

Werk

Titel: Zeitschrift für Theologie und Kirche : ZThK

Ort: Tübingen

Jahr: 1906

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1906_0016|log35

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

Zeitschrift
für
Theologie und Kirche

in Verbindung mit

D. P. Drews, Professor der Theologie in Gießen, D. A. Harnack, Professor
der Theologie in Berlin, D. W. Herrmann, Professor der Theologie in
Marburg, D. J. Kaftan, Professor der Theologie in Berlin, D. F. Rattenbusch,
Professor der Theologie in Göttingen, D. A. Sell, Professor der Theologie
in Bonn,

herausgegeben

von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

Sechzehnter Jahrgang.

Sechstes Heft.

(Ausgegeben im November 1906.)

Inhalt:

Traub, Aus der dogmatischen Arbeit der Gegenwart.

Stephan, Schleiermachers „Reden über die Religion“ und Herders „Reli-
gion, Lehrmeinungen und Gebräuche“.

Rattenbusch, Haering, Herrmann, Schiele, Rade, Thesen und Antithesen.



Tübingen

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1906.

Jährlich 6 Hefte. Abonnementspreis im Inlande M. 6.—.

Der diesem Heft beigefügte Weihnachtsanzeiger
wird besonderer Beachtung empfohlen.

Mit Beilagen von Fr. Bahr in Schwerin und von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Unter der Presse sind folgende

Neuigkeiten:

Begel's Nachgelassene Theologische Schriften. Nach den auf der
Kgl. Bibliothek in Berlin aufbewahrten Handschriften herausgegeben
von Dr. Herman Nohl.

Burkitt, F. C., Urchristentum im Orient. Deutsch
von E. Preuschen.

**Holtzmann, Professor D. H. J., Das messianische
Bewusstsein Jesu.** Ein Beitrag zur Leben-Jesu-For-
schung.

**Soerster, Erich, Pfarrer in Frankfurt a. M., Die Entstehung
der preussischen Landeskirche.** In 2 Bänden. Zweiter Band.
(Erster Band. 1905. M. 7.60. Gebunden M. 9.—.)

Stoecker, Lydia, Die Frau in der alten Kirche.
(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus
dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Nr. 47.)

**Hermelink, Lic. Dr. H., Die religiösen Reformbe-
strebungen des deutschen Humanismus.**

Krüger, Lic. theol. Paul, Abodah zarah. Der Misch-
natractat „Götzendienst“. (Ausgewählte Mischnatractate
in deutscher Uebersetzung, herausgeg. von Paul Fiebig.
Nr. 4.)

**Troeltsch, Dr. E., Geh. Kirchenrat und Professor der Theo-
logie in Heidelberg, Die Trennung von Staat und
Kirche, der staatliche Religionsunterricht und
die theologischen Fakultäten.**

Aus der dogmatischen Arbeit der Gegenwart.

Von

Friedrich Traub¹⁾.

Ueber die heutige Dogmatik zu berichten ist nicht eben eine dankbare Aufgabe. Was läßt sich viel Erfreuliches hierüber sagen? Daß sie stark ins Hintertreffen geraten ist und sich geringer Achtung erfreut. Wie ganz anders war es in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, als Biedermann mit seiner Dogmatik hervortrat und bald darauf Lipsius nachfolgte, als Karl Hase die dogmatischen Verhandlungen zwischen Biedermann und Lipsius als ein kirchengeschichtliches Ereignis zu verzeichnen für wert achtete, und ein anderer Historiker, Karl Weizsäcker, die Dogmatik für die theologische Zentralwissenschaft erklärte! Und wie mächtig wurde dann durch die großen Werke von Ritschl und Frank das systematische Interesse angeregt! Heute fehlt uns ein systematisches Werk, das in gleichem Maße, wie einst Ritschls große Monographie, das theologische Interesse beherrschen würde. Ich schätze Raftans Dogmatik so hoch, wie irgend eine Dogmatik der Vergangenheit; aber es ist eine einfache Tatsache, daß die undogmatische Zeitstimmung dem Eindruck des Werkes so ungünstig wie möglich war. Die historische Theologie steht so sehr im Vordergrund,

1) Vortrag, in verkürzter Form gehalten auf der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt in Stuttgart am 10. Mai 1906. Teils zur Ergänzung, teils zur näheren Begründung des hier Gebotenen verweise ich auf meine beiden Aufsätze über den gleichen Gegenstand in der Monatschrift für Pastoraltheologie 1906, Heft 4 u. 6.

daß selbst ein Systematiker sich zu dem Urteil gedrängt sah, die systematische Theologie könne ihren wissenschaftlichen Charakter nur dadurch ausweisen, daß sie vor dem Forum der historischen Wissenschaft sich legitimiere. Und doch fehlt es auch heute nicht an Anzeichen, die wieder eine andere Aussicht eröffnen. In der Philosophie, deren Entwicklungsgang doch, auf das große Ganze gesehen, dem der Theologie parallel geht, beginnt der systematische Trieb sich wieder stärker zu regen. Es ist zu erwarten, daß dies auch auf die Theologie wieder zurückwirken wird. Vor allem aber ist hervorzuheben, daß die systematische Theologie auch heute noch eine Aufgabe hat. Solange es gilt, daß die reine Lehre eine Forderung des Glaubens ist, so lange bleibt die Aufgabe bestehen, diese Lehre so scharf und präzise wie möglich zu formulieren. Und solange das Evangelium den Anspruch erhebt, die Wahrheit zu sein, solange bleibt die Aufgabe bestehen, diesen Anspruch zu prüfen und mit den Resultaten der Wissenschaft sowie mit den Ansprüchen konkurrierender Weltanschauungen auseinanderzusetzen.

In welcher Weise die dogmatische Arbeit der Gegenwart diese Aufgabe zu lösen sucht, davon soll im folgenden die Rede sein. Dabei kann es sich selbstverständlich nicht um Vollständigkeit handeln; nur einige der wichtigsten Typen sollen vorgeführt werden. Was zunächst die Gruppierung betrifft, so war diese um die Mitte des letztvergangenen Jahrhunderts relativ einfach. Man hatte die liberale Theologie, die Vermittlungstheologie und die konservative Theologie, letztere mit ihren Spielarten: den Biblizisten, den Erlängern, den Konfessionellen. Immerhin waren auch damals schon unter dem Namen der Vermittlungstheologie sehr heterogene Elemente zusammengefaßt. Heute ist die Lage etwas komplizierter geworden. Man darf es doch wohl noch immer aussprechen: durch Ritschls Auftreten sind jene Kreise gestört worden. Die frühere Vermittlungstheologie ist seitdem in den Hintergrund getreten; sie hat nur noch eine dogmatische Gesamtdarstellung hervorgebracht: das Lehrbuch der evangelischen Dogmatik von F. Nitsch. Aber auch den anderen Richtungen der Theologie sind durch Ritschl neue Probleme aufgedrängt

worden; sie haben sich jedoch mit denselben in einer Weise abgefunden, bei welcher ihr Bestand und ihre Eigenart im großen ganzen gewahrt blieb. Man könnte also vielleicht die frühere Einteilung beibehalten und nur an Stelle oder neben der Vermittlungstheologie die Ritschlsche einsetzen. Nur darf man daraus nicht die Konsequenz ziehen, auch Ritschl der Vermittlungstheologie zuzurechnen, wie das jetzt vielfach geschieht. Ritschl ist kein Vermittlungstheologe gewesen, wenigstens nicht in dem Sinne, daß er im großen ganzen das Dogma vertreten und nur diejenigen Abstriche daran gemacht hätte, welche das moderne Denken zu fordern scheint. Ritschl hat das Dogma grundsätzlich aufgegeben und einen Neubau der Theologie vom Boden des reformatorischen Glaubensbegriffs aus erstrebt. Nur wenn man diesen Unterschied beachtet, kann man Ritschl an Stelle oder neben die Vermittlungstheologie setzen. Ferner aber hat sich von Ritschl selbst wieder eine ganz neue Richtung, die religionsgeschichtliche Schule abgezweigt, die aber nicht bloß von Ritschl, sondern auch von anderer Seite, insbesondere von Lagarde Impulse empfangen hat und in vielen ihrer Resultate wieder mit der liberalen Theologie zusammentrifft. Doch ist der Abstand von der letzteren noch so groß und der Zusammenhang mit Ritschl so stark, daß man diese Gruppe nicht einfach der liberalen Theologie zurechnen kann. Ich unterscheide somit die liberale, die konservative, die Ritschlsche und die religionsgeschichtliche Theologie.

I.

Ein stark intellektualistischer Zug bildet auch heute noch das charakteristische Kennzeichen der liberalen Dogmatik. Zwar ist Biederemanns Versuch, durch dialektische Bearbeitung des Dogmas dessen reinen Gedankengehalt herauszustellen und als den notwendig aufzuzeigen, allgemein aufgegeben. Aber auch Pfeleiderer, der Biederemanns Problemstellung ausdrücklich ablehnt und die Mannigfaltigkeit, den Reichtum und die Eigenart des religiösen Lebens in seinem glänzend geschriebenen Buch: „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“ aufs nach-

drücklichste zur Geltung bringt, betrachtet es doch als Aufgabe der Theologie, einen theoretischen Beweis für die Wahrheit des religiösen Glaubens zu führen. Eine Darstellung und Beurteilung seines Standpunkts habe ich an anderer Stelle versucht¹⁾; hier möchte ich die Eigenart der liberalen Denkweise an einer neueren Kundgebung von aktueller Bedeutung, dem bekannten Vortrag auf dem 22. deutschen Protestantentag von D. Max F i s c h e r, illustrieren. Die kirchliche und kirchenpolitische Aktion, die sich daran geschlossen hat, steht wohl nicht im Verhältnis zu der inneren Bedeutung des Vortrags selbst. Dieser war auch kaum darauf berechnet, eine Bewegung im großen Stil hervorzurufen. Aber als Spiegelbild der liberalen Denkweise hat der Vortrag seine Bedeutung und seinen Wert. Ich hebe insbesondere folgende Sätze hervor: „Wenn es verständlich ist, daß die Praxis von der subjektiven Seite, von der Religiosität im Menschen ausgeht, so gilt doch für die Lehre der Ausgang von der göttlichen Seite. Die religiöse Grundposition, an der alles hängt und von der alles ausgeht, ist der Schluß, im Grunde unseres Vernunftseins vollzogen: Gott ist, es gibt Göttliches. — Hier wird nicht vom Begriff auf sein Sein geschlossen, sondern im Sein das Göttliche erschlossen, was zugleich als dessen eigene Befundung erkannt wird und womit sich der Gedanke eines gewissen Verhaltens Gottes zu mir und das Bewußtsein meiner Zugehörigkeit zu ihm verbindet.“ Hier ist sofort der erste Satz charakteristisch: die Praxis geht von der subjektiven Seite aus; für die Lehre gilt der Ausgang von der göttlichen Seite. Man sollte denken, die Wahrheit wäre das Umgekehrte. Für die praktische Frömmigkeit hängt alles an Gott und seiner Offenbarung; die Lehre dagegen kann, wenn sie überhaupt zum Ziele kommen will, nur von der subjektiven Frömmigkeit ausgehen. Aber eben diese Meinung soll verneint und dagegen behauptet werden, daß es eine selbständige theoretische Erkenntnis Gottes gibt, die nicht erst des Umwegs über den Glauben bedarf, eine Gnosis, welche die Stufe der Pistis hinter sich läßt. Das ist der Intellektualis-

1) Monatsschrift für Pastoraltheologie 1906 S. 155 ff.

mus einer Theologie, für welche der wertvollste Erwerb des kantischen Denkens nicht vorhanden ist: die befreiende Erkenntnis, daß die theoretische Wissenschaft die Erfahrung nicht überschreiten kann, und das Transzendente ihr ewig unerreichbar bleibt. Wenn man dagegen einwendet, daß doch auch das Transzendente Gegenstand der Erfahrung sei, nur nicht der äußeren, sondern der inneren, und insofern ebensogut wie die Gegenstände der äußeren Erfahrung in den Bereich der Wissenschaft falle, so beruht dieser Einwand auf dem bekannten Doppelsinn des Begriffs Erfahrung, die das eine Mal als psychisches Faktum, das andere Mal als geltender Inhalt genommen wird. Der letztere fällt aber nicht in den Bereich theoretischer Wissenschaft. Wenn es überhaupt eine Theologie geben soll, so ist sie nur dadurch möglich, daß sie das Denken des Glaubens nachdenkt, nicht aber eine selbständige Gotteserkenntnis neben und über dem Glauben erstrebt.

Die Möglichkeit einer solchen Gotteserkenntnis wird durch den zweiten der oben angeführten Sätze nicht einleuchtender. Im Grunde unseres Vernunftseins werde der Schluß vollzogen: Gott ist, es gibt ein Göttliches. Wir meinen, daß die Wirklichkeit Gottes im Glauben erlebt, nicht aber „im Grunde unseres Vernunftseins“ erschlossen wird. Wir wüßten auch nicht, wie ein solcher Schluß sich gestalten sollte. Im Vortrag selbst werden nur Andeutungen gegeben. Es soll nicht vom Begriff auf sein Sein geschlossen, sondern im Sein das Göttliche erschlossen werden, was zugleich als dessen eigene Befundung erkannt werde, und womit sich der Gedanke eines gewissen Verhaltens Gottes zu mir und das Bewußtsein meiner Zugehörigkeit zu ihm verbinde. Aus dieser Erklärung ist nur soviel deutlich, daß der ontologische Beweis in seiner traditionellen Form abgelehnt wird; aber wie der Beweis positiv sich gestalten soll, ist aus den abstrakten, unbestimmten Formeln schlechterdings nicht zu entnehmen. Dagegen sind die letzteren vorzüglich geeignet, den intellektualistischen Zug der ganzen Denkweise zum Ausdruck zu bringen.

Von hier aus wird auch die Polemik gegen die Christozen-

trische Gestaltung der Dogmatik verständlich. Natürlich, wer durch ein regelrechtes Beweisverfahren der theoretischen Vernunft seine Gottesgewißheit begründet hat, der bedarf der Begründung auf die geschichtliche Gottesoffenbarung nicht. Er versteht das Motiv gar nicht, welches zu dieser geführt hat, und kann sich von ihr nur ein schiefes Bild machen. So glaubt Fischer die christozentrische Theologie zu widerlegen, indem er sie mit folgenden Sätzen charakterisiert: „man verwechselt fort und fort die Erkenntnis von der Gotteserkenntnis Jesu mit eigener Gotteserkenntnis und die Bewunderung des Gottesglaubens Jesu setzt man am Ende für eigenen Gottesglauben.“ Demgegenüber nehme die „protestantische, wissenschaftliche Theologie“ selbständig die Frage vernünftiger Gotteserkenntnis mit dem Vertrauen auf ihre Möglichkeit in die Hand. In diesem Vertrauen hat schon Wiedermann Christusperson und Christusprinzip von einander geschieden und der ersteren, die in der kirchlichen Dogmatik im Zentrum gestanden hatte, ihre Stelle in der Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln zugewiesen. Unter diesem Gesichtspunkt hat Pfleiderer jene Unterscheidung aufgenommen und in seiner Religionsphilosophie, wie in seinem Grundriß der Glaubenslehre vertreten.

Hier ist auch der Punkt, auf welchem die liberale Theologie nicht bloß von der kirchlichen und der Ritschlschen, sondern auch von der religionsgeschichtlichen sich unterscheidet. Auch der letzteren liegt ein Vernunftsbeweis, wie Fischer ihn befürwortet, doch ziemlich ferne. Ihre Vertreter sind jedenfalls in der überwiegenden Mehrzahl davon überzeugt, daß es Gottesgewißheit nur in der Form des religiösen Glaubens gibt; sie bekunden zugleich eine Wertschätzung der Geschichte und der geschichtlichen Helden der Religion, welche sie von dem Intellektualismus der älteren liberalen Theologie deutlich unterscheidet. Mutatis mutandis würde auch gegenüber der Mehrzahl der Religionsgeschichtler der Einwand Fischers gelten, daß fortwährend die Erkenntnis der Gotteserkenntnis Jesu mit eigener Gotteserkenntnis verwechselt werde.

II.

Den Gegensatz von Orthodoxie und Rationalismus konnte man darauf zurückführen, daß der letztere die rationalen Elemente, welche auch in der ersteren angelegt waren, von der Vermischung mit supranaturalen Faktoren befreite und aus ihnen diejenigen Konsequenzen zog, welchen die Orthodoxie unter Berufung auf die übernatürliche Offenbarung sich entzog. Auch im 19. Jahrhundert konnte man trotz den Schleiermacherschen Einflüssen, denen keine Richtung sich ganz entziehen konnte, den Versuch machen, den Gegensatz liberaler und konservativer Theologie als den Gegensatz zweier feindlicher Brüder zu begreifen, welche beide dieselbe im Logosbegriff wurzelnde Metaphysik vertreten und nur hinsichtlich des Maßes von Einfluß, welchen sie dieser Denkweise auf ihre dogmatische Lehrbildung einzuräumen für gut finden, auseinandergehen. Aber schon damals war diese Beurteilung auf die bedeutendste Erscheinung konservativer Theologie, die Erlanger Schule, nur in beschränktem Maße anwendbar. Sie trifft vollends heute auf alle diejenigen nicht mehr zu, welche in stärkerem Grade von der Erlanger Theologie beeinflusst sind. Ich denke insbesondere an Kähler und Ihmels. Jener hat allerdings nicht bloß von den Erlangern, sondern vielleicht noch mehr vom Biblizismus des vorigen Jahrhunderts Anregungen empfangen und geht im übrigen seine eigenen Wege; dieser ist durch Frank's Schule hindurchgegangen, hat aber an einem entscheidenden Punkte eine Umbildung des Frank'schen Systems unternommen. Erwähnt sei aber auch das große dreibändige Werk Alexanders von Dettingen: „Lutherische Dogmatik“, die ihrer Grundstellung nach gleichfalls den Erlangern zuzurechnen ist.

1. Einem Theologen wie Kähler wird man schwerlich gerecht, wenn man seine Theologie kurzerhand ablehnt als „moderne geistreiche Orthodoxie“, welche durch die Behauptung, daß wir von Jesus nichts Sicheres mehr wissen können, uns zwingen will, den Aposteln zu glauben. Kähler will allerdings

das apostolische Glaubenszeugnis von Christus seiner Theologie zu Grunde legen. „Der gepredigte und geglaubte Christus“ ist das Lösungswort, auf das er immer wieder zurückkommt, und derjenigen Schrift, welche sein theologisches Denken noch schärfer beleuchtet als das große Hauptwerk „Die Wissenschaft der christlichen Lehre“ hat er den Titel gegeben: „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus.“ Er tritt hier in der Beurteilung der evangelischen Geschichte einen befremdlichen Skeptizismus, der sich bis zu dem Satze versteigt: „der Jesus der Evangelien könnte ein Phantasiebild der Gemeinde um das Jahr 100 sein“. Aber solche Äußerungen sind doch wohl absichtlich zugespitzt. Auf was es Kähler dabei ankommt, ist ein Doppeltes. Einmal will er mit möglichster Schärfe zum Ausdruck bringen, daß die Quellen nicht zureichen, um eine Biographie Jesu nach modernem Maßstab zu schreiben. Sodann soll der Versuch, den christlichen Heilsglauben auf historische Forschung zu gründen, möglichst grell beleuchtet werden. Was aber die positive Begründung des Glaubens auf das Glaubenszeugnis der Apostel betrifft, so liegt diesem Versuch der wahre und unverlierbare Gedanke zu Grunde, daß die Eigenart jeder weltgeschichtlichen Persönlichkeit nur verstanden werden kann, wenn man zugleich die geistigen Wirkungen in Anschlag bringt, welche von ihr ausgehen. Insbesondere der Religionsstifter kann nur aus der Wirkung auf die Religionsgenossen heraus begriffen werden. Dies alles muß in Anschlag gebracht werden, wenn man die Theologie Kählers zu würdigen sucht. Dann aber kann auch ein doppeltes Bedenken nicht unterdrückt werden. Mag man den Wert des urchristlichen Bekenntnisses von Christus noch so hoch einschätzen, zulezt ist es dem Glauben doch nicht um das Bekenntnis von Christus, sondern um Christus selbst zu tun; wir möchten nicht am Offenbarungszeugnis haften bleiben, sondern zu der Offenbarung selbst hindurchdringen. Dazu ist uns aber das evangelische und insbesondere das synoptische Christusbild unentbehrlich. Mögen die literarischen Fragen, welche sich angesichts der Beschaffenheit der Evangelien uns aufdrängen, noch so sehr kontrovers sein und immer kontrovers bleiben, so

kann doch darüber kein Zweifel sein, daß aus dem Ganzen der synoptischen Ueberlieferung uns die klaren und scharf umrissenen Züge einer Persönlichkeit entgentreten, die den Eindruck un-
erfindbarer Wirklichkeit hervorruft. Und dieser unmittelbare Wirk-
lichkeitseindruck ist nicht etwa bloß das Ergebnis gelehrter histo-
rischer Forschung; er ist jedem zugänglich, der mit unbefangenen,
offenem Sinn die Evangelien liest. Das sind Gedanken, die
auch Kähler selbst keineswegs so fremd sind. Auch er fordert,
daß man die äußeren Hergänge in ihrer Unsicherheit und Neben-
sächlichkeit belasse, dagegen den klaren Zügen der Persönlichkeit
in ihren Handlungen und Aussagen allen Fleiß zuwende¹⁾. Er
sagt von den neutestamentlichen Schriftstellern: „was wir von
ihnen empfangen, ist eigentlich nur ein Charakterbild“²⁾, wobei
höchstens dieses „nur“ verwunderlich ist. Warum denn „nur“?
Ist das nicht alles, was man wünschen kann, weil eben am
„Charakterbild“ der Eindruck der Wirklichkeit haftet? Und an
einer andern Stelle schreibt Kähler: „hier hat der Mann in
seiner unvergleichlichen, machtvollen Persönlichkeit, mit seinem
Handeln und Erleben ohnegleichen bis in die Erweisungen des
Auferstandenen hinein sein Bild in den Sinn und die Erinne-
rung der Seinigen mit so scharfen, so tief sich eingrabenden
Zügen hineingezeichnet, daß es nicht verlöscht, aber auch nicht
verzeichnet werden konnte“³⁾. Diese und ähnliche Äußerungen
sind ebensoviel Fingerzeige, welche hinter die Christuspredigt
auf den wirklichen Christus selbst zurückweisen. Daß dieses Ziel
zulezt doch nicht erreicht wird, hängt an einer andern Eigen-
tümlichkeit des Kählerschen Standpunkts, gegen welche das zweite
unserer Bedenken sich richtet. Es ist dies, daß das apostolische
Zeugnis von Christus als eine unterschiedslose Einheit behandelt
wird. Wenn Kähler vom „ganzen biblischen Christus“ redet, so
schließt er in diesen Begriff alles mit ein, was im N. Test. von
Christus berichtet wird, die Präexistenz, die Jungfrauengeburt,
die Wundertätigkeit, die Auferstehung, die Himmelfahrt, die

1) Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus. S. 126.

