

gelte auch für die „Bibliopeji, qui compingunt, mercatores, qui retinent ad involvendās merces et similia.“

Als „imprimentes“ sind wohl zunächst die Setzer und die den Abdruck der Typen besorgen, zu verstehen; unter den „defendentes“ wahrscheinlich nur die den fekerischen Inhalt des Buches, nicht die seine etwaigen Styl- oder Sprach- oder ähnlichen äußeren formellen Vorzüge, und zwar vor wenn auch wenigen Zuhörern Vertheidigenden.

P.

Die romanisirenden Protestanten.

In unserer Zeit ringen heftiger als je Glaube und Unglaube um die Herrschaft. Zwar hat es in keiner Periode der Weltgeschichte an solchen gefehlt, welche, den erbarmenden Gott und seiner gnadenvollen Offenbarung den Rücken kehrend, dem Irrlichte ihrer eigenen aufgeblasenen Vernunft lieber folgten und im stolzen Eigensinne Pfade einschlugen, die sie weit abführten von dem Ziele, für das sie Gott erschaffen, und in dem sie ihr wahres Glück finden sollten. Aber in unseren Tagen erhebt der Unglaube trotzig sein Haupt nicht nur im Lager des Protestantismus, sondern auch gar Viele, die sich Katholiken nennen, haben sich demselben mit mehr oder weniger Bewußtsein in die Arme geworfen, und es ist insbesondere das vaticanische Concil mit seinen dogmatischen Beschlüssen, welches diese Scheidung der Geister bewirkt hat. Darum tritt uns denn auch heutzutage nicht selten die interessante Erscheinung entgegen, daß solche ungläubige Namenskatholiken im Kampfe gegen ihre Kirche gar eifrig die Bundesgenossenschaft aller jener glaubenslosen Protestanten suchen, wie sich dieselben insbesondere innerhalb der sogenannten Protestantenvereine breit machen.

Auf der anderen Seite hat aber auch unbestritten in Folge der gegenwärtigen religiösen Bewegung das katholische Bewußtsein einen mächtigen Aufschwung genommen, und auch innerhalb

des Protestantismus hat gegenwärtig gar viele Herzen ein merkwürdiger Zug zur katholischen Wahrheit erfaßt, der sich vielfach in der Sehnsucht nach Vereinigung all der an Christus Glaubenden, sodann aber auch in einer Auffassung und Darstellung des christlichen Lehrbegriffes kundgibt, der ganz katholisch klingt, und fast nur im Wortlaute von der Lehre der katholischen Kirche abzuweichen scheint.

Damit sind denn natürlich die echten und lauterer Protestanten nicht einverstanden und diese werden daher nicht müde, jene Richtung als „romanisirend“ zu brandmarken, und diejenigen, welche jener Richtung huldigen, die „romanisirenden Protestanten“, als verkappte Römlinge, als Ultramontane und Jesuiten allen Fortschrittsfreunden zu denunciren und vor aller Welt an den Pranger zu stellen.

Dagegen können uns wir unsererseits über diese „romanisirenden Protestanten“ nur freuen, und dieß nicht bloß aus dem Grunde, weil wir in denselben gemeinsame Leidensgefährten und erwünschte Bundesgenossen im Kampfe gegen den ungläubigen antichristlichen Zeitgeist erblicken, sondern noch mehr deshalb, weil wir bei ihnen weit leichter ein aufrichtiges Streben nach der Wahrheit und überhaupt einen guten Willen anzunehmen vermögen, durch welchen sie, wenn auch nicht in sichtbarer, so doch in unsichtbarer Weise mit der einen wahren Kirche Christi in lebendigem Zusammenhange stehen, und weil wir auch die Ueberzeugung in uns tragen, die Macht der Consequenz werde über kurz oder lang, wenn es dem Allmächtigen gefallen wird, auch zur Abtragung aller weiteren Scheidewände führen, und es werden sich so allmählig Alle, die an Christus als den Sohn Gottes wahrhaft glauben und es mit ihrem Christenthume wirklich ernst meinen, als die Eine Heerde Christi unter dem Einen Hirten sammeln.

Unter solchen Umständen nun, wer wird es uns verargen, wenn wir dieser „romanisirenden“ Bewegung auf dem Gebiete des Protestantismus mit gespannter Aufmerksamkeit folgen, wer

wird es uns übel nehmen, wenn wir literarische Publicationen, welchen eben diese Tendenz zu Grunde liegt, mit besonderem Interesse zur Hand nehmen? Auch ist ja diesen protestantischen Bestrebungen katholischerseits sicherlich nicht reine Passivität entgegenzusetzen, und halten wir namentlich Theologen von Fach für berufen, auch ihrerseits ihr Schärfelein zu einer endlichen Verständigung beizutragen und sich zu diesem Behufe die nothwendige Kenntniß der betreffenden Sachlage zu verschaffen.

Es scheint uns aber in dieser Beziehung insbesondere ein im vorigen Jahre in Berlin erschienenenes Werk „Ueber romanisirende Tendenzen“¹⁾ Beachtung zu verdienen, und es wird also nach dem Gesagten keine weitere Entschuldigung brauchen, wenn wir uns in Folgendem mit demselben etwas näher beschäftigen und da unseren Gedanken in der fraglichen Sache Ausdruck zu geben versuchen.

Dem Verfasser steht von vorneherein fest, daß das Behaupten altkatholischer, allgemein gültiger Wahrheit kein Romanisiren sei. Es gilt ihm nämlich als ausgemacht, daß das specifisch Römische, was den Namen eines solchen in Wahrheit verdiene und unter dem Ausdrücke „Romanisiren“ mit Recht zusammengefaßt werde, sich im Widerspruche befinde gegen die christliche Wahrheit, wie dieselbe für alle Zeiten und Orte zu gelten habe, und demnach nach Raum und Zeit den Charakter der Katholicität beanspruche, und man romanisire also nicht, wenn man die christliche Lehre nach diesem Maßstabe der Katholicität messe. Derselbe scheint demnach bei seiner Darlegung einen durchaus objectiven Standpunkt einnehmen zu wollen, es hat den Anschein, als habe er das Gebiet der ganzen christlichen Kirche im Auge, sowie dieselbe seit Christus bis auf unsere Tage besteht, und sowie sie alle die verschiedenen Denominationen zusammenfaßt, und er wolle eben das als christliche Lehre festgehalten wissen, was sich nach dem Maßstabe der Katholicität messen lasse, was „altkatholische, all-

¹⁾ Ein Wort zum Frieden von F. W. Schulze, Charitéprediger in Berlin. Berlin, Stille und v. Mayden, 1870. 8. S. V. und 344.

gemein giltige Wahrheit“ sei. Wenn er aber alsbald von einer solchen Wahrheit verlangt, daß sie mit der heiligen Schrift nicht im Widerspruche stehe, so will er hienit offenbar seinem protestantischen Gewissen Rechnung tragen, und, wenn auch in etwas abgeschwächter Weise, dem protestantischen Schriftprincipe gerecht werden, und er bringt daher, soweit ihm damit Ernst ist, seine Objectivität wiederum mehr oder weniger dem protestantischen Subjectismus zum Opfer.

Von diesem seinen im protestantischen Sinne subjectivirten Standpunkte aus urtheilt denn der Verfasser, indem er zunächst den Unterschied zwischen römisch und katholisch ins Licht setzt, „Rom habe das specifisch Römische schlechtweg als Katholisch genommen und auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens in Lehre, Cultus und Verfassung die Form überschätzt, die Pflege des inneren Lebens versäumt und einer in äußerlichen Formen sich ergehenden Kirchlichkeit ohne Herzensfrömmigkeit Vorschub geleistet.“ Wahrlich ein hartes Urtheil dieß von dem Formalismus und der Aeußerlichkeit, der die römisch-katholische Kirche huldigen soll, ein Urtheil, noch um so härter, wenn „Rom das specifisch Römische schlechtweg als katholisch genommen hat.“ Doch wir trösten uns damit, daß wir es hier nicht weniger mit einer Aeußerung des subjectiven Geistes zu thun haben, als derselbe subjective Geist, wie der Verfasser selbst sagt, bei uns (den Protestanten) echt Katholisches für römisch gehalten und jedenfalls in dem Urtheile darüber, was katholisch, was römisch, geschwankt hat. „Wie oft,“ so sagt derselbe, „ist nicht die lutherische Lehre von der Beichte, dem heiligen Abendmahle, dem Amte der Schlüssel als römischer Sauerteig bezeichnet worden, der ausgefegt werden müsse.“ Wir wollen uns daher über diese allgemeine Verurtheilung der römisch-katholischen Kirche an dieser Stelle um so weniger ereifern, als wir im Folgenden Gelegenheit genug haben werden, das Urtheil des Verfassers richtig zu stellen.

Derselbe erkennt nämlich ganz richtig, daß es sich da, die Sache theoretisch genommen, „vor Allem um Wesen und Bedeutung

der Kirche, um die Stellung des Einzelnen zu ihren Lehren, Gnadenmitteln und Ordnungen, zu Amt, Wort und Sacrament“ handle, und unterzieht demnach in seiner Schrift eben diese Lehrstücke und deren Verhältniß zum Protestantismus einer näheren Erörterung. Wir wollen demselben denn auch in dieser seiner Darstellung folgen, und wollen sehen, wie wir uns über diese Punkte, von unserem römisch-katholischen Standpunkte aus, mit ihm auseinanderzusetzen vermögen.

Im ersten Abschnitte kommen zur Sprache „Kirche, Reich Gottes und Gemeinde.“ Das Reich Gottes ist dem Verfasser das im freiwilligen Dienste Gottes stehende All der Dinge, die verklärte Welt, und es hat die am Pfingstfeste gestiftete Kirche die Mission, die Welt zum Reiche Gottes zu verklären. Diese Kirche aber ist ihm eine Wunderthat Gottes, nicht von Menschen beschlossen und gemacht; sie ist vom Anfange an eine gliedlich geordnete Gemeinschaft, freilich principaliter eine Gemeinschaft des Glaubens, aber nothwendig auch äußerliche, sichtbare Gemeinschaft. Die wahre Kirche ist demselben demnach die unter uns bestehende sichtbare Kirche, nicht die unsichtbare Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen, die wohl das Salz der Kirche sind, aber nicht allein die wirkliche Kirche bilden; dieselbe ist nicht bloß Gemeinschaft, sondern eine Heilsanstalt, und dieß nicht bloß im Verhältnisse zur Welt, sondern auch ihren eigenen Gliedern gegenüber u. z. vom Anfange an in untrennbarer Weise. Dabei ist ihm das Ganze nicht durch den Zusammenbau der einzelnen Theile entstanden, es war vielmehr eher als die Theile: die Kirche erfüllt mit ihrem Geiste die einzelnen Gemeinden, gliedert sie sich ein und organisirt sie.

So sehr wir mit Schulze einverstanden sind, wenn er in der Kirche ganz vorzüglich eine Heilsanstalt sieht; so sehr wir uns über die Energie freuen, mit der er für die Kirche als eine „äußerliche, sichtbare Gemeinschaft“ plaidirt — Wahrheit, sagt er unter anderm, sei nie etwas rein Innerliches, das Innerliche, das nicht die Kraft habe, sich äußerlich zu offenbaren, sei das

Unwahre, volle Harmonie des Begriffes mit der Erscheinung, das allein sei Wahrheit —: so erscheint uns doch der von ihm aufgestellte Kirchenbegriff höchst unklar und verschwommen. Wir wollen nichts davon sagen, daß er die Kirche als eine Gemeinschaft des Glaubens von dem Reiche Gottes, das principaliter Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste sei, zu trennen scheint, während doch in Gemäßheit der biblischen Bezeichnungsweise und der Natur der Sache das Reich Gottes vielmehr die unsichtbare Seite der Kirche ausdrückt, die sich immer mehr und mehr auszubreiten hat, die stets mehr die Verklärung der Welt vollzieht, je mehr die Kirche, als die sichtbare Heilanstalt, ihrer göttlichen Mission nachkommt. Muß ja doch auch unser Verfasser zugeben, wie denn freilich die Kirche in voller Wahrheit, in der Vollendung noch nicht vorhanden sei. Dagegen vermissen wir nur um so mehr eine klare Verhältnißbestimmung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, oder zwischen der Kirche, welche, wie er sagt, am Pfingstfeste gestiftet ist, die wir glauben und bekennen, und die die Mission habe, die Welt zum Reiche Gottes zu verklären, und der unsichtbaren Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen. Wir vermissen nur umsomehr eine genaue Auseinandersetzung, wie denn vom Anfange an in untrennbarer Weise die Kirche nicht nur Gemeinschaft, sondern eine Heilanstalt gewesen, und dieß nicht bloß im Verhältnisse zur Welt, sondern auch ihren eigenen Gliedern gegenüber, wie dieselbe vom Anfange gliedlich geordnete Gemeinschaft gewesen. Und wir vermissen nur um so mehr die nähere Kennzeichnung der Stellung, welche die Kirche den Gemeinden gegenüber, über welchen sie allerdings stehe, einnehme.

