Werk

Titel: Aus der modernen systematischen Theologie Großbritanniens. II. Schottland und die...

Autor: Burckhardt, Abel

Ort: Leipzig ; Tübingen

Jahr: 1899

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1899_0009|log38

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Aus der modernen systematischen Theologie Großbritanniens.

Von

Abel Burckhardt,
Pfarrer in Veltheim, Kt. Aargau, Schweiz.

(Schluß.)

II. Schottland und die Dissenters.

Die Schotten und die Dissenters müssen zusammen betrachtet werden; diejenigen Gelehrten aus ihrer Mitte, die moderne Theologie treiben, stehen untereinander im regsten litterarischen Verkehr.

In Schottland war von jeher der Sinn für systematische Theologie mehr ausgebildet als in England. Calvins Institutio wurde dort seit den Tagen der Reformation fleißig gelesen, und an seiner scharfen Dialektik bildete sich der Sinn für systematisches Denken. Schottland gehören auch die beiden Gelehrten an, die in diesem Jahrhundert systematisch an der Versöhnungslehre gearbeitet haben, John Mac Leod Campbell[1]) und Thomas Erskine of Linlathen[2]). Auch gegenwärtig ist dort das systematische Interesse größer und die litterarische Produktion in diesem Fache bedeutender als in der anglikanischen Kirche.

Unter den Dissenters in England sind gegenwärtig, abgesehen von den stark im Abnehmen begriffenen Unitariern, vornehmlich die Kongregationalisten (Independenten) theologisch thätig; der Umstand, daß sie durch kein Bekenntnis gebunden sind, sondern

[1]) The nature of the atonement.
[2]) The brazen serpent.

allein an die Schrift sich halten, giebt ihnen die Möglichkeit zu freierer Bewegung. Auch bei den Baptisten und Methodisten findet sich beachtenswerte theologische Arbeit. In diesen freien Gemeinschaften sind die neueren Strömungen spürbarer als in der anglikanischen Kirche.

Von moderner systematischer Theologie bei den Schotten und den Dissenters kann man eigentlich erst reden von der Zeit an, da sie mit der deutschen bekannt geworden sind. Vorher haben wir nur einzelne Versuche, die es an strammer wissenschaftlicher Methode durchaus fehlen lassen[1]). Mit der deutschen Theologie beschäftigt man sich eingehender erst seit einigen Dezennien, und so ist denn die ganze Bewegung, in deren Stand ich einen Einblick geben möchte, noch sehr neuen Datums. Sie ist noch lange nicht die herrschende; die Zahl der Theologen, die ihr angehören, ist verhältnismäßig klein, aber nichtsdestoweniger stehen ihre Bücher im Mittelpunkte des Interesses. Man nennt diese moderne systematische Theologie oft schlechtweg die „deutsche", und das nicht mit Unrecht. In der Bibliothek eines Theologen dieser Art sind oft die deutschen Werke über Dogmatik und Ethik zahlreicher vertreten als die englischen, und ein Blick in die Litteraturblätter zeigt deutlich, mit welcher Aufmerksamkeit gerade in diesen Kreisen Alles verfolgt wird, was in der theologischen Welt Deutschlands sich abspielt. —

Es ist mir nicht möglich, ein vollständiges Bild dieser Theologengruppe zu geben. Ich begnüge mich mit einem Einblick in ihre Denkungsart.

In der deutschen Theologie nimmt gegenwärtig die Ritschl'sche Schule eine dominierende Stellung ein; naturgemäß wird nach dem bisher Ausgeführten in den oben erwähnten Kreisen diese Richtung lebhaft besprochen und macht sich ihr Einfluß geltend.

Ich gedenke meiner Aufgabe in der Weise gerecht zu werden, daß ich über die Beurteilung der Ritschl'schen Theologie rede und diesem Abschnitt die Besprechung einiger syste-

---

[1]) Thomas Erskine bringt seine neuen Gedanken in ganz altertümlicher Form vor.

matischer Werke der letzten Jahre anreihe, die mit Ritschl in Berührung stehen.

A. Beurteilung der Ritschl'schen Theologie.

In einem Aufsatz über Existing theological tendencies [1]) ist die Rede von einem Ausspruch Professor Orr's über die vier Hauptströmungen, die der gegenwärtigen Theologie Charakter und Richtung geben. Orr nennt neben den Wirkungen, die von der alttestamentlichen Kritik, der Evolutionsidee und dem sozialen Geist der Zeit ausgehen, den „Einfluß von gewissen mächtigen Strömungen, die uns von Deutschland her erreicht haben, die verbunden sind mit dem Namen Ritschl".

Durchgeht man die theologische Litteratur der letzten Jahre, so findet man dieses Urteil völlig bestätigt; es ist schon rein äußerlich in die Augen fallend, wie viel Raum da der Besprechung und Beurteilung der Ritschl'schen Theologie gewidmet ist. In der „Critical review" werden die Werke dieser theologischen Richtung besonders eingehend behandelt, so Herrmann's Verkehr des Christen mit Gott, Kaftan's Wahrheit der christlichen Religion, die beide bereits ins Englische übersetzt sind, Harnack's Dogmengeschichte, F. Nitzsch's Dogmatik und Bornemann's Unterricht im Christentum.

Die „Expository times" bringt (Sept. 1894) einen ziemlich ausgedehnten Aufsatz über A. Ritschl, und das Oktoberheft (1895) derselben Zeitschrift führt seinen Lesern A. Harnack in seinem Auditorium in Berlin und draußen in seiner Studierstube zu Wilmersdorf vor Augen und giebt sogar eine Beschreibung seiner Physionomie und seiner Stimme.

„The thinker" widmet ebenfalls den obengenannten Werken eingehende Rezensionen; im Oktoberheft 1892 findet sich ein Aufsatz, betitelt die „Ritschl'sche Theologie", im Jahrgang 1895 eine durch mehrere Nummern sich hindurchziehende Abhandlung über „die Logik der zeitgenössischen Theologie", die zum großen Teil mit dieser Schule sich beschäftigt, und im Januarheft 1893 würdigt A. Bruce die Verdienste Herrmann's.

[1]) The thinker, August 1893, pp. 103 u. 104.

Viele größere ſyſtematiſche Werke der letzten Jahre ſetzen ſich mit dem Ritſchlianismus auseinander, ſo vor Allem L. F. Stearns: The evidence of christian experience, being the Ely lectures for 1890, Orr: The christian view of God and the world, being the Kerr lectures for 1890—91, A. Bruce: Apologetics, Edinburgh 1892, James Denney: Studies in theology (Vorleſungen 1894 in Chicago gehalten).

Nach dieſer Feſtſtellung der Hauptquellen für unſer Thema ſchicken wir der Behandlung desſelben die Frage voraus: Giebt es in Großbritannien bereits eine entſchieden Ritſchl'ſche Partei? Die Antwort lautet einſtweilen verneinend; doch ſind nach dem Urteil einzelner engliſcher Theologen Anzeichen vorhanden, daß in dieſem Punkt in Zukunft eine Aenderung eintreten könnte. R. M. Wenley ſchreibt im „Thinker" (1895, p. 138), es würde ihn nicht überraſchen, wenn in nächſter Zeit einige jüngere engliſche Theologen als Schüler Ritſchl's auftreten würden, doch wolle er nicht voreilig Namen nennen. Bei James Denney (Studies in theol. p. 145, 3. Aufl.) findet ſich die Stelle: „Die Schule Ritſchl's hat zum Teil auf direkten, zum Teil auf indirekten Wegen großen Einfluß in England und Schottland", und Iverach (Crit. rev. 1894, p. 175) läßt ſich folgendermaßen vernehmen: „In Frankreich, Amerika und unſerem eigenen Land fühlt man den Einfluß Ritſchl's".

Man hat unter den gegenwärtig lebenden Gelehrten ſchon Prof. Fairbairn in Oxford als Ritſchlianer bezeichnet[1]), was ſeine philoſophiſche Stellung anlangt, jedenfalls völlig mit Unrecht. Beachtenswert jedoch iſt, daß gerade von ſeinen Schülern hie und da Einzelne für ein Semeſter nach Marburg gehen und aus dem Kreiſe jüngerer Independententheologen das Sammelwerk „Glaube und Kritik"[2]) hervorgegangen iſt, von dem D. Somerville in der Crit. rev. ſagt: „Es ſind überall Spuren des Einfluſſes von Ritſchl's Gedanken auf das Gemüt der Schreiber, und der Band iſt ein Zeichen des Fortſchrittes des Geiſtes und der theologiſchen

[1]) Expository times, Juli 1894.

[2]) Faith and criticisme, essays by congregationalists, London 1893.

Methode jenes Meisters in unserem Land“ [1]).

Gehen wir nach der Erledigung dieser Vorfrage über zu unserem eigentlichen Gegenstand, der Besprechung der Beurteilung der Ritschl'schen Theologie.