2) S. 81.

3) S. 88 f.

Wiederkunft. Das alles soll auf die Autorität der Apostel hin angenommen werden. Das ist eine unberechtigte Ueberspannung des berechtigten Grundsatzes, daß Christus nur aus dem religiösen Bekenntnis der ersten Gemeinde heraus vollständig verstanden werden kann. Berechtigt nämlich ist jener Grundsatz dann, wenn — und insoweit als das Bekenntnis der Urgemeinde wirklich ein religiöses ist. Daraus folgt, daß auch in den neutestamentlichen Zeugnissen zwischen rein religiösen und theologisch bedingten Elementen zu scheiden ist. Aber auch innerhalb des Religiösen selbst wird zwischen den Elementen zu scheiden sein, welche den tragenden Glaubensgrund und denen, welche den auf diesem Grund sich erhebenden Glaubensinhalt ausmachen. Kähler lehnt letztere Unterscheidung ausdrücklich ab ¹⁾, tatsächlich auch die erstere. Dann aber erhebt sich um so dringender die Frage, wie denn der einzelne von all' den hohen Dingen, die im N. Test. von Christus bezeugt werden, sich überzeugen soll? Entweder er nimmt sie einfach auf die Autorität der Apostel hin an. Dann ist nicht abzusehen, wie man dem katholischen Glaubensbegriff entgegen will. Oder man scheidet in dem Gesamtzeugnis des N. Test. doch bestimmte Elemente aus, welche durch ihren Inhalt den Beweis ihrer Wahrheit führen und um des freilich auch erst zu beweisenden Zusammenhangs des Ganzen willen auch die andern Elemente glaubhaft erscheinen lassen. Dann ist man in der zuvor abgelehnten Unterscheidung von Grund und Inhalt mitten drin. Tatsächlich kann auch Kähler dieselbe nicht umgehen. Die schon angeführten Aeußerungen über das Charakterbild Jesu kommen doch darauf hinaus, daß zuerst ein fester Punkt gesucht wird, von dem aus auch die andern sich gewinnen lassen. Ausdrücklich sagt Kähler, nachdem er die Möglichkeit betont hat, aus dem N. Test. ein Charakterbild Jesu zu schöpfen: „auf dem Wege dieser Erwägung werden wir auch dazu kommen, den apostolischen Lehrschriften zuzugestehen, diesem Jesus könne man zutrauen, was sie weiter von ihm zeugen“ ²⁾.

2. Ihmels geht von der Frankfschen Fragestellung aus,

1) S. 188.

2) M. a. D. S. 82.

indem auch er die Frage nach dem letzten Grund der christlichen Gewißheit im Sinne einer Selbstbesinnung auf die Grundlagen unserer Gewißheit verstanden wissen will. Auch in der Beantwortung geht er noch eine Strecke Wegs mit Frank. Es steht ihm ebenso wie diesem fest, daß christliche Wahrheitsgewißheit zuletzt nur auf dem Wege persönlicher Heilserfahrung zu stande kommt. Fälschlicherweise habe aber Frank den richtigen Satz, daß in der Wiedergeburt die christliche Wahrheitsgewißheit zu stande kommt, mit dem anderen gleichgesetzt, daß diese von der Gewißheit um die Wiedergeburt aus gewonnen werden müsse. Dabei sei vorausgesetzt, daß die Wiedergeburt eine in sich selbst beruhende Größe sei, während sie in Wirklichkeit auf der christlichen Wahrheitsgewißheit beruhe. Die Gewißheit um die Wiedergeburt könne also nicht die letztere tragen, sondern werde von ihr getragen. Es bleibt also für Ihmels die Frage nach dem Grund der christlichen Wahrheitsgewißheit offen. Er formuliert die letztere als Erfahrungsgewißheit um die geschichtliche Gottesoffenbarung und gewinnt so das Hauptproblem, das er zu lösen unternimmt, in der Frage: wie kann eine Tatsache der Vergangenheit Gegenstand gegenwärtiger Erfahrung werden? Er bestreitet zunächst, daß es eine unmittelbare Erfahrung vergangener Tatsachen geben könne. Auch die historische Forschung als Mittel der Vergewisserung lehnt er mit denselben Gründen wie Röhler ab. Es würde dabei eine unerträgliche Abhängigkeit des Glaubens von der gelehrten Forschung herauskommen. Aber wir haben ja noch ein anderes Mittel, durch welches die vergangene Gottesoffenbarung an die Menschen der Gegenwart herankommt: das Offenbarungswort. Nicht im Sinne einer aprioristischen Vergewisserung um die Schrift will Ihmels diese Instanz geltend machen. Wohl aber sind die Augenzeugen des Lebens Jesu durch die Erleuchtung mit dem h. Geist zu Zeugen der Offenbarung ausgerüstet worden, durch welche diese Offenbarung aller Welt kund werden sollte. „Das bedeutet aber, daß wir ein wesentliches Stück des Offenbarungsratschlusses darin zu erkennen haben, daß die einmalige Offenbarung in dem Offenbarungsworte fortgehend allen zugänglich werden sollte. Dieses

Wort schiebt sich demnach nicht in dem Sinne zwischen die geschichtliche Offenbarung und uns, daß es diese uns ferne rücke, sondern bringt sie uns gerade nahe und macht sie erst für uns faßbar. Insofern ist also das vom h. Geist gewirkte Offenbarungswort selbst ein integrierender Bestandteil des ganzen Offenbarungsprozesses. Dann aber bedeutet es von vornherein nicht Nachteil sondern Gewinn, wenn wir unter der Verkündigung der Apostel die Großtaten Gottes sogleich in der Beleuchtung desjenigen Verständnisses sehen, das Gott selbst erschlossen hat" ¹⁾. Ich fürchte aber, mit letzterem Satze ist ein gefährlicher Grundsatz ausgesprochen, der trotz des in ihm enthaltenen Wahrheitsmoments doch wieder zu der formalen Schriftautorität zurückführt, die Ihmels nachdrücklich verneint. Dies gilt jedenfalls von dem folgenden Satze, dem wir in demselben Zusammenhang begegnen: „mit der Ueberlieferung, welche die geschichtliche Gottesoffenbarung an uns herangebracht hat, hat es eben eine andere Bewandnis als mit aller sonstigen Ueberlieferung" ²⁾. Dieser Satz ist direkt falsch. Er steht aber auch im Widerspruch mit der Aufschrift, welche der ganze Abschnitt trägt: „die Vergeßlichkeit um das Wort vom Inhalt aus". Wird mit diesem Grundsatz wirklich Ernst gemacht, dann bedarf es eines besonderen formalen Charakters der Ueberlieferung nicht. In derselben Richtung liegt ferner die Behauptung, daß der Christ das Bedürfnis habe „das Gotteswort in einer Gestalt vor sich zu haben, die allem Subjektiven schlechthin entnommen ist" ³⁾ und die andere, „daß der Glaube des einzelnen in der Gewißheit um die Schrift in dem Sinne sich vollendet, daß er auf dem ‚es steht geschrieben‘ beruht" ⁴⁾. In solchen Äußerungen kommt die Gedankenführung von Ihmels zu einem Ziel, auf welches sie nicht von Anfang an angelegt war. Wenn wirklich die Wahrheitsgewißheit nur innerhalb der persönlichen Heilserfahrung entstehen kann, dann ist sie immer an einen bestimmten Inhalt gebunden und beruht gerade nicht auf einem „es steht geschrieben". Es wäre also dringendes Bedürfnis gewesen, inner-

1) Ihmels, Die christliche Wahrheitsgewißheit S. 199.

2) S. 205.

3) S. 237.

4) S. 231.

halb des Schriftzeugnisses denjenigen Inhalt, an welchem der Offenbarungswert hängt, klar abzugrenzen. Das hat Ihmels ebenso unterlassen wie Kähler, wenn auch, wie bei diesem, an einzelnen Punkten die richtige Erkenntnis durchbricht. Da, wo Ihmels von der Vermittlung des Evangeliums an Fernstehende redet, empfiehlt auch er es als den gewiesenen Weg, zunächst mit der Heilandsliebe Jesu zu beginnen und von hier aus weiterzuführen. Liegt da der Gedanke so ferne, daß das, was für Draußenstehende zum Fundament des Glaubens werden soll, auch innerhalb des eigenen Glaubenslebens dieselbe Bedeutung haben werde, der Grund zu sein, auf welchem der übrige Glaubensinhalt sich aufbaut? Nur eine solche Scheidung innerhalb des Glaubens- und des Schriftinhaltes wird die aprioristische Vergewisserung um die Schrift, deren Unhaltbarkeit Ihmels selbst erkennt, dauernd entbehrlich machen.

Kähler und die Erlanger sind wohl die bedeutendsten Vertreter konservativer Theologie. Im übrigen ist der gegenwärtige Stand dieser Theologie durch zwei Erscheinungen gekennzeichnet: die „Biblischen Zeit- und Streitfragen“ und den Ruf nach einer „modernen Theologie“. Was an jenen ersteren besonders charakteristisch hervortritt, ist die Tatsache, daß die geschichtliche Betrachtung der biblischen Schriften auch innerhalb der konservativen Theologie sich immer mehr Bahn bricht. Es wird ausdrücklich eingeräumt, „daß die ältere Apologetik es bisweilen an der gehörigen Unbefangenheit hat fehlen lassen“ und der Grundsatz aufgestellt: „auch die positive Theologie unserer Tage muß in ruhig besonnener Art den wirklich geschichtlichen Befund darlegen und sich dabei grundsätzlich von der strengsten Wahrigkeit leiten lassen, auf jede Vertuschung oder apologetische Zurechtung Verzicht leisten“. Daß dieser Absicht die Ausführung nicht überall in gleichem Maße entspricht, liegt in der Natur der Sache. Am weitesten geht wohl das Heft von Sellin: „Die biblische Urgeschichte“. Hier werden nicht bloß die Quellen des Hexateuchs ebenso geschieden, wie in der kritischen Theologie; es wird auch dieselbe Reihenfolge für sie angenommen. Der Jahwist

steht am Anfang, die Priesterschrift am Ende der Entwicklung. Es wird also auch das Bild vom Entwicklungsgang der israelitischen Religion nicht allzusehr von demjenigen abweichen, welches auf der anderen Seite gezeichnet wird. Was speziell die Urgeschichte betrifft, so erklärt Sellin mit anerkennenswertem Freimut, daß der Zwang der Tatsachen uns nötige, mit ihrer Herleitung aus einer Offenbarung zu brechen und sie aufzufassen als das, was sie wirklich ist: Mythen und Sagen, die aus der Urzeit der Menschheit zu den Israeliten gekommen sind. Im Schlußabschnitt wird dann schön und treffend gezeigt, wie von Grund aus der Geist der israelitischen Religion die übernommenen Sagenstoffe umgestaltet hat. Aber das wird auch auf der anderen Seite nicht geleugnet. Gerade der Bibel- und Babelstreit hat das erfreuliche Ergebnis gehabt, daß die Theologen aller Richtungen Delitzsch gegenüber die spezifische Eigenart des alttestamentlichen Schrifttums betont haben. Gunkel hat gewiß Recht, wenn er behauptet, daß in diesem Punkt zwischen den beiden Richtungen der Theologie kein prinzipieller, sondern höchstens ein gradueller Unterschied besteht.

Die Forderung einer modernen positiven Theologie¹⁾ und die Biblischen Zeit- und Streitfragen verhalten sich zueinander wie Theorie und Praxis. Eben die Praxis historisch-kritischer Schriftbetrachtung findet in jenem Programm ihre theoretische Rechtfertigung. Nur reicht dasselbe noch erheblich weiter und fordert deshalb eine besondere Behandlung. Fast gleichzeitig wurde von zwei Seiten die neue Lösung ausgegeben: von Reinhold Seeberg in seiner Schrift: „Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert“ 1903 und von Theodor Raftan in der Schrift: „Vier Kapitel von der Landeskirche“ 1903. Obwohl die Formulierung nicht ganz identisch lautete, bei Seeberg: „moderne positive Theologie“, bei Raftan: „moderne Theologie des alten Glaubens“, so konnte man doch zunächst glauben, daß die beiden Programme inhaltlich im wesentlichen übereinstimmen. So hat es auch Grützmacher aufgefaßt,

1) Eine gute Uebersicht über die verschiedenen unter diesem Titel hervorgetretenen Programme gibt H. Eckert, Positive Union 1906 Nr. 2.

der in seinen „Studien zur systematischen Theologie“ 1905 die Seebergische Lösung aufnimmt, aber auch Raftan als seinen Gewährsmann nennt und es als eine bedeutsame Tatsache hervorhebt, daß diese beiden Theologen „zu einem bis aufs Wort gleichen Resultate“ gekommen seien¹⁾. Als aber Raftan in seiner Schrift „Moderne Theologie des alten Glaubens“ 1905 es unternahm, einen kurzen Entwurf der ihm vorschwebenden Zukunftstheologie vorzulegen, zeigte sich bald, daß unter dem fast gleichlautenden Titel etwas sehr Verschiedenes gemeint sei. Und zwar war es gerade Grünmacher²⁾, der merkwürdige Gile hatte, dem theologischen Publikum zu zeigen, daß die vermeintliche Übereinstimmung der beiden Programme eine Täuschung sei und die „moderne positive Theologie“ etwas ganz anderes bedeute, als die „moderne Theologie des alten Glaubens“. Es ist insbesondere ein Punkt, auf welchem der Gegensatz zum Ausdruck kommt. Raftan hatte als einen besonders charakteristischen Zug des modernen Denkens, der auch für die Theologie seine Geltung behaupte, den kantischen Grundsatz der Scheidung zwischen theoretischem und praktischem Erkennen und des Primats der praktischen Vernunft hervorgehoben. Er sieht darin nur eine Herausstellung dessen, was schon im reformatorischen Glaubensbegriff und weiter zurück im Evangelium selbst angelegt sei. Die praktische Art des Evangeliums, wie sie Joh. 7, 17 zum Ausdruck kommt, Luthers Auffassung des Glaubens = Vertrauen und jener methodische Grundsatz Kants liegen ihm in ein und derselben Linie. Eben gegen diesen kantischen Einschlag des Raftanschen Denkens richtet sich Grünmachers Widerspruch. Es ist ein Vierfaches, was er dagegen vorbringt. Zuerst, daß Raftan mit diesen Grundsätzen in eine bedenkliche Nähe von Ritschl komme. Damit hat er zweifellos Recht, nur werden andere darin nichts so Bedenkliches finden. Zweitens findet er Raftan mit seiner Berufung auf Kant unmodern. Dies hängt natürlich an dem verschiedenen Begriff des Modernen. Grünmacher läßt als modern nur das gelten, was

1) Grünmacher, Studien zur systematischen Theologie S. 53.

2) Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1905 Nr. 44, 1906 Nr. 10.

der unmittelbarsten Gegenwart angehört. Er denkt dabei an Namen wie Tolstoi, Gorki, Ibsen, Nietzsche u. a. Kant dagegen und Goethe sind ihm bereits antiquiert. Wer sich auf sie beruft, ist schon unmodern. Nur diejenige Theologie verdient den Namen einer modernen, welche sich mit jenen modernsten Propheten befaßt. Aber hier liegt doch eine Schwierigkeit. Die bloße Auseinandersetzung tut's ja nicht. Sie könnte auch zu völliger Ablehnung führen, dann wäre es doch ein sonderbares Verfahren, eine Theologie deshalb modern zu nennen, weil sie das Moderne verneint. Jenen Namen verdient sie doch nur dann, wenn das moderne Geistesleben auch Wahrheitsmomente enthält, welche die Theologie herüberzunehmen imstande ist. So sieht es auch Grüzmacher selber an¹⁾. Wenn man aber in seiner Schilderung der Moderne²⁾ nach solchen Wahrheitsmomenten sucht, so erfährt man zwar, daß die Moderne allerlei enthält, was für die Verkündigung des Evangeliums „sich in Rechnung ziehen läßt“ (S. 79), was aber zum mindesten von Grund aus umgestaltet werden muß, ehe es ein Bestandteil moderner Theologie werden kann. Nach unmittelbaren Wahrheitsmomenten, wie sie auch Grüzmacher fordert, sieht man sich dagegen vergebens um. Es sieht doch immer wieder so aus, als wäre die Theologie schon deshalb modern, weil sie sich mit der Moderne „auseinandersetzt“. Auch hat man oft den Eindruck, als werde die Aufgabe der Theologie mit der praktischen Verkündigung des Evangeliums in Predigt und Seelsorge verwechselt. Im Vergleich damit ist Raftans Standpunkt von überlegener Klarheit. Er sagt mit aller möglichen Bestimmtheit, was von dem modernen Geistesleben die Theologie annehmen kann und was sie ablehnen muß. Das gibt einen klaren, eindeutigen Begriff moderner Theologie. Grüzmacher meint freilich, wenn man in der Weise Raftans versuche, von dem geistigen Leben einer größeren Zeitperode bestimmte Züge herauszuheben, so bedeute das eine spekulative Vergewaltigung der Empirie. Von einem einheitlichen Geistesleben könne überhaupt nicht geredet werden. „Das natürliche Geistesleben bringt

1) Studien zur systematischen Theologie S. 64.

2) S. 76 ff.

es immer nur zu einem auf- und abfallenden Chaos. Und die Welle, die gerade oben ist — sie hält kaum länger als zwei Generationen an — hat allein das Prädikat des Modernen zu beanspruchen und ist von uns zu berücksichtigen.“ Man kann demgegenüber nur fragen, ob denn dann die gerade oben befindliche „Welle“ eine innere Einheit darstellt? Wenn es kein geistiges Einheitsband gibt, das verschiedene Zeiträume verknüpft, gibt es dann ein solches innerhalb ein und derselben Zeitepoche? Ist dann nicht auch der Begriff „die Moderne“ eine spekulative Vergewaltigung der Tatsachen? Löst sich die Moderne nicht vielmehr auf in eine unübersehbare Vielheit von Meinungen, Ideen, Stimmungen? Dann gibt es auch keine moderne Theologie. „Die Vermählung des ungebrochenen Christusglaubens mit dem Geistesleben unserer Zeit“, die auch Grüzmacher fordert, wird dann zur Unmöglichkeit, weil es ein solches Geistesleben gar nicht gibt. Indessen wird auch der überspannteste Empirismus die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß die kantische Denkweise gegenüber Aristoteles und Thomas von Aquino etwas spezifisch Neues darstellt und daß eine Theologie moderner ist, wenn sie mit Kant, als wenn sie mit Thomas geht.

Der dritte Einwand geht dahin, daß bei Raftans Verfahren die Theologie in eine verderbliche Abhängigkeit von der Philosophie gerate. Es ist derselbe Einwand, der unzähligmal schon gegen Ritschl erhoben worden ist. Raftan erwidert aber mit Recht, daß die Verwendung eines formalen Grundsatzes der Erkenntnistheorie etwas anders ist, als materiale Abhängigkeit von einem philosophischen System, und daß jener Grundsatz gerade eine Befreiung von der Philosophie bedeutet, wie sie die Theologie zuvor nie erreicht hat. Grüzmacher will freilich die Unterscheidung von formal und material nicht gelten lassen. Wie er überhaupt auf seinen Skeptizismus gegenüber den üblichen wissenschaftlichen Schematen und Axiomen stolz ist, so ist ihm auch jene Unterscheidung nur ein „gutes, altes Schema“, dessen er mitleidig Erwähnung tut¹⁾. Daß formale Prinzipien auch materiale Konsequenzen haben können, ist allerdings richtig. Aber deswegen die

1) Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1906 S. 219.

ganze Unterscheidung zu verwerfen, ist doch ein gar zu summarisches Verfahren, das umso verwunderlicher ist, als Grünmacher selbst die Unterscheidung nicht entbehren kann. Auch er will doch das Recht des Glaubens gegenüber dem modernen Denken behaupten. Das kann er nur mittelst einer philosophischen Erkenntnistheorie. Will er also nicht selbst in den Verdacht kommen, sich in Abhängigkeit von der Philosophie zu begeben, so wird er nicht umhin können, den formalen Charakter der Erkenntnistheorie zu betonen, also dieselbe Unterscheidung zu machen, die er bei Raftan ein „gutes, altes Schema“ nennt.