Der Verfasser mag es gefühlt haben, daß er da bei seiner Darlegung hart an der Schwelle des hierarchischen Kirchenbegriffes stehe, wie derselbe von der römisch-katholischen Kirche festgehalten wird, und da mag ihn denn das Gespenst des „Romanisirens“ doch in etwas geängstigt haben, um mit der ganzen Wahrheit klar und offen hervorzutreten. Freilich wäre es

alsdann auch mehr ersichtlich geworden, daß das Amt, wie er später sagt, von Anfang an und ohne Zuthun der Gemeinde wirksam sei durch eigenen Auftrag, Wahl und Beruf Christi, welcher der Herr sei, und nicht die Gemeinde, daß die Kirche, wie er weiter sagt, Christi Leib, sein dienendes Organ sei, dem Einzelnen seine Gnaden und Gaben vermittele, daß sie sei die Mutter des Glaubens, Erzieherin der Völker, die Grundfeste der Wahrheit, daß das geistliche Amt, das Pastorat göttlicher Institution sei, gestiftet von den Aposteln kraft des Auftrages, welchen sie vom Herrn empfangen hatten. Wir fürchten daher auch, daß der von seiner Position aus gegen den Liberalismus erhobene Angriff ganz wirkungslos sei; denn nur vom Standpunkte des hierarchischen Kirchenbegriffes aus hat es Wahrheit und Sinn, zu sagen, der Liberalismus, der die Gemeinde nur als Gemeinschaft, im Gegensatz zu ihren Aemtern, Instructionen und Autoritäten, betrachtet, und diese Gemeinde sich aus ihrem inneren Leben durch Wort und Sacrament gestalten, die Regierungsorgane schaffen, und so erst zur sammelnden Anstalt werden lasse, jede über der Gemeinde stehende Organisation aber als römisch verwerfe, dieser Liberalismus verkenne, daß Petrus nicht durch die Gemeinde, sondern durch Christum berufen gewesen und als sein Diener Buße und Glauben gepredigt und die Gemeinde erbaut habe; nur von dem Standpunkte des hierarchischen Kirchenbegriffes aus hat es Werth und Gewicht, zu sagen, das Gemeindeprincip des Liberalismus überantworte die Kirche der Welt und führe zu ihrer Zerstörung, da man nach demselben Seden als gläubig annehmen müsse, der es zu sein behaupte, und die Majoritäten dieser unterschiedslosen Menge selbst über die Autorität der Schrift entschiede.

Wenn aber endlich unser Verfasser in diesem Abschnitte noch eigens betont, die Kirche habe keine autonome Stellung als Stellvertreterin Christi und dürfe sich nicht zur Herrin der Gläubigen aufwerfen, so ist er ganz und gar im Irrthume, wenn er etwa meint, der hierarchische Kirchenbegriff der römisch-katholischen

Kirche begründe Christo gegenüber eine autonome Stellung oder berechtige zu einer Herrschaft, die über das Gebot Christi: „Wer euch hört, der höret mich“, hinausgeht. Er hätte sich also hier vollends von dem Wahne des „Romanisirens“ emancipiren und der „altkatholischen und somit allgemein giltigen Wahrheit“ die volle Anerkennung geben können.

Der zweite Abschnitt ist überschrieben: „Kirchenverfassung, Bisthum und Papstthum.“ Der Verfasser führt da aus, daß die Verfassung die Form sei, in der das Leben der Kirche sich bewege und als solche nothwendig; normale Verhältnisse seien nur da, wo Form und Inhalt sich decken, wie dieser sich stets gleich bleibe, das Leben der Kirche zu allen Zeiten dasselbe sei, so auch die Form, wenigstens in ihren Grundzügen. Der Episcopat erscheint ihm demnach auch als göttliche Institution, obwohl er ihn nicht buchstäblich als solche in der Schrift verzeichnet findet. Denn Alles sei als Gottesordnung zu betrachten, was unter dem Walten des heiligen Geistes im Laufe der Zeit aus dem der apostolischen Kirche keimartig Eingepflanzten in wahrhaft normaler Weise sich entwickelt habe. So habe sich der Episcopat naturgemäß aus dem Bedürfnisse der Einheit gebildet, wie er dieß aus den Briefen des Ignatius, aus der Stellung des Jacobus zu Jerusalem, des Timotheus zu Ephesus, des Titus in Creta, aus der Geschichte Rom's nachweist, und wobei er an das Wort des heiligen Augustinus erinnert: „Was die ganze Kirche festhält und nicht durch Concilien eingeführt, aber immer festgehalten ist, das wird mit Recht als durch die apostolische Autorität überliefert angesehen.“ Die Bischöfe sind unserem Verfasser Nachfolger der Apostel im Kirchenregimente, sie sind ihm die legitimen Träger der obersten Kirchengewalt.

Vom Episcopate zum Primate übergehend, kennt er diesen an als organisches Postulat unter Anführung vieler protestantischer Zeugen des Segens, den das römische Papstthum der Kirche gebracht habe; als Herder, Macaulay, Erdmann, Niedner u. A. und erklärt sich außer Stande, in dieser ganz naturgemäßen

geschichtlichen Entwicklung etwas Abnormes, an sich Nachtheiliges zu erblicken. Die Stellung des Papstes an der Spitze der Kirche, an deren Beschlüsse er gebunden, ist ihm durch die Stellung des Apostels Petrus präformirt, der ihm als primus inter pares zur einheitlichen Leitung der apostolischen Kirche von Christo berufen gilt. In dieser Stellung des Petrus aber offenbare sich ein Lebensgesetz der Kirche, da der Natur der Sache nach jede menschliche Gemeinschaft sich in einer persönlichen Spitze zusammenschließen müsse, und in Folge geschichtlicher Verhältnisse sei der Primat auf den Bischof von Rom übergegangen. Ja, Schulze stößt sich auch nicht an der sittlichen Versunkenheit einzelner Päpste, die ebensowenig der Institution selbst zur Last gelegt werden dürfe, als die maßlose Uebertreibung, wie er sie bei andern finden will, und er ist so ehrlich, zu gestehen, daß selbst die Strenge gegen Ketzereien nicht dem Papstthume allein zur Last falle, sondern ebenso der evangelischen Kirche bis in dieses Jahrhundert hinein, wie die Geschichte England's, Schweden's, Dänemark's, der Schweiz u. s. w. beweise.

Wer sollte wohl nicht erstaunt sein, einen Protestanten über Kirchenverfassung, Bisthum und Papstthum in einer Weise sprechen zu hören, die wohl nicht ganz und gar correct genannt werden kann, die aber doch sicherlich eine Verständigung hoffen läßt? Wer möchte aber auch nicht wiederum über die Halbheit dieser „romanisirenden Protestanten“ befremdet sein, wenn Schulze, trotzdem er sagt, habe eine Kirche den Episcopat verloren, so sei damit nicht dieser, sondern jene gerichtet, und trotzdem er gesteht, die Herstellung des Episcopates sei bei den Protestanten unmöglich, anderseits dennoch sich für die Nothwendigkeit des Wartens ausspricht, „bis die fortschreitende Entwicklung hüben und drüben es uns möglich gemacht, da wieder anzuknüpfen, wo der Episcopat in ununterbrochener Succession seiner Träger von der Apostelzeit her thatsächlich noch besteht“? Und wenn Schulze für seine Anerkennung des Papstthums sich gegen den Vorwurf des Romanisirens mit der Bemerkung verwahrt, darunter fielen alsdann auch

der Vorrang des Petrus und alle Zeugen für den Vorrang des römischen Bischofs vom heiligen Ignatius an; stellt er sich nicht wiederum ganz und gar auf den Standpunkt des echt protestantischen Subjectivismus, so er weiter die Ansicht ausspricht, die Kirchen der Reformation dürften nur insoweit wider das Papstthum protestiren, als dessen Stellung, Lehren und Verordnungen mit der heiligen Schrift und dem normalen Entwicklungsgange der Kirche im Widerspruche stünden? Diesem protestantischen Subjectivismus aber, wird demselben Schulze in Wahrheit gerecht, wenn er wohl der Meinung ist, Schwankungen, Störungen, Rückfälle seien in der Entwicklung der Kirche als einer durch Irrthum und Sünde bedingten menschlichen Gemeinschaft nicht befremdlich, und so habe auch das Papstthum allerlei Fremdartiges und Ungehöriges angeeignet, wenn er aber auf der anderen Seite betont, es widerspreche dem Glauben an die durch die Stiftung der Kirche geschehene Erfüllung aller Weissagungen, daß die Gestaltung des Papstthums vom Anfang an ein ganz falscher Entwicklungsgang der Kirche gewesen, der den Leib des Herrn in ein Babel verwandelt habe? Wir antworten unbedingt nein, und erklären es als eine haltlose Halbheit, den Primat auf der einen Seite im Principe als ein Lebensgesetz der Kirche anzuerkennen, und auf der anderen doch hinwiederum mit demselben nicht Ernst machen zu wollen und gegen dessen legitime durch den Zweck bedingte Aeußerung und Entfaltung, als „mit der heiligen Schrift und dem normalen (?) Entwicklungsgange der Kirche im Widerspruche stehend“, zu protestiren. Daß Schulze da insbesondere sich gegen die Vermischung geistlichen und weltlichen Regiments erklärt und es nicht versteht, wie die weltliche Herrschaft des Papstes Bischöfen der römischen Kirche als unerläßlich erscheinen kann, während es doch nur auf die persönliche Souveränität des Papstes ankomme; daß derselbe da auch namentlich gegen den Ausdruck „Vicarius Christi“ auftritt, da nur der heilige Geist des Herrn Stellvertreter sei, der Vater und Lehrer Aller, und die Lehre von dem Papste als *ecclesia*

repraesentativa und der Infallibilität des ex cathedra redenden Papstes alle Freiheit zerstöre und alles selbstständige Recht schädige: das wundert uns eben nicht, da ja auch viele Katholiken in einem derartigen Wahne befangen sind. Wir meinen aber, Schulze habe eben keine klare und richtige Vorstellung von diesen Punkten, und er wäre von diesen Vorurtheilen nicht unschwer zu heilen, wollte er anders den in diesem Abschnitte über die Kirchenverfassung überhaupt und das Papstthum insbesondere aufgestellten Grundsätzen treu bleiben und deren naturnothwendige Consequenzen anerkennen.