Gemeinsam ist in Großbritannien Allen, die sich mit Ritschl auseinandersetzen, eine ruhige Art des Urteils. Die Diskussion wird in sachlicher Weise geführt, man ereifert sich nicht und will nicht hitzig werden. W. P. Paterson z. B., der durchaus die Ritschl'sche Lehre nicht acceptieren möchte, verurteilt in scharfen Ausdrücken „die ungerechte und lieblose Art“, in der Frank (Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher) über diese neueste Schule urteilt, „es befremdet ihn, daß Frank so wenig Sympathie fühlen konnte mit Männern . . . . ., die in der berühmten Eisenacher Erklärung bekannt haben, daß sie im Leben und im Sterben allein auf Christus vertrauen“ [2]).

Gemeinsam ist ferner allen Kritikern eine Schätzung der Arbeitskraft der Männer, die diese Richtung vertreten, ihrer Kenntnisse, ihrer Begeisterung für ihre Sache; sie begrüßen es Alle, daß von der Ritschl'schen Schule der Begriff des Reiches Gottes in den Vordergrund des Interesses gerückt wird und drücken ihre Freude darüber aus, daß bei ihr Jesus Christus im Zentrum der Dogmatik steht.

So weit geht die Uebereinstimmung; an der näheren Bestimmung des letzten Punktes jedoch scheiden sich die theologischen Richtungen, und damit tritt auch eine Differenz ein in der Beurteilung der Ritschl'schen Theologie. Diese ist in dem Sinne christozentrisch, daß sie den historischen Christus zum Ausgangspunkt ihres Systems macht. In Großbritannien (man gestatte mir hier für diese Aufstellung auch die anglikanische Kirche mitzunehmen) lassen sich in der Theologie gegenwärtig zwei Stimmen hören — und es ist schwer zu sagen, welche lauter ertönt —, die eine ruft: „Zurück zum historischen Christus“, und der andern Lo-

[1]) Crit. rev. 1893, p. 418.
[2]) Crit. rev. 1894.

sungswort ist: „Christentum unabhängig von der Geschichte“ [1]).

Es giebt in England drei Typen eines von der Geschichte unabhängigen Christentums, den philosophischen, den kirchlichen und den pietistischen.

Der philosophische Typus ist am besten repräsentiert durch Prof. Green in Oxford: Für ihn liegt das Wesen des Christentums nicht in historischen facta, sondern in großen, führenden Ideen. Gott immanent im sittlichen Leben des Menschen, immanent als ein Geist der Selbsthingabe, des Todes des eigenen Ich und der Auferstehung zu einem Leben der Liebe, das ist nach Green der Grundgedanke des Christentums. In Jesus wurde er zuerst eine Macht in der Welt, doch ist er in ihm weder vollkommen realisiert, noch ist es nötig, ihn immer in Zusammenhang zu bringen mit der Geschichte Christi.

Der kirchliche Typus ist am besten ausgeprägt in der Lux Mundi-Schule. Ihre Vertreter wollen zwar auch den historischen Christus studieren — Gore schreibt: „Wir müssen wieder und wieder zurückgehen zu der Betrachtung des geschichtlichen Jesus“ [2]) —, aber die eigentliche Quelle ihrer Dogmatik ist im Grunde doch nicht dieser, sondern die christologischen Dogmen der ökumenischen Konzile.

Der pietistische Typus charakterisiert sich als Vertrauen auf den auferstandenen, gegenwärtig lebendigen Christus. Er ist nicht nur im Himmel droben, er offenbart sich auch im Herzen der Gläubigen. In letzter Linie ist der Ausgangspunkt für die Christologie dieser Theologen die persönliche Erfahrung des Christen; wohl beschäftigen auch sie sich mit dem Christus der Geschichte, aber im Aufbau ihres Systems spielt er nur eine untergeordnete Rolle. Die wichtigsten Vertreter dieser Richtung sind Dr. Dale in seinem Buche: „The living Christ and the four gospels“ und der jüngst verstorbene amerikanische Theologe L. F. Stearns in seinem oben genannten Werke.

Das von der Geschichte unabhängige Christentum hat natür-

[1]) Thinker 1893, p. 28 ff.

[2]) Gore: The incarnation of the Son of God p. 144.

lich keine nähere Beziehung zur Ritschl'schen Theologie; die beiden ersten Typen desselben bewegen sich in so völlig anderer Richtung, daß dieselbe für sie überhaupt nicht in Betracht kommt, und eine Auseinandersetzung mit ihr von ihren Vertretern gar nicht als nötig empfunden wird; der pietistische Typus allein hat gewisse Berührungspunkte mit ihr; hier wie dort handelt es sich um ein Ergriffensein von der Person Jesu.

Der jüngste und zugleich der bedeutendste Theologe dieser letztern Richtung, L. F. Stearns, diskutiert denn auch die Ritschl'sche Theologie. Dem Nachweis, daß diese mit Unrecht die Metaphysik von der Religion trennt, widmet er allerdings den größten Raum [1]), doch hat man, wenn man seine auf subjektiver Erfahrung der Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus ruhende Theologie kennt, in deren Begründung die Metaphysik gar keine Rolle spielt, den Eindruck, das ihn und seine Gesinnungsgenossen in Wirklichkeit von Ritschl Trennende sei das, was er p. 277 an ihm tadelt: Er wisse nichts von einem Wirken des erhöhten Christus auf die Menschenseele und anerkenne keine reale Gemeinschaft derselben mit Gott, wie sie die Erfahrung lehre. —

Viel eingehender setzen sich natürlich diejenigen Theologen mit Ritschl auseinander, deren Losungswort lautet: „Zurück zum historischen Christus" [2]). Mit ihnen haben wir uns im Folgenden zu beschäftigen.

Sie Alle haben Ritschl gegenüber eine doppelte Stellung, eine positive und eine negative.

Die erstere besteht natürlich in einer rückhaltlosen Anerkennung des Verdienstes dieses Gelehrten und seiner Anhänger, daß sie sich mit besonderem Nachdruck auf den historischen Christus stellen und von ihm aus das Dogma konstruieren. Hier halten diese Engländer mit ihrem Lobe nicht zurück, sind sie sich doch bewußt, gerade in diesem Punkt ihr Bestes von Ritschl zu haben.

Im Folgenden einige Beispiele:

---

[1]) In seiner Evidence of the christian experience.

[2]) Dieser Ruf läßt sich gegenwärtig überall vernehmen, vide J. Kidd: Morality and religion, Edinburgh 1895, pp. 321—330.

James Orr sagt[1]): „Das positive Prinzip in Ritschl's System ist die historische Person und Offenbarung Jesu Christi. Hier trifft er ohne Zweifel einen wichtigen Punkt. Es war Zeit, daß die Aufmerksamkeit der Kirche von abstruser Theologie und scholastischen Raffinements der Lehre zurückgewiesen wurde zu dem frischen, lebendigen Eindruck des Mannes, dessen Leben und Werk die Grundlage ihres ganzen Baues bildet. In umfassendem Maße ist die jetzt in der Theologie weit verbreitete Rückkehr zu der Idee des historischen Christus Ritschl zu verdanken".

Und ähnlich läßt sich J. Denney vernehmen[2]): „Alles was schöpferisch und normativ ist im christlichen Bewußtsein, hängt von Jesus ab; mit ihm müssen wir deshalb anfangen. Es ist das große Verdienst der Ritschl'schen Theologie . . . . ., daß sie das durch und durch erfaßt hat. Sie führt uns zurück zu der Person des Gründers, zu seiner Gesinnung und seinem Leben, und sie findet daselbst all die großen bestimmenden Gedanken, mit deren Hilfe Gott und Mensch, Sünde und Versöhnung, Leben und Tod müssen erklärt werden. Es kann nicht zu oft wiederholt oder zu sehr betont werden, daß das der richtige Weg ist".

A. Bruce endlich schreibt[3]): „Lange erwartet kam Christus in diese Welt. Soll er in der gegenwärtigen Zeit vergessen werden als überholt und verdrängt durch die Philosophie, die Kirche oder die christliche Erfahrung? Die dringende Pflicht des Augenblicks ist vielmehr, aus der Geschichte des irdischen Jesus unser religiöses Vademecum zu machen. Alle Ehre denen, die es zu ihrer Aufgabe gemacht haben, diese Wahrheit zu betonen. Diese Ehre gebührt in unserer Zeit in ganz spezieller Weise der Ritschl'schen Schule in Deutschland . . . . . Der Nachdruck, mit dem in einem Werk, wie Prof. Herrmann's Verkehr des Christen mit Gott auf dem Wert des historischen Christus für . . das religiöse Leben bestanden wird . . ist alles Lobes würdig. . . . . Laßt uns Schüler des historischen Christus werden . . ., laßt uns mit seinen Augen sehen, sein ethisches Ideal verstehen und . . . re-

[1]) Expository times 1894, p. 537.
[2]) Studies in theology pp. 45, 46.
[3]) Thinker 1893, pp. 38, 40.

produzieren; laßt uns unabhängig werden in unserm Benehmen gegenüber der religiösen und irreligiösen Welt, vollständig frei von der . . . Unterwerfung unter die gangbaren Ansichten, von all den Schrullen und Moden der Zeit" [1]).