Viertens behauptet Grünmacher, die Unterscheidung von theoretischem und praktischem Erkennen sei überhaupt nicht möglich. Aber gerade hier steht die Zuversichtlichkeit der Behauptung in einem merkwürdigen Mißverhältnis zu dem Gewicht der Gründe. Die neuere Psychologie habe gezeigt, daß in jedem seelischen Akt immer die drei Funktionen des Fühlens, Wollens und Denkens untrennbar verbunden seien¹⁾. Als ob das irgend jemand bestreiten wollte! Die ganze Unterscheidung ist ja gar nicht psychologisch, sondern erkenntnistheoretisch gemeint! Man muß auf den Unterschied von Psychologie und Erkenntnistheorie eingehen, um dieselbe überhaupt zu verstehen. Und dann die zwei erstaunlichen Sätze: „in alle Seinsurteile der Wissenschaft greifen Werturteile ein, und ebenso gibt es auch keine Glaubensurteile, die sich nicht auf bestimmte objektive, wissenschaftliche Erkenntnisse stützen.“ Es wäre interessant, zu erfahren, auf welche objektive wissenschaftliche Erkenntnisse der Glaube, daß Gott mir gnädig ist und mir meine Sünden verzeiht, sich stützen soll. Was aber den ersten der beiden Sätze betrifft, so ist er direkt falsch und durch die einfache Tatsache der Naturwissenschaft widerlegt. Denn diese hat ihr charakteristisches Merkmal gerade daran, daß sie die subjektiven Werturteile ausscheidet und nur nach den objektiven Tatsachen fragt. Natürlich wird der einzelne Forscher den Gang seiner Forschung mit Gefühlen der Lust und Unlust begleiten. Aber diese psychologische Betrachtung des Erkenntnisvorgangs hat mit der kritischen Geltung des Erkenntnisinhalts nichts zu

1) A. a. O. 1905 S. 1046.

schaffen. Die Tatsache der Naturwissenschaft beweist, daß die Scheidung von theoretischem und praktischem Erkennen nicht bloß möglich, sondern wirklich ist.

Ich kann also nicht finden, daß Raftan von Grünzmacher widerlegt wäre; aber allerdings die Meinung, als ob es sich in den beiden Programmen um wesentlich identische Forderungen handle, ist gründlich beseitigt. Wo der Streitpunkt liegt, hat die bisherige Erörterung zur Genüge gezeigt. Es ist nicht zufällig, daß Raftan in der Abwehr seiner orthodoxen Gegner sich auf das alte Thema geführt sieht: „Glaube und Metaphysik“¹⁾. Es sind dieselben Kämpfe, die einst in den Tagen Ritschls gespielt haben und die jetzt sich wiederholen, nur nicht zwischen Ritschl und seinen orthodoxen Gegnern, sondern innerhalb der Orthodoxie selbst. Meinerseits stehe ich in allen wesentlichen Punkten auf Raftans Seite; nur vermag ich die Frage nicht zu unterdrücken, ob denn die Theologie, die er fordert, etwas so Neues, bis jetzt nie Dagewesenes ist; ob nicht z. B. ein Buch wie die Dogmatik von Julius Raftan in der Hauptsache dem entspricht, was Theodor Raftan verlangt?

Grünzmachers Programm stellt sich in letzterer Hinsicht besser. Doch wird auch sein Anspruch auf Neuheit, wenn man genauer zusieht, nicht unbeträchtlich zu ermäßigen sein. Im Anschluß an Seeberg stellt er der Zukunftstheologie die Aufgabe, die Begriffe Offenbarung und Entwicklung so zu bestimmen, daß sie ohne Widerspruch sich zusammendenken lassen. Man wird aber nicht eben sagen können, daß diese Problemstellung eine neue sei. Ich erinnere nur an die beiden Arbeiten Reischles²⁾, welche dieses Problem nicht bloß stellen, sondern auch seine Lösung energisch anfangen. Aber bedenklicher als um die Neuheit steht es um die Richtigkeit der neuen Theologie. Gerade dem Entwicklungsgedanken gibt Grünzmacher eine Wendung, welche nur

1) M. a. D. 1906 Nr. 5 u. 6.

2) „Christentum und Entwicklungsgedanke“, Feste zur Chr. Welt 31 und „Wissenschaftliche Entwicklungserforschung und evolutionistische Weltanschauung in ihrem Verhältnis zum Christentum“, Zeitschr. f. Th. u. R. 1902 Heft 1.

die schwersten Bedenken erwecken kann. Er tadelt die modernen Theologen, welche einerseits den Entwicklungsgedanken vertreten, andererseits in der geschichtlichen Person Jesu den Höhepunkt der göttlichen Offenbarung erkennen wollen. Das sei ein innerer Widerspruch; der Höhepunkt einer Entwicklung liege immer an deren Ende; man dürfe also nicht bei Jesus Halt machen, sondern müsse zu Paulus und Johannes fortschreiten; dann erst sei die Höhe der Offenbarungsentwicklung erreicht¹⁾. Es ist klar, daß mittelst einer solchen Verwendung des Entwicklungsbegriffs jedes beliebige Resultat der Kirchen- oder Dogmengeschichte sich als Gipfelpunkt der Offenbarung beweisen ließe.

Aber nicht minder bedenklich ist ein anderer Punkt. Grüzmacher lehnt die für die ganze moderne Theologie grundlegende Unterscheidung von Glaube und Theologie rundweg ab²⁾. Er rührt hier an ein schwieriges Problem, das sich nie völlig ins Reine bringen läßt. Aber es heißt den Knoten zerhauen, wenn man die ganze Unterscheidung schlechtweg verwirft. Ist kein Unterschied zwischen Glaube und Theologie, dann auch nicht zwischen Evangelium und Dogma, wie denn Grüzmacher die These A. Seebergs zustimmend zitiert: Das Evangelium ist das Dogma der Kirche in seiner ursprünglichen Gestalt. Dies führt jedoch zu merkwürdigen Konsequenzen. Das Evangelium ist göttliche Offenbarung; ist das Evangelium mit dem Dogma identisch, so folgt, daß auch dieses göttliche Offenbarung ist. Das ist der Standpunkt des Katholizismus. Andere werden urteilen, das Dogma sei ein Werk der Menschen. Ist es nun mit dem Evangelium identisch, so folgt, daß auch dieses als Menschenwerk zu beurteilen ist. Das ist der Standpunkt des Illusionismus. Da letzteres für die „moderne positive“ Theologie ausscheidet, so bleibt somit das erste. Dann aber wird die Forderung einer modernen Theologie zum Widersinn. Denn wenn das Dogma göttliche Offenbarung ist, welches Recht haben wir dann, daran zu ändern? Die Berufung auf die *articuli fundamentales et non fundamentales* und die *articuli puri et mixti* hilft hier gar

1) Studien zur systematischen Theologie S. 104 ff.

2) Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung 1905 S. 1046.

nichts. Dem göttlichen Dogma gegenüber hat dieser Unterschied gar kein Recht. Und davon abgesehen: eine Theologie, welche das Dogma zu Grunde legt und sich die Aufgabe stellt, das Dogma mit dem modernen Bewußtsein auszugleichen, wird notwendig zur kläglichsten Vermittlungstheologie, indem sie durch mehr oder weniger kräftige Abstriche am Dogma dieses zu retten sucht. Dabei kann selbstverständlich nur ein widerspruchsvolles Gebilde herauskommen. Denn die antiken Denkformen, welche zum Dogma gehören, lassen sich nicht ohne Widerspruch mit den modernen zusammendenken. Raftans Entwurf, der das ganze Dogma preisgibt, um das ganze Evangelium festzuhalten, hat etwas Großzügiges, Imponierendes; von dem Grützmakers fürchte ich, daß er zu Vermittlungen und Halbheiten führen muß, denen gegenüber seine orthodoxen Gesinnungsgenossen mit Recht mißtrauisch sind. Zum Schluß ist nur noch beizufügen, daß in Grützmakers Buch von jener Identifikation des Evangeliums mit dem Dogma, welche er jetzt in seiner Polemik gegen Raftan vertritt, nichts zu spüren ist. Dort ist wohl S. 53 davon die Rede, daß es gelte, das alte Evangelium als Kraft auch unseren Tagen zu erhalten; daß aber im alten Evangelium immer auch die alte Theologie mitbeseelt sein soll, konnte man umso weniger denken, als S. 64 ausdrücklich eingeräumt wird, daß eine Abweichung von der älteren Theologie nicht auch ein Abirren vom Evangelium bedeute. Dazu nehme man folgende Erklärung: „Was vom alten Evangelium Bestand haben kann und soll, das unterliegt allein der immer erneuten Prüfung an seinen Urkunden in Schrift und Bekenntnis und der durch diese gewirkten Gesamterfahrung der Kirche“ S. 86. Hier wird deutlich das Evangelium von seinen Urkunden in Schrift und Bekenntnis unterschieden, also genau das, was auch Raftan befürwortet und worauf er sein ganzes Unternehmen einer Neubildung der Theologie begründet.

III.

Albrecht Ritschl ist unter den Theologen des neunzehnten Jahrhunderts derjenige, der auch heute noch in der syste-

matischen Theologie die nachhaltigste Wirkung übt. Seine Grundposition wird noch immer von zahlreichen Dogmatikern vertreten. Ausdrücklich genannt sei hier nur Reischles Name. Es drängt mich, auch an dieser Stelle dem Frühvollendeten ein Wort dankbaren Gedenkens zu widmen. Seine lebenswürdige Persönlichkeit, seine wissenschaftliche Klarheit, seine schlichte, überzeugende Rede, die er so manchmal auch in den Dienst dieser Zusammenkünfte gestellt hat, werden unter uns unvergessen sein. In seinen jungen Jahren hat er sich einst mit frischer Begeisterung an Ritschl angeschlossen; aber er hat sich auch von Anfang an seine Freiheit gewahrt. Er hat damit freilich nur diejenige Haltung eingenommen, welche an allen bedeutenderen Schülern Ritschls zu beobachten ist. Damit hängt es zusammen, daß die Ritschlsche Dogmatik sich heute doch wesentlich anders ausnimmt, als einst bei ihrem Urheber selbst. Manches, was einst bei den Gegnern als unveräußerlicher Bestandteil des Systems gegolten hat, ist heute allgemein aufgegeben. Auf anderen Punkten haben sich Umbildungen vollzogen, die von den ursprünglichen Gedanken des Meisters zum Teil weit abführen.

1. Ritschls philosophische Erkenntnislehre ist überhaupt nie von einem seiner Schüler vertreten worden. Für ihn selbst hatte sie nur sekundäre Bedeutung. Sein System war in den Grundzügen längst fertig, ehe er daran ging, seine erkenntnistheoretischen Grundsätze herauszustellen. Daß er darin keine glückliche Hand gehabt hat, ist heute allgemein anerkannt. Die Kombination Kantischer und Lokescher Gedanken ist nicht durchführbar; insbesondere ist die Auffassung der kantischen Erkenntnistheorie sehr anfechtbar. Das haben aber gerade die ältesten Schüler Ritschls empfunden und von Anfang an andere Bahnen eingeschlagen. Herrmann in seinem Buch über „die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ gibt eine ebenso gründliche wie scharfsinnige Begründung der genuin kantischen Erkenntnislehre. Dagegen hat Raftan es auf andere Weise versucht. Die apriorische Geltung der Kategorien, welche dem theoretischen Erkennen zu Grunde liegen, lehnt er ab und sucht dieselben aus

empirischen, praktischen Impulsen abzuleiten. Wir brauchen aber hier auf die ganze Streitfrage nicht einzugehen. Denn die Begründung des religiösen Glaubens ist von der Frage unabhängig, ob der Geltungswert des theoretischen, naturwissenschaftlichen Erkennens so oder so begründet wird. Wenn Gottschick neuerdings erklärt, mit anderen es schon lange empfunden zu haben, daß die kantische Erkenntnislehre mit den ungelösten Problemen, die sich an den Begriff der Erfahrung knüpfen, auf die Dauer nicht befriedigen könne, so wird er darin in derjenigen Begründung der Glaubensgewißheit, welche er Ritschl verdankt, nicht irre gemacht. Es kann sich überhaupt, wenn heute noch von Ritschlscher Dogmatik die Rede sein soll, nur um die großen methodischen Grundsätze handeln, welche Ritschl vertreten hat, und welche sich in dem einen Satz zusammenfassen lassen, daß die Dogmatik den Glauben an die geschichtliche Gottesoffenbarung in Jesus Christus zu Grunde zu legen hat. Ich betone in dieser Formel zunächst den Begriff des Glaubens, sodann den der geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus.

2. Die erstere Betonung ergibt den wichtigen Grundsatz, daß die christliche Wahrheitsgewißheit nur innerhalb der Erfahrung des Heilsglaubens erwächst, daß sie nicht wissenschaftlich beweisbar, sondern persönlich erlebbar ist, oder dasjenige, was Ritschl mit dem Begriff des Werturteils gemeint hat. Die Mißverständnisse, welche sich einst in der Hitze des Streits an diesen Ausdruck geknüpft haben, und die sich alle darauf zurückführen lassen, daß das Werturteil in einen von Ritschl gar nicht gedachten Gegensatz zum Seinsurteil gestellt wurde, sind heute auch von vorurteilslosen Gegnern als solche erkannt. Der Grundgedanke aber, den Ritschl ausdrücken wollte, daß die Wahrheit des Glaubens nicht theoretisch bewiesen, sondern nur praktisch erlebt werden kann, gehört zu den unverlierbaren Grundlagen seiner Theologie. Diese zu verlassen und in intellektualistische Bahnen zurückzulenken, würde einen grundsätzlichen Abfall von Ritschls Prinzipien bedeuten. Wer umgekehrt an jener Grundlage festhält, darf daraus nicht etwa das Recht ableiten, die Glaubenserkenntnis gegenüber

dem Welterkennen zu isolieren und abzusperren. Ritschl selbst hat sich einst mit den geistigen Strömungen seiner Zeit, dem Pantheismus, dem Materialismus, der empirischen Naturforschung wissenschaftlich auseinandergesetzt. Heute ist die geistige Signatur der Zeit eine andere geworden. Neue Strömungen sind im geistigen Leben herrschend geworden. In der Philosophie ist eine idealistische Richtung aufgekommen, welche zum Christentum eine freundlichere Stellung einnimmt als der Materialismus des neunzehnten Jahrhunderts. Ihr gegenüber ist die Auseinandersetzung einerseits erleichtert, sofern sie überhaupt geistige Werte anerkennt, andererseits aber auch erschwert, sofern die Abgrenzung spezifisch christlicher und allgemein geistiger Motive viel schwieriger geworden ist. Wie verschieden übrigens bei gleichem Ausgangspunkt die Wege sein können, welche die Auseinandersetzung mit dem Welterkennen einschlägt, kann man an dem Gegensatz von Otto Ritschl und G. Wobermin sich deutlich machen.

Der erstere¹⁾ zieht aus der praktischen Normierung der christlichen Wahrheitsgewißheit die Konsequenz, daß das, was man bisher unter dem Titel der systematischen Theologie getrieben hat, überhaupt aus dem Rahmen der Wissenschaft auszuscheiden und als religiöse Spekulation zu werten sei. Den strengen Begriff der Wissenschaft will er auf das exakte Wissen beschränken. Innerhalb der Theologie sind es daher nur die historischen Disziplinen, welche als Wissenschaft gelten können; außerdem ist im Schoße der traditionellen Dogmatik noch eine neue Wissenschaft verborgen, die jetzt eben daran ist, sich aus der Umklammerung der religiösen Spekulation herauszuarbeiten und die am besten als psychologische Theologie bezeichnet wird. Ihren eigentlichen Gegenstand bildet das religiöse Leben und Denken, so wie es als eine seelische Betätigung von wirklichen, konkreten Menschen gerade auch empiristisch wahrnehmbar und faßbar ist. O. Ritschl ist überzeugt, mit dieser Anschauung die Intentionen seines Vaters bis in ihre letzten Konsequenzen zu verfolgen. Wird einmal anerkannt, daß der Glaube an die Realität der Religion persön-

1) Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation. Zeitschr. f. Th. u. R. 1902, 3. u. 4. Heft.

liche, subjektive Ueberzeugung ist, so sei es auch konsequent, für die Darstellung jenes Glaubens auf den Namen der Wissenschaft zu verzichten und diesen für solche Daten vorzubehalten, die historisch oder psychologisch, d. h. empiristisch und objektivistisch faßbar seien. Ganz anders Wobbermin¹⁾. Auch er will die „Fiduzialtheologie“ Ritschls nicht preisgeben, kommt aber von hier aus zu ganz entgegengesetzten Konsequenzen, die er in dem Satze zusammenfaßt: Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich. O. Ritschl will also die systematische Theologie überhaupt nicht mehr als Wissenschaft gelten lassen; Wobbermin dagegen ruft, um ihren wissenschaftlichen Charakter zu wahren, nach der seit A. Ritschl verpönten Metaphysik. Wenn man freilich näher zusieht, ist der Unterschied nicht so groß, als es auf den ersten Blick erscheint. Denn beide haben einen verschiedenen Begriff von Metaphysik. Wenn man nämlich darunter die intellektualistisch-aprioristische Spekulation im Sinne Schellings und Hegels verstehe, wie dies A. Ritschl getan habe, dann erklärt es auch Wobbermin für das einzig Richtige, alle Metaphysik aus der Theologie hinauszutun. Aber jener Begriff von Metaphysik sei zu eng. Man habe darunter überhaupt das Nachdenken über das Transzendente zu verstehen; jedes Hinausgehen über die Erfahrung, sei es in der Religion, sei es in sonstigem Denken, sei Metaphysik. Es kann hier dahingestellt bleiben, ob Wobbermin A. Ritschls Auffassung der Metaphysik richtig wiedergegeben hat; Otto Ritschl bestreitet dies entschieden, sofern A. Ritschl nicht bloß das aprioristische, sondern auch das vom Boden der Erfahrung ausgehende Spekulieren über das Transzendente Metaphysik genannt habe. Jedenfalls aber ist es bei Wobbermins Vorstellung von Metaphysik geradezu selbstverständlich, daß Theologie ohne Metaphysik nicht möglich ist. Denn im letzten Grund sind alle Sätze des christlichen Glaubens Aussagen über Gott, dieser aber liegt über alle Erfahrung hinaus, ist also eine metaphysische Größe. Somit sind alle theologischen Sätze Aussagen metaphysischer Art. Dagegen erhebt sich gegen Wobbermins Sprachgebrauch ein doppeltes

1) Theologie und Metaphysik 1901.

Bedenken. 1. ist sein Begriff von Metaphysik nicht der geschichtliche. In der Geschichte der Philosophie bedeutet die Metaphysik nicht bloß die Beschäftigung mit dem Transzendenten, sondern auch dies, daß diese Beschäftigung wissenschaftlicher Art ist. Wobbermin beruft sich für seine Auffassung auf den folgenden Satz Zellers: „soweit auch die Ansichten über den Wert und die Möglichkeit dieser Wissenschaft (der Metaphysik) auseinandergehen, so sind doch alle darüber einig, daß ihre Aufgabe darin besteht, die letzten Gründe der Dinge zu erforschen“. Er übersieht dabei nur, daß Zeller selbst hier die Metaphysik ausdrücklich als Wissenschaft bezeichnet. 2. Dem entspricht, daß Wobbermin selbst seinen Begriff nicht festgehalten hat. Er redet doch auch wieder davon, daß wir auf Grund des erfahrungsmäßigen *Wissens* eine Lösung der Fragen, die das Transzendente angehen, versuchen; ein exaktes Wissen vom Transzendenten könne es allerdings nicht geben, aber daraus folge nicht, daß man dasselbe in keinerlei Weise zum Gegenstand wissenschaftlichen Nachdenkens machen dürfe. S. 27. Erst wenn man diese Merkmale in den Begriff mit einrechnet, ergibt sich ein wirklicher Gegensatz gegen D. Ritschl. Ist Metaphysik lediglich Beschäftigung mit dem Transzendenten, dann ist auch D. Ritschl Metaphysiker; ist sie aber wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Transzendenten, dann ist allerdings ein Gegensatz vorhanden¹⁾. Nur wird bei Wobbermin nicht

1) Wenig glücklich erscheint mir die Unterscheidung von formal- und material-metaphysischen Sätzen S. 116. Von ersterer Art seien alle diejenigen Sätze, welche Aussagen über Transzendentes als Transzendentes enthalten, also Aufstellungen über Gott und göttliche Dinge, gleichviel ob theologischer oder philosophischer Art. Materialmetaphysisch dagegen seien Sätze, welche rein durch metaphysische Untersuchungen und Denkopoperationen als solche gefunden sind. Demgemäß seien alle Aufstellungen der philosophischen Metaphysik auch material-metaphysischer Natur. Dürfte man aber nicht billigerweise gerade die umgekehrte Entscheidung erwarten, daß, wo der transzendente Inhalt maßgebend ist, von material-, dagegen wo die Erkenntnisform in Betracht kommt, von formal-metaphysischen Sätzen geredet wird? Noch richtiger wird es freilich sein, die material- (nach Wobbermin formal-)metaphysischen Sätze gar nicht als metaphysische zu bezeichnen und diesen Begriff für die philosophischen Sätze über das Transzendente vorzubehalten.

recht deutlich, wie er „das Nachdenken über das Transzendente auf Grund des sonstigen Wissens und Erkennens“ sich denkt. Wenn ich recht sehe, kommt zuletzt sein ganzes Beweisverfahren darauf hinaus, zu zeigen, daß die Begriffe, in denen das Denken des Glaubens sich bewegt, von der exakten Wissenschaft nicht als unmöglich und widersinnig behauptet werden können. Er will beweisen, daß das Denken des Glaubens erkenntnistheoretisch möglich ist. Dieses Schlussergebnis ist aber erheblich weniger, als der an die Spitze gestellte Satz zu verheißen scheint: Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich. Eben dadurch wird auch der Unterschied, der zwischen D. Ritschl und Wobbermin auf diesem Punkte besteht, wesentlich geringer.