Der dritte Abschnitt handelt von „dem allgemeinen Priesterthume und seinen Pflichten, und von dem Opfer der Kirche.“ Es wird davon ausgegangen, daß Christus allein der rechte Priester sei, auf welchen aller priesterliche Dienst und das ganze Opferwesen des alten Testaments, das aus dem Wesen der Liebe hergeleitet wird, thatsächlich hingewiesen habe. Christus ist Priester und Opfer zugleich. Allem Priesterthume und Opferwesen, soweit es Sühne bezwecke, habe er ein Ende gemacht. Aber insoferne Priester sein heiße: Gott nahe sein, Gottes sein, heilig sein, insoferne seien alle Gläubigen ein priesterliches Volk, zu welcher höchsten Würde des Menschen nur die wahren Gläubigen erhoben seien und wohin wir nur durch Glauben und Heiligung gelangen. Dieses allgemeine Priesterthum nun, das sich auf unsere Stellung zu Gott, auf unseren Verkehr mit dem Herrn bezieht, lege uns heilige Pflichten auf uns selbst zu erbauen zu lebendigen Steinen der Behausung Gottes, nach der göttlichen Ordnung, die in diesem Hause gelte, Gott zu nahen, da und wenn er es fordere, in seinem Hause und an seinem Tage. Auch Andere sollen wir erbauen, sie hinzufügen als rechte Priester und Zeugen zu Gott, in den Grenzen unseres Berufes. Wir sollen auch Opfer bringen, nicht Sühn-, aber Bitt- und Dankopfer. Wir sollen uns selbst darbringen, innerlich uns losmachen von allem irdischen Sinne, Speisopfer der christlichen Mildthätigkeit, auf den Altar der Kirche die

Opfer bringen, die ihre Sauberkeit, ihre Schmückung mit der Kunst bezwecken, endlich aber im Cultus das heilige Mahl nicht bloß als Sacrament, sondern als das große feierliche Dank- und Bittopfer der Gesamtkirche im Himmel und auf Erden begehen. Das heilige Mahl sei zwar zunächst Gedächtnißmahl und in lebensvoller Ceremonie ausgeprägte Darstellung des Opfers am Kreuze. Aber das Lamm Gottes sei dabei selbst gegenwärtig, nicht allein seiner Gottheit, sondern auch seiner verklärten Menschheit nach, und je größer die Gabe, desto größer der Dank. An der Gegenwart des Herrn entwickeln sich die inneren Actionen dieses Dankes zur vollsten Intensivität. Christum stelle die Gemeinde Gott dar, auf ihn berufe sie sich, durch ihn fühle sie sich in den Kreis der Seligen versetzt und ergieße in Lobgesängen, was die Seele fülle, an der Spitze dieser Seligen bitte Christus selbst für uns unter Geltendmachung seines Opfers. In diesem Sinne habe die Kirche vom Anfange an als Opfer das heilige Mahl betrachtet und behandelt, wie durch zahlreiche Zeugnisse von den apostolischen Constitutionen an bewiesen wird.

Gewiß trefflich muß genannt werden, was unser Verfasser insbesondere über das allgemeine Priesterthum und seine Pflichten sagt. Auch das eucharistische Opfer findet da eine Würdigung, wie wir es von protestantischer Seite nicht gewohnt sind. Doch wird zu sehr der Charakter des Bitt- und Dankopfers betont, als daß die volle katholische Wahrheit, nach welcher die Messe auch u. z. wesentlich ein Sühnopfer ist, zur Geltung kommen könnte, wenn anders unser Verfasser sich nicht mehr am Namen als an der Sache selbst stößt. Wenigstens führt derselbe noch weiter aus, wie in der Eucharistie die Kirche Gott sich selbst zum Opfer darbringe, wie sie aber nicht leer vor ihm erscheine, sondern mit dem Fleische und Blute des eingebornen Sohnes. Ja, das Opfer der Kirche ist ihm nicht bloß ein allgemeines, feierliches Bekenntniß ihres Glaubens, sondern auch eine thatsächliche Geltendmachung des Kreuzopfers, als wirksame Unterstützung der Bitte um Gnade und Vergebung, aber keineswegs

eine substantielle Ergänzung oder Erneuerung des Kreuzopfers, was durchaus unzulässig und schriftwidrig, übrigens nicht symbolisch gültige Lehre der römischen Kirche sei, welche die Messe als Sühnopfer nur im propitiatorischen, nicht im expiatorischen Sinne bezeichne, d. h. nicht als Erneuerung des Sühnopfers, sondern nur als wirksame Geltendmachung desselben. Und endlich unterscheidet er ausdrücklich zwischen Sühnung als der Ermöglichung der Vergebung von Seiten Gottes, die das alleinige Werk Christi sei, von der Versöhnung als Folge der Sühne, die sich vollziehe, wenn der Mensch in den Segen des Opfers eintrete durch Taufe und Glauben: nicht die Sühne, wohl aber die Versöhnung könne wiederholt werden.

Wir glauben es unserem Verfasser, daß ihm sehr viel daran gelegen ist, der eucharistischen Feier den wahren Opfercharakter zu vindiciren. Ist er ja überzeugt von der Bedeutung dieser Wahrheit für den Cult und gesteht er offen, wie der protestantische Cultus in dieser Beziehung viel vermissen lasse. „Die unter uns üblich gewordenen sogenannten lithurgischen Gottesdienste“, sagt er, „der vielfach gemachte Versuch, das heilige Mahl am Schlusse jedes Hauptgottesdienstes vor versammelter Gemeinde zu feiern und mit der alten lithurgischen Fülle zu umgeben, sind der Beweis, daß die Lücke in weiten Kreisen gefühlt wird.“ Und eine andere protestantische Stimme in der Hengstenberg'schen evangelischen Kirchenzeitung (Jahrg. 1870, Heft 12) will darum insbesondere und vor Allem eine Verständigung über die Messe herbeigeführt haben. „Gelänge es,“ sagt sie, „einerseits ein richtiges Verständniß der Messe nach ihren wahren Grundgedanken bei uns zu fördern, anderseits aber das auszuschneiden, was die römische Kirche, nicht aus diesen Grundgedanken heraus, sondern aus Mißverstand (?) und Mißbrauch (?) hinzugethan hat, so wäre ein höchst wichtiger, ja vielleicht der allerwichtigste Schritt zur gegenseitigen Annäherung und Einigung gethan.“

Doch nach unserer Ueberzeugung hängt der wahre Opfercharakter der Messe durchaus zusammen mit dem besonderen neu-

testamentlichen Priesterthume und gälte es also protestantischerseits vor Allem und ganz besonders die Anerkennung eben dieses besonderen Priesterthumes neben dem allgemeinen. Freilich müßte alsdann auch ihrerseits der hierarchische Kirchenbegriff vollends zu Ehren kommen und der Protestantismus wäre in seinem innersten Lebensmark getroffen. Auch Schulze kennt kein besonderes neutestamentliches Priesterthum an, und deshalb gelangt er denn auch nicht zum vollen richtigen Verständnisse des eucharistischen Opfers. Ja, nach seiner Darstellung muß aus eben diesem Grunde daselbe so zu sagen ganz abstract und ideal, ohne concreten, realen Hinterhalt erscheinen, insofern nämlich das bestimmte Organ für die reale Gegenwärtigsetzung des am Kreuze geopfertem Christus fehlt, und etwa allenfalls zur lutherischen Ausflucht von der Allgegenwart der verkörperten Menschheit Christi, wovon übrigens unser Verfasser ausdrücklich nichts sagt, gegriffen werden müßte. Wenn er aber von einem besonderen Amte spricht, in dem das Priesteramt des alten Bundes seine Fortsetzung und Wahrheit habe, und durch das die Kirche organisirt sei zur Pflege des allgemeinen Priesterthums, welches besondere Amt das Recht habe, die Gnadenmittel zu verwalten und die Kirche zu regieren, so dürfte er nur hiemit vollends Ernst machen, um zur richtigen Einsicht zu gelangen, wie der Vorwurf des „Romanisirens“ denjenigen, welche ein besonderes neutestamentliches Priesterthum und darum die Messe als wahres Opfer bekennen, mit nicht mehr Grund gemacht werde als denen, welche neben und über dem allgemeinen Priesterthume ein besonderes auf den gliedlichen Bau der Kirche sich beziehendes Amt festhalten. Und er würde dabei unter Anderem auch zu dem Verständnisse kommen, daß das neutestamentliche stellvertretende Priesterthum dem ewigen Hohenpriesterthume Christi ebensowenig Eintrag thue, als das Meszopfer als Sühnopfer dem Kreuzopfer abträglich ist.

Im vierten Abschnitte „Gottes Wort und Sacrament“ werden die der Kirche zur Verwirklichung ihrer Aufgabe ver-

liehenen Mittel besprochen, und wird eine Verständigung über die Lehre vom opus operatum versucht. Da sind wir denn mit unserem Verfasser vollkommen einverstanden, wenn er mit der Apologie zur Augustana es als eine schändliche Lehre bezeichnet, daß der Gebrauch der Sacramente vor Gott Gnade wirke, ohne Rücksicht auf die Bethheiligung des Herzens am gethanen Werke, und wenn er weiter erklärt, insoferne aber in dem „gethanen Werke“ wirklich das rite vollzogene Sacrament gemeint und die Objectivität der Gnadewirkung im Sacrament damit bezeichnet wird, könne diese nicht geleugnet werden. Wenn aber derselbe nur dieß mit Unrecht als „romanisirend“ bezeichnet wissen will, daß man in den Sacramenten mehr sähe, als Mittel, den Glauben zu stärken, daß man eine Gleichberechtigung beider Factoren, des Glaubens und des Sacramentes festhalte; wenn er vielmehr der römischen Kirche den Vorwurf macht, in ihr trete das Wort hinter die Sacramente zurück, wie bei den Reformirten die Sacramente hinter das Wort: so können wir uns hiemit keineswegs einverstanden erklären, da das „Wort“ im Unterschiede von dem „Sacramente“ vernünftiger Weise doch nur die christliche Wahrheit ausdrücken kann, sowie dieselbe unter dem Wirken der Gnade vom Menschen im Glauben erfaßt wird, und jene innere Gefinnung, jene „Bethheiligung des Herzens“ erzielt, ohne welche eben die sacramentale Heiligung nicht erfolgen kann. Auch unser Verfasser scheint wesentlich das Gleiche mit dem Ausdrucke „Wort“ verbinden zu wollen, indem er von der Taufe sagt, sie sei zur Seligkeit nothwendig, obgleich, wer nicht glaubt, trotz der Taufe verloren geht, durch sie allein sei die neue Geburt und das neue Leben in seiner vollen Wahrheit dem Glauben erst erreichbar, und indem er weiter bemerkt, daß ebenso die Stärkung dieses neuen Lebens durch den Genuß des verklärten Leibes des Herrn nur im heiligen Mahle seinem Willen gemäß so zu erlangen sei, wie nirgends sonst. Und überhaupt erklärt er den Unterschied zwischen Wort und Sacrament für einen specifischen und nicht

etwa bloß graduellen. Nur durch beides zugleich könnten wir vollendet werden, zur Erlangung des vollen Heiles seien Wort und Sacrament nothwendig, wie Christus eben beides gegeben habe; der Glaube aber sei nicht selbst das Heil, sondern nur Aneignungsmittel.

Nun, die römisch-katholische Kirche hält einerseits entschieden fest an der Objectivität der Gnadenwirkung im Sacramente, und auf der anderen Seite tritt sie ebenso für die Nothwendigkeit der inneren Gesinnung ein, wie sie sich in dem zu Rechtfertigenden unter dem Wirken der Gnade auf der Grundlage des Glaubens an Christi Lehre auszuwirken hat, und darum kann nur die römisch-katholische Kirche, nicht aber die „romanisirenden“ Protestanten, die auf halbem Wege stehen bleiben und nur schüchtern sich gegen den protestantischen Subjectivismus zu erklären wagen, für ihren Lehrbegriff in Wahrheit und mit Recht die Worte unseres Verfassers beanspruchen: Beides, Wort und Sacrament, sind die zwei Brennpunkte der Elipse, in denen die Gnaden Sonne immer zugleich steht und von daher empfängt das menschliche Herz allezeit Licht und Wärme.