Dieses rückhaltlose Anerkennen des Wertes der Ritschl'schen Theologie nach ihrer historischen Seite, diese ganze, wesentlich durch Ritschl's Einfluß geschaffene, vom geschichtlichen Christus ausgehende englische Theologengruppe ist das, was gemeint ist, wenn in englischen Abhandlungen von einer in Großbritannien im Entstehen begriffenen Ritschl'schen Schule gesprochen wird. Auf etwas Anderes kann sich diese Aussage kaum stützen; denn für die philosophische Grundrichtung der Anhänger Ritschl's in Deutschland findet sich in Großbritannien, auch unter denen, die vom historischen Christus ausgehen, auch nicht ein einziger ausgesprochener Freund.

Die negative Stellung dieser Theologen gegenüber Ritschl und seinen Gesinnungsgenossen äußert sich neben der mancherorts geäußerten Ansicht, dieselben seien zu weit gegangen in der neutestamentlichen Kritik [2]), gerade in der mit aller Deutlichkeit ausgesprochenen Abneigung, Religion und Metaphysik zu trennen. Ich gebe wiederum einige Beispiele:

P. T. Forsyth wehrt sich in einem Aufsatz [3]), in dem er dankbar seine Abhängigkeit von Herrmann anerkennt, gegen das Mißverständnis, als folge er ihm auch in seiner Philosophie; „religiös und theologisch", nicht aber „philosophisch" will er sich von ihm anregen lassen.

Aehnlich läßt sich R. Mackintosh vernehmen: „Ich anerkenne dankbar meine Verpflichtungen Ritschl gegenüber, aber doch halte ich es für notwendig, meine eigenen Abhandlungen zu schreiben, die eine vollständigere Theologie enthalten sollen" [4]). Er urteilt über Ritschl, wie folgt: „Wenn das christliche Menschengeschlecht so weit wie Ritschl spekulieren und dann von der Spekulation abstehen könnte auf sein Kommandowort, dann könnte Ritschl's

[2]) Aehnlich drückt sich derselbe in seinen „Apologetics" aus.

[3]) Expository times Oktober 1895 p. II, Thinker 1893 p. 39.

[4]) „Offenbarung und die Person Jesu Christi", in „Faith and criticisme" p. 97.

[5]) Essays towards a new theology, p. VI.

Theologie eine christliche sein. Er verweigert Christus nicht Tribut, aber er legt dar, daß die Frage, ob man ihm speziellen, persönlichen, gottesdienstlichen Tribut zu zollen habe, keinen legitimen Ursprung hat. Wer so denkt, ist kein Christ“ [1]).

Wenn möglich noch deutlicher erklärt sich James Lindsay gegen Ritschl. Es ist so dargestellt worden, so führt er aus, als ob „der neue Ritschl'sche Versuch die Metaphysik von der Theologie auszuschließen . . . . der christlichen Theologie gedient habe, indem sie dieselbe befreite von philosophischer Knechtschaft und sie auf einen unabhängigen Grund stellte“ [2]). Das ist „eine so nachweislich falsche Aufstellung, daß genau das Umgekehrte das Resultat ist und die äußerste Diskreditierung der Theologie der praktische Erfolg“ [3]).

James Orr schreibt über den Ritschlianismus: „Der fundamentale Grundsatz dieser Schule — die Verneinung des Rechtes der theoretischen Vernunft, irgend etwas zu thun zu haben mit Religion oder Theologie — ist nicht der Art, daß er auf die Dauer gebilligt werden kann, und er würde, wenn bis zuletzt verfolgt, in schrankenloser Subjektivität endigen. Demgemäß behauptet sich auch in dieser Schule die Notwendigkeit einer Bewegung nach vorwärts oder rückwärts. Bereits haben die Glieder der Schule angefangen, sich auf verschiedenen, unvereinbaren Wegen zu bewegen, einige in mehr negativer, die größere Zahl in mehr positiver Richtung. Der Versuch Ritschl's, jede in die Natur der Person Jesu Christi eindringende Untersuchung zu verhindern, indem er seine Gottheit in ein bloßes Werturteil des Gläubigen auflöst, wird als unbefriedigend empfunden, und das Zugeständnis wird immer mehr gemacht, daß die Konsequenz des christlichen Denkens die Anerkennung einer transzendentalen Basis fordert“ [4]).

In einem Aufsatz über A. Ritschl finden wir von demselben Gelehrten den Passus: Indem Ritschl von der Gottheit Christi

---

[1]) ibid. p. 141.

[2]) The progressiviness of modern christian thought, Edinburgh und London 1892, pp. 49, 50.

[3]) ibid.

[4]) The christian view etc.

redet, werden wir davor gewarnt, diese Benennung metaphysisch zu verstehen; sie soll als der Ausdruck des religiösen Wertes, den Christus als der Offenbarer und Repräsentant Gottes für uns hat, aufgefaßt werden. Aber die Frage drängt sich uns auf: „Können wir hier stehen bleiben?“ [1]). Erlauben uns das Christi eigene Aeußerungen und seine gegenwärtige Herrschaft über die Kirche? „Oder dürfen wir diesen Ausdruck in irgend einem metaphysischen Sinn auf jemand anwenden, der essentiell nicht Gott ist? Zum Teil vermeidet Ritschl diese Schwierigkeit, indem er sich weigert, sich mit etwas Anderem als dem historischen und irdischen Leben Christi zu beschäftigen. Sogar, ob Christus vom Tode auferstanden sei, ist eine disputierbare Frage in Ritschl'schen Kreisen, während die ganze Reihe von Lehren der Schrift über seine himmlische Regierung und seine Rückkehr zum Werke der Auferweckung und des Gerichts als nicht wesentlich bei Seite gesetzt ist. Aber heißt das reines apostolisches Christentum . . . . in seiner Einfachheit vor einer unberufenen Korruption bewahren, oder vielmehr am Christentum eine Kritik üben, die durch Ritschl's besondere philosophische Voraussetzungen bestimmt ist? Es ist ebenso möglich, das Christentum im Interesse einer a priori gebildeten Theorie durch Hinwegnehmen zu verstümmeln, als die Philosophie durch Hinzusetzen sein Wesen verfälschen kann“ [2]).

James Denney endlich äußert sich über die Trennung des religiösen und profanen Gebietes, wie sie Ritschl fordert, in folgender Weise: „Der Theologe kann nicht über Gott nachdenken und dabei die Thatsache außer Acht lassen, daß die Natur, mit welcher der Mann der Wissenschaft sich beschäftigt, von Gott verordnet und von ihm abhängig ist. . . . Alles, was der Mensch von Gott und von der Welt kennt, muß zu einem zusammenhängenden intellektuellem Ganzen können konstruiert werden“ [3]).

Die angeführten Zitate mögen genügen, um die Art, wie man in diesen theologischen Kreisen über die philosophische Basis der Ritschl'schen Theologie denkt, zu kennzeichnen. —

[1]) Expositary times 1894, p. 538.
[2]) ibid.
[3]) Studies in theology, pp. 3 u. 4.

Das Urteil dieser englischen Gelehrten über die ganze Bewegung läßt sich am besten zusammenfassend mit dem Ausspruch A. Fairbairn's wiedergeben: „Wir werden, während wir die Arbeit der Ritschlianer auf historischem Gebiet bewundern, die Philosophie mißbilligen, die ihrer Stellung zu Lehre und Lehrbau zu Grunde liegt“[3]).

Ich bin mir wohl bewußt, daß mit diesem Urteil nichts gesagt ist, dem in Deutschland und in der Schweiz nicht schon oft wäre Ausdruck gegeben worden. Nichtsdestoweniger halte ich die obige Untersuchung nicht für wertlos; denn fürs Erste ist gerade der Umstand von Interesse, daß in England gegenüber Ritschl dieselben Bedenken sich regen wie in Deutschland, und sodann ist es namentlich beachtenswert, daß drüben in Großbritannien kein Einziger für die philosophische Grundlage der Ritschl'schen Schule sich begeistern kann, auch unter denen nicht, die in historischen Fragen mit ihr einig gehen. Dieser letztere Punkt verdient unsere besondere Aufmerksamkeit; es legt sich uns die Frage nahe: Warum findet diese philosophische Richtung, die in Deutschland weit verbreitet ist, in der englischen Theologenwelt keinen, oder doch einstweilen keinen deutlich hervortretenden Anhang?