An dieser Stelle erwähne ich noch die „Wissenschaft von Lebensmuth“ von Dr. Fr. Walther, nicht um auch ihn der Ritschlschen Schule einzuordnen; denn er hat allen Anspruch, auf eigenen Füßen zu stehen. Aber eine Verwandtschaft ist doch vorhanden und zwar kommt dieselbe gerade an dem Punkte zum Ausdruck, von dem hier die Rede ist. Was Ritschl Werturteil nennt, heißt bei Walther Lebensmuth. Nur gibt er diesem Gedanken eine ungleich größere Ausdehnung. Nicht bloß das religiöse Erkennen soll auf Werturteilen beruhen, sondern das Erkennen überhaupt, auch dasjenige der Wissenschaft. Das Ideal der Sachlichkeit, welchem die moderne Wissenschaft nachjagt, ist ein Phantom. Es widerspricht der natürlichen Grundlage des Denkens. Dieses ist immer auf den persönlichen Interessen des Menschen aufgebaut. Schon am Kinde läßt sich dies beobachten; aber auch der wissenschaftliche Forscher kommt über den persönlichen, interessierten Charakter des Denkens nicht hinaus. Der Mensch will leben. Der Ausdruck seines Willens zum Leben, seines Lebensmuths, ist eben sein Erkennen. Und zwar das Erkennen sowohl in der Religion, als in der Wissenschaft. Beide stammen aus gleicher Wurzel und sind von gleicher Art; sie können sich daher nicht widersprechen. Durch diese Einsicht ist die Bahn für den Glauben frei gemacht. Auf dem Grunde des Lebensmuths wird nun ein System der Glaubenslehre aufgebaut, das in seinen Resultaten eine weitgehende Uebereinstimmung mit dem kirchlichen Lehrsystem aufweist, die selbst die metaphysische

Gotttheit Christi und die Ubiquitätslehre umfaßt. Ich muß mich darauf beschränken, diesen Grundgedanken des mit straffer Logik durchgeführten, mit prophetischer Begeisterung vorgetragenen Systems skizziert zu haben. Meinerseits vermag ich freilich nicht in die Bahnen des Lebensmuts einzulernen. Ich glaube nicht, daß man der theoretischen Wissenschaft gerecht wird, wenn man sie auf lauter Werturteile reduziert. Und ich halte es für eine falsche Apologetik, wenn man den Glauben dadurch zu sichern meint, daß man auch das Wissen zum Glauben macht. Es wird gelten, beide, Glauben und Wissen, in ihrer Eigenart zu belassen und das Vertrauen zu hegen, daß beide im tiefsten Grunde einander nicht widersprechen können, weil die Wahrheit im tiefsten Grunde eine ist.

3. Ich wende mich zum anderen Moment in der Grundthese Ritschls. Dem Glauben entspricht die geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus. Dies ist der Punkt, auf welchem Herrmann mit besonderem Nachdruck in die Ritschlsche Bewegung eingegriffen hat. In seinem „Verkehr des Christen mit Gott“ hat er den Glauben in einer Weise an den geschichtlichen Christus gebunden, daß weithin der Eindruck entstehen konnte, als sei hier eine Umbildung der ursprünglichen Position Ritschls vollzogen. O. Ritschl fügt in der Biographie seines Vaters da, wo er Herrmanns Buch erwähnt, die Bemerkung hinzu, daß in dessen erster Gestalt die von Ritschls Intentionen abweichenden Ausführungen der zweiten Auflage nur erst im Keime angelegt seien. J. Weiß¹⁾ findet zunächst, daß auch bei Ritschl für die Konstituierung des christlichen Glaubenslebens der Eindruck des geschichtlichen Christusbildes fundamental sei, fügt aber sofort hinzu, Ritschl sei ein viel zu guter Psycholog gewesen, um nicht zu erkennen, daß die christliche Frömmigkeit von der persönlichen Beziehung zu Christus nicht in dem Maße erfüllt und geleitet sei, wie es nach jener Theorie der Fall sein müßte. Er erinnert an die „herrliche Stelle“ im dritten Band von „Rechtfertigung und Versöhnung“: „Es gibt keine andere Art, sich von seiner Versöhnung mit Gott

1) Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart S. 134 ff.

durch Christus zu überführen, als daß man die Versöhnung erlebt in dem aktiven Vertrauen auf Gottes Vorsehung, in der geduldigen Ergebung in die von Gott verhängten Leiden als die Mittel der Erprobung und Läuterung, in dem demütigen Lauschen auf den Zusammenhang seiner Fügung unseres Schicksals, in dem Mute der Unabhängigkeit von den menschlichen Vorurteilen, gerade auch sofern sie die Religion regeln sollen, endlich in dem täglichen Gebete um Gottes Sündenvergebung unter der Bedingung, daß man durch die Uebung der Versöhnlichkeit seine Stellung in der Gemeinde Gottes bewährt." Diese großartige Wiederentdeckung einer alten evangelischen Wahrheit sei es doch recht eigentlich gewesen, die Ritschl die Freude und Begeisterung zu seinem Wirken gegeben habe. Wenn er daneben die Lehre vertrete, daß die Ueberzeugung von der Versöhnung an dem Eindruck des geschichtlichen Bildes Christi sich entzünde, so habe er damit nicht den normalen und gesunden Verlauf und erst recht nicht den alltäglichen Glauben des Christen schildern wollen, sondern kritische Fälle im Auge gehabt, aus denen sich keine allgemeinen Regeln ableiten lassen. Auch Reischle¹⁾ hebt zunächst hervor, daß Ritschl von Anfang an die persönliche affektvolle Ueberzeugung von Jesus als der Offenbarung Gottes für die normale Stellung des Christen erklärt habe; er räumt aber ein, daß Ritschl auch Wendungen gebraucht habe, in denen das Verhältnis des Christen zu Christus weniger innig und persönlich erscheinen könne, um schließlich zu dem Urteil zu gelangen, daß immerhin Herrmanns Buch das Gedankengefüge Ritschls nicht nur fortgebildet, sondern auch von innen heraus leise umgebildet habe, daß vor allem die Gesamtstimmung eine andere geworden sei. Daß allen diesen Urteilen eine richtige Beobachtung zugrunde liegt, wird nicht zu bestreiten sein, wenn auch zum mindesten dasjenige von Weiß den Gegensatz größer erscheinen läßt, als er wirklich ist. Vielleicht läßt sich das Verhältnis in folgender Weise bestimmen. Wenn die Frage nach dem letzten und tiefsten Grund der christlichen Glaubensüberzeugung gestellt wird, dann

1) Der Streit um die Begründung des Glaubens. Zeitschr. f. Th. u. K. 1897, 3. Heft.

ist zwischen Herrmann und Ritschl keine Differenz. Beide sind darin einig, daß der Glaube seinen letzten Halt in der Person Jesu Christi hat. Gerade die „kritischen Fälle“ zeigen ja, wo dieser letzte Halt liegt. Dagegen ist nicht zu verkennen, daß 1. die subjektive Stimmung bei Ritschl und Herrmann eine verschiedene ist. Nur daraus erklärt es sich, daß Herrmanns Darstellung in manchen Kreisen den Eindruck des Pietismus, ja Methodismus machen konnte. 2. hat Ritschl in weitem Umfang auch die empirisch-psychologische Betrachtung geübt, während Herrmann immer nur die prinzipielle Frage im Auge hat.

4. Ritschls Satz von der geschichtlichen Offenbarung in Christus hat aber noch in einer anderen Richtung weitergeführt. Ritschl denkt sich dieselbe so, daß sie den Bestand der christlichen Gemeinde in sich schließt. Eine Offenbarung ist nur in der Anerkennung der Offenbarungsglaubigen vollendet. Man kann deshalb die in Christus gegebene Offenbarung nur dann richtig auffassen, wenn man sich in die von ihm gestiftete Gemeinde einrechnet. Und zwar handelt es sich dabei um die erste Generation der Gemeinde, weil diese noch von der Gründungsepoche der christlichen Religion umfaßt wird. Das ursprüngliche Gemeindebewußtsein ist das Korrelat der von Christus beabsichtigten Gemeindestiftung. Die Absicht des Stifters ergibt sich aus den religiösen Zeugnissen der Gemeinde. Darauf beruht die Autorität der apostolischen Zeugnisse, in welchen das religiöse Leben der ersten Gemeinde zum Ausdruck kommt. Die Anerkennung der Offenbarung in Christus schließt also die Anerkennung des apostolischen Zeugnisses von Christus in sich. Es ist klar, daß von diesem gemeinsamen Ausgangspunkt zwei verschiedene Wege denkbar sind. Entweder legt man das Hauptgewicht auf die Offenbarungstatsache selbst oder auf ihre in dem apostolischen Zeugnis erkennbare Wirkung. Dagegen wird der gemeinsame Boden verlassen, wenn man in der Weise von D. Ritschl¹⁾ mit geschichtlichen Mitteln das Minimum dessen festzustellen sucht,

1) Der geschichtliche Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft. Zeitschrift für Theol. u. Kirche 1893, Heft 5.

was sich als unzweifelhaft gewiß über das Leben Jesu ausmachen läßt, um auf diesen Ergebnissen historischer Forschung die dogmatischen Sätze aufzubauen. Aber auch jene beiden bei gemeinsamer Grundstellung doch möglichen Auffassungen werden wir nur richtig würdigen können, wenn wir zuvor einen Punkt ins Auge fassen, der bei Ritschl selbst nicht genügend geklärt ist. Er stellt, wie gezeigt wurde, neben Christus das apostolische Zeugnis von Christus, weil nur in diesem die Offenbarung in Christus sich als erfolgreich erweist. Dieses „weil“ schließt aber auch ein „soweit — als“ in sich. Maßgebend ist das apostolische Zeugnis nur soweit, als es wirklich religiöses Zeugnis ist. Es läßt sich die Möglichkeit nicht bestreiten, daß in den neutestamentlichen Zeugnissen auch theologische Gedankenbildungen, Einschläge hellenischer oder jüdischer Herkunft enthalten sind, denen dann nicht dieselbe Bedeutung beizumessen ist wie den religiösen Bekenntnissen. Bis hieher ist alles klar. Nun aber kommt bei Ritschl ein Neues hinzu. In der Praxis ist er doch immer darauf bedacht, die apostolischen Gedankenreihen, ohne ihre religiöse oder theologische Bedingtheit eingehend zu untersuchen, in möglichster Vollständigkeit in die Dogmatik aufzunehmen und umgekehrt jeden dogmatischen Gedanken durch einen möglichst umfangreichen Schriftbeweis zu sichern. Aber auch in der Theorie hat Ritschl ähnliche Gedanken vertreten. In der Einleitung zum zweiten Band des dogmatischen Hauptwerks wird das Schriftprinzip in einer Weise gefaßt, daß der Gedanke des religiösen Offenbarungszeugnisses oder der „geschichtlichen Urkunde der Offenbarung“, auf den doch die bisher skizzierte Gedankenreihe hinausführt, stark zurücktritt. „Soll der neutestamentliche Stoff für die dogmatische Theologie nutzbar gemacht werden, so wird ohne Frage alles dasjenige als maßgebend zu betrachten sein, was sich als übereinstimmender Gedankenstoff des Neuen Testaments ausweist.“ Der spezifische Vorzug der neutestamentlichen Schriften im Vergleich mit aller übrigen christlichen Literatur wird hier nicht auf die geschichtliche Stellung der Apostel als Zeugen der Offenbarung, sondern darauf begründet, daß die Erkenntnis der neutestamentlichen Schriftsteller durch ein solches authentisches

Verständnis der Religion des Alten Testaments vermittelt ist, welches dem gleichzeitigen Judentum fremd ist.

Von hier aus versteht es sich, daß Effe in seinem Buch über Ritschl drei methodische Grundsätze aufstellt, auf denen die Theologie desselben sich aufbaue: 1) Quelle und Norm für die Dogmatik ist das Bekenntnis der ersten christlichen Gemeinde (biblischer Gesichtspunkt); 2) der Maßstab für die Gruppierung des biblischen Stoffs ist die Person Christi (christozentrischer Gesichtspunkt); 3) die theologische Erkenntnis ist ihrem innersten Wesen nach Heilserkenntnis (praktisch-theologischer Gesichtspunkt). Der biblische Gesichtspunkt wird hier dem christologischen koordiniert. Das entspricht der oben geschilderten Praxis Ritschls und seiner in der Einleitung des zweiten Bandes vorgetragenen Theorie. Aber es entspricht nicht seiner ursprünglichen Intention. Nach dieser ist der biblische Gesichtspunkt dem christologischen nicht koordiniert, sondern subordiniert. Maßgebend sind hienach die neutestamentlichen Gedankenreihen, weil und soweit sie religiöse Zeugnisse der in Christus gegebenen Offenbarung sind. Oder die Autorität der Schrift ruht nicht in sich selbst, sondern darauf, daß sie Urkunde der Offenbarung ist. Indem Effe diese ursprüngliche Intention Ritschls verkennt, kommt er dazu, eine Reihe von Äußerungen Harnacks, Gottschicks u. a. als Abfall von Ritschl zu beurteilen, die sich zwar durchaus auf der Linie der prinzipiellen Grundanschauung Ritschls halten, aber allerdings von seiner Praxis und seiner biblizistischen Nebentheorie abweichen. Nur indem er die letztere als die Hauptsache betrachtete, konnte Effe in seinem Ueberblick über die Entwicklung der Ritschlschen Schule erklären: „Wir werden somit vor die unleugbare Tatsache gestellt, daß innerhalb der Ritschlschen Schule in ihrer gegenwärtigen Gestalt zwei ursprünglich von einander unabhängige theologische Strömungen wirksam sind, eine dogmatisch-methodische, welche von Ritschl ausgegangen ist, und eine historisch-kritische, welche auf den Einfluß bedeutender Vertreter der modernen Kritik zurückzuführen ist und innerhalb der Ritschlschen Schule in hervorragender Weise durch Harnack gepflegt wird.“ Tatsächlich ist Ritschl kritischer gewesen, als es bei Effe

erscheint. Auch die zweite Strömung ist nicht etwas, was nur neben Ritschl hergeht. Wenn auch die Resultate seiner Kritik konservativer sind, als viele seiner Schüler zu billigen vermögen, so hat er doch das Prinzip als solches zweifellos anerkannt. Und umgekehrt schöpfen diejenigen unter Ritschls Schülern, welche an der historisch-kritischen Schriftforschung beteiligt sind, das Recht hiezu gerade aus der prinzipiellen Grundanschauung Ritschls, welche zwischen Offenbarung und Schriftkanon scheidet. Die Gebundenheit an jene macht sie in ihrer Stellung zu diesem innerlich frei.

Nichtsdestoweniger hat Effe richtig beobachtet, wenn er in der Schriftfrage bei den Schülern Ritschls eine Differenz zu erblicken glaubt. Es wurde schon oben gezeigt, daß von dem gemeinsamen Ausgangspunkt aus zwei verschiedene Wege denkbar sind. Diese sind auch tatsächlich beschritten worden. Auf der einen Seite ist hier vor allem Häring zu nennen. Er ist derjenige Theologe, welcher am zentralen Inhalt des Ritschlschen Gedankengefüges, in der Lehre von der Versöhnung, die bedeutendste Umbildung vollzogen hat. Eben in diesem Zusammenhang hat er auch mit großer Entschiedenheit den Schriftbeweis gefordert. Es gelte die großen Gesamtanschauungen der neutestamentlichen Schriftsteller zu ermitteln; aber auch manche Einzelaussage habe ihre relativ große Wichtigkeit. „Unter gewissen Verhältnissen gewinnen oft gerade solche zurückgestellten Aussagen ein eigenes Gewicht, wecken, zehnmal beiseite gelassen, das erste mal etwas von dem ursprünglichen Leben, aus dem heraus sie geschrieben sind“¹⁾. Und doch glaube ich nicht, daß Effe ein Recht hat, Häring für seine Form des Biblizismus in Anspruch zu nehmen. Gerade das zuletzt angeführte Wort zeigt doch deutlich, auf was es für Häring ankommt. Er möchte in jedem einzelnen Schriftwort das ursprüngliche religiöse Leben belauschen, das in ihm pulsiert. Und eben dieses Religiöse ist es, was entscheidet. Gerade im Eingang der Erörterung, auf welche Effe sich bezieht, spricht Häring seine unanfechtbare Stellung mit aller Klarheit aus, indem er schreibt: „Das Bewußtsein, wie notwendig

1) Zur Versöhnungslehre S. 27.

die Unterscheidung zwischen den einzelnen theologischen Gedankenformen und dem religiösen Grundgedanken innerhalb des N. Test. sei, dringt in immer weitere Kreise" ¹⁾). Neben Häring nenne ich Raftan. In seinem Buch über das Wesen der Religion S. 349 betont er nachdrücklich die unwiederholbare Stellung der Zeugen des Anfangs, welche sie zu normativen Trägern und Vorbildern der Erleuchtung mit dem h. Geist mache; er nennt ihr Zeugnis geradezu ein unentbehrliches Moment der Offenbarung Gottes an uns. Und in seiner Dogmatik bezeichnet er die Schrift als alleiniges und eigentliches Erkenntnisprinzip der Dogmatik. Ebenso lesen wir bei Reischle: „Bei unserer dogmatischen Arbeit werden wir der Schrift gegenüber vor allem in der Lage sein, daß wir aus ihrer Fülle zu schöpfen haben. Wenn wir ohne Hilfe der Schrift entfalten wollten, was sich in Jesu Sinn und Wirken erschließt, so würde gewiß unsere Glaubenslehre ärmlich ausfallen und nicht zur vollen Höhe christlicher Glaubenserkenntnis sich erheben. Erst die Schrift mit ihren Glaubenszeugnissen, besonders auch denen vom Auferstandenen zeigt uns, welche weite und hohe Geisteswelt der Glaube erfassen und, wenn auch schritt- und bruchstückweise, erfahren darf" ²⁾). Aber auch Raftan erklärt in demselben Zusammenhang, welchem die oben erwähnten Stellen entnommen sind, mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: „Wir nehmen dieselbe Stellung zur Offenbarung ein, welche die der Männer des N. Test. ist; — wenn denn ihr Zeugnis von Christo, wie es ihnen selber die Hauptsache war, als die Hauptsache in ihren Schriften gelten soll. Anders freilich gestaltet es sich, wenn man hartnäckig ihre theologischen Erklärungsversuche, in denen nicht einmal alle stets mit sich selbst übereinstimmen, für die Hauptsache nimmt und denselben mittelst der Einlegung der orthodoxen Begriffe, die doch andern Ursprungs sind und von andern leitenden Gedanken beherrscht, eine künstliche Einheit verleiht" ³⁾). Und in der Dogmatik läßt Raftan keinen Zweifel darüber, daß er die Schriftautorität eben darauf begründet, daß die Schrift

1) N. a. D. S. 20.

2) Der Streit um die Begründung des Glaubens S. 234.

3) Das Wesen der Religion. 2. Aufl. S. 332.

geschichtliche Urkunde der Offenbarung ist, und daß sie eben deshalb eine streng geschichtliche Behandlung fordert. Das selbe ist auch die Stellung Reischles. Ich kann aber auch nicht finden, daß hinsichtlich der Schriftfrage etwa zwischen Raftan und Gottschick ein anderer als gradueller Unterschied bestünde. Effe kann es nicht verwinden, daß Gottschick einen Einfluß jüdischer und hellenistischer Anschauungen auf die Gedankenwelt der neutestamentlichen Schriftsteller zugibt. Er will zwar selbst die Möglichkeit nicht bestreiten, daß zeitgeschichtlich bedingte Vorstellungsformen von den Aposteln verwendet worden seien, sieht sich aber doch zu folgendem Protest veranlaßt: „mögen die Ergebnisse der biblischen Kritik zu den einzelnen Zeiten sein, welche sie wollen, die christliche Gemeinde wird sich durch dieselben nie bestimmen lassen, in ihrem Vertrauen zu den apostolischen Zeugnissen wankend zu werden, nachdem sich dieselben in einer fast zweitausendjährigen Geschichte als die an Originalität und Geisteskraft unüberbietbaren Urkunden der ersten christlichen Gemeinde und als Zeugnisse zu Weckung neuen Lebens von einzigartiger Bedeutung bewährt haben.“ Dies dürfte auch die Meinung Gottschicks sein. Er bemüht sich eben zu zeigen, wie trotz der historisch-kritischen Schriftforschung die bezeichnete Stellung zu den apostolischen Zeugnissen möglich ist, ja wie dieselbe gerade ein Mittel ist, um jene Stellung zu behaupten¹⁾. Er weicht also allerdings hinsichtlich der Resultate der Kritik von Ritschl ab; er weicht auch darin von ihm ab, daß er jenen formalen Biblizismus nicht teilt, in welchem Effe den ersten der großen formalen Grundsätze Ritschls zu erkennen glaubt. Aber er steht durchaus auf dem Boden der Grundanschauung Ritschls, wenn er diese von jenem fremdartigen Einschlag befreit.

Stehen also auf der einen Seite etwa Häring, Raftan und Reischle, so gehören auf die andere Seite nicht etwa diejenigen Schüler Ritschls, welche in der historischen Schriftforschung zu weniger konservativeren Resultaten gelangen, als Ritschl selbst, sondern diejenigen, welche aus religiösen Gründen die neutesta-

1) Die Bedeutung der historisch-kritischen Schriftforschung 1893.

mentlichen Aussagen hinter der Offenbarung selbst zurückstellen. Es ist vor allem Herrmann, der auch hier die ganze Wucht seiner religiösen Ueberzeugung einsetzt. „Man versteht die Schrifttreue so, daß man die in der h. Schrift bezeugten Gedanken in möglichster Vollständigkeit der Dogmatik einzufügen sucht. In diesem Punkte dürfte zwischen Ritschl und seinen Gegnern volle Einmütigkeit bestehen. Aber es läßt sich doch nicht verkennen, daß diese Aufgabe immer dazu führen wird, einen Glauben zu legitimieren, der nichts weiter ist als die bereitwillige Annahme fremder Gedanken. Denn wo lebt denn der Christ, der sich mit Recht anmaßen könnte, daß er die Gedanken des Paulus wie seine eigenen hege? Ich denke, wir lesen alle den Apostel mit der Empfindung, daß er ein anderes Maß und eine andere Energie des Glaubens hat, wie wir. Dann dient aber die Dogmatik, die sich vornimmt die Gedanken des Apostels in möglichster Vollständigkeit zu verarbeiten, der Korruption. Denn bei einer solchen Fassung der theologischen Aufgabe werden wir um der Schrifttreue willen uns auch das aneignen wollen, was uns fremd geblieben ist“¹⁾. Der Gegensatz, der sich hier etwa zwischen Häring und Reischle einerseits und Herrmann andererseits aufzutut, erscheint indessen wesentlich geringer, wenn ein Zweifaches beachtet wird. Einerseits hat Herrmann bei seinen Worten einen Gegensatz vor Augen, der auch von jenen nicht vertreten wird. Er kämpft gegen die lehrgefehlliche Handhabung der Schriftautorität, von welcher auch die andern nichts wissen wollen. Auch sie berufen sich auf das Schriftzeugnis nur insoweit, als es sich am eigenen Herzen und Gewissen bewährt. Andererseits räumt auch Herrmann ausdrücklich ein, daß die Gedanken der Apostel uns eine Hilfe sein sollen bei dem, was uns wirklich obliegt, unseres eigenen Glaubens zu leben²⁾. Er stimmt dem Worte Kählers zu, daß die neutestamentlichen Aussagen als Zeugnisse der besitzenden Brüder für uns die Bedeutung haben, auch uns auf die rechte Bahn zu leiten. Tatsächlich sind auch die „Glaubensgedanken“ Herrmanns dieselben, welche die andern

1) Verkehr des Christen mit Gott. 2. Aufl. S. 194.

