständnis, sucht es instinktiv zu unterdrücken und rühmt ihm gegenüber wohl den Katholizismus. Zweitens kommt hier in Betracht, was ich die „natürliche Religion“ nennen möchte: die, welche von Furcht und Hoffnung leben, die, welche vor allem nach Autorität in der Religion suchen, die, welche die eigene Verantwortlichkeit los sein wollen und eine Rückversicherung begehren, die, welche eine „Beigabe“ zum Leben, sei es in seinen Feierstunden, sei es in seinen schlimmsten Nöten suchen, eine ästhetische Verklärung oder eine akute Hilfe, bis die Zeit hilft — sie alle schieben ebenfalls, ohne daß sie es wissen, die Religion auf die katholische Linie; sie wollen „etwas festes“, sie wollen dazu noch sehr viel anderes, Anregungen und Hülfen aller Art; aber evangelisches Christentum wollen sie nicht; dieses aber wird, wenn es solchen Wünschen nachgiebt, katholisches Christentum. Die dritte Macht nenne ich ungern, und doch darf sie nicht verschwiegen werden — es ist der Staat. Es ist ihm nicht zu verdenken, daß er an der Religion und den Kirchen vor allem das Konservative und die Nebenwirkungen schätzt, die sie in Hinsicht auf Pietät, Gehorsam und Ordnung leisten. Eben deshalb aber übt er einen Druck in dieser Richtung aus, schützt alles Stabile in den Kirchen und sucht sie von jeder inneren Bewegung abzuhalten, welche ihre Einheit und ihren „öffentlichen Nutzen“ in Frage stellen könnte; ja er hat oft genug darnach getrachtet, die Kirche der Polizei nahe zu rücken und sie als Mittel für die Aufrechterhaltung der Staatsordnung zu benutzen. Man kann das entschuldigen — der Staat mag versuchen, Machtmittel zu nehmen, wo er sie findet; aber die Kirche darf sich nicht zu einem gefügigen Werkzeug hergeben; denn neben allen den verwüstenden Folgen, die das für ihren Beruf und ihr Ansehen hat, wird sie auch auf diesem Wege zu einer äußeren Anstalt, in der die Ordnung wichtiger ist als der Geist, die Form wichtiger als die Sache, der Gehorsam wertvoller als die Wahrheit.

Diesen drei so verschiedenen Mächten gegenüber gilt es den Ernst und die Freiheit des evangelischen Christentums aufrecht zu erhalten. Die Theologie allein vermag das nicht; Festigkeit des christlichen Charakters ist gefordert. Die evangelischen Kirchen werden rückwärts geschoben, wenn sie nicht standhalten. Aus so freien Schöpfungen, wie die paulinischen Gemeinden es waren, ist

einst die katholische Kirche entstanden — wer bürgt dafür, daß nicht auch die Kirchen „katholisch“ werden, welche an der „Freiheit eines Christenmenschen“ ihren Ursprung gehabt haben?

Aber das Evangelium würde deshalb nicht untergehen: das bezeugt die Geschichte. Es würde als ein roter Faden im Innern des Gewebes immer noch zu finden sein, und es würde an irgend einer Stelle aufs neue hervortreten und sich aus den verstrickenden Verknüpfungen befreien. Auch in den äußerlich geschmückten, innerlich verfallenen Tempeln der griechischen und römischen Kirche ist es nicht verlöscht. „Wage dich vorwärts! unten tief in einem Gewölbe wirst du noch den Altar und seine heilige, ewig brennende Lampe finden!“ Dieses Evangelium hat sich mit der Spekulation und der Kultusmystik der Griechen verbunden und ist in ihnen doch nicht untergegangen; es ist mit dem römischen Weltreich vereinigt worden und hat sich sogar in dieser Verschmelzung erhalten, ja noch die Reformation hervorgehen lassen! Seine dogmatischen Lehren, seine Kultusordnungen haben gewechselt, noch viel mehr — es ist von der reinsten Einfalt und von den tiefsten Denkern ergriffen worden; es ist einem Franziskus und einem Newton teuer gewesen. Es hat den Wandel der Weltanschauungen überdauert; es hat Gedanken und Formen, die einst heilig waren, abgestreift wie ein Gewand; es hat an dem gesamten Fortschritt der Kultur teilgenommen; es hat sich vergeistigt und im Laufe der Geschichte seine sittlichen Grundsätze sicherer anzuwenden gelernt. In seinem ursprünglichen Ernst und Trost ist es zu allen Zeiten Tausenden aufgegangen und hat in ihnen alle Belastungen abgeworfen und alle Verzäunungen durchbrochen. Wenn wir ein Recht hatten zu sagen, das Evangelium sei die Erkenntnis und Anerkennung Gottes als des Vaters, die Gewißheit der Erlösung, die Demut und Freude in Gott, die Thatkraft und die Bruderliebe, wenn es dieser Religion wesentlich ist, daß der Stifter nicht über seiner Botschaft, die Botschaft nicht über dem Stifter vergessen wird — so zeigt die Geschichte, daß das wirklich in Kraft geblieben ist und sich immer wieder durchringt.