Ein englischer Theologe von Einfluß hat mir gegenüber im Privatgespräch geäußert: „Ritschl ist für uns zu wenig praktisch“. Ich habe das Wort lange nicht verstanden; denn vom praktischen Erlebnis schienen mir die Ritschlianer gerade auszugehen gegenüber der Orthodoxie, die auf der Autorität der Kirche fußt. Als ich dann näher mit der theologischen englischen Litteratur, namentlich der systematischen, bekannt wurde, ging mir der Sinn jener Worte auf. Der englische Dogmatiker ist praktisch in dem Sinne, daß er den Gedankenkreis des gewöhnlichen Mannes, das Gebiet des sogen. gesunden Menschenverstandes nicht gern verläßt und allen philosophischen Spekulationen, die über denselben hinausgehen, abhold ist. Bezeichnend ist es auch, daß ein großer Teil der theologischen Litteratur nichts Anderes ist als veröffentlichte Vorlesungen, die nicht vor einem speziell theologischen, sondern über-

[1]) Crit. rev. 1892 p. 7.

haupt vor einem gebildeten Publikum sind gehalten worden. Da ist es denn ganz verständlich, daß man sich nicht zu weit in philosophische Feinheiten verliert und da, wo man philosophische Fragen behandeln muß, mit einfachen, praktischen Argumenten operiert.

Doch auch für sich selbst hat der englische Theologe nicht das Bedürfnis, in philosophische Spekulationen tief einzudringen und etwa mit dem Zweifel an Allem und Jedem zu beginnen; er fühlt sich als Mann des praktischen Lebens; er gehört der Kirche an, ist in ihr praktisch thätig und will ihr durch eine möglichst praktische Inangriffnahme der historischen und philosophischen Probleme der Zeit dienen. Was Falkenberg in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" (Leipzig 1886) p. 53 vom Charakter des englischen Philosophen sagt, das gilt noch in höherem Maße vom Theologen: „Der Engländer ist zur schlichten Klarheit disponiert . . . .; er bleibt stets in Fühlung mit dem populären Bewußtsein. Sein Respekt vor der Realität, so wie sie sich ihm giebt, und seine Scheu vor zu weit gehender Abstraktion ist so groß, daß er zufrieden ist, wenn er sich an ihr orientieren, sie treu wiedergeben kann". Und wenn Falkenberg vom englischen Philosophen ausführt (p. 53 und 54): „Wo ihn die Verfolgung einer Gedankenreihe in einen Zwiespalt mit dem praktischen Leben zu bringen droht, ist er zwar ehrlich genug, die Konsequenzen des Denkens zu ziehen und auszusprechen, weicht aber der Kollision durch den einfachen Kompromiß aus, daß er die Düfteleien der Philosophie in das Studienzimmer einschließt und im Handeln sich der Führung des natürlichen Instinkts und des Gewissens überläßt", so darf man wohl vom englischen Theologen behaupten: Eine Gedankenreihe, deren Verfolgung ihn in Zwiespalt mit den Grundbegriffen des praktischen religiösen Lebens zu bringen droht (ich rede hier nicht von einzelnen Lehren und Dogmen, die er gerne rektifiziert), weist er ganz einfach als ungesunde und damit unwahre Düftelei zurück; und er thut das nicht etwa aus Feigheit, sondern aus der ehrlichen Ueberzeugung heraus, daß das, was nach dem Urteil des gesunden Menschenverstandes krank ist, unmöglich Wahrheit sein könne. So ist es denn sehr verständlich, daß Kant mit seiner Scheidung von theoretischer und praktischer

Vernunft und die von ihm abhängige Ritschl'sche Erkenntnistheorie in Großbritannien keinen günstigen Boden findet. Wohl trifft man bei englischen Theologen öfters Auseinandersetzungen mit ihm, aber stets wird seine Philosophie abgewiesen und zwar fast immer aus Gründen, die in letzter Linie praktischer Art sind; rein wissenschaftlich philosophische Diskussionen mit ihm zählen zu den Seltenheiten. So appeliert z. B. A. Cave[1]) der Ritschl'schen Erkenntnislehre gegenüber an die philosophische Lehre des gesunden Menschenverstandes, von den theoretischen Schlüssen einzelner besonderer Philosophen „an die allgemeinen Grundsätze aller Philosophie". Bezeichnend ist es ferner auch für den praktischen Sinn der Engländer, daß sie vor der ganzen, den Dingen auf den Grund gehenden deutschen Philosophie ein Grauen empfinden. So gesteht z. B. Candlish ganz offen, für viele englische Theologen sei die deutsche Philosophie „ein Gegenstand bodenloser Verzweiflung"[2]).

Es scheint mir aber noch ein anderer Grund dafür vorzuliegen, daß man die philosophische Grundlage der Ritschl'schen Schule, der man auf historischem und religiösem Gebiet vielfach große Sympathien entgegenbringt, schlechthin abweist; es ist das Zusammentreffen derselben mit dem Agnostizismus des einflußreichen Tagesphilosophen Herbert Spencer, dessen Aufstellungen über „Das Unerkennbare" fast überall als den christlichen Gottesglauben verunmöglichend angesehen werden. „Die agnostische Position", sagt Bruce, „ist jedem ernstlichen, christlichen Glauben verhängnisvoll oder zum mindesten höchst feindlich"[3]). So empfindet man in England in weiten Kreisen und betrachtet Spencer als Feind des Christentums; die philosophische Grundlage der Ritschlschen Theologen, die „Agnostiker sein möchten mit Ausnahme dessen, was Christus betrifft"[4]), wird darum entschieden verworfen. Bruce ist der Ansicht: „Mit dem Gewicht, das auf Jesus gelegt wird, kann man von Herzen sympathisieren, aber sicherlich sollte, wenn Christi Gottesidee wahr ist, etwas da sein in der Welt, das

[1]) The spiritual world, London 1894, p. 29.
[2]) Crit. rev. 1893, p. 371.
[3]) Apologetics, p. 146.
[4]) ibid, p. 155 Anmerkung.

sie verifiziert“[1]).

Nun bleibt aber noch die Frage offen: Warum scheut man in Deutschland in weiten Kreisen den Agnostizismus, der ja auch da in der außerchristlichen Philosophie zu finden ist, nicht und baut ihm zum Trotz vermittelst der praktischen Vernunft kühn seine Lehre von Gott auf, während man in England als Christ denselben verwirft, oder, einmal Agnostiker geworden, als Philosoph die christliche Gotteslehre? Die Antwort liegt auch hier wieder in der verschiedenartigen geistigen Veranlagung beider Völker.

Der Deutsche ist neben aller Skeptik ein Idealist; im kühnen Fluge seiner Begeisterung überwindet er alle Schwierigkeiten, die er sich vorher mit seiner grübelnden Vernunft geschaffen hat; und er ist dabei überzeugt, daß er in dem, was sein innerstes Bedürfnis befriedigt, was ihn erhebt und bewegt, schließlich doch die höchste Wahrheit hat, eine höhere als ihm sein kühl abwägender und zergliedernder Verstand zugänglich machte.

Der Engländer ist der nüchterne Mann des praktischen Lebens. Der Skepsis ist er von Natur abhold, weil sie ihm dem natürlichen Denken zu widersprechen scheint. Seinen Glauben schöpft er aus der Erfahrung, die er nimmt, wie sie sich giebt, deren Entstehen er nicht kritisch genau zu untersuchen und deren Bedingungen er nicht fein zu zergliedern liebt. Ist er jedoch einmal Skeptiker geworden, so ist er es voll und ganz; er besitzt dann nicht den Idealismus, aus der praktischen Vernunft heraus sich eine religiöse Weltanschauung zu schaffen, die er vermittelst der theoretischen nicht finden konnte. —

So ist denn, um alle diese Ausführungen zum Schlusse zusammenzufassen, die Abweisung der Philosophie der Ritschl'schen Schule im englischen Nationalcharakter begründet. So wenig dieser voraussichtlich in nächster Zeit sich seiner Eigentümlichkeiten entäußern wird, so wenig darf in der Beurteilung der Ritschl'schen Trennung von Religion und Metaphysik bei der Großzahl der englischen Theologen eine Aenderung erwartet werden.

[1]) ibid.

B. Einige systematische Werke der letzten Jahre, die mit Ritschl in Berührung stehen.

Nachdem im Vorhergehenden dargelegt worden ist, in welcher Weise in Großbritannien Ritschl und seine Anhänger beurteilt werden, liegt die Frage nahe: Was hat man denn Ritschl Positives entgegen zu stellen, was ist in den letzten Jahren geleistet worden? Es ist mir nicht möglich, zur Beantwortung dieser Frage, den Inhalt aller theologischen Werke, die hier in Betracht fallen könnten, wiederzugeben. Ich begnüge mich mit der Darstellung einiger Systeme, die aus dem Kreise derjenigen Theologen hervorgegangen sind, die Ritschl nahe stehen, und wähle die Arbeiten seiner hervorragendsten Vertreter, Fairbairn, Mackintosh und Bruce, deren Namen uns bereits aus dem vorigen Abschnitt bekannt sind.