2) A. a. O. S. 195.

vertreten, indem sie das Schriftzeugnis dafür aufbieten. Man wird wohl sagen dürfen, daß es mehr ein stimmungsmäßiger, als ein sachlicher Gegensatz ist, der schließlich zurückbleibt.

5. Es ist aber noch ein dritter Gegensatz, den Ritschls Berufung auf die geschichtliche Gottesoffenbarung hervorgerufen hat. Auch von Raftan wird jenes Prinzip entschieden bejaht. Aber er faßt es in einer Weise, welche ihn zu anderen Vertretern desselben Prinzips in Gegensatz bringt. Lobstein und Reischle wollen in Konsequenz desselben in der Darstellung der Christologie mit dem evangelischen Lebensbild Jesu beginnen und von da zum Erhöhten und ewigen Gottesohn fortschreiten. Raftan will mit dem Glauben an die Gottheit Christi beginnen. „Das Verständnis des Glaubens, wie es in der evangelischen Gemeinde gilt (gelten soll), muß an die Spitze treten. Erst damit habe ich die Gesichtspunkte an der Hand, um nun weiter das evangelische Lebensbild des Heilands als den Inhalt unseres Glaubens an seine Gottheit verständlich zu machen“¹⁾. Der Einwand liegt nahe, daß, wenn das evangelische Lebensbild des Heilands den Inhalt des Glaubens an seine Gottheit ausmacht, eben von diesem Inhalt auszugehen sei, weil jeder Begriff nur von seinem Inhalt aus verständlich werden kann. Aber Raftan läßt dies nicht gelten. Er sieht vielmehr in dem Verfahren Lobsteins und Reischles einen Irrtum, zu dem sie sich durch Schleiermacher haben verleiten lassen. Derselbe bestehe darin, daß man in der Glaubenslehre von dem subjektiven Glaubensbewußtsein ausgeht und alle Sätze mittelst regressiven Verfahrens, d. h. durch reflektierendes Denken daraus ableitet. Auf diesem Weg komme man aber überhaupt zu keiner Dogmatik, sondern zu mehr oder weniger geistreichen Betrachtungen über die Gegenstände und Zusammenhänge des christlichen Glaubens. Von diesem Fehler haben auch Lobstein und Reischle sich nicht ganz frei erhalten, wenn sie den Ausgang von dem geschichtlichen Heilandsbild empfehlen. Ich glaube aber, daß zwischen der Methode Schleiermachers und dem

1) Zur Dogmatik. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1903 S. 139.

Verfahren der genannten Theologen ein grundsätzlicher Unterschied ist. Jener will durch Reflexion über die subjektive Tatsache der Frömmigkeit objektiv gültige Sätze gewinnen; diese bewegen sich in allen ihren Sätzen innerhalb des Glaubens; die Frage für sie ist nur die, was innerhalb des Glaubensinhalts der richtige Ausgangspunkt ist, nicht wie man durch wissenschaftliche Reflexion über den Glauben selbst hinauskommt. Sie gehen dabei allerdings den Weg von unten nach oben, glauben aber dabei in ihrem theologischen Denken nur dem Denken des Glaubens selbst zu folgen, nach dem Melanchthonischen Kanon: *hoc est Christum cognoscere beneficia ejus cognoscere*. Raftan dagegen erklärt: „Das Denken des Glaubens geht nie von unten nach oben, sondern immer von oben nach unten. Der suchende oder schwankende Glaube mag jeweilen einmal von unten nach oben gehen. Sobald der Glaube sich selbst wieder gefunden hat, nicht mehr sucht, sondern besitzt, gilt von ihm wieder, daß der Gottesgedanke das *a* und *o* aller seiner Gedanken, die Gotteserkenntnis der bestimmende Ausgangspunkt all seiner Erkenntnis ist, d. h. aber die Gedanken des Glaubens gehen von oben nach unten.“ Es wird sich aber doch fragen, ob nicht diesem letzteren Satze hier eine zu weitgehende Anwendung gegeben ist. Gewiß wird er zutreffen, soweit es sich um die Deutung des Weltgeschehens vom Standort des Glaubens aus handelt; nicht aber für Bestand und Geltung des Glaubens selbst. Dieser beruht auf der geschichtlichen Offenbarung und insofern geht der Glaubensweg gerade umgekehrt von unten nach oben.

Ich habe mich im Vorangehenden absichtlich auf die Prinzipienlehre beschränkt. Daß im Entwicklungsgang der Ritsch'schen Theologie auch wesentliche inhaltliche Umbildungen und Gegensätze hervorgetreten sind, kann hier nur erwähnt werden. Ich nenne in erster Linie Härrings Versöhnungslehre, die darauf gerichtet ist, das unverlierbare religiöse Motiv, das dem Sühnedenken zu Grunde liegt, herauszustellen und in der dogmatischen Gesamtdarstellung zur Geltung zu bringen, ferner Raftans Verteidigung des mystischen Elements in der Religion, wonach das mit Christo in Gott verborgene Leben der Seele den Höhepunkt

des Christenlebens darstellt, endlich die verschiedenen Auffassungen hinsichtlich der Gottheit Christi, der Präexistenz, der Auferstehung, der Erhöhung und des Verkehrs mit dem Erhöhten.

IV.

Die religionsgeschichtliche Schule hat, soweit sie rein historische Arbeit treibt, mit Dogmatik nichts zu tun. Sofern jedoch ihre Vertreter den Anspruch erheben Theologen zu sein, können sie die prinzipiellen Fragen nicht ganz abweisen. Sie können sich aber allerdings in ihrer Arbeit auf das Historische beschränken und das Prinzipielle anderen überlassen. Viele werden sich auf Troeltschs Arbeit berufen: gewiß mit vollem Recht. Wir alle sind Troeltsch dankbar, daß er durch seine energische Arbeit an den großen Fragen systematischer Theologie in den religionsgeschichtlichen Kreisen das Bewußtsein wach erhält, daß es hier Probleme zu lösen gibt, die über die rein historische Fragestellung hinausliegen. Ich möchte aber hier nicht in eine erneute Auseinandersetzung mit Troeltschs Standpunkt eintreten, nachdem ich erst jüngst an anderer Stelle ¹⁾ meine Stellung zu ihm präzisiert habe. Was aber die Historiker der religionsgeschichtlichen Schule betrifft, so unterliegen doch auch sie in zweifacher Hinsicht der dogmatischen Beurteilung: 1) sofern jedenfalls die Mehrzahl derselben von einer stark antidogmatischen Stimmung beherrscht ist; 2) sofern diejenigen unter ihnen, welche sich gerne an ein größeres, nichttheologisches Publikum wenden, eben hiedurch genötigt sind auf die prinzipiellen Fragen einzugehen.

Was die erstere Tatsache betrifft, so wird sie kaum zu bestreiten sein. Es war gewiß vielen Religionsgeschichtlern aus der Seele geredet, wenn jüngst mit zürnenden Worten die Anklage gegen die Kirche geschleudert wurde, daß sie mit ihrer Dogmatik die Glücksbotschaft des Evangeliums zerstückelt und zerfasert habe. Wenn wir Jesum als unseren Erlöser preisen, so sollen wir, wird uns von anderer Seite gesagt, nicht vergessen, daß er uns auch von den Theologen erlöst hat. Ich verkenne nicht, daß in

1) Monatsschrift für Pastoraltheologie 1906 S. 229 ff.

dieser Stimmung ein wahres, echt religiöses Motiv zum Ausdruck kommt. Es will mir aber scheinen, als ob dieses Motiv seit Schleiermacher in der wissenschaftlichen Theologie lebendig und wirksam gewesen sei. Daß dogmatische Korrektheit etwas anderes ist als lebendige Frömmigkeit, ist doch seit den Tagen des Pietismus nie mehr vergessen worden. Nur meine ich, folgt aus dieser Erkenntnis nicht, daß nun die Dogmatik überhaupt nichts taugt. Sie soll nicht glauben selbst Religion zu sein; aber sie soll der Religion die notwendigen und unentbehrlichen Dienste tun, die diese von ihr erwartet. Die Religion, wenigstens die christliche, ist Leben, aber ein Leben im Glauben. Der Glaube aber ist gewiß, daß ihm von Gott die Wahrheit geschenkt ist. Wird ihm seine Wahrheitsüberzeugung genommen, so fällt er selbst dahin und mit dem Glauben die Religion. Welches sind die Gründe, auf denen jene Wahrheitsüberzeugung beruht? Das ist die Frage der systematischen Theologie, welche bis in das Leben des Glaubens selbst hineinreicht. Sodann steht der moderne Christ mit seiner Glaubensüberzeugung einem reich entwickelten Welterkennen gegenüber, das er nicht ignorieren kann; er steht ferner vor den mannigfaltigsten Versuchen, sich auf Grund des empirischen Wissens eine einheitliche Weltanschauung aufzubauen. Er steht endlich im Zeitalter des Weltverkehrs und der Weltmission den Vertretern der großen außerchristlichen Religionstypen gegenüber, bei denen ihm derselbe Anspruch auf Wahrheit gegenübertritt. Kann trotz alledem der Christenglaube mit seinem Wahrheitsanspruch sich behaupten und was macht den eigentlichen Inhalt seiner Wahrheitsüberzeugung aus? Darüber sich zu besinnen, wird eine Aufgabe bleiben, solange die christliche Religion sich dagegen sträubt, sich in bloße Stimmungen aufzulösen. Eine Dogmatik, welche die Glücksbotschaft des Evangeliums zerstückelt und zerfasert, wäre freilich ein übles Ding. Aber ein Theologe, der seine Aufgabe versteht, wird auch nicht in so unverantwortlicher Weise zufahren. Er wird keinen höheren Ehrgeiz kennen, als eben die Glücksbotschaft des Evangeliums auf den schlichtesten und klarsten Ausdruck zu bringen, der ihm erreichbar ist. Er wird nicht meinen, damit

selbst Leben zu schaffen. Denn Leben schafft nur das Evangelium selbst, wenn es von lebendigen Persönlichkeiten verkündigt wird. Aber er wird allerdings glauben, denen eine Handreichung zu tun, deren Beruf es ist, Verkündiger des Evangeliums zu sein. Ich kann also die antidogmatische Stimmung verstehen, welche viele Religionsgeschichtler beherrscht; aber ich kann sie nicht teilen, weil sie einer falschen Vorstellung vom Wesen und der Aufgabe der Dogmatik und nicht selten auch des Evangeliums selbst entspringt.

So ganz ohne Dogmatik kommen, wie schon gesagt, doch auch die religionsgeschichtlichen Theologen nicht aus; wenigstens diejenigen nicht, welche sich die Aufgabe gestellt haben, die der Kirche Entfremdeten wieder für das Evangelium Jesu zu gewinnen. In Weinels Buch „Jesus im neunzehnten Jahrhundert“ enthält allein die Ueberschrift des Abschnitts: „Jesus und wir“ nicht mehr und nicht weniger als die fundamentalsten Fragestellungen der systematischen Theologie. Aber auch in den vorausgehenden historischen Abschnitten werden eine Reihe systematischer Probleme aufgerollt: die Spannung des religiösen Glaubens und des wissenschaftlichen Weltbilds, der Gegensatz von Naturgesetzmäßigkeit und Wunder, von Notwendigkeit und Freiheit, von Todeserfahrung und Ewigkeitshoffnung. Diese Probleme stellen heißt aber auch ihre Lösung fordern. Vielleicht, daß viele derselben unlösbar sind und auf Antinomien hinausführen. Aber von solchen zu reden, hat doch nur das Recht, wer die Probleme bis zum letzten Ende durchdacht hat. Weinell hatte in einer für ein nichttheologisches Publikum bestimmten Schrift nicht die Aufgabe, für alle Fragen, die er anregt, eine wissenschaftliche Lösung zu bieten. Dazu macht es seine hinreißende Darstellung und seine frische Jesusbegeisterung schwer, mit der Kritik einzusetzen. Aber die Sache fordert es, vor allem Einen Punkt namhaft zu machen, auf dem man gerne klarer sehen möchte, als es in Weinels Darstellung möglich ist. „Jesus ist nicht nur für seine Jünger eine neue und die vollkommene Offenbarung Gottes gewesen, sondern er selbst ist sich nach unseren Evangelien bewußt gewesen, das zu sein.“ So schreibt Weinell

in dem geschichtlichen Abschnitt über Jesus S. 284. In dem dogmatischen Abschnitt: „Jesus und wir“ macht er von diesem Satz keinen Gebrauch. Die Aussagen lauten hier allgemeiner. „Jesus ist das größte Zeichen, das Gott uns gegeben hat.“ „Sein Herz und sein Glaube sind heute noch jung und stark wie am ersten Tag.“ „Wer einmal unter den herzbezwingenden Einfluß der Person Jesu gekommen ist, der wird auch wagen, mit ihm zu beten: Vater, dein Reich komme.“ Wie steht es aber mit jenem Glauben der Jünger, an Jesus die vollkommene Offenbarung Gottes zu haben, und dem Bewußtsein Jesu, diese Offenbarung zu sein? Ist das auch unser Glaube oder ist es eine Täuschung der Jünger und des Herrn selbst? Hier vermißt man eine klare Stellungnahme: entweder — oder!

Wenn man aber jene erste Frage bejaht, wie denn in Weinels Jesusbild genug ist, was für die Bejahung spricht, dann führt die Konsequenz des Gedankens von selbst noch einen Schritt weiter. Wenn Jesus die vollkommene Offenbarung Gottes ist, so daß man, wie es an einer anderen Stelle heißt, in dieser Person Gott ins Herz schauen kann, muß ihm dann nicht der Glaube, der diese Offenbarung erfährt, ein Prädikat zuerkennen, ohne das die vollkommene Offenbarung Gottes nicht gedacht werden kann: die Freiheit von eigener Schuld? Das Wesen des heiligen Gottes kann nur in einem heiligen Menschenleben sich vollkommen offenbaren. Jeder Schatten von Sünde würde die Klarheit und Reinheit des Spiegels trüben, in dem Gottes Wesen widerstrahlen soll. Das ist ein einfacher Glaubensgedanke, nicht eine neugierige Frage der Dogmatik, wie Weinel behauptet, um die Frage der Sündlosigkeit überhaupt abzuweisen. Was soll uns, fragt er, Jesu „abstrakte bloße Sündlosigkeit“, wenn man sie nicht braucht, um wie Anselm die Möglichkeit einer makellosen Genugtuung für Gott festzustellen? Damit ist jedoch nicht die Sündlosigkeit selbst als gleichgültig bewiesen, sondern das Zerrbild, das der Kritiker in seinem antidogmatischen Eifer sich von ihr zurecht gemacht hat. Auch wir wollen nicht eine „abstrakte, bloße Sündlosigkeit“. Auch uns gilt es um den wirklichen, lebendigen, ringenden und kämpfenden Jesus, nicht

um einen blutleeren Schemen. Aber die Frage, die wir nicht zurückweisen können, ist die, ob in seinem Ringen mit der Macht der Versuchung einmal ein Moment gekommen ist, wo er dem Bösen erlegen ist? Die Verneinung dieser Frage schließt das Ringen und Kämpfen selbst nicht aus, sondern ein. Es will mir also scheinen, als ob die Konsequenz des Glaubens selbst hier weiterführt und Weinel auf halbem Wege stehen bleibt. Dabei meine ich nicht einer sträflichen dogmatischen Neugier zu fröhnen, sondern das einfache Denken des Glaubens zum Ausdruck zu bringen. Denn der Glaube ist selbst ein Denken; er hat seine immanente Logik und diese nachzudenken ist für immer eine unveräußerliche Aufgabe der dogmatischen Theologie.

Auch Arnold Meyer in seinem Buch über die Auferstehung Christi gibt am Schluß einen Abschnitt mit der Aufschrift: „Glaubensfragen“. Aber auch schon in den historischen Abschnitten treten uns Gedanken entgegen, die über den Rahmen der Historie hinausliegen. In den Untersuchungen über die Psychologie der Visionen lesen wir: „So sind diese Offenbarungen zunächst Offenbarungen des tiefsten eigenen Innenlebens; aber sie stammen eben damit aus der Tiefe der Menschenseele, in der sie mit den letzten, in einer bestimmten Zeit wirksamen, vorwärtstreibenden Mächten zusammenhängen, so daß diese Propheten ihres verborgenen Ichs zugleich dem Geist der Zeit zum Ausdruck helfen. Dieser Geist der Zeit ist aber doch nur eine Stufe, darauf die alles treibende, alles belebende, alles lenkende Lebenskraft, der Geist Gottes, zu seinem Ziel drängt und seine ewige Sache fördert.“ Dies ist — etwas weniger intellektualistisch und etwas mehr ins Praktische gewendet — der pantheistische Offenbarungsbegriff eines Biedermann und Hegel, der mit den Methoden historischer und psychologischer Forschung nichts zu tun hat. Dieser scheinbar historische, in Wirklichkeit philosophische Offenbarungsbegriff erweckt kein günstiges Vorurteil für die nachfolgende Erörterung der Glaubensfrage. Man wird allerdings zunächst überrascht, wenn auf die Frage nach dem Wesentlichen, Eigenartigen und Einzigartigen des Christentums die Antwort gegeben wird: „Das Wesentliche im Christentum ist ohne allen

Zweifel die Eigenart seines Begründers, das, was Jesus war und wollte." S. 320. Aber befremdlich ist sofort, wenn der Gottesglaube Jesu als der Reflex seines Glaubens an das Menschheitsideal psychologisch abgeleitet wird. Das stimmt wohl zu jenem pantheistischen Offenbarungsbegriff, aber es steht in direktem Widerspruch mit dem Bewußtsein Jesu selbst. Denn darüber kann doch, wie ich meine, kaum ein Zweifel bestehen, daß das Gottesbewußtsein das ursprünglichste, letzte, unableitbare Datum im Selbstbewußtsein Jesu gewesen ist. Wenn dagegen das Gottesbewußtsein Jesu nur der Reflex seines Persönlichkeitsbewußtseins war, so folgt, daß auch überall da, wo das Persönlichkeitsideal Jesu Eingang findet, auch sein Reflex, das Gottesbewußtsein sich einstellt. Das Bedürfnis einer geschichtlichen Gottesoffenbarung ist dann nicht mehr vorhanden. Die Gottesgewißheit erwächst von selbst mit dem neuen höheren Selbst, das im Menschen sich zu entfalten beginnt. Das ist denn auch im wesentlichen die Auffassung, die von Meyer vertreten wird. Man könnte höchstens noch fragen, ob nicht eben jenes neue Selbst in seiner Geltung und seinem Bestand an die Beziehung zur Person Jesu geknüpft ist. Aber diese Frage wird von Meyer jedenfalls nicht präzise gestellt und durch den Schluß der ganzen Erörterung tatsächlich verneint. Wenn nämlich die Jünger den neuen Menschen, den Jesus in ihnen geweckt hatte, immer wieder in Jesus zu finden meinten und auch nach seinem Tod in der ihnen sichtbar erscheinenden Gestalt des Herrn zu sehen glaubten, so war das eine Täuschung. „Im Grunde war es der durch Jesus neu geprägte Mensch, das Menschheitsbewußtsein, das sich und seine Stellung vor Gott und in der Welt verspürt hatte, das hier wiedererstand und den Jüngern in diesem Bilde erstand. Wie hätte es sich diesen Leuten¹⁾ anders zeigen sollen als im Bilde und in welchem anderen Bilde hätte es ihnen erscheinen können?“ Für uns dagegen — diese Konsequenz darf man wohl ziehen, ohne sich der Konsequenzmacherei schuldig zu machen — für uns hat das Bild seine Be-

1) Von mir gesperrt.

deutung verloren; für uns genügt das neue Menschheitsbewußtsein, das Jesus in die Menschheit gepflanzt hat. Wenn also die Glaubensfrage scharf gestellt wird, ob nämlich die geschichtliche Person Jesu für den christlichen Glauben aller Zeiten, auch der Gegenwart, eine konstitutive Bedeutung hat, oder ob ihr nur die historische Bedeutung zukommt, der geschichtliche Anfänger des Glaubens zu sein, so dürfte Meyers Auffassung im wesentlichen die letztere sein. Er hat dann freilich kaum ein Recht, von der „bleibenden Bedeutung Jesu“ zu reden S. 320 oder die schon erwähnte These an die Spitze zu stellen: „Das Wesentliche am Christentum ist die Eigenart seines Begründers, das, was Jesus war und wollte.“ Vielmehr tritt an Stelle des geschichtlichen Christus der ideale, an Stelle der Christusperson das Christusprinzip. Im Unterschied von Weinl, der entschieden eine engere Bindung des Glaubens an Jesus anstrebt, lenkt Meyer in die Bahnen Biedermanns zurück, wenn auch der Unterschied bestehen bleibt, daß der Biedermannsche Intellektualismus zu Gunsten einer praktischen Auffassung des Glaubensobjekts korrigiert wird. Außerdem muß gesagt werden, daß Meyers Darstellung immer wieder die Neigung zeigt, an jene andere von Ritschl vertretene Wertschätzung des geschichtlichen Christus anzuknüpfen. Nach jenen oben angeführten Äußerungen, in denen alles auf das Menschheitsbewußtsein des Individuums gestellt wird, kommt doch wieder der Satz: „Solche Zuversicht (einer ewigen Fortexistenz) ist zunächst nicht an die Auferstehungserscheinungen geknüpft, sondern vielmehr an die Persönlichkeit Jesu selbst, an seine ganze Erscheinung auf Erden.“ S. 332. An einer andern Stelle heißt es von dem Bilde der Persönlichkeit Jesu: „Man brauchte es nicht erst zu schaffen, es war ja in einer wirklich echten, der eigentlich ersten rechten Persönlichkeit dagewesen; dies Bild brauchte man nur festzuhalten.“ S. 326. Aber gleich nachher wieder: „So gewiß Jesu einzigartige Persönlichkeit eine unerfindbare Wirklichkeit war, so gewiß ist es ein Wiederaufleben dessen, was in Jesus lebendig war, wenn heute noch Menschen, sie mögen dabei an Jesus denken oder nicht, den Glauben hochhalten, daß in jedes Menschen Persönlichkeit ein Abbild des

ewigen Gottes schlummert oder wacht.“ Es kommt zu keiner prinzipiellen Klarheit, weil die oben gestellte dogmatische Frage nicht in ihrer vollen Schärfe erfaßt ist. Ich erwähne hier noch den Punkt, auf welchem besonders deutlich wird, nach welcher der beiden Seiten die Grundrichtung der Gedanken weist. Am Schluß des Buchs wird die Frage aufgeworfen, was denn nach dem Tode aus Jesus selbst geworden ist? Hat sein Dasein aufgehört und lebt er nur in seinen Nachwirkungen weiter? Diese ganze Frage bleibt eine offene. Würde es sich um eine rein historische Darstellung handeln, so wäre hiegegen nichts einzuwenden. Aber anders liegt es doch in einer Untersuchung, die ausdrücklich unter den Titel „Glaubensfragen“ gestellt wird. Hier ist es doch einfach unerträglich, wenn auf eine so fundamentale Glaubensfrage keine klare und runde Antwort gefunden wird. Würde wirklich mit dem Satze Ernst gemacht, der so emphatisch an die Spitze gestellt ist, daß das Wesen des Christentums in der Persönlichkeit Jesu beschlossen ist, so wäre es unmöglich, an einem Wort wie dem von dem Gott der Lebendigen vorbeizukommen. Das Leben nach dem Tod war für Jesus einfache religiöse Gewißheit, die mit seiner Gottesgewißheit unmitttelbar gegeben war. Und auch wir werden darin nicht über Jesus hinauswachsen. Wem in ihm die Gewißheit Gottes aufgegangen ist, dem ist der Gedanke unmöglich, dieses Leben, in dem uns das Leben Gottes selbst berührt, könnte im Tode ausgelöscht sein.