Sie werden vielleicht vermist haben, daß ich auf unsere gegenwärtige Lage, nämlich auf das Verhältnis des Evangeliums zu unserem gegenwärtigen geistigen Zustand, unserer ganzen Weltkenntnis und Weltaufgabe, nicht eingegangen bin. Aber um

dies mit Erfolg in Bezug auf die konkrete Situation zu thun, dazu bedürfte es mehr Zeit, als ein paar flüchtige Stunden; in Bezug auf den Kern der Sache aber ist das Nötige gesagt; denn in der Geschichte der christlichen Religion haben wir seit der Reformation keine neue Stufe erlebt. Ungeheure Wandlungen hat unsere Welterkenntnis erfahren — jedes Jahrhundert seit der Reformation bedeutet einen Fortschritt, den wichtigsten die beiden letzten —, aber die Kräfte und Prinzipien der Reformation sind, religiös und ethisch betrachtet, nicht überholt und abgelöst worden. Wir brauchen sie nur rein zu erfassen und mutig anzuwenden, so setzen ihnen die modernen Erkenntnisse keine neuen Schwierigkeiten entgegen. Die wirklichen Schwierigkeiten, welche der Religion des Evangeliums entgegen stehen, sind immer die alten. Ihnen gegenüber vermögen wir nichts zu „beweisen“; denn unsere Beweise sind hier nur Variationen unsrer Überzeugungen. Wohl aber hat sich durch den Gang, den die Geschichte genommen hat, ein weites Gebiet aufgethan, auf welchem sich der christliche Brudersinn noch ganz anders bewähren muß, als er es in den früheren Jahrhunderten erkannt und vermocht hat — das soziale. Hier liegt eine gewaltige Aufgabe, und in dem Maße, als wir sie erfüllen, werden wir die tiefste Frage, die Frage nach dem Sinn des Lebens, freudiger beantworten können.

Meine Herren! Die Religion, nämlich die Gottes- und Nächstenliebe, ist es, die dem Leben einen Sinn giebt; die Wissenschaft vermag das nicht. Daß ich einmal von meiner eigenen Erfahrung spreche, als einer, der sich dreißig Jahre um diese Dinge ernsthaft bemüht hat. Es ist eine herrliche Sache um die reine Wissenschaft, und wehe dem, der sie gering schätzt oder den Sinn für die Erkenntnis in sich abstumpft! Aber auf die Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu giebt sie heute so wenig eine Antwort wie vor zwei- oder dreitausend Jahren. Wohl belehrt sie uns über Thatsächliches, deckt Widersprüche auf, verkettet Erscheinungen und berichtigt die Täuschungen unserer Sinne und Vorstellungen. Aber wo und wie die Kurve der Welt und die Kurve unseres eigenen Lebens beginnt — jene Kurve, von der sie uns nur ein Stück zeigt — und wohin diese Kurve führt, darüber belehrt uns die Wissenschaft nicht. Wenn wir aber mit festem Willen die Kräfte und Werte bejahen, die auf den Höhe-

punkten unseres inneren Lebens als unser höchstes Gut, ja, als unser eigentliches Selbst aufstrahlen, wenn wir den Ernst und den Mut haben, sie als das Wirkliche gelten zu lassen und nach ihnen das Leben einzurichten, und wenn wir dann auf den Gang der Geschichte der Menschheit blicken, ihre aufwärts sich bewegende Entwicklung verfolgen und strebend und dienend die Gemeinschaft der Geister in ihr auffuchen — so werden wir nicht in Überdruß und Kleinmut versinken, sondern wir werden Gottes gewiß werden, des Gottes, den Jesus Christus seinen Vater genannt hat, und der auch unser Vater ist.