Weiterhin setzt Schulze über „Rechtfertigung und Heiligung“ seine Ansicht, sowohl dem Tridentinum als der Concordienformel gegenüber, auseinander. Gerne constatiren wir, daß derselbe da vielfach eine unpartheiische Unbefangenheit an den Tag legt, die von dieser Seite und in diesem Punkte wohl überraschen mag. So sagt er ganz trocken heraus, die Concordienformel erkläre mit Unrecht die Lehre für häretisch, daß es unmöglich sei, ohne gute Werke selig zu werden, und er bekämpft geradezu die von derselben aufgestellte Lehre, welche dem gefallenem Menschen auch nicht die Fähigkeit lasse, für die Gnade, da diese doch, wie er sehr gut bemerkt, zum Wesen der menschlichen Natur gehöre, da nur da ein Anfang gemacht werden könne, wo Anknüpfungspunkte vorhanden sind. So spricht er auch ganz bestimmt seine Ueberzeugung aus, daß die tridentinische Rechtfertigungslehre Christo seine ganze volle Ehre lasse, und es ohne alle Hinter-

gedanken anerkenne, daß kein Fleisch durch des Gesetzes Werke vor Gott gerecht sein mag, d. i. daß nicht die eigene Würdigkeit, sondern allein Gottes Barmherzigkeit der Grund des Heiles sei; er sagt weiter, die auf den Brief des Jacobus gegründete Lehre, wornach wir die Werke als ein Stück des Verdienstes Christi, der sie in uns wirkt, begreifen, so daß erst diese Werke den Glauben vollkommen machen, näherte sich der Lehre des Tridentinums, und nimmt dessen Bestimmungen über die Mitwirkung des freien Willens des Menschen bei Erlangung der rechtfertigenden Gnade, indem es dabei sowohl die vollständige Unfähigkeit, das wahre Leben aus sich selber zu erzeugen, als auch die Unfähigkeit, die Gnade selbst zu verdienen, anerkenne, ausdrücklich in Schutz; endlich gesteht er auch noch zu, Rom betrachte die guten Werke nur als Folge der Rechtfertigung.

Dagegen findet unser Verfasser den Fehler der katholischen Lehre in der vollständigen Identificirung der Rechtfertigung mit der Heiligung und in der Auffassung des Glaubens als einer bloßen Zustimmung zu der als Wahrheit erkannten Lehre. Derselbe betrachtet zwar die Rechtfertigung, die rein Gottes That sei, und die Heiligung, die zugleich Arbeit des Menschen sei, innerlich und wesentlich auf einander bezogen. Heiligung ist ihm Folge der Rechtfertigung, aber ohne diese Folge sei auch die Rechtfertigung nicht möglich. Nur da sei Vergebung der Sünden möglich, wo ihre Tilgung in sicherer Aussicht stehe; die in Aussicht stehende Heiligung sei ein zur Rechtfertigung mitwirkender Factor; die zeitliche Entwicklung habe vor dem ewigen Gott keine Bedeutung, er sehe den Gläubigen in Christo an, in ihm sittlich vollendet. Kurz, die Gerechtsprechung erfolge, weil ein zu derselben nothwendiges Stück, das neue Leben in Christo, im Princip gesetzt sei. Dessenungeachtet aber gelten ihm Rechtfertigung und Heiligung als zwei verschiedene Vorgänge und nicht als bloße verschiedene Seiten desselben Vorganges.

Diese Exposition des Verfassers macht auf uns gegenüber der tridentinischen Bestimmtheit ganz den Eindruck einer unsicheren

Halbheit und scheint uns der Grund der Differenz darin zu liegen, daß sich Schulze darüber nicht klar ist, daß sich in der Rechtfertigung eine übernatürliche Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott wieder herstellen solle und demnach auch eine übernatürliche Heiligung die Grundlage der Rechtfertigung oder vielmehr im Wesen eben dieselbe selbst ist. Darum ist in dieser Beziehung Rechtfertigung und Heiligung eben nur reine That Gottes, und besteht die nothwendige Arbeit des Menschen vor der Rechtfertigung in der mit Hilfe der Gnade ausgewirkten inneren Bußgesinnung, und nach der Rechtfertigung in den aus der Gnade und mit der Gnade verrichteten guten Werken.

Und eben weil Schulze hievon kein richtiges Verständniß hat, so ist er auch nicht zufrieden mit dem tridentinischen Glauben, der im Sinne einer mit Hilfe der Gnade vollzogenen Anerkennung der göttlichen Wahrheit der Anfang, die Wurzel und die Grundlage der Rechtfertigung ist, sondern verlangt er den Paulinischen (?) Glauben, der die Einigung mit Gott erwirke, der rechtfertige, bevor er die Frucht der Liebe erzeugt habe, denn „gerade das sei die Gnade Gottes, daß er, wo er nur Glauben sehe, die weitere Entwicklung, die Früchte nicht abwarte, sondern schon den Glauben, weil mit ihm alles weiter Nothwendige zu reichend gesichert sei, uns zur Gerechtigkeit rechne.“

Hätte Schulze erkannt, wie im Sinne des Tridentinums auf Grundlage des Glaubens im Menschen mit Hilfe der Gnade jene Herzensstimmung sich bildet, die ihn von der Sünde abzieht und zu Gott mehr und mehr hinzieht, und in Folge deren er fähig wird für die innige, übernatürliche Lebensgemeinschaft, in welche er durch die eingegossene Liebe mit Gott tritt; hätte er erkannt, wie im Sinne des Tridentinums eben aus dieser innigen übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit Gott heraus jene wahrhaft verdienstliche Werththätigkeit erfolge, die zur Erlangung der Seligkeit nothwendig ist: so würde er die tridentinische Lehre besser zu würdigen vermögen, und er würde insbesondere Rom nicht tadeln, daß es übersehe, daß nicht erst die aus dem Glauben

erwachsende Liebe, sondern schon das erste Fünkchen des rechten Glaubens den Gnadenstand zur Folge habe, indem erst das Bewußtsein, zu Gnaden angenommen zu sein, die Liebe wecke und erhalte, die Gottes Gebote halten könne; er würde es nicht für bedenklich finden, daß Rom die guten Werke eine höhere Stufe der Rechtfertigung, wirken lasse, und er würde endlich nicht der Ansicht sein, in Folge der tridentinischen Lehre komme man dahin, daß der Einzelne nur insoweit gerechtfertigt als geheiligt sei, was unrichtig und praktisch bedenklich sei; denn „es sei hier die Gefahr vorhanden, daß der Mensch, um die Ruhe seiner Seele und die dadurch bedingte Lebensfreudigkeit zu gewinnen, in eine falsche Ascese und in eine einseitige Werkheiligkeit hineingetrieben werde und dennoch nicht zum Ziele komme; denn je mehr er sich abarbeite, um so weniger werde er, je ernster er es nehme, sich selbst genügen.“ Wir meinen, eine solche Gefahr, wenn sie überhaupt im katholischen Lehrbegriffe liegen würde, müßte auch nach der Auffassungsweise der „romanisirenden Protestanten“ vorhanden sein, wie ja auch Schulze bemerkt, der Glaube habe freilich seine Grade, in Stunden der Dürre und des Zweifels helfe nur die Taufe, die That und das Zeugniß der Kirche. Und auch katholischerseits gilt nicht weniger, was derselbe sagt: Soviel die heilige Schrift den guten Werken auch beilegt, dennoch darf der Christ nie auf sich selbst vertrauen, nie über sich selbst entscheiden, nur Gottes Urtheil kann das Verborgene aus Licht bringen.

Uebrigens dürfte bei aller theoretischen Differenz in diesem so wichtigen Lehrpunkte, der einstens geradezu das Schiboleth des Protestantismus gebildet hat, die Verschiedenheit in der Praxis eben nicht gar groß sein, wie denn auch eine protestantische Stimme in der Hengstenberg'schen Kirchenzeitung (Jahrg. 1870, Heft 12, S. 1192) in dieser Hinsicht schreibt: „Es sind nicht praktische Interessen, welche die Feststellung dieser feinen Grenze für das Werk der Heiligung fordern. Und eben deshalb wird die Vereinbarung darüber getrost erwartet werden

dürfen, sobald nur die Gemeinsamkeit des praktischen Lebens hergestellt ist.“

Der folgende Abschnitt führt die Ueberschrift: „Folgerungen, Urzustand und Mittelzustand, Ablass und Heiligenverehrung.“ Unser Verfasser wendet sich da zunächst gegen die Bestimmungen des Tridentinums über die Concupiscenz im Gerechtfertigten, die dasselbe nicht für Sünde halte, während die evangelische Kirche sie als sündhaften Zustand auffasse. Doch ist er der Meinung, diese Differenz sei mehr wissenschaftlicher Natur, und drehe sich auch der Streit über den Ursprung des Bösen wesentlich nur um Worte, indem die Katholiken die Natur des Menschen identisch mit Substanz nähmen, während die Protestanten alles dem Menschen bei der Schöpfung von Gott Verliehene zu ihr rechneten, und dafür die unmittelbare Gemeinschaft des Menschen mit Gott die ursprüngliche Natur des Menschen sei. Deshalb erscheine die durch den Fall herbeigeführte Verderbniß hier größer als dort, jedoch diese Differenz sei eine der Theologie und nicht dem Glauben selbst angehörende, und dürfe weder hier noch dort den Vorwurf des Häretischen begründen.

Wir können uns mit Schulze einverstanden erklären, sofern es sich nur um die Bezeichnungsweise des Urzustandes des Menschen handelt, müssen aber constatiren, daß gerade die Auffassung dieses Urzustandes den Schlüssel für das richtige Verständniß der Rechtfertigungslehre abgebe. Eben weil die katholische Kirche den Urzustand des Menschen als von Natur aus nicht gebührend, als übernatürlich auffaßt und bezeichnet, so zeigt sich durchaus eine harmonische Consequenz in ihrer Rechtfertigungslehre, während die vorhin hervorgehobene unsichere Halbheit der „romanisirenden“ Protestanten darin ihren tieferen Grund hat, daß sie diese Uebernatürlichkeit überhaupt nicht anerkennen, oder doch diese Bezeichnungsweise vermeiden wollen.

Weiters bezeichnet der Verfasser den Zustand nach dem Tode, selbst für die sittlich Vollendeten, als einen Mittelzustand bis zur Auferstehung des Leibes, als einen Zustand der Hoffnung

und wachsender Verklärung. Es bedarf wohl einer Modification, wenn er meint, hiemit der beiderseitigen Lehre, also auch der katholischen gerecht zu werden, welche letztere neben dem Fegfeuer auch einen Himmel und eine Hölle kennt. Ueberhaupt ist derselbe der irrthümlichen Ansicht, daß sich bei manchen Menschen das Loos erst jenseits entscheide, indem er sagt, die Annahme einer jenseitigen Reinigung sei um so weniger unzulässig, als Allen, die Christus richten wird, seine Gnade zuvor angeboten, und wenn dieß hier nicht geschehen, im Jenseits erfolgt sein, also auch eine Befehrung im Jenseits für sie möglich sein müsse. Im Uebrigen gibt er ausdrücklich zu, daß die alte Kirche einen Reinigungsort gelehrt habe, und erklärt es als durchaus nicht zu rechtfertigen, wenn jeder Mittel- und Läuterungszustand geleugnet wird, wobei es ihm freilich zweifelhaft ist, ob wir trotz der Sündenvergebung in demselben zeitliche Strafen nicht bloß als Zuchtmittel (?), sondern als wirkliche Büßungen zu leiden hätten, da eben der Tod die letzte der zeitlichen Strafen sein könne.

Das Gebet für die Todten wird ferner auf das Bestimmteste vertheidigt, und seine Aufnahme in das allgemeine Kirchengebet empfohlen. Dagegen werden die falsche (?) Ascese, Ablässe und andere Mittel zur Abkürzung der Strafen des Fegfeuers verworfen, so sehr die sittliche Bedeutung der Ascese überhaupt anerkannt wird. Natürlich, wenn unserem Verfasser die zeitlichen Strafen des Fegfeuers mehr als Zuchtmittel, denn als wirkliche Büßungen gelten, wenn er die Möglichkeit einer Stellvertretung der Büßenden unter einander trotz ihres gliedlichen Verbandes in Abrede stellt, so kann es nicht Wunder nehmen, wenn nach ihm nur Gebet und die den Ernst desselben bekräftigenden Werke als Hilfsleistungen für die Todten zu billigen seien!