Ich erwähne ferner das Buch von Jean Reville: „Modernes Christentum“. Bei aller Bewunderung für die Eleganz und Klarheit der Diktion ist man doch erstaunt über den Mangel an wissenschaftlicher Methode, der in dem Buch zu Tage tritt. Von der Religion wird folgende Definition gegeben: „Sie ist ihrem innersten Wesen nach ein Lebensprinzip, die Empfindung eines lebendigen Verhältnisses zwischen dem menschlichen Individuum einerseits und den Mächten oder der Macht andererseits, deren Manifestation das Weltall ist.“ S. 45. Das soll die Lehre „der Geschichte und der religiösen Psychologie“ sein. In Wirklichkeit ist es ein religionsphilosophischer Satz, der das

Ideal eines ästhetisierenden Pantheismus zum Ausdruck bringt. Mit Religionsgeschichte und Religionspsychologie hat derselbe nichts zu tun. Dies zeigt sich ganz deutlich an der Art, wie jener Satz im einzelnen begründet wird. Man sollte denken, wer mittelst Geschichte und Psychologie ein Verständnis der Religion zu gewinnen sucht, der hätte kein dringenderes Anliegen, als einmal die geschichtlichen Religionen selbst zum Worte kommen zu lassen; er würde mit einer möglichst genauen und sorgfältigen Analyse der gegebenen geschichtlichen Religionen beginnen und erst von hier aus das Wesen der Religion zu bestimmen suchen. Statt dessen wird in rein aprioristischer Weise ein abstrakter Begriff von Religion konstruiert und hinterher behauptet, die wirklichen Religionen seien Abarten dieses Allgemeinbegriffs! Wer ein solches Verfahren für zulässig hält, der mag in der religionsgeschichtlichen Einzelforschung die größten Verdienste haben; gegenüber der Aufgabe der prinzipiellen Verwertung seines Forschens versagt er völlig.

Ich hebe noch einen anderen Punkt hervor, auf welchem derselbe methodische Mangel zu Tage tritt. Wer in der Religionsgeschichte nicht konstruierend, sondern analytisch verfährt, wird an der Tatsache nicht vorbeigehen können, daß im Christentum von Anfang an die Person des Stifters eine andere Stellung eingenommen hat als in allen anderen Religionen. Er galt schon der ersten Generation nicht bloß als der geschichtliche Anfänger, sondern als der bleibende Gegenstand des Glaubens. Man kann sich nun zu dieser Tatsache für seine Person stellen wie man will; man kann statt des Christusglaubens das Christentum Christi proklamieren; aber bestreiten läßt sich die Tatsache nicht. Man sollte also denken, ein Religionshistoriker müßte vor allem diese Tatsache anerkennen und dann sich in ernsthafter Weise mit ihr auseinandersetzen. Aber eine solche Auseinandersetzung fehlt bei Reville fast ganz. Er hat gar nicht das Bedürfnis, den Glauben an Christus in seinen Motiven sich verständlich zu machen; an seiner religionsphilosophischen Konstruktion hat er einen Ersatz für das, was dem Glauben die Beziehung auf Christus leistet.

Auch in dem Buch von Bouffet über „das Wesen der Religion“ ist es gerade die Behandlung der prinzipiellen Fragen, welche die meisten Bedenken hervorruft. Das ganze Buch ist von dem Entwicklungsgedanken beherrscht. Aber man vermißt die kritische Vorsicht, welche gerade die Handhabung dieses komplizierten Begriffs erfordert. Bouffet hält sich von einer stark dogmatischen Verwertung desselben nicht frei. Man vergegenwärtige sich insbesondere folgende Gedankenreihe: „Mit Hilfe des Entwicklungsgedankens steckt auch die historische Wissenschaft sich das Ziel der immanenten Erklärung alles geistigen Lebens. Und wenn sie dabei darauf verzichtet, das fundamentale Rätsel der die Geschichte tragenden Einzelpersönlichkeiten und Individualitäten aufzulösen, so ist sie doch weit entfernt von der Annahme eines in den sonst natürlichen Gang der Geschichte an bestimmten Stellen eingreifenden supranaturalen Geschehens, einer Entgegensetzung jenes natürlichen Geschehens und eines andern von göttlicher Offenbarung getragenen.“ „Der Nimbus supranaturalen Geschehens, der sich um die „Heilsgeschichte“ wob, wird überall zerstört und überall zeigt sich dahinter ein in seinen großen Zügen begreifbares Geschehen, soweit überhaupt solches Geschehen, in dem ja immer das Rätsel des Persönlichen, Individuellen steckt, begriffen werden kann. Ueberall ist Entwicklung in aufsteigender Linie, überall auch hier teilweise Abhängigkeit des Geistigen vom Natürlichen, Bedingtheit der religiösen durch die allgemein kulturelle Entwicklung, überall Zusammenhänge mit den Religionen der umgebenden Welt. Alles ist im Fluß, alles in gegenseitiger Bedingtheit. Es ist unmöglich nach dieser Nivelierungsarbeit der Geschichte ein ganz spezielles Gebiet göttlicher Offenbarung im alten Sinn im menschlichen Leben noch festzuhalten.“ S. 257 ff. Das ist doch nur zutreffend, wenn man in dem Schlusssatz die Worte „im alten Sinn“ unterstreicht und durch die genauere Formel interpretiert: „im Sinn der alten Theologie“. Denn wir glauben allerdings nicht mehr eine Einsicht in das Wie des göttlichen Wirkens zu besitzen, gemäß welcher wir in der Weise der Scholastik ein Gebiet natürlichen und übernatürlichen Geschehens zu unterscheiden und gegeneinander

abzugrenzen vermöchten. Aber folgt daraus auch die Unmöglichkeit einer besonderen Offenbarung überhaupt? Dann müßte ich nicht, wie das Christentum als Religion noch weiter bestehen könnte. Denn der Glaube an besondere Offenbarung ist das Fundament jeder geschichtlichen Religion. Mit diesem Glauben fällt die Religion selbst dahin. Diese Tatsache ist so mächtig, daß Bouffet selbst ihr unwillkürlich Rechnung tragen muß. Er redet doch immer wieder von Jesus in Ausdrücken, die ihren Sinn verlieren, wenn uns in ihm nicht die Offenbarung Gottes geschenkt ist. Auch er will mit Paulus bekennen: Gott war in Christo. Er redet von dem ungeheuren autoritativen Bewußtsein der Persönlichkeit Jesu und erklärt, daß auch in den weitergehenden Formeln des Paulus eine große Wahrheit enthalten sei. „Die absolute Bedeutung der Person Christi für seine Gemeinde ist hier auf einen abschließenden Ausdruck gebracht. Christus ist für seine Gemeinde mehr als irgend ein anderer der Führer im Geistesleben, mit diesen gar nicht vergleichbar“¹⁾. S. 217. Am Schluß des Buches wird auf Jesus geradezu die johanneische Formel angewendet: „der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Hat das alles noch einen Sinn, wenn es mit aller speziellen Offenbarung nichts ist? ¹⁾.

1) Man nehme vollends Äußerungen, wie die, „daß das Leben Jesu Christi und mit dem Leben auch sein Tod eine Wirklichkeit für uns sei zur Vergebung der Sünden“ (in der Rede Bouffets auf der hannoverschen Landessynode bei Chappuzeau „Die moderne Theologie auf der hannoverschen Landessynode“ S. 14). Was ist denn das anderes als Ritschls Gedanke der Gottesoffenbarung in Jesus Christus? Wenn ferner Bouffet in derselben Rede erklärt, daß in der Auferstehungserfahrung der Jünger Jesu eine persönliche Berührung des lebendigen Herrn mit der Seele der Jünger stattgefunden habe, eine persönliche Berührung, die er ganz wirklich nehme, und daß auch wir dann und wann dieses Geheimnis zu erfahren gewürdigt werden S. 15, wenn er Jesum eine Gestalt nennt, die uns über alle menschliche Gestalten hinauswächst, mehr als einen Propheten S. 59, wenn er endlich ein warmes Bekenntnis zu der Sündlosigkeit Jesu ablegt S. 13, so fragt man sich unwillkürlich, worum wir eigentlich streiten? Wenn das die religionsgeschichtliche Dogmatik ist, dann können auch wir zustimmen. Aber wozu dann die Polemik gegen die besondere Offenbarung und gegen die absolute Bedeu-

Diese letztere Behauptung entspringt doch nur der dogmatischen Verwendung des Entwicklungsbegriffs, welche ausschließ-lich die ätiologische Seite desselben herauskehrt und unter Berufung auf die nivellierende Wirkung der kausalen Betrachtungsweise eine besondere Offenbarung für unmöglich erklärt. Das ist aber eine einseitige Betrachtung, welche dem geschichtlichen Leben niemals gerecht wird. Es ist überhaupt die Frage, wie weit die kausale Betrachtung gegenüber dem geistig-geschichtlichen Leben reicht; jedenfalls aber sind die entscheidenden Faktoren des geschichtlichen Lebens die geistigen *Inhalte*, welche es erzeugt. Wenn nun der religiöse Mensch von einem bestimmten Inhalt so getroffen wird, daß er darin die Offenbarung seines Gottes zu erkennen vermag, so wäre es unkritischer Dogmatismus, im Namen des kausalgesetzlichen Geschehens Protest zu erheben und die „besondere Offenbarung“ zu leugnen. Bouffet tut dies, weil er auch am Offenbarungsbegriff nur die kausale Seite ins Auge faßt. Offenbarung wäre ein Ereignis, das den kausalen Zusammenhang des sonstigen Geschehens durchbräche. Also ist es nichts damit. Man könnte ihm einwenden, daß ja auch er ausdrücklich darauf verzichte „das fundamentale Rätsel der die Geschichte tragenden Einzelpersönlichkeiten aufzulösen“, also eine Lücke im kausalen Geschehen konstatiere, welche für das Eingreifen eines überweltlichen Wirkens Raum lasse. Es wird sich indessen, wenn man sich den Sinn des Kausalitätsbegriffs in seiner Anwendung auf geistige Größen deutlich macht¹⁾, fragen, ob überhaupt hier von „Lücken“ geredet werden darf. Jedenfalls meinen auch wir die Gewißheit der Offenbarung nicht auf solche Lücken gründen zu können, sondern auf die geistigen Inhalte, die uns im geschichtlichen Leben entgegentreten und sich als göttliche Offenbarung aufdrängen, mag es mit ihrer kausalen Bedingtheit stehen, wie es will. Der paulinische Satz „Gott war in Christo“ ist ein Urteil, das in seiner Geltung von der Frage nach den kau-

tung der Person Jesu? Eben diese kommt doch in jenen Bekenntnissen zu unzweideutigem Ausdruck.

1) Vgl. die wertvollen Untersuchungen bei Steinmann, Die geistige Offenbarung Gottes S. 40 ff.

salen Zusammenhängen der evangelischen Geschichte völlig unabhängig ist. Es ruht auf dem geistigen Inhalt dieser Geschichte selbst und hat seine Geltung für jeden, der von diesem Inhalt in Herz und Gewissen so getroffen wird, daß er darin die Hand seines Gottes erkennt. Der Frage, wie die wertvollen Inhalte der Geschichte sich zur kausalen Betrachtung verhalten, wollen wir nicht aus dem Wege gehen, aber auch nicht durch eine dogmatische Verwendung des Kausalitätsgedankens uns von vornherein um die Wirkung jener Inhalte bringen lassen¹⁾.

1) Der dogmatistische Entwicklungsbegriff darf wohl als Hauptgrund für die Nivellierungsversuche gelten, welche gegenüber dem synoptischen Christusbild gemacht werden. Auch bei Bouffet ist derselbe wirksam, wenn er erklärt: „Jesus hat sich in seinem ganzen Leben auf seiten der Menschen und nicht auf seiten Gottes gestellt.“ Er führt dafür allerdings auch historische Gründe an. Er sucht insbesondere historisch zu beweisen, daß Jesus sich nicht die Stellung des Weltrichters zugesprochen habe. Die Entwicklungsgeschichte eines Wortes, das uns an 5 Stellen der Evangelien überliefert ist, soll das beweisen. Mt. 10, 32 sagt Jesus: „Wer mich bekennet vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater; wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den will ich auch verleugnen vor meinem himmlischen Vater“. Bei Mt. 8, 38 lautet das Wort: „Wer sich meiner und meiner Worte schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln kommt“. Und endlich bringt Matthäus an der dem Markusevangelium entsprechenden Stelle 16, 27 das noch weitergehende Wort: „Der Menschensohn wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln kommen, und dann wird er einem jeden vergelten nach seinem Tun“. So sei Jesus in der Ueberlieferung aus der einfachen Stellung des Zeugen für die Seinen im Gericht Gottes in die Stellung des universalen Weltrichters eingerückt. Man werde also das Recht haben, an allen den Stellen, in denen Jesus als der Weltrichter erscheint, Gemeinbedogmatik und nicht die eigene Meinung Jesu zu sehen. (Religionsgeschichtliche Volksbücher, 2./3. Heft S. 99 f.) Es will mir nun scheinen, als läge in dem Worte Jesu auch in der ersten Fassung erheblich mehr, als Bouffet zugeben will, nämlich dies, daß die Stellung zu Jesus für das Schicksal im göttlichen Gericht entscheidend ist. Dadurch wird der Abstand der verschiedenen Fassungen schon wesentlich verringert. Im übrigen mag es vielleicht mit der Ueberlieferung des Wortes so gegangen sein, wie Bouffet annimmt. Aber auf diese Möglichkeit den Schluß zu bauen, daß alle andern Aussagen, in denen sich Jesus den Weltrichter nennt, zu streichen seien, ist eine Gewaltthat. Dafür, daß Jesus tatsächlich diesen

Den Offenbarungsbegriff überhaupt will auch Bouffet nicht aufgeben. Nur den Gedanken einer besonderen Offenbarung glaubt er mit dem geschichtlichen Entwicklungsgedanken nicht vereinen zu können. Aber wenn wir das erkannt haben, „dann rettet uns nur ein kühner Schritt vorwärts. Müssen wir vor der Geschichtswissenschaft die Segel streichen und ein besonderes Offenbarungsgeschehen aufgeben, so gilt es nunmehr Ernst machen mit dem Gedanken der allgemeinen Offenbarung. Wir sagen also getrost auf der einen Seite: nirgends in der Geschichte zeigt sich uns ein Ort besonderen göttlichen Geschehens, alles in ihr ist menschlich. Und wir sagen andererseits: alles ist göttliches Wirken, die ganze große Geschichte der Menschheit mit ihrem allmählichen Schaffen und Erarbeiten in sich selbst ruhender sittlicher Werte ist zugleich ein Werk Gottes, der stetig die Menschen zu sich emporlockt.“ Die besondere Offenbarung soll also ihren Ersatz finden in der Annahme einer allgemeinen Offenbarung. Aber gerade diesem Gedanken gegenüber erhebt sich umso dringender die Frage nach dem Grund seiner Geltung. Die Geschichte selbst kann dafür nicht aufgeboten werden. Irgend einen einzelnen Inhalt der Geschichte, der von der Realität Gottes überführen könnte, eine „besondere Offenbarung“ soll es nicht geben, und was kein einzelner Inhalt vermag, das vermag auch nicht die Summe aller. Die Gewißheit des Glaubens ist kein Additions-exempel und hundert Ungewißheiten erzeugen keine Gewißheit.

Anspruch erhoben hat, sprechen doch starke Gründe. Wenn Jesus sich für den Messias gehalten, wenn er die Menschensohnidee auf sich angewendet hat, so läge das Weltrichtertum nur in derselben Richtung. Bouffet selbst urteilt, daß die Menschensohnidee die Rolle des Weltrichters in sich schließe. Von einem zwingenden historischen Beweis kann also keine Rede sein. Ich meine natürlich nicht, mit der Exegese einiger Stellen die ganze Frage entscheiden zu können; dies um so weniger, als die Funktion des Weltrichters, auch wenn sie Jesus sich beigemessen hat, eben die zeitgeschichtliche Form ist, in der sein übermenschliches Bewußtsein sich ausprägt. Ob Jesu ein solches zugeschrieben wird, darüber entscheidet zuletzt der Gesamteindruck der ganzen Persönlichkeit. Nur meine ich, wer aus diesem Eindruck heraus mit Paulus bekennt: „Gott war in Christo“, der hat ihn eben damit auf die Seite Gottes gestellt.

Man kann auch nicht sagen, es sei der Verlauf der Entwicklung als eines Ganzen, der jenen Gedanken verbürge. Denn die Entwicklung und vollends das Entwicklungsziel ist nicht in derselben Weise objektiv gegeben, wie eine einzelne Geschichtstatsache. Bouffet selbst will mit seinem Gedanken der allgemeinen Offenbarung nur eine „Auffassung“ der Geschichte vertreten, nicht ein Ergebnis des Geschichtsverlaufs. Umsoweniger läßt sich die Frage nach dem Recht dieser „Auffassung“ unterdrücken, d. h. aber dem Recht und der Wahrheit des Gottesglaubens selbst. Darauf sucht man vergebens nach einer Antwort und scheidet von dem Buche mit dem unbefriedigenden Eindruck, daß eine so glänzend geschriebene Untersuchung über das Wesen der Religion gegenüber der wichtigsten Frage der Religion versagt.