A. M. Fairbairn ist von Geburt ein Schotte und steht gegenwärtig als Rektor dem in Oxford neu gegründeten Congregational College vor. Neben einer umfangreichen wissenschaftlichen Thätigkeit auf religionsgeschichtlichem und dogmatischem Gebiet [1]) übt er auch praktisch einen großen Einfluß aus auf seine Kirche; er ist es auch, der die Herausgabe der dogmengeschichtlichen Arbeiten von Hatch nach dessen Tode besorgt hat.

Sein Hauptwerk trägt den Titel: The place of Christ in modern theology (6. Aufl., London 1894) und zerfällt in zwei Abschnitte, einen historischen und einen dogmatisch konstruktiven.

Namentlich der erste Teil ist in glänzendem Styl geschrieben. Die Klarheit, mit der der Verfasser in der Entwicklungsgeschichte des christlichen Dogmas die wichtigen, entscheidenden Momente hervorhebt, ist überraschend und seine Belesenheit namentlich in der Theologie und Philosophie staunenswert. Fairbairn weist nach, wie die Theologie, in der Absicht Christus zu erklären, im Lauf der Jahrhunderte in der griechischen, abendländischen und mittelalterlichen Welt sich, wenigstens nach ihrer

[1]) Werke desselben Verfassers: The city of God, Studies in the life of Christ, Religion in history and in modern life.

Form, immer mehr von ihm entfernt habe, wie in der Reformation ein Versuch gemacht worden sei, zur Quelle zurückzukehren, wie man dann in der Neuzeit durch die Litteratur und die Philosophie zur Kritik gekommen sei, durch die Kritik zur Geschichte und so schließlich zum historischen Christus. Christus steht uns näher als allen frühern Jahrhunderten mit Ausnahme der allerersten Zeit; durch unser Studium der Geschichte sehen wir ihn von Angesicht zu Angesicht. Unser Zeitalter kennt ihn, wie kein anderes Zeitalter ihn kannte, wie er lebte und wie er lebt in der Geschichte, ein Wesen . . . . . unter den Grenzen von Zeit und Raum, beeinflußt von dem, was ihm vorangieng und das bestimmend, was ihm folgte[1])". Es würde zu weit führen, wenn ich wiedergeben wollte, in welcher Weise Fairbairn das im Einzelnen nachweist, nur so viel sei gesagt, daß wir bei der Behandlung der griechischen Theologie auf ähnliche Gedanken stoßen wie bei Hatch. Von besonderem Interesse ist ferner für den nichtenglischen Leser, was pp. 176—185 über die englische Theologie und ihre Schulen ausgesagt ist, und endlich wird jeder Reformierte, der bisher nur von Deutschen bearbeitete Werke über die Reformation gelesen hat, wo neben Luther die andern Reformatoren oft zu viel in den Hintergrund treten, sich freuen über das liebevolle Verständnis, mit dem (pp. 140—150) die Person und das Werk Calvins behandelt wird.

Der zweite, konstruktive Teil beschäftigt sich zunächst mit der neutestamentlichen Christologie als dem Ausgangspunkt für die dogmatische Arbeit. Fairbairn stellt sich hier die Frage: Dürfen wir die Aussagen Jesu über sich selbst, dürfen wir die apostolischen Lehren über ihn zur Grundlage eines theologischen Systems machen, sind sie wahr? Der neutestamentlichen, supranaturalistischen Erklärung der Person Jesu steht eine naturalistische gegenüber, im neuen Testament repräsentiert durch die Christus feindlichen Juden und zum ersten Mal gegen sie gegensätzlich formuliert durch Celsus; ihr Urteil lautet: Jesus täuschte sich selbst über sein Wesen, und er täuschte Andere. Welche Auf-

[1]) pp. 20, 21.

fassung ist nun die richtige, die neutestamentliche oder die naturalistische? Zur Beantwortung dieser Frage appelliert der Verfasser an die Geschichte; sie soll ihm entscheiden, wo die Wahrheit liegt, und sie redet deutlich für die supranaturalistische Betrachtung Jesu. Seine und der Apostel Lehre hat eine gewaltige Wirkung auf die Menschheit hervorgebracht, hat das Christentum geschaffen, und was in diesem Umfang großes wirkt, das muß Wahrheit sein, so schließt der Engländer mit seiner gesunden, kräftigen Logik [1]).

Nachdem so eine feste Grundlage geschaffen ist, macht Fairbairn genauer zum Ausgangspunkt seiner Konstruktion den Inhalt des Bewußtseins des historischen Christus. Damit verfährt er ganz auf dieselbe Weise wie die Anhänger Ritschls; es ist darum verständlich, daß er in England schon in ihren Kreis ist gerechnet worden. Daß aber nichtsdestoweniger zwischen ihm und Ritschl die allergrößte Kluft vorhanden ist, das zeigt die Art und Weise, wie er auf diesem Fundament sein Gebäude aufführt.

In Jesu religiösem Leben ist das maßgebende das Sohnesbewußtsein Gott gegenüber. Aus dieser Thatsache heraus wird in höchst einfacher Weise die Trinitätslehre entwickelt. Jesus weiß sich als Gottes Sohn, also ist Gott Vater. Für Christus wird Gott nicht erst Vater, er ist es, gerade so gut, wie er Gott ist. Es ist also Gott eigentümlich, es gehört zu seinem Wesen, Vater zu sein. Vaterschaft ist aber nicht älter als Sohnschaft, das Eine bedingt das Andere. Gehört es zum Wesen Gottes, Vater zu sein, so gehört es auch zu seinem Wesen, Sohn zu sein. Er ist beides, Vater und Sohn, eine Einheit, die Unterscheidungen zuläßt, die aber durch dieselben nicht aufgehoben wird. Auf diese Weise werden die beiden ersten Personen einer immanenten Trinitätslehre gewonnen: Gott ist seinem Wesen nach Vater und Sohn.

Fairbairn verwahrt sich nun dagegen, daß man das, was er bisher festgestellt, rein metaphysisch auffasse in dem Sinne, wie seiner Zeit die griechischen Theologen dieses Dogma behandelten,

[1]) Ein Aufsatz von Fairbairn: „Die Person Jesu Christi ein Problem der Religionsphilosophie (Expositor, Februar und März 1895) beschäftigt sich eingehender mit demselben Thema.

er betont nachdrücklich das ethische Moment in der Trinitätslehre. Gott ist Liebe, das ist ihm der Gedanke, der dem Glauben an den dreieinigen Gott zu Grunde liegt. Weil Gott Liebe ist, so muß in ihm ein liebendes Subjekt und ein geliebtes Objekt gesetzt sein; Gott ist von Natur sozial, er ist Vater und Sohn.

Nun wird aber der Sohn Gottes auch Menschensohn; die Sohnesbeziehung den Menschen gegenüber ist die zeitliche Form seiner ewigen Beziehung zu Gott. Was von Jesus dem Menschensohn gilt, daß er Gottes Sohn ist, das gilt auch von der ganzen Menschheit, in deren Mitte er gewohnt hat; auch sie ist Gottes Sohn, auch sie ist Objekt der göttlichen Liebe und ist es gewesen, seit der Gedanke an sie in Gott vorhanden war, d. h. von Ewigkeit her.

Die dritte Person der Trinität aus dem Selbstbewußtsein Jesu abzuleiten wird nun allerdings dem Verfasser nicht möglich. Hier verfährt er, die Konsequenz seines Systems preisgebend, einfach in folgender Weise: Außer den zwei modi Vater und Sohn mögen in der Gottheit noch unzählige andere vorhanden sein, wir kennen jedoch nur noch einen, den heiligen Geist. Diesen bestimmt er nun ganz unvermittelt näher nach der Kirchenlehre: Er geht aus vom Vater und vom Sohn, hat den gleichen Rang wie sie u. s. w.

Fairbairn beschließt diesen Abschnitt durch eine nähere Bestimmung der Trinität nach den Dogmen der Kirche.

Von dem auf diese Weise gewonnenen trinitarischen Gottesbegriff aus werden nun die übrigen Lehren der Dogmatik behandelt: Die Sünde, die Soteriologie, Offenbarung, Inspiration und Kirche. Die Lehre vom heiligen Geist tritt hier sehr zurück; das bestimmende Prinzip für die Behandlung aller dieser Lehren ist „Gott, so wie ihn Jesus Christus interpretiert hat", Gott als der Vater, als die Liebe.