Was alsdann den Ablass betrifft, so wird von Schulze derselbe im Principe als Erlass von Kirchenstrafen, die den Umständen nicht mehr entsprechen, nach vorgängiger Absolution und unter Uebernahme freiwilliger Opfer als nothwendige Ergänzung aller Kirchenzucht in Schutz genommen. Auf diese ursprüngliche

Bedeutung habe eben Luther denselben zurückführen wollen, und in diesem Sinne habe er seine Wahrheit für die Glieder der diesseitigen Kirche und könne er selbst bei Ablassjubiläen den Gebetseifer stärken und zu frommen Werken anspornen; auch könne nur so mit wirklichem Erfolge den Mißbräuchen gewehrt werden, welche nämlich durch die römische Praxis gegeben seien, indem diese den Ablass beibehalte, obwohl die Kirchenstrafen beseitigt seien und statt derselben mit dem Ablass strafe, und indem sie den Ablass auch auf die zeitlichen Strafen Gottes beziehe, dessen dennoch eintretende Strafen kraft des Ablasses nicht mehr als solche, sondern nur als Liebeserweisungen (?) in Betracht kommen.

Hätte Schulze einen Begriff von dem satisfactorischen Charakter der Bußwerke überhaupt und von der stellvertretenden Genugthuung insbesondere, wie sie die katholische Kirche lehrt, so würde er in der römischen Praxis als solcher keine Mißbräuche erblicken. Es wäre ihm da klar, wie der Mensch durch seine Bußwerke die vor Gott verdiente zeitliche Strafe mehr oder weniger abbüße, und wie demnach ein Nachlaß solcher Bußwerke auch einen bestimmten Nachlaß einer zeitlichen Strafe involvire, welche er vor Gott durch die wirkliche Verrichtung dieser Bußwerke abgebüßt haben würde. Wenn er aber überhaupt der Kirche das Recht bestreitet, aus der Schlüsselgewalt die Macht, zeitliche Strafen Gottes zu erlassen, herzuleiten, so ist der dafür geltend gemachte Grund, daß nämlich dazu, obwohl diese Strafen das Geringere sind gegen die ewigen, eine besondere Vollmacht gehöre, denn Gott selbst erlasse die zeitlichen Strafen nicht mit den ewigen (gar nie?), zu nichts sagend, als daß wir mehr Worte hierüber verlieren sollten.

Zulezt kommt unser Verfasser in diesem Abschnitte auf die Heiligenverehrung zu sprechen. Er vertheidigt dieselbe nach dem Vorgange der alten Kirche und bedauert namentlich, daß der Rationalismus die Madonnenbilder, diese Predigten des Weihnachts-Evangeliums aus den protestantischen Kirchen entfernt habe. Die

Heiligenverehrung in gehörigen Schranken ist ihm ein wesentliches Stück des rechten Gottesdienstes. Dadurch, daß die Feier der Apostel- und Marienstage, des Allerheiligentages und des Engelfestes sich allmählig verloren habe, sei das kirchliche Leben nicht gefördert worden. Es sollte das wieder aufgenommen werden im Einklange mit den symbolischen Büchern. Was aber die Anrufung der Heiligen anbelangt, so wird zugestanden, daß sie sich schon früh finde, und daß sie an sich nicht verwerflich sei, da die Gemeinschaft der Heiligen Wahrheit sei. Dennoch wird dieselbe für bedenklich erklärt, denn sie sei „nicht geboten noch gerathen, habe auch kein Exempel der Schrift“ und mit den Todten sollen wir nicht reden.

Wie stimmen hiezu die Worte unseres Verfassers in einem früheren Abschnitte: „Besteht die Gemeinschaft der Heiligen wirklich und haben die Selig-Vollendeten doch sicherlich nicht aus Lethe getrunken, so nehmen sie auch noch Theil an den Kämpfen und Leiden ihrer Brüder auf Erden; das ist gar nicht anders denkbar“? Ist unter dieser Voraussetzung die Anrufung der Heiligen nicht die ganz naturgemäße Consequenz und demnach, wenn auch gerade nicht geboten, so doch gewiß als heilsam gerathen? Und gibt die Schrift durch die von ihr bezeugten Fürbitten der Heiligen und durch die von ihr gebilligten Anempfehlungen gegenüber noch Lebenden hiefür nicht Exempel genug? Wenn aber insbesondere unser Verfasser die „Uebertreibungen und Mißbräuche der römischen Praxis von dem Ueberverdienste der Heiligen“ gründlich beseitigt haben will, indem ja Niemand mehr thun könne, als er vor Gott zu thun schuldig ist, so kann er wohl nicht so sehr den objectiven Werth der Verdienste der Heiligen, als vielmehr die subjective Geltendmachung der Verdienste von Seite des Menschen im Auge haben; denn sonst könnte er unmöglich sagen, daß die Heldenthaten der Heiligen einen wahren Schatz der Kirche bilden, welcher Verdienstschatz der Kirche das mystische Besitzthum Aller sei, und an welchem Jeder Theil habe nach dem Maße seines Glaubens und in Folge

seiner Stellung als Glied am Leibe Christi, und dessen Verwaltung und Austheilung, so setzen wir hinzu, eben der Kirche mit dem Dienste der Versöhnung übertragen ist. Uebrigens irrt sich Schulze, wenn er meint, die Lehre von dem Charakter der Verdienste der Heiligen stehe mit der Rechtfertigungslehre nicht im nothwendigen Zusammenhange, da dieß allerdings der Fall ist, und würde er bei seiner Rechtfertigungslehre eben nicht auf halbem Wege stehen geblieben sein, so würde er nicht so ganz allgemein und ohne Unterscheidung den Vorwurf von den Uebertreibungen und Mißbräuchen erhoben haben, welche von Seite der katholischen Kirche mit der Lehre von dem Ueberverdienste der Heiligen geschehen, die demnach auch vollständig aufgegeben werden müsse.

In einem weiteren Abschnitte verbreitet sich Schulze über „Glaubensgegenstand und Glaubensgrund, über Tradition und heilige Schrift“, also über die so wichtigen Punkte vom Formal- und Materialprincip des Christenthums. Wir haben daher gerade diesem Abschnitte eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, um uns über den principiellen Standpunkt der „romanisirenden“ Protestanten richtig zu orientiren, und ohne Zweifel hat eben Schulze hier seine Theorie principiell entwickelt, nach der er sich die Vereinigung der einzelnen christlichen Confectionen zur una sancta catholica ecclesia vorstellt.

Haben wir den Verfasser recht verstanden, so hat sich auch er auf den specifisch protestantischen Standpunkt der Unterscheidung von Fundamental-Artikel und Nichtfundamental-Artikel gestellt. Die ersteren sind ihm der Inbegriff bestimmter Thaten Gottes zum Heile der Menschen, und eben diese Thaten Gottes in Vergangenheit Gegenwart und Zukunft bilden den Glaubensgegenstand. Als dasjenige also, was man nothwendig glauben müsse, gilt ihm nur dasjenige, was Christus zum Heile der Menschen theils vorbereitend im alten Testamente, theils in der Fülle der Zeiten, insbesondere in seinem Kreuzestode gethan hat, und was er für das neue Testament zur Aneignung dieses im Kreuzopfer Grund gelegten Heiles veranstaltet hat.

Offenbar will Schulze hiemit der protestantischen Forderung von der „sola fides“ gerecht werden, und intendirt er auch einen Glauben im Sinne einer vertrauensvollen Hingabe an diese Heilsthaten Gottes. Oder könnte er seine Restriction machen, wenn er den Glauben auffaßte im Sinne der katholischen Kirche als eine unter Mitwirkung der Gnade erfolgte Zustimmung zur göttlich geoffenbarten Wahrheit auf die diese Offenbarung verbürgende Autorität hin? Gewiß nicht; und unsere Unterstellung wäre begründet genug, selbst wenn sich Schulze oben nicht bereits ausdrücklich gegen den katholischen Glaubensbegriff ausgesprochen hätte. Ist aber der Glaube eben nur in dieser Auffassung schriftgemäß und wahrhaft katholisch, so ist bezüglich der einzelnen geoffenbarten Wahrheiten eine Unterscheidung, wie sie Schulze macht, nicht am Platze, sondern alle Wahrheiten sind zu glauben, welche als geoffenbarte bezeugt sind. Und sind denn nicht alle Worte, die aus dem Munde Gottes kommen, lebendige Thaten zum Heile der Menschen, und sind umgekehrt nicht alle Heilsthaten Gottes lebendige Worte, welche die Menschen mit Macht und Kraft zu ihrem wahren Heile rufen? Und handelt es sich beispielsweise bei dem Dogma von der unbefleckten Empfängniß der seligsten Jungfrau Maria, die auch Luther, wie unser Verfasser zugestehet, von der Erbsünde frei erachtete, nicht eben um eine solche Heilthat Gottes, so daß sich also derselbe selbst widerspricht, oder doch ein gänzlichcs Mißverstehen besagten Dogma's offenbart, wenn er sagt, „die heilige Jungfrau, ihre Person, ihr Leben sei kein Gegenstand des Glaubens“?

Doch Schulze macht bei der Feststellung des nothwendigen und wesentlichen Glaubensgegenstandes noch eine andere Restriction. „Was die Apostel“, so sagt er nämlich weiter, „von diesen Thaten Gottes zum Heile der Menschen bezeugen, ist die ganze volle Wahrheit, über welche die Menschheit nie hinauskommen könne.“ Zugleich erklärt er, es gebe eine Fortbildung der Wahrheit nur als subjectiven Fortschritt in der Aneignung und Verwirklichung des in Christo Dargebotenen, wie solch ein Fortschritt

auch bei den Aposteln stattgefunden habe, an denen selbst Gedächtnißfehler und Unvollständigkeiten, bedingt durch Fassungskraft und Umstände, nicht zu leugnen seien, weshalb die Darstellungen der Apostel einander erklären und ergänzen und sie erst in ihrer Gesammtheit Alles in zureichender Vollständigkeit und Sicherheit bieten, was für unseren Glauben und unser Leben zu wissen uns noth ist. Die apostolische Tradition trete uns nun, so entwickelt Schulze weiter seine Anschauungsweise, zuerst in dem mündlich überlieferten apostolischen Symbolum und erst später in den durch eine eigenthümliche vor Irrthum bewahrende Wirksamkeit des heiligen Geistes als inspirirt geltenden Schriften des neuen Testaments entgegen, welche daher auch nicht als Grundlage oder Quelle (?) des christlichen Glaubens erscheinen, indem die Kirche älter sei als sie, die den Canon der Schriften erst festgestellt habe. Den Vätern habe vielmehr das Kirchenwort, mündlich überliefert durch das Lehramt, und das Schriftwort als Gotteswort gegolten, jedoch sei das Kirchenwort vom Schriftworte nicht materiell verschieden, sondern nur formell bestimmter gefaßt gewesen. Und so sei denn das Lehramt der Kirche von Gott zum Ausleger der Schrift, dessen sie durchaus bedürfe, berufen, dieses aber habe in der apostolischen Tradition einen sicheren Canon für diese Auslegung: das apostolische Symbolum sei in dieser Hinsicht die Bibel im Kleinen, die Bibel das Symbol im Großen. „Hüten wir uns also,“ so schließt Schulze diese seine Auseinandersetzung, „zu scheiden, was Gott selbst zusammengefügt hat, und fürchten wir da keine romanisirenden Tendenzen, wo nur das Streben vorhanden ist, die Schrift vor Mißbrauch zu sichern und ihren eigentlichen Gehalt dem Einzelnen zu erschließen.“