In dieser Stelle wird, glaube ich, für alle Zeiten der Christusglaube sein Recht behaupten und zwar der Christusglaube im Sinne des Glaubens an Jesus Christus als die Offenbarung des Vaters. Darunter verstehe ich dies, daß Jesus nicht bloß als der geschichtliche Anfänger, sondern als der bleibende Grund und Gegenstand des Glaubens gewertet wird. Jesus hat nicht bloß als erster die Religion der Gotteskindschaft erlebt, so daß alle andern sie in wesentlich gleicher Weise erleben könnten. Das wäre die Wertung Jesu als geschichtlichen Anfängers. In ihr wirkt noch die intellektualistische Deutung der Religion, als handelte es sich in ihr wesentlich um Ideen, die wie theoretische Wahrheiten den Grund ihrer Geltung in sich selber tragen. Wird dagegen die Religion nicht intellektualistisch, sondern praktisch gedeutet als persönliches Erleben, so genügt die Wertung Jesu als des geschichtlichen Anfängers nicht. Persönliches Christenleben kann sich nur behaupten, wenn es von der Persönlichkeit Jesu selbst getragen wird. Je mehr wir den Intellektualismus in der Religion los werden, desto mehr wird die konstitutive Bedeutung der Persönlichkeit Jesu für den Glauben zur Geltung kommen. Es wird wieder die Zeit kommen und vielleicht ist sie nicht so fern, daß der Christusglaube in der Theologie wieder zu Ehren kommt. Allerdings wird jede Zeit diesen Glauben in ihrer Sprache aussprechen und mit ihren Mitteln begründen müssen. Auch un-

ferer Zeit ist diese Aufgabe gestellt. Ich möchte nicht die theologischen Zukunftsprogramme, die jetzt wie Pilze aus dem Boden schießen, um ein neues vermehren. Es ist eine alte Wahrheit, für die ich eintrete und die mit besonderer Kraft vertreten zu haben für immer das Verdienst A. Ritschls bleiben wird. Aber allerdings wird es gelten, sich von all den Einseitigkeiten frei zu erhalten, welche Ritschl teils wirklich anhafteten, teils von seinen Gegnern angeheftet wurden. Ich erinnere an die gewaltsame Exegese, die einseitige Beschlagnahme Luthers, das Vorurteil, als sei Ritschls Unternehmen von Theologie mit Kants philosophischer Erkenntnistheorie solidarisch verbunden, die Meinung, als schließe der Glaube an die Offenbarung in Christus die Anerkennung wirklicher Offenbarung in andern Religionen aus, den Irrtum, als bedeute die Stellungnahme im Glauben der Gemeinde die Absperrung gegen geistige Strömungen der Gegenwart und den Verzicht auf eine sachliche Begründung der christlichen Wahrheitsüberzeugung. Andererseits wird es gelten, alle diejenigen Probleme zu durchdenken, welche die historische Forderung der letzten Jahrzehnte der systematischen Theologie aufgedrängt hat und unter denen im Augenblick kaum eines dringender sein dürfte, als die Frage nach der Ethik Jesu und der Möglichkeit eines „Lebens nach dem Evangelium“ für den heutigen Christen. Was speziell die Religionsvergleichung betrifft, so sind es vor allem drei Punkte, auf denen auch sie die Gestaltung der systematischen Theologie beeinflussen wird, zum Teil z. B. bei Schleiermacher und Raftan längst schon beeinflusst hat: 1. bedeutet die Religionsgeschichte eine ungeheure Erweiterung des Gebiets, innerhalb dessen der Glaube der Offenbarung seines Gottes, den Ablauf der Geschichte, die sich zwischen Gottheit und Menschheit abspielt, erkennt, 2. auch der Inhalt des Glaubens selbst wird durch die Vergleichung mit den Glaubensvorstellungen anderer Religionen klarer und schärfer erfaßt werden, 3. vor allem aber wird in der Glaubensbegründung ein neuer Faktor sich Eingang bahnen. Biel bisher das Hauptgewicht auf die dem Glauben selbst immanenten Gründe seiner Gewißheit und auf sein Verhältnis zum Welterkennen in Natur- und Geschichtswissen-

schaft und Philosophie, so wird diese Art der Beweisführung auch künftighin unentbehrlich, ja wohl die Hauptsache bleiben. Aber ein Neues wird doch hinzukommen: die Auseinanderlegung der christlichen Wahrheitsgewißheit mit den Wahrheitsansprüchen fremder Religionen. Wird es möglich sein, auch unter diesen neuen Problemstellungen den alten Christusglauben zu behaupten? Die alte Christustheologie wohl nicht; sie liegt auch nicht erst seit heute mit dem Fortgang theologischer Forschung im Widerstreit. Aber anders steht es mit dem alten Christusglauben. Er wird auch den neuen Ansturm überdauern, und auch die Zukunftstheologie wird nicht über das paulinische Wort hinauskommen: Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.

Schleiermachers „Reden über die Religion“ und Herders „Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche“.

Von

Lic. **Horst Stephan,**
Privatdozenten an der Universität Leipzig.

Als man im Jahre 1899 das Jubelfest von Schleiermachers „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ feierte, erschöpfte man sich in dem Streben, sie mit modernen Büchern zu vergleichen. Weit wichtiger ist die Aufgabe, sie aus ihrer Zeit heraus zu verstehen. An manchen Punkten hat man das längst versucht. Man hat die Linien aufgewiesen, die den Redner mit der Romantik verknüpfen; man hat den Einfluß der kritischen und idealistischen Philosophie betont. Am wenigsten aber ist das Nächstliegende geschehen: die Feststellung des Ortes, den die Reden im eigentlich theologischen Entwicklungsgange beanspruchen dürfen. Dazu gehört eine Untersuchung über den Stand der Theologie in den 90er Jahren und ein Vergleich mit den parallel zu den Reden verlaufenden Ansätzen der Fortbildung. Die letztere Aufgabe möge uns heute, wenigstens in einem ihrer wichtigsten Einzelpunkte, beschäftigen¹⁾.

1) Probevorlesung, gehalten bei der Habilitation an der theologischen Fakultät Leipzig. — Es verbot sich von selbst, bei dieser Gelegenheit die Fülle der Einzelbelege zu geben oder Stellung zu anderen Meinungen zu nehmen. In größerer Vollständigkeit und breiterer Gründung auf die theologischen Zustände der 90er Jahre hoffe ich das Thema in einer Schrift behandeln zu können, die 1907 in den Hoffmann-Bscharnack'schen Studien erscheinen

Der bedeutendste Theologe, der in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts neben Schleiermacher wirkte, war J. G. Herder. Es läßt sich kaum ein größerer Gegensatz denken, als er zwischen den beiden Männern bestand. Der eine Generalsuperintendent von Weimar, der andere Prediger an einem Krankenhause Berlins; der eine anerkannter Führer des Geschlechtes, das vor fast 30 Jahren die Herrschaft über das geistige Leben Deutschlands sich erstritten hatte, der andere Glied eines kleinen Kreises, der mit neuen höchstgepannten Forderungen und schärfster Kritik an den bisherigen Führern, auch an Herder selbst, soeben erst hervorgetreten war; der eine zerfließend, der harten Selbstzucht in Leben, Denken und Schaffen entbehrend, der andre voll organisatorischer, die Fülle des Wissens und Denkens um einheitliche Mittelpunkte zusammenfassender Straffheit; der eine, früh gealtert, in mißtrauischer Mörgelei vor der neuesten Entwicklung stehend, der andre der Prophet der ewigen Jugend, mit unbegrenzter Zuversicht den Trank der neuen Bildung in seine Seele saugend.

Allein so sehr die Gegensätze sich häufen ließen, die beiden Männer bildeten zugleich Glieder derselben Entwicklungsreihe. War

fol. Vorläufig sei nur darauf hingewiesen, daß sich bei Göbel, „Herder und Schleiermachers Reden über die Religion“ (Gotha, 1904) ein ziemlich umfangreicher Stoff über ein ähnliches Thema findet; freilich scheint mir Methode und Auswahl sehr angreifbar. Werner, „Herder als Theologe“ (1871) weist kräftig auf die Verwandtschaft mit Schleiermacher hin; aber so allgemein, daß die Verwerter seines Buches bei allgemeinen Behauptungen ohne historische Beweise und Schattierungen stehen bleiben mußten. Gaym in seinem vortrefflichen Werke „Herder nach seinem Leben und seinen Werken“ (II. B. Berlin 1885, S. 555) gibt nur bei der hier besprochenen Schrift seines Helden einen kurzen Vergleich mit Schleiermacher — ohne Ahnung davon, daß eine weit innigere Verwandtschaft zwischen diesem und dem jungen Herder besteht. Ich konnte in dieser Skizze auf den jungen Herder nur kurz verweisen; Genaueres steht in meinem Buche „Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte“ (Tübingen, 1905). — Die Stellenangaben beziehen sich bei der Herderschen Schrift auf die große kritische Ausgabe Suphans „Herders sämtliche Werke“ (Berlin, Weidmann; 20. B. 1880). Bei Schleiermachers Reden sind die Seitenzahlen der Urausgabe von 1799 genannt, die Otto in seiner Neuausgabe von 1899 am Rande vermerkt hat.

in jeder Beziehung das Geschlecht von Sturm und Drang der Vorläufer der Romantik — wie sollte es dann auf dem Gebiete des religiösen und theologischen Lebens anders sein? Wir müssen von vornherein vermuten, daß ein gemeinsamer Grundzug durch die theologischen Werke der beiden hindurchgeht. Die teils individuell, teils historisch bedingten Gegensätze werden sich in interessanter Weise mit ihm kreuzen. Der Vergleich wird dadurch erleichtert, daß Herder gerade in den 90er Jahren nach langer Pause zur literarischen Bearbeitung theologischer Fragen zurückkehrt. Er schreibt seit 1793 die „Christlichen Schriften“, zuerst mehr mit besonderen historisch-kritischen, dann mehr mit allgemeinen, religiös-dogmatischen Zielen. Vor allem die fünfte, letzte unter den „Christlichen Schriften“ wählt das allgemeine Ziel: das Ostern 1798 herausgegebene Buch von „Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen“. Es faßt am deutlichsten und kräftigsten die Entwicklung zusammen, die Herder seit Abschluß der Bückeburger Jahre, d. h. seit etwa 1776, erfahren hatte, und bildet somit eine Art von theologischem Testament des gealterten Meisters. Wie verhält dies Testament sich zu dem Programm der neuen Zeit, das wir gewohnt sind, in den um ein reichliches Jahr später geschriebenen Reden Schleiermachers zu finden?

1. Wir beginnen mit einer allgemeinen Charakteristik der Werke. Beide haben zum Thema die Religion, wollen also über den Gegenstand reden, der durch die Aufklärung wenigstens für Deutschland in den Vordergrund der literarischen Erörterung getreten war. Der eine, Herder, nennt seinen Hauptgesichtspunkt schon im Thema: er will die Religion abgrenzen gegenüber Lehrmeinungen und Gebräuchen, d. h. er will ihr eigentliches Wesen feststellen. Liegt schon darin ein apologetischer Zug im besten Sinne des Wortes, so betont Schleiermacher ausdrücklich das apologetische Ziel: er will die gebildeten Verächter der Religion aufklären über das, was sie verachten. Freilich zeigt schon die äußere Gruppierung des Stoffes, wie verschieden beide das gleiche oder ähnliche Thema behandeln. Herder teilt das Ganze in 7 Hauptabschnitte, von denen die ersten 3 weitaus am wichtigsten sind. Er bespricht zunächst den Unterschied von Religion und

Lehrmeinungen so grundsätzlich, als er es bei seinem Charakter vermag. Dann erörtert er ihn am „christlichen Symbolum“, d. h. am Taufbekenntnis, und weitet ihn auf die „symbolischen Gebräuche“ des Christentums, auf Taufe und Abendmahl, aus. Die übrigen 4 Abschnitte enthalten lediglich Ergänzungen, ohne wirklichen Fortschritt der Gedanken. Der 4. zeigt, daß auch systematisch geordnete Lehrmeinungen der Religion fremd bleiben; im 5. erfahren wir vor allem, wie der echte, reine „Menschenglaube“ sich gebildet und im Christentum Gestalt gewonnen hat, aber beständig wider falsche Bucherungen geschützt werden muß; der Unterschied zwischen Religion auf der einen, Wissenschaft, Mythen und allerlei philosophisch mißbrauchten Begriffen auf der andern Seite wird an 6. Stelle erklärt; und endlich der letzte Abschnitt will an 8 Beispielen beweisen, wie viel Antichristentum noch in der Christenheit herrscht, d. h. wie man in den verschiedenen theologischen Parteien „dem Sinne Christi zuwider denkt und lehrt und handelt“. — Das Ganze ist also ein loses Gefüge. Zwar bemüht Herder sich hier mehr als früher, den breiten und oft ziellos irrenden Redestrom zu meistern. Er wendet die aphoristische Paragraphenform an, wie er sie etwa aus Lessings „Erziehung des Menschengeschlechtes“ kennt. Allein es ist vergebliche Mühe. Die Form übernimmt er, aber der Inhalt spottet der Form. Ja es tritt ein Rückschritt ein: während der schlimmste Mißstand bleibt, die gereizte, den Gegner mißverstehende oder gar beschimpfende Polemik, fällt jetzt unter dem Streben nach straffer Kürze der Reiz der unmittelbaren Begeisterung dahin, der die früheren Schriften bei aller Formlosigkeit auszeichnete.

Ganz anders Schleiermacher. Zwar sein Redestrom flutet ungehemmt in breiter Fülle daher; ein erstaunlicher Reichtum von Fragen, ein schier unendliches Wissen wird dem Leser angedeutet. Doch das Ganze ist fest ineinander gefügt. Die 1. Rede bietet eine allgemeine Rechtfertigung des Unternehmens und läßt in vorbereitender Weise schon einmal kurz alle Leit motive ertönen. Die 2. Rede löst die Religion aus den Umschlingungen der Metaphysik und Moral und gibt die grundlegende Erklärung ihres wahren Wesens. Aus der 3. Rede erfahren wir, wie solche Re-

ligion sich im Menschen bildet und gerade in der jetzt herausziehenden neuen Zeit durch alle Hemmnisse hindurch eine kräftige Entwicklung nehmen wird. Die 4. Rede zeigt die Gemeinschaft des Gebens und Nehmens, die unwillkürlich aus der Frömmigkeit erwächst, vor allem in ihrer völligen Verschiedenheit von der Lehrkirche und gar der Staatskirche. Verhältnismäßig abseits steht die 5. Rede „über die Religionen“; sie möchte beweisen, daß die bisher gepriesene „allgemeine“ oder „ganze“ Religion nur in den positiven historischen Religionen empirische Wirklichkeit gewinnt. — Doch nicht nur der allgemeine Gedankengang ist in sich wohl geschlossen; auch im einzelnen waltet ein ebenmäßiger Plan. Wo er gelegentlich gesprengt wird, da liegt die Ursache in dem Ueberschwang der prophetischen Begeisterung; nicht die Gereiztheit oder angeborene Neigung zu Gedankensprüngen, die so oft bei Herder stören, sondern die positive innere Fülle durchbricht den logischen Zusammenhang.

Aus diesem kurzen Ueberblick ergibt sich außer dem formalen schon ein Unterschied des Inhalts. Es ist von vornherein bezeichnend, daß Herder seine Arbeit den „Christlichen Schriften“ eingliedert, während Schleiermacher ganz absichtlich von dem spezifisch christlichen Standpunkt hinweg auf einen allgemeineren, religionsphilosophischen tritt und erst in der 5. Rede leise zu jenem zurücklenkt. Dem entspricht nun der gesamte Inhalt. Herder will weniger eine genaue grundsätzliche Erörterung über das Wesen der Religion bieten als vielmehr die Anwendung seiner fast axiomatisch gewonnenen Grundsätze auf die konkreten Einzelpunkte, auf die Bekenntnisse, Kultushandlungen, religionsphilosophischen Systeme und Parteirichtungen. Schleiermacher wendet zwar ebenfalls häufig seinen Blick auf den kirchlich-theologischen Stoff; zumeist aber bleibt er mehr in der Höhenluft der grundsätzlichen, abstrakten Behandlung, die er durch prophetisch-priesterlichen Schwung mit eindringlicher Kraft ausstattet. Die beiden Schriften suchen offenbar ihre Leser in ganz verschiedenen Kreisen. Wer die Sätze Herders würdigen will, muß noch in einem starken Zusammenhang mit Theologie und Kirche stehen; Schleiermacher dagegen wendet sich ausdrücklich an die Verächter

der Religion, sofern sie nur ein klares Denken und ein warmes Empfinden für das edelste Sehnen des Menschengesistes besitzen. Herder rechnet auf gebildete Theologen und theologisch interessierte Gebildete; Schleiermacher auf die Jünger der klassischen Dichtkunst, der kritisch-idealistischen Philosophie und der schwärmenden Romantik.

2. Aus diesem Charakter der beiden Schriften erklärt sich ihre verschiedene Stellung zu den Strömungen der geistigen Umwelt. Was zunächst Herder betrifft, so behält seine Polemik leider die alte, unmethodische Art. Statt seine Gedanken zum wuchtigen Kampfe zu ordnen, verpufft er sie in einzelnen, eindrucklosen Scharmühen. Auch sachlich weicht er wenig von dem früheren Standpunkt ab. Nur Ton und Stimmung sind völlig anders. Orthodoxie und Pietismus bekämpft er weit schroffer; ganz selten bricht noch ein schwaches Gefühl für ihre Bedeutung hindurch. Am meisten aber fällt die Wandlung bei dem veränderten Urteil über die Theologie der Aufklärung ins Auge. Er, der einst 1774 gegen Spaldings „Nutzbarkeit des Predigtamts“ eine erregte, ja grimmige Streitschrift gerichtet hatte, rühmt jetzt die ähnliche jüngste Schrift desselben Verfassers: „Religion eine Angelegenheit des Menschen“ (141). Waren ihm früher gerade auch die aufgeklärten Theologen zu einem guten Teile der Vermischung von Religion und Lehrmeinungen schuldig erschienen, so nennt er jetzt als Bahnbrecher der Unterscheidung nicht nur neben seinem alten Lieblingshelden Luther einen Erasmus, sondern auch neben Spener und Francke einen Semler, Teller, Eckermann (250 f.). Beide Male hat Herder recht: aber es ist bezeichnend, daß er in Bückeburg nur die eine Seite, am Abend seines Lebens nur die andre berührt. Vollends wider die aufklärerische Verschmelzung von Religion und Moral findet er jetzt im allgemeinen keinen Tadel. Nur an zwei Einzelpunkten spricht er den bleibenden Gegensatz aus: er verwirft die völlige Ausartung der Predigt in bloße Moral (245) und die physikotheologische Zerreißung der Natureinheit durch Eintragung von „willkürlich-kleinfügigen Absichten“ Gottes (155).

Zeugt Herders Buch nach dieser Seite hin nicht nur von

einem ungewohnt friedlichen Geiste, sondern sogar von dem Streben nach positiver Anknüpfung, so wendet er dafür all seinen Groll und Hohn gegen einen neuen Feind, gegen die kritische Philosophie. Hier zum erstenmal in Herders Schaffen tritt mit aller Kraft der Gegensatz zu seinem Lehrer Kant hervor, der sich auf erkenntnistheoretischem und ästhetischem Gebiete während der nächsten Jahre so peinlich ohnmächtig äußern sollte. Zwar sucht er noch wie in den Humanitätsbriefen zwischen Kant selbst und seinen Jüngern, den herrschsüchtigen „Lehrlingsenthufiaften“ (163), zu unterscheiden, aber die Scheidung zerfließt ihm unter den Händen. Sie bleibt nur insofern von Belang, als sie das eine wichtige Motiv offenbart, das ihn mit Unwillen über die neue Lehre erfüllt: ihre rasche, oft mit mehr Eifer als Geschick vollzogene Verbreitung auf Katheder und Kanzel; er ahnt darin die Gefahr einer verarmenden Schematisierung der religiösen Verkündigung. Sachlich aber richtet der Streit sich doch auch gegen den Meister selbst. Ihn trifft es, wenn Herder aufs schärfste die „transmoralisierende“ Behandlung der Bibel geißelt (z. B. 222); hatte doch Kant die Eintragung seiner Religionsphilosophie in die Bibel mit einer Gründlichkeit unternommen wie kaum je ein Aufklärer! Außerdem wird die Methode bekämpft, durch die Kant auf dem erkenntnistheoretisch geebneten Boden eine neue Theologie errichten möchte: die Ableitung der Glaubensgedanken aus den Postulaten der praktischen Vernunft. Herder sieht darin nur die Vergöttlichung und Anbetung selbsterschaffener Ideen. Ihm erwächst die Religion nicht aus Grübeleien und Abstraktion, noch überhaupt aus dem isolierten, von den Eindrücken des Weltalls losgelösten Menschengesichte. Gelegentlich treten noch andre Vorwürfe hinzu, z. B. gegen den gesetzlichen Zug der Kantischen Ethik oder gegen die Behauptung eines radikalen Bösen, die ihm das Wesen des Menschen zu zerreißen scheint. Am häufigsten und schärfsten aber begegnen jene ersten beiden Vorwürfe. Sehen wir genauer zu, so entpuppen sie sich als dieselben, die Herder einst in Bückeburg den Aufklärern entgegengeschleudert hatte: Mißhandlung der Bibel durch Hineindeutung der eignen Lieblingsgedanken und Verwandlung der

Religion in subjektive Hirngespinnste. Jetzt scheint die kritische Philosophie, gegen die er schon philosophisch vieles auf dem Herzen hat, die schlimmere Feindin zu sein; darum wird sie ihm ein Blickableiter auch für die alten Anklagen der 70er Jahre, während er im selben Maße halb unbewußt den früheren Hauptfeind als Bundesgenossen gegen den Kritizismus und seine idealistischen Ausläufer zu schonen beginnt. An dieser Wandlung ist Eines vor allem persönlich wie sachlich zu bedauern. Waren schon der Aufklärung gegenüber seine Erfolge durch die ungeordnete Art des Angriffs stark gemindert worden, so muß er jetzt mit seiner geschwächten Kraft dem neuen, ungleich besser gerüsteten Gegner völlig unterliegen. Auch wo er sachlich im Rechte ist, fehlt ihm von vornherein die Möglichkeit des Sieges.

Schleiermachers Standpunkt weicht in eigentümlicher Weise von dem Herders ab. Zunächst scheint es, als ob er sich noch kritischer zur Vergangenheit und Gegenwart stelle. „Ihr habt recht“ — so ruft er seinen Lesern zu (121, vgl. auch 225) — „die dürftigen Nachbeter zu verachten, die ihre Religion ganz von einem andern ableiten oder an einer toten Schrift hängen, auf sie schwören und aus ihr beweisen.“ Das ist ein Todesurteil über alle bisherigen Formen des Christentums, von der Orthodoxie bis zur Aufklärung. Aber auch mit der kritischen Philosophie mag er sich nicht verbinden. Mit Herder kämpft er gegen ihre selbstherrliche Moral und Spekulation. Sie überschreitet die dem Menschengesist gesteckten Grenzen und vergiftet dabei die Eingliederung des Menschen in den Reichtum der sittlichen und natürlichen Welt. Sie zwingt auf ethischem Gebiete das mannigfaltige sittliche Leben in eine armselige Einförmigkeit und würdigt auf spekulativem Gebiete das Universum zu einem Schattenbilde unsrer eigenen Beschränktheit herab. Wie hoch stand schon Spinoza über solcher Torheit! Aber so scharf Schleiermacher seinen sachlichen Gegensatz formuliert — niemals läßt er sich zu Herderscher Heftigkeit hinreißen. Im Gegenteil, er kennt auch eine positive Würdigung der Gegner. Er findet in der 5. Rede nicht nur die wärmsten Worte über alle geschichtlichen Religionen mit ihren Einseitigkeiten und Härten; er glaubt sogar unten den

Schwärmern und Phantasten, die er erst in der 3. Rede ob ihrer unstillen Art, ob ihrer Verwechslung des Scheins mit dem Wesen, ob ihrer Neigung zu innerer Schwäche hart getadelt hat (157 ff.), die eigentlichen Helden der Frömmigkeit suchen zu müssen (271)! Vollends dem neuesten Geiste, für den der früh gealterte und verärgerte Herder kein Verständnis mehr findet, blickt er, bei allem Gegensatz im einzelnen, doch mit hoffnungsfroher Zuversicht entgegen. Von drei Seiten her erwartet er eine Hebung des religiösen Sinnes: 1. von der Durchleuchtung der Außenwelt, wie Schelling sie in seiner Naturphilosophie versucht; 2. von der Fichteschen Anschauung des Ich; 3. vom romantischen Kunstsinne, der eine Hinwendung zur Religion wenigstens ahnen läßt (165 ff.).