Der zweite spekulative Teil ist im Verhältnis zum historischen kurz; er giebt keine eigentliche Dogmatik, sondern nur Grundlinien; die Ausführung im Einzelnen fehlt. —

Betrachtet man das ganze Werk, so begrüßt man mit Freuden die Energie und Entschiedenheit, mit der der Autor auf den

historischen Christus zurückgeht und dessen Bewußtsein zum Ausgangspunkt seines Systems macht. Da jedoch, wo Fairbairn seine immanente Trinitätslehre entwickelt, frägt man sich mit Erstaunen, ob diese mittelalterliche, scholastische Methode wirklich demselben Theologen angehöre, der den ersten Teil des Werkes geschrieben hat. Mit Befriedigung jedoch wird man im weiteren Verlauf des Buches inne, daß der Verfasser die Trinitätslehre in dem Sinne den übrigen Dogmen überordnet, daß er die Erkenntnis, daß Gott Vater d. h. Liebe ist, für ihre Behandlung maßgebend sein läßt. Diese Einsicht aber in das Wesen Gottes hat er aus dem Selbstbewußtsein des historischen Christus geschöpft, und so ist schließlich doch dieser die Norm und Richtschnur für seine Theologie, und die in dem veralteten Gewande auftretende Trinitätslehre erscheint als etwas Eingeschobenes, das im Grunde für die Konstruktion des Ganzen von keiner Bedeutung ist.

Verwandt mit Fairbairn, und doch wieder völlig verschieden von ihm, ist R. Mackintosh, dessen System uns in seinen „Essays towards a new theology“ (Glasgow 1889) vorliegt. Er geht ebenfalls auf den geschichtlichen Christus zurück, doch ist ihm nicht sowohl dieser der Ausgangspunkt für seine Aufstellungen, sondern die von ihm selbst persönlich empfundene Abneigung gegen den unbegreiflichen Gott der Macht, wie ihn die schottische Kirche lehrt.

Mackintosh gibt uns in dem obgenannten Werke unter der Form einiger Monographieen eine ziemlich vollständige christliche Dogmatik. Sein Grundgedanke ist folgender: Gott ist ein moralisches Wesen, die Begriffe der menschlichen Sittlichkeit gelten auch für ihn; das Trachten nach der Seligkeit vollzieht sich nur auf dem Gebiet der Sittlichkeit. Zu diesen Aufstellungen fühlt sich der Verfasser gedrängt gegenüber dem schottischen Calvinismus, in dem er aufgewachsen ist, im Gegensatz gegen den unmoralischen Gott desselben, dessen Haupteigenschaft die Macht ist, und die unsittliche Art, wie man dort zum Frieden kommt. Es sind, man spürt es dem Verfasser deutlich an, Ergebnisse heißer Seelenkämpfe, was er uns hier als einen dogmatischen Ver-

such vorführt. Wir sehen hinein in das furchtbare innere Ringen eines Menschen, der unter der Härte der orthodoxen Kirchenlehre seines Landes fast zu unterliegen droht und endlich nach hartem Streit sich von ihr losmacht mit einem wahren Heißhunger nach einem sittlichen Gott, einem liebreichen Vater im Himmel, nachdem der Gott der Macht ihm vorher alle Lebensfreude und allen Mut genommen hat. „Gott allein weiß", so schreibt er, „wie viele Leben durch den schottischen Calvinismus verfinstert, wie viele Herzen gebrochen, wie viele Gewissen rasend gemacht worden sind" [1]). Was er als den Zweck der letzten Abhandlung angibt, das darf man auf das ganze Werk anwenden: „Es soll die Leser fähig machen, die religiösen Wahrheiten des Evangeliums von der unmoralischen kalvinistischen Logik zu trennen, mit der dieselben zu viel verbunden worden sind" [2]).

Das Buch zerfällt in vier Hauptabschnitte, von denen jeder für sich ein selbständiges Ganzes bildet. Der erste trägt die Ueberschrift: „Die Versöhnung moralisch betrachtet", Mackintosh will Christi Tod im Zusammenhang mit seinem Leben betrachten, er sagt dasselbe in verstärktem Maße, was dieses verkündigt. Christi Tod macht uns zweierlei klar, die Verwerflichkeit der Sünde und die verzeihende Liebe Gottes. Die Unmöglichkeit die altorthodoxe Versöhnungslehre festzuhalten, macht der Verfasser unter Anderem an folgendem Beispiel anschaulich [3]): „Ein bekümmerter Vater weiß, daß er ein Lieblingskind strafen muß, aber er bringt es nicht über sich, es zu thun. Da sagt ein älteres Kind: Vater schlage es nicht, schlage mich. Der Vater wendet sich für einen Augenblick ab, eine heimliche Thräne abzuwischen, dann ergreift er den älteren Knaben mit allen Zeichen der Wut und schlägt ihn . . . . Dann wendet er sich mit einem Lächeln unaussprechlicher Liebe zu dem schuldigen jüngeren Knaben und ruft aus: Mein Kind, Dein älterer Bruder hat Deine Strafe getragen, und ich kann gerechterweise Dir vergeben. Komm in meine Arme. — Würde ein solches Verfahren Ehrfurcht erwecken und

[1]) p. 474.
[2]) p. 473.
[3]) p. 58.

mit Staunen gepaarte Dankbarkeit, oder würde man den Mann für verrückt halten? Könnte das jüngere Kind einem solchen Vater vertrauen? Warum sollten wir denn denken, daß Gott irgend etwas gewinnt durch eine solche Strafe?" —

Jesus Christus, dessen Person und Werk in diesem Abschnitt behandelt wird, betrachtet Mackintosh ähnlich wie Ritschl zuerst geschichtlich und leitet von hier aus seine religiöse Bedeutung ab; er geht aber entschieden über diesen hinaus, indem er ausdrücklich Jesu Gottheit[1]) betont. Er meint, Ritschl habe hier eine halbe Stellung und seine Anhänger würden immer mehr nach links getrieben werden. Weil die Schule Ritschls, abgesehen von dem Gebrauch des göttlichen Namens, der auf Christus angewendet wird, in Wirklichkeit Christus als einen einzigartig ausgestatteten Menschen betrachtet und nicht für mehr, so spricht er ihren Aufstellungen den Namen christliche Theologie ab[2]).

Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit einem Gegenstand, der in England seit dem Erscheinen von Farrar's „Eternal hope" im Vordergrund des Interesses steht und in neuester Zeit von D. F. Salmond[3]) einer gründlichen Untersuchung ist unterworfen worden, mit dem Zustand des Menschen nach dem Tode und trägt den Titel: „Die biblischen Lehren über Gericht und Unsterblichkeit". Wir können über dieses Thema als ein vorwiegend biblisch-theologisches kurz hinweggehen. Der Verfasser weist nach, wie in den verschiedenen Zeiten, die durch die einzelnen Bücher der Bibel repräsentiert werden, über das vorliegende Thema verschieden gedacht wurde, wie die Lehre sich entwickelt hat. Diese Erkenntnis gibt dem Verfasser Freiheit gegenüber der Form, in der die Vorstellungen vom Gericht und vom Leben nach dem Tode jeweilen auftreten. Das neue Testament lehrt entschieden die ewige Qual der Verdammten; es lehrt aber auch die Gnade und die Liebe Gottes in Christus als den Grundton der frohen Botschaft. Der Geist des neuen Testaments, meint Mackin-

[1]) p. 138.

[2]) p. 144.

[3]) The christian doctrine of immortality by Stewart D. F. Salmond Edinburgh 1895, pp. 703.

tosh zu diesem Gegensatz, korrigiere seinen Buchstaben. Er gibt jedoch den Gedanken an eine ewige Qual nicht auf, er möchte ihn nur nicht zu einem Dogma formulieren. Gottes Gnade und Liebe und Gottes Gerechtigkeit, die den Menschen nach seinem irdischen Thun richten wird, stellt er als zwei Gesetze nebeneinander, die beide der christliche Glaube fordert, und die beide im Wesen des Menschen und Gottes begründet sind, die aber nicht zu einem harmonischen Ganzen können vereinigt werden. Zu einem bestimmten, klaren Schluß kommt der Verfasser nicht; er begnügt sich mit der Bemerkung: „Eine barmherzige Unbestimmtheit ist das allerbeste Mittel für ein vom Ueberdogmatismus müdes Zeitalter" [1]).

Auch bei diesem Abschnitt fühlt man deutlich die Tendenz des Buches heraus; gerade sie ist die Ursache, daß der Verfasser zu keinem abschließenden Resultat gelangen kann. Die menschliche Sittlichkeit auf Gott angewendet stimmt ihn der ewigen Verdammnis gegenüber skeptisch; wenn es für einen Menschen unter allen Umständen verwerflich ist, einen Andern immerwährend zu quälen, so kann es für Gott unmöglich gut sein. Auf der andern Seite aber zwingt Mackintosh gerade wieder seine hohe Wertung der Sittlichkeit, ein strenges Gericht Gottes zu postulieren, das diejenigen straft, die ihre Gesetze und Grundsätze während ihres Erdenlebens mißachtet haben.

Die dritte Abhandlung erörtert die Autorität der heiligen Schrift. Die alte orthodoxe Inspirationslehre gibt Mackintosh völlig auf. Die Bibel ist uns darum für unser religiöses Leben normativ, weil sie uns Gott offenbart, seine Gerechtigkeit im alten Testament, seine Liebe mit dieser vereint im neuen Bunde in Jesus Christus. Er ist das Zentrum der Schrift, weil sie von ihm handelt, auf ihn vorbereitet, ihn schildert, darum und insofern ist sie inspiriert. Die Schreiber der einzelnen Bücher haben in einzelnen Punkten geirrt, auch haben sündliche Gefühle an manchen Stellen Ausdruck gefunden. Aber wir sind sicher, daß wir in der Schrift genügende Kenntnis von

[1]) p. 331.