Verstehen wir unseren Verfasser recht, so will er den nothwendigen und wesentlichen Glaubensgegenstand auf jene Heilthaten Gottes beschränkt wissen, welche durch die apostolische Tradition als solche bezeugt sind, sowie dieselbe in der heiligen Schrift einerseits und in den ökumenischen Bekenntnissen, ins-

besonders im apostolischen Symbolum, auferscheint. Ueber diesen „altkatholischen“ Glauben hinaus gebe es demnach keine objective Lehrentwicklung, wenigstens nicht in dem Sinne, daß dieselbe eine Glaubensverpflichtung involvire; nur ein wissenschaftlicher Charakter komme einer solchen weiteren objectiven Lehrentwicklung zu, dieselbe habe nur zeitweiligen Werth und dürfe nicht die einzige kirchliche Berechtigung beanspruchen. Und von diesem seinem Standpunkte aus macht denn der Verfasser geltend, es könne von den Glaubenswahrheiten der heiligen Schrift nicht abgesehen werden, weder der Kritik zuliebe noch der modernen Culturentwicklung wegen, es könne aber auch die Kirche dann nichts dazuthun von dem Ihrigen, selbst wenn es dem ursprünglich gegebenen durchaus gemäß sei; die alten Cultusformeln hätten wir mit Ehrerbietung zu betrachten, aber Aenderungen seien zulässig, unter Umständen nöthig, denn es seien nur menschliche Versuche, das Göttliche zur Darstellung zu bringen; auch die wissenschaftlichen Lehrbestimmungen seien hoch zu halten, aber Abweichungen davon können sogar pflichtmäßig sein, wenn die fortgeschrittene Wissenschaft Besseres darbiete, da die Grenze zwischen Theologie und Glaube freilich flüßig, aber der Unterschied doch seine volle Wahrheit habe; das ökumenische Bekenntniß enthalte nur den Glauben der allgemeinen Kirche, und darüber hätte man bei der Frage nach dem eigentlichen Glaubensgegenstande nicht hinausgehen sollen; statt dessen habe man aus der apostolischen Tradition ein Princip kirchlicher Entwicklung gemacht, immer neue Dogmen ausgestaltet und Consequenzen des Glaubens festgestellt als die kirchlich allein berechtigten; Concilien sollten nicht lehren, sondern wehren; auch die reformatorischen Bekenntnisschriften, obwohl in dem Kampfe mit Nothwendigkeit entstanden, können Lehrnorm, auf die man eidlich verpflichten dürfte, nur insofern sein, als in ihnen der altkatholische Glaube seinen Ausdruck gefunden habe.

Doch mit welchem Rechte, so müssen wir unsererseits fragen, will Schulze die maßgebende objective Lehrentwicklung mit den

„ökumenischen Bekenntnissen“ abgeschlossen wissen? Es versteht sich wohl von selbst, daß dieselbe stets der Ausdruck des „katholischen“ Glaubens sein muß, und demnach in einem inneren wesentlichen Zusammenhange mit der apostolischen Lehre, wie sie in Schrift und Ueberlieferung vorliegt, zu stehen hat. Aber gilt das nur für die ersten christlichen Jahrhunderte, oder ist das für die späteren christlichen Jahrhunderte nicht mehr nothwendig, da doch die Concilien dem Irrthume eben nur dadurch zu wehren vermögen, daß sie die Wahrheit zu lehren im Stande sind? Wahrscheinlich hat Schulze praktische Rücksichten im Auge, insofern er die größeren christlichen Gemeinschaften, welchen die älteren Glaubensbekenntnisse, die sogenannten „ökumenischen“ gemeinsam sind, auf Grundlage dieses gemeinsamen Glaubens zur allgemeinen Kirche, zur *una sancta catholica* zusammengefaßt haben will. Wie aber, wenn eben diese „ökumenischen“ Bekenntnisse auf jenem Principe der „apostolischen Tradition“ beruhen, von dem unser Verfasser nichts wissen will, und das von der katholischen Kirche von jeher und auch über diese „ökumenischen“ Bekenntnisse hinaus festgehalten wurde und von ihr festgehalten wird, solange sie hier auf Erden die Menschen durch die göttliche Wahrheit zum Heile zu führen hat? Wie aber, wenn dieses Princip als von Christus aufgestelltes einzig und allein in wahrer objectiver Weise den „ökumenischen“ Bekenntnissen ihre unbedingt maßgebende, göttliche Autorität gibt, und wenn dasselbe als von Christus aufgestelltes für alle Zeiten in der Kirche unbedingte Geltung in Anspruch zu nehmen hat?

Wir sehen also auch hier wiederum unseren Verfasser in seiner inconsequenten Halbheit befangen, auch da finden wir, wie er abermals auf halbem Wege stehen bleibt, und es nimmt uns dieß um so weniger Wunder, als ja auch seine Ansicht über das eigentliche Formalprincip des christlichen Glaubens von derselben Halbheit getragen ist, wenn wir sie nicht besser ein Sinken nach beiden Seiten nennen sollen. Er spricht sich nämlich einerseits entschieden gegen die Annahme der heiligen Schrift als dieses

Formalprincip es aus. Behaupte man, so sagt er, mit den orthodoxen Lehrern der lutherischen Kirche eine formelle Suffizienz der heiligen Schrift, die klar, deutlich und fähig sei, sich selbst auszuliegen, so müßte man alle Häretiker für boshaft und für solche halten, die die Wahrheit nicht haben sehen wollen. Was gebe uns ihnen gegenüber die Zuversicht der Wahrheit? Sollte die Glaubensnorm nur aus der Schrift entnommen werden, so komme Alles auf den kirchlichen Standpunkt des Streitenden an, und der Streit über den eigentlichen Glaubensgegenstand werde nie ein Ende nehmen. Die Schrift sei immer nur Gegenstand der Auslegung, Ausleger sei nur die menschliche Geisteskraft. Jede Schrift bedürfe nach Plato der Auslegung ihres Vaters, die heilige Schrift also der Auslegung des heiligen Geistes, welchen das Lehramt der Kirche habe, das von Gott zum Ausleger berufen sei.

Auf der anderen Seite aber bemerkt hinwieder Schulze, dieses Lehramt der Kirche bedürfe zur Auslegung der heiligen Schrift eines sicheren Canons, wie die apostolische Tradition ihn gebe, um nicht auf Abwege zu gerathen; er verwirft sodann ausdrücklich die „römische“ Lehre von der Unfehlbarkeit des Lehramtes, in der er den Grund sieht, weshalb Rom das traditionelle positive Christenthum in seiner apostolischen Reinheit nicht erhalten habe, und macht geltend, zweifelsfreie feste Zuversicht zu der Wahrheit der kirchlichen Lehre sei freilich nöthig, dazu bedürfe es aber nicht der Gabe der Unfehlbarkeit, sondern nur des festen Bodens der Thatfachen, des Besizthums des traditionell Ueberkommenen, der Treue in der Bewahrung desselben, des Mißtrauens gegen die eigene Einsicht. Die Amtsgnade aber, die er anerkennt, schütze nicht vor Sünde und Irrthum, sondern habe nur die Bedeutung, daß Wort und Sacrament ihre Kraft erweisen, auch wenn Unwürdige sie verwalten.

Wir können uns unmöglich einreden, daß zweifelsfreie, feste Zuversicht zu der Wahrheit der kirchlichen Lehre, oder vielmehr ein wahrhaft göttlicher Glaube, wie er gegenüber der göttlichen

Wahrheit einzig und allein am Plage ist, und alle Prüfungen und Anfechtungen auszuhalten geeignet ist, ohne Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes möglich sei, da nur so dasselbe eine wahrhaft göttliche Autorität darstellt, welcher bei Lehrbestimmungen das letzte Wort zukommt und die endgiltig über die im Glauben festzuhaltende und im Leben zu bethätigende Lehre zu entscheiden vermag. Auch handelt es sich ja nicht um die subjective Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Verwalters von Wort und Sacrament, sondern nur um die objective Wahrheit von diesen, da sie eben nur in diesem Falle ihre Kraft erweisen werden. Ja ohne diese Unfehlbarkeit kommt es doch wiederum im Grunde nur auf die eigene subjective Ueberzeugung an, daß das kirchliche Lehramt auf dem „festen Boden der Thatfachen“, wie unser Verfasser sagt, stehe, und insoferne dieses bei der Auslegung der Schrift sich nothwendig an die „apostolische Tradition“ zu halten hat, so hat die einzelne subjective Ueberzeugung namentlich dahin zu gehen, daß in der kirchlichen Lehrentscheidung die „apostolische Tradition“ vorliege. Diese apostolische Tradition also, d. i. die derselben Ausdruck gebenden Documente sind im Sinne des Verfassers so recht eigentlich das Formalprincip des christlichen Glaubens, und da das todte Wort der lebendigen Auslegung bedarf, so käme es also da zuletzt auf den Einzelnen an, wie er diese Documente der apostolischen Tradition verstehe und demnach die Ueberzeugung habe, daß das kirchliche Lehramt den festen Boden der Thatfachen inne habe; mit einem Worte, wenn auch in abgeschwächter Weise tritt uns auch da ein durchaus subjectivisches Formalprincip entgegen, das hinter dem Schriftprincipe noch in der Beziehung nachsteht, daß da die Aufgabe der Kritik rücksichtlich der maßgebenden Documente dieser apostolischen Tradition als eine noch viel schwierigere und ungelöstere erscheinen müßte, und da die endgiltige, unbedingt maßgebende Bestimmung in ihrem Absehen vom unfehlbaren kirchlichen Lehramte noch viel weniger auf Sicherheit und Gewißheit Anspruch machen könnte. Dagegen hilft es auch nichts, wenn

Schulze weiter sagt, die Thatsache des Daseins der Kirche, durch das sie sich selbst bezeuge, dieses offenbar schlechtthin unerklärbare Wunder nöthige auch den Ungläubigen zur Anerkennung der Wahrheit oder treibe ihn zur Sünde wider den heiligen Geist; das Zeugniß der Kirche sei neben der Schrift für Niemand zu entbehren, sogar das Zeugniß der eigenen Erfahrung werde erst durch das Zeugniß der Kirche und dessen Autorität fest und gewiß; beides zusammen sei der Grund, auf dem der Glaube der Einzelnen sicher ruhe, wie denn auch der Herr selbst dieß äußere Zeugniß seiner Wunder für seine Sendung angerufen habe. Denn will der Verfasser mit seinen Worten Ernst machen, soll in Wahrheit dem Subjectivismus ein fester Riegel vorgeschoben werden, so kann das nur in dem Sinne geschehen, in welchem die Lehre der katholischen Kirche lautet, daß die wahre Kirche Christi durch ihre Merkmale und insbesondere schon durch die Thatsache ihrer durchaus wunderbaren mehr als 18hundert-jährigen Existenz sich zur Genüge für Alle, die guten Willen haben, als die von Christus hier auf Erden bestellte göttliche Autorität ausweise, deren unfehlbares kirchliches Lehramt das Formalprincip des christlichen Glaubens, und damit eine wahrhaft objective und lebendige Glaubensnorm darstellt.

Wie ersichtlich, so kommt Schulze aus seiner inconsequenten Halbheit nicht heraus, und sowie er mit seinen Aufstellungen den Anforderungen der katholischen Lehre nicht gerecht wird, so wird er es auch nicht den Grundsätzen des Protestantismus, so daß uns seine Theorie als ein wahres Zwitterding zwischen Katholicismus und Protestantismus vorkommt. Doch wir irren uns, denn im folgenden und letzten Abschnitte seines Werkes belehrt uns der Verfasser über „den wahren und falschen Protestantismus“ und er will da seine Anschauungsweise als den wahren und echten Katholicismus darstellen. Wir wollen ihm auch noch dahin folgen und seinen Auseinandersetzungen eine kurze Würdigung zu Theil werden lassen.

Wir nehmen da mit Vergnügen Act von der Anerkennung,

daß das kirchliche Verderbniß sich nicht aus dem Principe des Katholicismus entwickelt, und daß selbst der Vorwurf, die Kirche habe das Lesen der heiligen Schrift grundsätzlich verhindert, keine Wahrheit habe. Dagegen meint unser Verfasser, die Vernachlässigung der heiligen Schrift im 15. Jahrhundert sei nicht Grund, sondern Folge des allgemeinen Verfalles kirchlicher Zucht und christlichen Glaubens, der vorzüglich in der besonders in Italien weit verbreiteten Vergötterung der heidnischen Vorwelt gewurzelt habe, und es gilt ihm der Protestantismus wesentlich erschienen als Remotion gegen dieses Heidenthum, und sei seine alleinige Tendenz Abstellung aller Mißbräuche, Reinigung, Erneuerung, Stärkung der Kirche, Wiederherstellung derselben in ihrer Wahrheit und Schönheit gewesen.

Wir wundern uns nicht über diese ideale Auffassung der sogenannten Reformation des 16. Jahrhunderts, aber aus unparteiischen Geschichtsquellen hat sie unser Verfasser nicht geschöpft; muß er ja doch selbst die Humanisten und unzufriedenen Reichsritter als die Bundesgenossen, allerdings schlechte, des Protestantismus mit in den Kauf nehmen, und bezeichnet er selbst später den falschen Protestantismus, der heutzutage so zu sagen officiell ist und sich den „romanisirenden“ Protestanten gegenüber als der echte Protestantismus gerirt, als Humanismus. Aber gerade durch diese consequente Entwicklung des in der Reformation gelegten Keimes wird die Behauptung unseres Verfassers am besten richtig gestellt, und gilt dasselbe auch von der weiteren Behauptung desselben, der wahre Protestantismus trete ein für die unveräußerlichen Rechte der Christen, Gewissensfreiheit und freie Bewegung, so jedoch daß erst in der christlichen Wahrheit das Gewissen wirklich frei werde, in Gottes Wort aber gebunden sei; der Protestantismus sei also das Princip der Gewissensfreiheit und der Wahrheit; Jesus Alles in Allem! das sei seine Lösung, die allerbestimmteste Position neben der Negation jeder starren und unwahren Objectivität. Auch in dieser Hinsicht muß er nämlich gestehen, daß der Protestantismus,

wie er sich entwickelt hat, mit seinem Principe „nicht Kirche, sondern Schrift“ zur Verwerfung der Schrift wie des lebendigen Christus treibe, und nützt es ihm wahrlich nichts, diesen Protestantismus den falschen zu nennen und demselben gegenüber die Autorität der Kirche über den Einzelnen zu betonen. Die Consequenz der Thatfachen spricht gegen ihn und kann er eben nur in inconsequenter Halbheit, wie wir oben gesehen haben, den Subjectivismus in etwas maskiren.

Ebenso überwindet er den Subjectivismus keineswegs damit, daß er trotz der Nothwendigkeit, alle kirchlichen Einrichtungen an der heiligen Schrift zu messen, nichts in der Kirche aufkommen zu lassen, was mit ihr im Widerspruche stehe, nur denjenigen mitreden lassen will, welcher im Glauben der Kirche stehe und nur in der Stellung, die er im Organismus der Kirche habe; sondern überwunden in Wahrheit und im Ernste wird vielmehr der Subjectivismus erst auf dem ganzen und vollständigen Boden der katholischen Lehre, wie wir schon wiederholt hervorgehoben haben, und daher herrscht nur erst da im Sinne unseres Verfassers Gewissensfreiheit und die Wahrheit aus Gott. Und wie dem Subjectivismus nur da ein fester Niegel vorgehoben erscheint, so sichert auch die lebendige unfehlbare Lehrautorität vor jener starren und unwahren Objectivität, welche jede lebendige Fortbildung auf fehlbare menschliche Autorität bauen oder ganz und gar abschneiden muß, da kein legitimes Organ dazu vorhanden ist. Sehr interessant ist in dieser Hinsicht das Geständniß eines orthodoxen Protestanten in der Hengstenberg'schen Kirchenzeitung: „Die römische Kirche hat mit dem vaticanischen Concile bewiesen, daß sie noch ein Organ hat, über die Lehre der Kirche Beschlüsse fassen zu können, während uns ein solches Organ und damit der kirchenordnungsmäßige Weg fehlt, weiter zu kommen und die Revisionsarbeit officiell anzugreifen. Wir sind hier allein auf Privatstudien gewiesen und die Macht der Wahrheit, die ihren Ergebnissen innewohnt. Die Erlösung der Kirche, zunächst der einzelnen Landeskirchen, dann

der protestantischen Kirche Deutschlands, schließlich des Protestantismus auf Erden, aus diesem Zustande der Zerstreuung, der Beschlunsunfähigkeit, der Unselbstständigkeit und Desorganisation sollte uns mehr auf dem Herzen liegen, als dieß notorisch der Fall ist, und namentlich überall im öffentlichen Cultus ersleht werden."

Hat nun unser Verfasser in der angegebenen Weise seinen Standpunkt als den des festen und wahren Protestantismus im Allgemeinen gekennzeichuet, mit welchem Rechte haben wir gleichfalls gesehen, so vindicirt er sodann noch im Einzelnen den sogenannten romanisirenden Tendenzen den echt protestantischen Charakter. So kommt es ihm beim Cultus allein auf die leitenden Gedanken der Reformation, nicht auf den factisch erhaltenen Besitz an und es sei daher wieder aufzunehmen, was nur in Folge der Umstände, nicht aber in Folge jener Grundgedanken verloren gegangen sei. „Ausbau des Cultus im Sinne des Geistes der alten Kirche," sagt er, „Sorge dafür, daß die Gottesdienste wieder voller und schöner sich gestalten, das sind nicht romanisirende Tendenzen, sondern Postulate des wahren Protestantismus." So führt er weiter bezüglich der auf dem Gebiete des Protestantismus gegenwärtig so sehr brennenden Verfassungsfrage aus, der wahre Protestantismus stehe nicht im Widerspruche mit der historisch entwickelten Verfassung; wenn auch nicht das Kirchenamt, sondern das christliche Volk die Kirche sei, wenn auch nicht Episcopat und Primat, sondern Gottes Wort und Sacrament die eigentlichen Gnadenschätze der Kirche seien, da alle Organisation um des Wortes willen da sei, so seien doch die Grundgedanken des Protestantismus nicht gegen Episcopat und Primat gerichtet; nur die Noth habe auf das fürstliche Kirchenregiment gedrängt, und wenn man später behauptet habe, dieses sei als rechtmäßiger Besitz der christlichen Obrigkeit restituirt worden, so stimme solches nicht mit den Grundsätzen der Reformation; einen kirchlichen Neubau habe nur der Calvinismus bezweckt, nicht das Lutherthum, und die allgemeine Ueberzeugung sei die gewesen, daß eine

tieferer Kluft vom Calvinismus als von der päpstlichen Kirche trenne. So erklärt er endlich als Abfall vom wahren Protestantismus jede Fassung des Sola fide-Princips, die mit einer Kirche als Heilsanstalt, ohne die Niemand zu Christus kommen könne, und die für die einzelnen in ihrer Lehre und in ihren Institutionen verpflichtend sei, im Widerspruche stehe; und das Gleiche sei der Fall, wenn man das Schriftprincip so fasse, daß es nicht die echte apostolische Tradition sicherstelle, sondern sich von dieser löse und den Einzelnen nur auf die Schrift und sein Verständniß derselben weise.

Es sind gewiß merkwürdige Leute diese „romanisirenden“ Protestanten, die dem Protestantismus äußerlich eine Fassung zu geben wissen, daß er sich ganz katholisch ausnimmt, während doch das protestantische Princip des Subjectivismus in seinem innersten Wesen verborgen liegt. Wir haben dieß im Früheren schon zu sehr aufgedeckt, als daß wir es hier bei den einzelnen aufgeführten Punkten noch zu thun brauchen, die überdieß ohnehin mehr oder weniger ihren inneren Widerspruch und ihre inconsequente Halbheit auf den ersten Blick verrathen. Nur gegenüber der Behauptung, der Protestantismus habe grundsätzlich mit dem Territorialismus nichts zu schaffen, obwohl er das Germanische von dem Romanischen, und den Staat von der falschen Abhängigkeit der Kirche gegenüber befreie, sei hier noch bemerkt, daß es sich in der Kirche Christi weder um Germanisches noch um Romanisches, sondern um das Christliche handle, und daß die Befreiung des Staates von der falschen (?) Abhängigkeit der Kirche gegenüber eben die falsche Abhängigkeit der Kirche dem Staate gegenüber involvirt habe, so daß in dieser Beziehung diejenigen ohne Zweifel Recht haben, welche den Territorialismus mit dem Protestantismus in Verbindung bringen.

Verhält sich nun aber die Sache so, so werden wir ebensovienig den „romanisirenden“ Protestanten den Besitz des wahren und echten Protestantismus zugeben können, so wenig uns eben dieser ihr sogenannter wahrer und echter Protestantismus als der

Katholicismus in seiner Reinheit und Wahrheit gelten kann. Wir finden im Gegentheile bei ihnen ein Sinken nach beiden Seiten, und liegt uns ihre Verschiedenheit von der gegenwärtigen katholischen Kirche keineswegs nur, wie unser Verfasser meint, in der Art und Weise, wie man den Grundgedanken auffassen und praktisch geltend machen müsse, nicht aber im Fundamente und im Principe selbst, so bedeutungsvoll und weittragend auch diese vom Verfasser behauptete Verschiedenheit schon an und für sich erscheinen müßte. Denn im katholischen Lehrbegriffe gibt das unfehlbare Lehramt ein durchaus objectives Formalprincip ab, und sichert dasselbe auch der apostolischen Tradition als Fundament die wahre Objectivität, während nach den romanisirenden Protestanten, wie wir gesehen, im Grunde Fundament und Princip doch mehr oder weniger auf den Subjectivismus hinausläuft, so daß also der Unterschied ein fundamentaler und principieller genannt werden muß.

Zudem sagt unser Verfasser selbst, der Fehler liege in der Ausdehnung, die die gegenwärtige katholische Kirche der Machtbefugniß der Kirche über die apostolische Tradition hinaus gebe, und in der ungerechtfertigten Beschränkung des Begriffes der Kirche, insoferne nur da die Kirche sein soll, wo der Papst regiere.

Nun, die Kirche hat allerdings keine Macht, über das depositum fidei hinauszugehen, aber ein solches Hinausgehen liegt auch nicht in der objectiven Lehrentwicklung, die, wie oben erwähnt wurde, gerade die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes ermöglicht, und die zur entsprechenden Wahrung des Zweckes durchaus nothwendig ist. Ebenso beschränkt die katholische Lehre den Begriff der sichtbaren Kirche wohl nur auf jene, welche den Papst als ihr Oberhaupt anerkennen; aber es ist nach Schrift und Tradition und nach der Natur der Sache durchaus gerechtfertigt, daß dieser Begriff der sichtbaren Kirche nicht auch auf alle jene, welche irgendwie den Glauben an das depositum fidei theilen, als ebenso vollberechtigte Glieder ausgedehnt werde, und

liegt der tiefere Grund eben darin, daß Christus ein unfehlbares Lehramt zur Bewahrung und Bezeugung eben dieses depositum fidei eingesetzt hat, an das nach Christi Willen alle Menschen als das ordentliche Organ gewiesen sind, wobei jedoch der außerordentliche Weg nicht ausgeschlossen ist, den diejenigen gehen, welche guten Willens sind und ohne ihre Schuld sich außerhalb der sichtbaren Kirche befinden, die aber eben deshalb Glieder der unsichtbaren Kirche Christi sind. Wenn nun also unser Verfasser ein Hinausgehen über das depositum fidei sogar in dem Sinne einer objectiven Lehrentwicklung perhorrescirt, wenn derselbe die Kirche Christi als die eine sichtbare, an sich und ordentlicher Weise für alle Menschen nothwendige Heilanstalt verwirft, wenn er dieß thut und consequent thun muß, weil er in der Kirche Christi kein unfehlbares Lehramt anerkennt, so erscheint denn auch in dieser Beziehung die Verschiedenheit zwischen den romanisirenden Protestanten und der gegenwärtigen katholischen Kirche als eine ganz und gar fundamentale und principielle, so daß auf diesem Wege und bei der gleichen Sachlage an eine Vermittlung und gegenseitige Verständigung durchaus nicht zu denken ist.