Jesus Christus, dem Bilde Gottes, haben; mehr brauchen wir nicht, als daß wir in ihm Gott finden können.

Auch hier versäumt der Verfasser es nicht, den sittlichen Gehalt der Offenbarung gegen den unbegreiflichen Gott des Calvinismus in Gegensatz zu stellen.

Von Interesse scheint mir hier noch kurz anzudeuten, wie Mackintosh im vorliegenden Aufsatz sich über das Wunder äußert. Wunder, so führt er aus, haben für unseren Glauben nur insofern Bedeutung, als sie uns Christus von Angesicht zu Angesicht gegenüber stellen. Man kann an die Auferstehung Christi glauben in gleicher Weise, wie an die Ermordung Cäsars; dann sagt uns persönlich das Eine so wenig wie das Andere. Betrachtet man aber die Auferstehung Christi im Zusammenhang mit der Offenbarungsgeschichte als eine Kundmachung von Gottes Wesen, dann ist sie uns nicht mehr nur ein historisches Ereignis, sondern eine That Gottes, die uns angeht und uns ergreift, dann wird sie ein wesentlicher Bestandteil unseres Glaubens.

Bei diesen Ausführungen liegt der Einfluß Ritschl's auf der Hand, im Folgenden aber, wo Mackintosh über die Möglichkeit des Wunders redet, geht er entschieden über sein deutsches Vorbild hinaus. Die kräftige Art, mit der er dem mirakulösen Element im Christentum sein Recht sichert, wird jeden, der mit dem Theismus Ernst macht, wohlthätig berühren. Er betont es nachdrücklich: „Gott ist Gesetz, aber Gott ist mehr denn Gesetz; er ist Persönlichkeit. Er ist in der Natur zum Ausdruck gebracht, aber er ist in ihr nicht erschöpft. Wir haben es mit einem lebendigen Gott zu thun“ [1]).

Den Schluß des Buches bildet ein Aufsatz über den kalvinistischen Begriff der Gnade. Die Spitze der Abhandlung ist gegen den Erwählungsbegriff des Genferreformators gerichtet. Jesus Christus hat nicht für eine bestimmte Zahl von Auserwählten gelitten, die nun der heilige Geist mit unwiderstehlicher Kraft zu Gottes Kindern macht, während die Andern mit derselben Notwendigkeit verloren gehen. Mackintosh will nur von einer Erwählung der Gläubigen etwas wissen. „Wir glauben an Gottes

[1]) p. 380.

Gnadenwahl, weil Gott uns offenbart ist als der Gott des Wohlwollens und der Erlösung, aber wir glauben nicht an Gottes Verwerfungsedikt, weil Gott uns offenbart ist als die Quelle des Willens zum Guten und als der Gott der Erlösung“ [1]). Freilich ist alles, was geschieht, von Gott abhängig, auch das Uebel, aber hier ist von Gottes Zulassung zu reden, nicht von seinem Ratschluß.

Wer mit dieser Aufstellung nicht zufrieden ist, den weist der Verfasser darauf hin, daß in Gott für uns immer Geheimnisse bleiben, die unergründbar sind.

Zwei Dinge sind beim Rückblick über das Ganze des Buches bei Mackintosh bemerkenswert: die ethische Glut, die alles durchdringt, und die Art, wie er sich mit der Ritschl'schen Schule auseinandersetzt. Er anerkennt dankbar, was diese für ihn geleistet hat, ist vielfach von ihr abhängig, geht aber in zwei Punkten vornehmlich über ihre Aufstellungen hinaus: Er schafft für das Wunder eine sichere Position, indem er die Lebendigkeit Gottes betont und er macht Ernst mit der Gottheit Christi; dieser Begriff hat für ihn nichts Schillerndes oder Verhüllendes; er sagt deutlich, daß er ihn in des Wortes vollem Sinn will verstanden haben.

Der dritte und letzte der Gelehrten, A. B. Bruce, dessen Richtung hier gezeichnet werden soll, hat am meisten von dem Geist der modernen deutschen Theologie in sich aufgenommen. Sein Hauptwerk trägt den Titel: Apologetics or Christianity defensively stated [2]). Es enthält drei Teile, eine Apologetik im engern Sinne, eine Besprechung der alttestamentlichen Religion und einen Entwurf einer christlichen Dogmatik.

Im ersten Teil redet Bruce von den Theorien über das Universum; den nichtchristlichen wird die christliche gegenüber gestellt und als die einzig vernünftige nachgewiesen. Letztere gewinnt Bruce aus Christi Leben und Lehren, wie sie bei den Synoptikern geschildert sind, und prägt sie in eine Form, die mit dem modernen Denken übereinstimmt. Gott ist eine ethische Persönlichkeit und der Mensch dazu bestimmt, Gottes Kind zu

[1]) p. 460.

[2]) Edinburgh 1892.

werden. Die Sünde ist eine Realität, nicht eine Notwendigkeit; Gott ist nicht ihr Urheber; sie beruht auf einer freien Wahl des Menschen. Die Lehre von der Schöpfung, die Erhaltung und den Sündenfall stellt Bruce in einer Weise dar, daß sie nicht mit der modernen Evolutionslehre, deren Anhänger er ist, im Widerspruch steht. Die Ueberzeugung von der Wahrheit der Entwicklungslehre zwingt ihn auch, den biblischen Glauben an eine Endkatastrophe (Ende der Welt, Christi Wiederkunft) aufzugeben und eine allmählige Entwicklung zu postulieren. Die apostolische Zeit hat sich in diesem Punkte geirrt.

Es folgt nun die Darstellung und Kritik der nichtchristlichen Weltanschauungen; sie werden teils als unvernünftige, teils als keine Basis für eine kräftige Moral gewährend, zurückgewiesen. Das Verfahren hiebei ist meistens ein subjektives, mehr als der Verfasser zuzugeben geneigt ist; seine Gründe sind sehr oft nur für einen Anhänger der christlichen Weltbetrachtung stichhaltig.

Weitaus das größte Interesse bietet die Auseinandersetzung mit dem Agnosticismus, an den sich der Beweis für die Wahrheit der christlichen Weltanschauung anreiht. Der Agnosticismus ist jedem ernsten christlichen Glauben feind. Er hat Recht mit seiner Behauptung, die Gottesbeweise hätten heutzutage ihre Kraft verloren; er scheint gerechtfertigt durch die Widersprüche, die die Verfechter des Theismus unter sich aufweisen. Es gibt aber zwei Arten, die allerdings an sich nicht genügenden Beweise der Theisten alter und neuer Zeit für das Dasein Gottes zu beurteilen, eine pessimistische und eine optimistische. Die Erstere zieht aus ihrer Unstichhaltigkeit den Schluß: der Glaube ist ohne sichere Grundlage; der Agnostiker hat Recht, wenn er die Erkenntnis Gottes als etwas Unerreichbares betrachtet. Die zweite Art — und ihr schließt sich A. Bruce als ein gesund und kräftig d. h. optimistisch denkender Engländer an — folgert aus den gleichen Umständen etwas völlig Anderes: Wohl suchen die Theisten in verschiedener Weise Gottes Dasein klar zu legen; was Einer behauptet, läßt ein Anderer nicht gelten, weil er eine andere Philosophie vertritt; keiner wird allgemein mit seinen Gründen angenommen. In etwas jedoch stimmen sie Alle überein, in der

Behauptung, daß Gott ist und bis zu einem gewissen Grade in der Qualifizierung seines Wesens. Also geht der Glaube an Gott allen diesen Beweisen voraus, ist eine dem Menschen eingeborene Idee; gerade das Dasein dieser Beweise ist hiefür die Gewähr.

Ist die Gottesidee dem Menschen eingeboren, so muß Gott durch das Studium des Menschen am besten können erkannt werden. Gott aus dem Wesen des Menschen heraus zu konstruieren stimmt überein mit der modernen Wissenschaft und mit der Lehre Jesu.

Nach der modernen Evolutionslehre ist der Mensch der höchste Punkt der Entwicklung; es ist also natürlich, im Menschen den Schlüssel zu sehen für den Sinn des Ganzen, in der vollendetsten Kreatur die Offenbarung des Schöpfers.

Jesus denkt Gott als Vater und den Menschen als seinen Sohn; es ist eine sehr innige Verwandtschaft zwischen Mensch und Gott. Auch hier geht der sicherste Weg zu Gott durch die Betrachtung der menschlichen Natur.

Der Mensch hat Verstand, handelt nach Zwecken, hat Willen, ist ein sittliches Wesen. Gott gehören dieselben Attribute zu.