Uebrigens gibt sich auch unser Verfasser keiner Illusion hin und er hebt selbst gegen Ende seines „Wortes zum Frieden“ die Gründe hervor, welche für eine solche Verständigung wenig Aussicht geben, und darunter namentlich auch die Unkenntniß und Antipathie gegen die römisch-katholische Kirche und deren Lehre auf protestantischer Seite. Aber, meint er, die falschen Richtungen werden erst bis zu ihrem Extrem sich steigern, und dann werde sich die Hoffnung und vielleicht bald erfüllen. Es habe ja keine Zeit gegeben, in der der Widerspruch wider Christum mit solcher kaltblütiger Offenheit aufgetreten wäre als jetzt. Liberalismus, Materialismus, Radicalismus seien in ihrem Fortschritte nicht zu hindern. Es müsse der Abfall kommen, der Mensch der Sünde offenbar werden. Darum sollte aber die Kirche ihren häuslichen Zwist lassen, sie sollte sich sammeln und die bedrohten

Güter gegen den gemeinsamen Feind vertheidigen. Dogmatische Deduction werde freilich nicht retten, vielmehr neue Gefahren bringen, ebensowenig die so anerkennenswerthen Arbeiten der inneren Mission welche die geordnete Thätigkeit der Kirche nicht ersetzen könne. Die Kirche sei die von Gott verordnete Trägerin des christlichen Elementes. Christliche Freiheit und kirchliche Autorität, das rechte Leben in den rechten Formen, eine Kirche, die den Forderungen des wahren Protestantismus gerecht werde, und also beides biete, das sei es, was man brauche. Werde diese Ueberzeugung allgemein und stehe es fest, daß mit dem Tridentinum und der Concordienformel das letzte Wort noch nicht gesprochen sei, so müsse das Streben erwachsen, eine Verständigung und Vereinigung anzubahnen, die der Kirche die eigenthümlichen Güter und Gaben beider Theile zur Verwendung bringe und eben dadurch die rechte reichhaltige Wirkung erst möglich mache.

Wir zollen der guten Absicht und dem edlen Streben unseres Verfassers alle Anerkennung. Wir stimmen ihm auch vollends bei, wenn er mit dem Historiker Leo sagt, das kirchengeborne und kirchenerzogene deutsche Volk werde ohne eine eigene Kirche nie wieder eine wahre, eine sittlich tiefere Einheit gewinnen. Ebenso wissen wir es gegenüber den gegenwärtigen Bestrebungen wohl zu würdigen, wenn er der Meinung ist, das gemeinsame Vaterland verbinde Katholiken und Protestanten nicht nur zur gegenseitigen Anerkennung, sondern zu gemeinsamem Verufe; nicht durch Trennung von Kirche und Staat werde diese Kirchenfrage gelöst. Denn wäre es den Völkern überhaupt möglich, ohne Christenthum und Kirche ihre Aufgabe zu erfüllen, so wäre es auch dem Einzelnen möglich, und Christenthum und Kirche wären dann überhaupt nichts mehr werth; desgleichen sei diese Lösung nicht zu erwarten durch Zerstörung der geschichtlichen Kirchenbildungen, nicht durch die deutsche Nationalkirche des Liberalismus, sondern vielmehr durch die Vereinigung dieser geschichtlichen Kirchenbildungen. Aber wenn Schulze uns als ein

Muster und Vorbild dieser Vereinigung die preußische Union hinstellt, in der es Preußens Königen gelungen, wenigstens annäherungsweise die früher so tiefe und schroffe Kluft zwischen Lutheranern und Reformirten zu schließen, deren Gegensatz mindestens ebenso so schroff gewesen, wie der zum Papstthume; wenn er in der preußischen Union und in dem in derselben ausgesprochenen Unionsgedanken einen entschiedenen Fortschritt in der kirchlichen Entwicklung und eine Wohlthat sieht für Alle, denen eine Einigung der Confessionen wirklich am Herzen liege, da sie ruhe auf der durchaus richtigen Voraussetzung, daß alle Lehrdifferenzen, so wichtig sie auch sein mögen, doch kein Grund seien, sich die volle Kirchengemeinschaft zu versagen, so lange diese Differenzen sich auf ein und demselben Grunde des christlich-apostolischen Glaubens halten: so können wir ihm durchaus nicht zustimmen, und dieß nicht nur aus dem Grunde, weil er ob seiner praktischen Tendenzen den principiellen Standpunkt, der doch hier vor Allem maßgebend ist, ganz aus dem Auge verliert, sondern auch deshalb, weil wir auf diesem Wege selbst keine praktischen Resultate erwarten; denn Schulze selbst muß gestehen, wie man wohl auf diesem Wege sicherlich nichts erreichen werde, und die neueste Entwicklung der Kirchenfrage im protestantischen Deutschland scheint auf etwas ganz anderes als auf eine Union im Sinne unseres Verfassers hinauszugehen. Sehr instructiv ist in dieser Beziehung ein vor Geistlichen und Laien gehaltener Vortrag über „die gefährdete Lage der lutherischen Kirche in Preußen,“ welchen die Hengstenberg'sche Kirchenzeitung im Märzhefte des heurigen Jahrganges gebracht hat und dessen Schluß wir unsern Lesern zur dießbezüglichen Orientirung wörtlich citiren wollen.

„Aus diesen Gründen (es wird im Vorausgehenden namentlich auf die zwischen Lutheranern und Reformirten in der Abendmahllehre obwaltende Differenz hingewiesen) sind wir gegen eine Bekenntnißunion und gegen den Unionismus. Aus diesen Gründen müssen wir ihn als den gefährlichsten Feind der Kirche und des Bekenntnisses ansehen. Und weil Alles auf seiner Seite steht,

was nach Menschengedanken bei der Kampfesart und den Kampfesmitteln, die er anwendet, Sieg verheißt, und weil wir das kühne Wort Dr. Erdmann's, daß, wenn's schlimm komme, der König die Macht habe, Einhalt zu thun, doch im besten Falle nur für eine leere Verlegenheitsphrase halten können, so müssen wir sagen: die gegenwärtige kirchliche Lage ist vor Menschenaugen hoffnungslos. Und auch das ist kein Trost, daß man sagt: dann, wenn die Früchte der Saat reifen, die man jetzt säet, dann wird aus den Trümmern des Alten, Untergehenden ein Neues hervordurch die Gnade des Herrn, eine verjüngte, nicht mehr mit dem Staate verquickte lutherische Kirche, vielleicht klein an Umfang, aber stark an Kraft und lebendig. Denn so gewiß auch das geschehen wird, Millionen werden bei dem Zusammenbrechen des Alten Schaden leiden an ihrer Seele und den kräftigen Irrthümern erliegen. Und wer will's sagen, daß der Weg, zu dem Neuen zu gelangen, nicht das Märtyrerthum sein wird? Oder sollen wir uns trösten, daß das Jahr 1870 mit seinen großartigen Siegen, die unser Vaterland mit Riesenschritten der Erfüllung seines deutschen Berufes auf dem Gebiete des politischen Lebens zuführen, in den maßgebenden Kreisen auch ein Einlenken auf die Bahnen herbeiführen wird, die nach unserer Ueberzeugung allein zur Erfüllung des kirchlichen Berufes Preußens führen können? nämlich zu offenem, rückhaltslosem Bruche mit dem Unionismus, der ihm gerade die tiefsten Gemüther entfremdet und sie mit Mißtrauen und Erbitterung erfüllt? Es fehlt nicht an Männern, die noch heute solche Hoffnungen haben. Auch die E. K. Z. in ihrem dießjährigen Vorworte drückt sich aus, als hielte sie diese Hoffnungen nicht für ganz unberechtigt. Indessen, wer solchen Hoffnungen sich hingibt, der scheint Eins ganz zu übersehen: „Es geschieht nicht Alles, was, weil es die Sache fordert, geschehen mußte; es geschieht oft das gerade Gegentheil, weil es die Personen fordern, weil sie sich nicht, so wie Luther, im Kampfe wider die Schweizer untreu werden können.“ In diesen Fehler, die Personen in ihrer Consequenz

zu unterschätzen, dürfen wir seit 1866 nicht mehr verfallen. Das Jahr 1866 mit seinen Erwerbungen brachte uns auch Hoffnungen, sehr berechnete Hoffnungen, wenn wir uns fragten: was muß jetzt geschehen, wenn Preußen erwerben will, was es erobert hat. Diese Hoffnungen sind vereitelt worden durch die Denkschrift des Oberkirchenrathes und die Vorgänge in Hessen. Von Menschen haben wir nichts, gar nichts zu erwarten, von irdischer Entwicklung auch nicht. Aber vorzubereiten haben wir uns auf die Zeit, wo das Alte untergeht und das Neue unter Schmerzen und Wehen geboren wird, und vor Allem zu bitten und zu beten, zu zeugen und zu arbeiten, auf Hoffnung wider Hoffnung, daß die thränenreiche Zeit nicht kommt, um unserer selbst willen, um unserer Gemeinden und unseres theuren Vaterlandes willen, dazu gebe der Herr uns Muth und Demuth, Weisheit und Liebe, Glauben und Treue!"

Ist dieß die gegenwärtige Sachlage in der preußischen Landeskirche, so wie sie hier gezeichnet wird, so scheint sich nunmehr die preußische Union auf Kosten des positiven Bekenntnisses unter dem officiellen Schutze der Regierung zu einer Fusion aller Protestanten ausgestalten zu wollen, die dann als die „deutsche Nationalkirche“ auch die dem positiven Bekenntnisse abholden Katholiken in ihren weiten Schooß aufzunehmen geeignet wäre. Nun, diese Art von Vereinigung und Verständigung will sicherlich unser Verfasser nicht, und werden sich von dieser chaotischen deutschen Nationalkirche, die übrigens, sollte sie anders zu Stande kommen, schon ihrer ganzen negativen Natur nach als ein todtgebornes Kind erscheinen müßte, die „romanisirenden“ Protestanten nicht weniger als alle wahren Katholiken ferne halten. Aber gerade aus diesem Grunde verdienen auch von unserer Seite diese „romanisirenden“ Protestanten noch um so mehr Aufmerksamkeit und Würdigung, und haben wir eben deshalb uns mit Schulze's interessantem Werke so lange und so eingehend beschäftigt, indem wir es im Uebrigen dem geheimen Wirken der göttlichen Gnade und der Macht der Consequenz anheimstellen,

wann alle wahrhaft positiv gläubigen Katholiken und Protestanten sich in der Einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche Christi, die da nach ihrer sichtbaren Seite keine andere ist als jene, welche im römischen Papste ihr Oberhaupt erkennt, zum gemeinsamen Kampfe und Streite gegen den Unglauben zusammenfinden werden.

Sp.

Die weltliche Herrschaft des Papstes.

(Ein Pastoral-Conferenz-Vortrag.)

Hochwürdige, Hochverehrte Herren!

„Es frohlockt die hurtige Gottlosigkeit, es frohlockt die zügellose Frechheit“, rief einst Gregor XVI. aus beim Hinblicke auf die durch die geheimen Gesellschaften und Freimaurer verdorbene und entchristlichte Welt. „Es frohlockt die hurtige Gottlosigkeit, es frohlockt die zügellose Frechheit“ ruft auch jetzt trauernd und klagend die gesammte gläubige Welt mit Pius IX. aus beim Hinblicke auf das „große Sacrilegium, auf die ungeheuerlichste aller Ungerechtigkeiten“ (so Pius IX. an den General Kanzler), welche von Seite der Regierung Victor Emanuel's, eines gefügigen Werkzeuges der Freimaurer, am 20. September d. J. vollbracht wurde durch die gewaltsame Eroberung der heiligen Stadt Rom — sammt all den Frechheiten und Verbrechen, welche auf diesen ersten Gewaltact bis auf den heutigen Tag gefolgt sind. Die sogenannte „römische Frage“, welche besonders seit dem Jahre 1849 die Diplomaten beschäftigte und die Katholiken mit Kummer und Bangen erfüllte, hat durch die genannte Gewaltthat des modernen Faustrechtes eine scheinbare Lösung gefunden. Aber für alle treuen Kinder der katholischen Kirche ist diese Frage nie brennender gewesen, als gerade jetzt. Ja, brennend ist diese Frage für uns, da eine Lösung derselben, wie sie eben vollzogen wird, jedes katholische Herz aufs Schmerzlichste verwundet, da sich dagegen unsere heiligsten Gefühle sträuben, und da diese Frage nun geworden ist ein brennender