Bruce ist sich bewußt, daß er bei diesem Schließen von den Eigenschaften des Menschen auf diejenigen Gottes nicht die strikte Methode des wissenschaftlichen Denkens angewendet hat. Seine Konstruktion der Eigenschaften Gottes aus dem Wesen des Menschen heraus beruht auf „Werturteilen, die auf moralischem Grunde ruhen“ [1]).

Der zweite Teil des Buches enthält eine Religionsgeschichte des Volkes Israel, nach den Ansichten der modernsten Schule dargestellt. Freilich macht sich auch hier der konservative Charakter des Engländers geltend; für den Dekalog wenigstens wird Mosaische Autorschaft postuliert. Bruce hat die Ueberzeugung, daß die Religion Israels durch die kritische Betrachtung des alten Testaments gewinnt, für uns lebendiger wird. Er fordert als Engländer, der immer als höchstes das praktische Eingreifen in das Leben des Volkes vor Augen hat, die sofortige Popularisierung der alttestamentlichen kritischen Wissenschaft. Alle

[1] p. 162.

Bedenken weist er kühn zurück mit dem Grundsatz, daß, was wahr sei, nur Gutes stiften könne.

Die beiden bisher besprochenen Hauptabschnitte haben dem dritten Teil gegenüber, der den Titel Die christlichen Ursprünge trägt, vorbereitenden Charakter. In diesem wird die aus den Eigenschaften des Menschen geschöpfte Gotteserkenntnis aus dem Wesen Jesus heraus näher bestimmt und das aus dem alten Testament gewonnene Wissen von Gott durch die neutestamentliche Lehre vollendet.

Bruce erörtert zuerst die im neuen Testament enthaltenen historischen Thatsachen und entwickelt sodann aus denselben seine Ansätze zu einer christlichen Dogmatik.

Wir müssen zurückgehen auf den geschichtlichen Christus, so führt der Verfasser aus, das ist der beste Weg, ein Christ zu werden. Den Bericht der Synoptiker dürfen wir nicht überall als Geschichte auffassen; doch können wir uns aus ihnen ein Bild des historischen Christus machen.

Für die religiöse und dogmatische Wertung der Person Jesu ist von größter Wichtigkeit, daß Jesus sich für den Messias hielt und als solcher von seinen Jüngern anerkannt wurde. Jesus selbst hatte dieses Bewußtsein; die Messianität Jesu ist nicht, wie Martineau behauptet, der Ausdruck des Glaubens der apostolischen Kirche.

Das Hauptinteresse für die Dogmatik bietet der Abschnitt, der „Jesus Herr" überschrieben ist. In ihm werden die Fragen behandelt, die gewöhnlich in das Kapitel „Gottheit Christi" eingereiht werden.

Jesus hat für das christliche Bewußtsein den religiösen Wert Gottes; so war es in der apostolischen Zeit; diese Betrachtung Jesu war das Produkt des Eindruckes seines Lebens, Sterbens und Auferstehens auf die ersten Christen. Denselben Weg, den das apostolische Zeitalter gegangen ist, müssen auch wir einschlagen, wenn unser Glaube irgend einen wirklichen Wert haben soll. „Der einzige Glaube an Jesus als den göttlichen Herrn, der des Besitzes wert ist, ist derjenige, welcher aus einer geistigen Einsicht in seine historische Basis entspringt . . . Solch ein Glaube nennt

Jesum Herr durch den heiligen Geist. . . . . Was ist rechtmäßiger und richtiger als Jesum, den einzigartig guten als den wahrhaftigen Sohn Gottes zu denken, der absolut eins ist mit Gott im Gemüt, Wille und Geist? . . . Nach der metaphysischen Seite mag diese Lehre von Schwierigkeiten umgeben sein, ethisch ist sie aller Annahme würdig" [1]). Das Hauptwunder, das uns in Christus Gott finden läßt, ist seine Sündlosigkeit. Präexistenz und Jungfrauengeburt sind ihr untergeordnet, sind von dem Glauben vor Jesu Heiligkeit aus zu verstehen; mit ihnen beginnt der Glaube nicht; sie sind vielmehr ein Ergebnis der Reflexion über die Sündlosigkeit Jesu, wobei jedoch nicht gesagt ist, daß die diesbezügliche Erzählung von der Geburt Jesu als eine Fiktion zu betrachten sei.

Ueber die weitere dogmatische Ausgestaltung der Lehre von der Gottheit Christi äußert sich der Verfasser folgendermaßen: „Was die metaphysischen Voraussetzungen seiner Gottheit und die passendste theologische Formulierung derselben betrifft, so sind das Fragen, über die verschiedene Meinungen sind gehegt worden und wohl noch weiter werden vertreten werden. Es ist sogar denkbar, daß die Kirche der Zukunft es ablehnen wird, diese Fragen zu diskutieren oder auf sie dogmatische Antworten zu geben und mit dem Gegenteil von Befriedigung die Antworten in vergangenen Jahrhunderten betrachten wird" [2]). Das Alles aber soll nicht etwa als eine Verneinung der Gottheit Christi aufgefaßt werden; es ist vereinbar mit einer Herzensstellung zu Jesus. Die Freiheit gegenüber der näheren dogmatischen Formulierung dieser Lehre kann von einem Menschen vertreten werden, der in vollem Einklang mit dem Glauben der allgemeinen christlichen Kirche an Jesus steht, auch in ihrer allerorthodoxesten Zeit.

In Jesus findet Bruce Gott: Wie dieser empfindet, denkt und handelt, so auch Gott. Das ist ihm der Kern der Lehre von der Gottheit Jesu. Aus der Person Jesu heraus kann man also eine Gotteslehre konstruieren; der Verfasser begnügt sich damit, dies anzudeuten; eine Ausführung dieses Grundsatzes hat er in dem vor-

[1]) pp. 404 u. 405.
[2]) pp. 398, 399.

liegenden Buch nicht gegeben.

Es ist nicht nötig, für diesen letzten Teil des Werkes lange zu suchen, woher der Autor zu seinen Aufstellungen angeregt ist. Der Einfluß der Ritschl'schen Schule liegt auf der Hand, und Bruce gibt das auch offen zu. In ihm hat wohl Ritschl den Mann gefunden, der in England am meisten von seinen Ideen aufgenommen hat. Freilich, was Ritschl's Trennung von Religion und Metaphysik betrifft, so ist Bruce, wenn derselben auch nicht abgeneigt, doch nicht ihr ausgesprochener Anhänger. Er begnügt sich mit der Bemerkung, daß, was religiös klar sei (die Gottheit Christi), metaphysisch Schwierigkeiten bereite. Und wenn er auch selbst auf metaphysische Ausführungen verzichtet, ja eine Zeit für denkbar hält, da man allgemein so verfahren wird, so ist er doch ferne von einer prinzipiellen Trennung von Religion und Metaphysik [1]). —

Ich beschließe meine Besprechung von einigen Erscheinungen auf systematischem Gebiet bei den außeranglikanischen englischen Theologen mit diesem von der in Deutschland gegenwärtig vorherrschenden dogmatischen Richtung am meisten beeinflußten Werk.

Ein englischer Theologe hat sich mir gegenüber in Betreff der besprochenen Bücher bescheiden geäußert, es seien keine Arbeiten ersten Ranges. Ich denke, jeder deutsche Leser derselben hält, bei aller Hochschätzung der englischen theologischen Leistungen, dieses Urteil für ein richtiges. Dessen ungeachtet aber wird er aus ihrem Studium, sowie überhaupt aus der Kenntnisnahme dessen, was in letzter Zeit in Großbritannien auf systematischem Gebiet ist geschrieben worden, reiche Anregung schöpfen können für die eigene Inangriffnahme der theologischen Probleme.

A. M. Fairbairn läßt sich, auf die Geschichte zurückblickend, über das, was der deutsche Theologe vom Anglikaner sich hätte aneignen können, also vernehmen: „Wenn die deutschen Kritiker zu ihren eigenen großen Eigenschaften hinzu die Verehrung und die Liebe des Schönen und den Sinn für das Heilige besessen hätten, die den Anglikaner auszeichnen, dann wäre ihre Arbeit,

[1]) p. 155 Anmerkung.

ohne an Gründlichkeit und Fruchtbarkeit zu verlieren, religiöser gewesen“ [1]).

Ich möchte, die Gegenwart ins Auge fassend, das, was sich mir aus dem Studium der systematischen Theologie Großbritanniens zu Handen der deutschen theologischen Wissenschaft ergeben hat, in folgendes Urteil zusammenfassen: Wenn die philosophische Tiefe, die Klarheit und das geschlossene systematische Denken des deutschen Theologen sich mit dem philosophischen Optimismus, dem aufs Praktische gerichteten Sinn und dem Verständnis für das historisch Gewordene seines englischen Fachgenossen vereinigen würde, dann könnte die theologische Wissenschaft um ein Wesentliches gefördert werden.

[1]) Place of Christ, p. 192.