So wertet Schleiermacher die Vergangenheit des Christentums und die edelsten Bestrebungen der Gegenwart mit gleicher Empfänglichkeit. Nur eine Geistesrichtung nimmt er aus: für die Religion und Theologie der Aufklärung hat er nichts als Hohn und bitteren Tadel übrig. Kein Wunder; wer sich zu Schelling, Fichte und den Romantikern hält, der kann nicht gerecht sein gegen ihre ärgsten Feinde. Dazu tritt ein innerer Grund. Schleiermacher hatte eine Zeit hinter sich, in der sein eigener Geist entscheidende Anregungen von der Aufklärung empfing; nun hatte er sich in den Lebensfragen von ihr losgerungen — konnte er über das, was ihm selber keine wirkliche Befriedigung gewesen war, ein unparteiisches Urteil haben? So sieht er in der Aufklärung die eigentliche Hauptgefahr. Die Leute, die er mit bitterer Ironie „die verständigen und praktischen Menschen“ (144 f.) nennt, scheinen ihm eine schlimmere Saat zu streuen, als selbst die Zweifler, die Spötter und die Sittenlosen. Ihr Drängen auf normalen Menschenverstand und greifbaren Nutzen ertötet jeden höheren Schwung und jedes tiefere Sehnen des Geistes; es läßt die Religion nur zu, soweit sie sich als Moral, als natürliche Empfindsamkeit oder Stütze der Staatsordnung bewährt. So finden wir in den Reden dieselbe Stimmung und dieselben Gedanken, die Herder einst in Bückeburg der Aufklärung entgegengeschleudert hatte: er setzt den Kampf des

jungen Herder fort, während der gealterte Herder in dem früheren Gegner einen Bundesgenossen gegen neue Feinde erkennt.

3. Der Blick auf die verschiedene Stellung, die Herder und Schleiermacher zu den Geistesströmungen der Zeit einnehmen, zeigt das Eine klar, daß weder der eine noch andere sich mit irgend welcher Richtung schlechthin zusammenfaßt. Jeder von ihnen behauptet einen selbständigen Standpunkt. Wenn wir diesen nun positiv kennzeichnen wollen, so müssen wir vor allem die beiden Probleme ins Auge fassen, welche als Angelpunkte der seit dem Einsetzen des Pietismus begonnenen Entwicklung gelten können: die Auffassung der Religion und ihr Verhältnis zur Geschichte.

Die Frage nach dem Wesen der Religion war in der Zeit der Aufklärung mit wachsender Gewalt emporgestiegen. Hatte man sie zunächst in sehr naiver Art durch Abstreifung der dogmatisch oder pietistisch anmutenden Bestandteile und durch einfache Betonung der übrig bleibenden allgemeinen Reste zu lösen gesucht, so waren bereits die ersten Ueberwinder der Aufklärung zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Bestimmung des Wesens der Religion von einer neuen psychologischen Grundlage aus erfolgen müsse. Vor allem Herder hatte in seiner Bückeburger religiösen Siedezeit den Versuch mit eindrucklicher Begeisterung unternommen. Was weiß er nach einem weiteren Menschenalter darüber zu sagen?

Das Eine ist zunächst klar, daß er nicht daran denkt, die Selbständigkeit der Religion wieder preiszugeben. Freilich wenn er sie behauptet, denkt er vornehmlich an ihre Abgrenzung gegenüber Lehrmeinungen und kultischen Gebräuchen. Er sucht sie also auf derselben Linie, auf der schon die Aufklärung vorwärts geschritten war. Der Fortschritt liegt in seinem größeren Radikalismus. Er stößt nicht nur ab, was ihn stört, sondern er deckt den subjektiven, unzuverlässigen Charakter alles bloßen „Meinens“ auf. Zwar einen wissenschaftlichen und geschichtlichen Wert besitzen auch die religiösen Meinungen, Dogmen, Systeme; deshalb soll man sie nicht verachten. Aber man soll ihre Gefahr im Auge behalten: nämlich, daß sie die

eigentliche Religion, aus der sie notwendig erwachsen, dann beständig von ihrem Mittelpunkt abzulenken, zu ersticken und zu erstarren versuchen. Eine gewisse Annäherung an die aufgeklärten Theologen liegt also weniger in der Durchführung dieses Gedankens selbst als vielmehr darin, daß die andere Grenze sich etwas verwischt, die gegenüber der Moral. Wenn wir nämlich die Stellen zusammensuchen, aus denen sich etwa eine Bestimmung des Begriffs der Religion gewinnen ließe, so überwiegen diejenigen an Zahl, die Religion und Moral aufs engste verbinden; nicht in der Weise Kants, der die Sittlichkeit als das Primäre betont, sondern so, daß von den Auswirkungen der im tiefsten Herzen lebenden Religion zumeist die des gewissenhaften, moralischen Handelns zur Geltung gelangt. Allein so oft auch dadurch der Schein entsteht, daß Herder in die Aufklärung mündet, so wenig würde diese Folgerung seinen Sinn treffen. Der Satz, der einer Definition am nächsten kommt, lautet: „Religion ist, was unser Herz zwingend anspricht, unsrer Triebe sich bemächtigt, Gesinnung erweckt und unser innigstes Bewußtsein bindet“ (237). Darf man hier verkennen, daß Herder bemüht ist, die frühere Tiefe der Auffassung zu bewahren?

Dreierlei folgt aus dem Satze. 1) Daß Herder im Sinne seiner alten Psychologie die Selbständigkeit der Religion auf ihre Innerlichkeit begründet und ihr deshalb den denkbar weitesten Spielraum geben kann: sie vermag alle Lebensäußerungen des Menschen, auch die verborgensten und tiefsten, die Triebe wie die Gesinnungen, zu durchdringen. 2) Da in solcher Tiefe die individuelle Eigenart des Menschen wurzelt, so ergibt sich von selbst, daß Herder seinen alten religiösen Individualismus grundsätzlich festhält. Einen praktischen Beweis dafür gibt er z. B. in seiner originellen Deutung des Abendmahls. Christus setzte am letzten Abend absichtlich nicht etwa eine Bekenntnisformel, sondern eine symbolische Handlung ein, damit jeder Teilnehmende durch seine Interpretation daraus nehmen könnte, was gerade sein Herz bedurfte; so wird „dem, der sich eben empfangener Wohltaten bewußt ist, das Abendmahl Dank, dem Reuigen Reue und Angelobung, dem Verlassnen eine Versicherung der

Mithilfe und Gegenwart Gottes, dem Schwachen Stärkung, geistige Speise und Trank" (203). Das 3. endlich, was aus jenem Satze folgt, ist die Ueberzeugung, daß die Religion ein inneres Bezungenwerden, ein Empfangen bedeutet. Bei der Einzelausführung tritt dies Bewußtsein besonders in der Besprechung des 3. Artikels aufs stärkste hervor. Der Mensch hat nichts aus sich selber; alles strömt aus dem unendlichen Schöpfungswerke Gottes und aus der menschlichen Gemeinschaft in ihn über. Die Empfindung davon wallt zuweilen noch jetzt so mächtig in ihm auf, daß er die Religion gelegentlich als die durch das Gemüt vollzogene Anerkennung dieser Tatsache und Einrichtung des Lebens nach ihr erklärt.

Freilich gerade an solchen Höhepunkten der religiösen Empfindung zeigt es sich wieder deutlich, daß Herder einigermaßen von seiner Bückeburger Stellung zurückweicht. Er gibt den Begriff auf, in dem er damals die eben skizzierte Ueberzeugung niedergelegt hatte, den Begriff der göttlichen, den Menschen überall umfließenden und tragenden Offenbarung. Das ist kein zufälliger oder gleichgültiger Wandel. Er beweist vielmehr, daß die Sicherheit und Stetigkeit der zu Grunde liegenden Empfindung selbst erweicht ist. Daher erklärt es sich, daß auch der entsprechende Begriff, der die subjektive Seite der Religion zusammenfaßte, nun seine Bedeutung verliert: die gefühlsstarke Anschauung der göttlichen Offenbarung. Wo die subjektive Seite der Religion besprochen wird, tritt meist das Gewissen als Stichwort hervor; d. h. Herder betont jetzt nicht mehr die in der „Anschauung“ angedeutete Verwandtschaft der Religion mit der ästhetischen Empfindung, sondern die mit der Sittlichkeit. Hatte gerade die ästhetische Empfindung ihm dereinst geholfen, in der Auffassung der Religion die Linie der Aufklärung zu überschreiten — was Wunder, daß er jetzt gelegentlich wieder auf diese Linie zurückzusinken droht?

Es beleuchtet die eigentümliche Lage am deutlichsten, daß die beiden von Herder wieder aufgegebenen Begriffe bei Schleiermacher im Mittelpunkt stehen. Als „Anschauung und Gefühl des Unendlichen“ definiert er die Religion; und was ihm die

Anschauung vermittelt, nennt er eine Offenbarung des Universums. Die Begriffe, die sich bei dem jungen Herder unwillkürlich in den verschiedensten Aussagen über die Religion eingestellt hatten, werden nunmehr bei Schleiermacher zu stehenden Formeln, zu Definitionen. Eine Abweichung liegt nur darin, daß er die Anschauung fast immer unmittelbar auf das Universum bezieht, während Herder oft das vermittelnde Einzelobjekt, etwa ein die göttliche Herrlichkeit kündendes Landschaftsbild, in den Vordergrund geschoben hatte. Doch bedeutet diese Aenderung bei Schleiermacher keineswegs eine Absage an die ästhetische Empfindung; denn er betont desto kräftiger das Wohlgefallen an der Harmonie des Weltalls, das er zweifellos wenigstens halb ästhetisch faßt. Ja in der Verwertung musikalischer Analogien für die Beschreibung des religiösen Lebens geht er beträchtlich weiter auch als der junge Herder.

Er bedarf dieser Hilfe, weil er mit größerer Klarheit auch die 2. Aufgabe erkennt, die sich aus der Ueberzeugung von der Selbständigkeit der Religion ergibt: die Abgrenzung von der Moral. Das ist der Punkt, wo er sich von dem späteren Herder aufs schärfste unterscheidet. Die Religion ist nicht nur grundverschieden von Lehrmeinungen, Metaphysik, Welterkennen, Wissenschaft — das finden wir auch in dem Buche Herders — sondern ebenso von der Praxis, vom sittlichen Handeln. Sie beruht auf einer vollkommen selbständigen Beziehung des Menschen zum Universum. So wird die Innerlichkeit, die Herder unklar als Grundlage der Religion betont, zu einem eignen Lebenskreise. Während in der Sittlichkeit alles von der Freiheit, von der Autonomie des Menschen ausgeht, hat die Religion zunächst den Charakter der Passivität: in ihr wird das Innere der Seele vom Universum affiziert, mit starken Eindrücken erfüllt. Soll sie aber einen wirklichen, in sich geschlossenen Lebenskreis bilden, so muß sie auch eine aktive Seite haben, in der das Gemüt je nach seiner individuellen Art auf die Eindrücke des Universums reagiert: damit gewinnt der Redner Raum, die religiösen Gefühle wie Ehrfurcht, Demut, Liebe, Dankbarkeit, Mitleid und Reue in seiner Religionstheorie zu verwerten. Sie sind es, die

die aktive Seite der Religion bilden und damit ihre Provinz im Gemüt erst recht abrunden. Es ist klar, daß hier die Gefahr nicht mehr vorliegt, die Auffassung der Religion nachträglich wie Herder moralistisch zu verwässern. Höchstens ließe sich sagen, daß Schleiermacher in den entgegengesetzten Fehler verfällt, die Scheidung kraft seiner ästhetisch-musikalischen Analogien zu schroff zu gestalten; wenigstens werden wir diesen Vorwurf kaum zurückweisen können, wenn er Formeln schmiedet wie die berühmte: nichts aus Religion, aber alles mit Religion!

Demnach betonen Herder und Schleiermacher gleichmäßig die Innerlichkeit, den Gemütscharakter, die Verschmelzung mit der individuellen Eigenart. Beide verstehen die Innerlichkeit nicht so, daß sie die Beziehung zur Außenwelt ausschließt. Vielmehr vermittelt die Welt geradezu zwischen dem frommen Menschen und dem unendlichen Gott. Beiden wird die Religion ein Empfangen aus der in Natur und Menschengemeinschaft gegenwärtigen Gottheit. Daraus ergibt sich bei beiden ein starkes Gefühl der Gottesnähe und der Gottesverwandtschaft, während die Möglichkeit der Gottesferne, das Bewußtsein der Sünde, stark zurücktritt. Das Streben, die Gottheit in klaren Vorstellungen zu erfassen, schweigt völlig: der Gottesbegriff, ja der Gedanke an Gott wird gelegentlich von Herder wie von Schleiermacher als nebensächlich erklärt. Darüber hinaus aber beginnt der Gegensatz. Herder vermag die Höhe der rein religiösen Stimmung nicht überall zu behaupten: unter Aufgabe der ästhetischen Analogien sucht er Anlehnung an die Sittlichkeit und stützt sich auf die Formeln wie auf die Männer der Aufklärung. Schleiermacher dagegen spitzt seine Auffassung so scharf als möglich zu, und erhebt sie vermöge seiner dialektischen Schulung und systematischen Kraft zu einer verhältnismäßig geschlossenen Theorie.

4. Aus der Frage nach dem Wesen der Religion taucht eine andere empor: die nach der Bedeutung der Geschichte für die Religion oder nach der Stellung der Religion zur Geschichte. Sie war lebendig geworden, sobald die christliche Frömmigkeit sich in Pietismus und Aufklärung losgerungen hatte

von den Fesseln, welche die Geschichte durch dogmatische Formeln und kirchliche Einrichtungen um sie geschlungen hatte. Teils mit der Wünschelrute rein erbaulicher Betrachtung, teils mit der des moralischen Nutzens hatten Pietisten und Aufklärer der Bibel unerwartete Schätze entlockt. Aber der Vorgang war naiv und unwillkürlich gewesen. Die theoretische Schwierigkeit, die in der Wandlung des praktischen Gebrauches lag, war weiten Kreisen noch nicht zum Bewußtsein gekommen; und wer sie empfand, kam in seinen Lösungsversuchen nicht sehr über die Auffassung der Bibel als Lehroffenbarung hinaus, betrachtete also von da aus ihren Wert oder Unwert. Erst die Männer, die seit den 50er Jahren das Wesen der Religion neu zu erfassen strebten, vermochten einen bessern Weg zu zeigen. Ein Junfttheologe wie Semler und die besten Führer des allgemeinen Geisteslebens, Herder und Lessing, rangen vor allem in den 70er Jahren um eine neue Antwort auf die alte Frage. Seitdem aber war kein Fortschritt erfolgt. Ja Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ von 1793 hatte die willkürliche Vermengung von Religion und Geschichte wieder zur alten Höhe gesteigert.

Hat Herder wenigstens hier, auf seinem ureigensten Gebiete, die früheren Errungenschaften bewahrt? Anknüpfungspunkte finden sich auch in seiner etwas veränderten Auffassung der Religion. Wer die Rolle des abstrakten Verstandes und die Isolierung des Einzelmenschen so gründlich verwirft, das stete innere Empfangen so lebhaft betont und an der Ausstrahlung der Religion in den verschiedensten individuellen Formen sich so herzlich freut, der muß sich überall hingewiesen fühlen auf den Reichtum der Geschichte. Außerdem bewies bereits die Inhaltsübersicht, daß Herder den geschichtlichen Stoff der Religion, wie Bekenntnisse und kirchliche Gebräuche, irgendwie schätzt. Blicken wir vollends in die Einzelheiten seiner Schrift, so entdecken wir überall das Streben, seine Sätze aus der Bibel zu stützen. Vor allem sind Worte und Taten Jesu ihm zur Hand; doch auch die Geschichte des Alten Testaments und der christlichen Kirche zieht er gern heran. Er ist sich bewußt, religiös und theologisch etwas Wertvolles zu leisten, wenn er eine Persönlichkeit aus

ihrer geschichtlichen Lage erklärt, einen Satz oder Brauch nach Ursprung und Entwicklung erläutert. Immerhin fehlt an diesem Punkte der Rückschritt nicht ganz. Es berührt schon äußerlich auffallend, daß Herder nicht mehr wie ehemals auch außerkirchliche Religionen, etwa die allgemeine orientalische Ueberlieferung und Stimmung, für die Belebung der biblischen Personen, Begriffe und Bilder nutzbar macht. Ferner bricht der Verzicht auf den Begriff der Offenbarung eine Brücke ab, die den besten Inhalt der Vergangenheit in die Frömmigkeit der Gegenwart herüberleiten konnte. Aber wir müssen weiter gehen. Herder beweist nirgend mehr so glänzend wie einst in Bückeburg die Fähigkeit, vergangene Zeiten vor unserm Auge auferstehen zu lassen und damit in eine Quelle religiöser Kraft und Anregung für uns zu verwandeln. Vielleicht bildet dieses Sinken der historischen Kunst zugleich die Ursache, daß er Dinge, die ihm einst wertvoll erschienen waren, nunmehr als störende Schlacken ausscheiden möchte: vor allem die biblischen Bilder für das Erlösungs- und Versöhnungswerk Jesu; auch die zuweilen fast peinlich wirkende Modernisierung des Tauffymbols (z. B. 190 f.) wäre seinem früheren geschichtlichen Sinn kaum so möglich gewesen. Er nimmt jetzt gelegentlich geradezu die Forderung der Aufklärung an, die freilich seiner wirklichen Stellung nicht ganz entspricht: statt der Religion an Jesus die Religion Jesu! (z. B. 152.)

Läßt sich demnach praktisch ein Erlahmen seiner historischen Einfühlungs- und religiösen Assimilationskraft keineswegs ganz leugnen, so entschädigt er bis zu einem gewissen Grade dafür durch einen Fortschritt in der theoretischen Erfassung der Frage. In Bückeburg rechnet er nicht oder wenig mit der Möglichkeit, daß die wichtigen biblischen Tatsachen historisch angezweifelt werden könnten. Inzwischen hatte vornehmlich der Streit um die Wolfenbüttler Fragmente das Vorhandensein starker Zweifel und ihre Einwirkung auf Theologie und Kirche fattsam bekundet. Dem konnte auch Herder trotz seiner eigenen, verhältnismäßig konservativen Stellungnahme sich nicht entziehen. Und so finden wir in seiner letzten Schrift eine Antwort, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt. Es ist bezeichnend,

daß er nun, nach bewußter Erkenntnis des Problems, jede Vermittelung verschmährt und die wahre Lösung nur in der radikalsten Durchführung beider konkurrierender Betrachtungsweisen sucht. Er scheidet die wissenschaftliche Aufgabe vollständig von der religiösen. Die Forschung soll in strenger historisch-kritischer Arbeit — er hatte selbst in den ersten „Christlichen Schriften“ eine Probe geliefert — den Tatbestand untersuchen. Die Religion dagegen fragt: was sagen die Berichte meinem Geist und Herzen? Selbstverständlich verlieren dadurch manche Einzelpunkte ihre Bedeutung vollkommen; ob z. B. Jesus Gottes oder Josephs Sohn gewesen ist, betrifft die religiöse Wahrheit nicht. Die Hauptsache bleibt überall, daß Jesu Werk „die Regel zum Heil der Menschheit“ enthält (165ⁿ; 167ⁿ f.). Sein Leben, Tod und Auferstehung ist „Trost- und Gerichtsspruch in aller Menschen Herzen; es gibt keine moralische Gottesregierung unter Menschen und über Menschen als in dem, was ihm Religion ist“ (178ⁿ). Herder geht in seinem Streben nach Selbständigkeit für die religiöse Betrachtungsweise so weit, daß er hypothetisch — er selbst urteilt historisch durchaus anders — dem Zweifel an der geschichtlichen Wirklichkeit des historischen Jesus nachgibt: „Sagte jemand: die ganze Geschichte ist erdichtet; die Fischer von Kapernaum haben sie erfunden; so würde ich ihm heiter antworten: Dank den Fischern, daß sie eine solche Geschichte erdichtet haben! Meinem Geist und Herzen ist sie Wahrheit“ (179ⁿ). Wir werden vielleicht urteilen, daß Herder mit diesem Radikalismus die Brücken zwischen historischer und religiöser Betrachtungsweise voreilig abbricht; aber es bleibt ein Verdienst, daß er mit frommer Kühnheit mannhaft dem Problem ins Auge blickt.

Ist Schleiermacher auch hier dem Bahnbrecher der neuen Theologie gefolgt? An Kenntnis der geschichtlichen Stoffe läßt er es wahrlich nicht fehlen. Er beweist in häufigen Anspielungen seine volle geistige Herrschaft über die Geschichte des Christentums, ja über große Teile der allgemeinen Religionsgeschichte. Er bildet selbständig eine religionsgeschichtliche Stufenleiter aus, die vom Fetischismus über den Polytheismus zur

Auffassung des Weltalls als eines einheitlichen Systems hinauf-
führt. Er bleibt wie Herder hoch über der Linie der Aufklärung
stehen, indem er die Geschichte nicht zur Entwertung, sondern
zum besseren Verständnis der überkommenen Güter benützt. Für
alle religiösen Urkunden, zumal für die Bibel, findet er hohe
und schöne Worte. Indem er seinen Individualismus auf die
Geschichte überträgt, vermag er die verschiedensten Formen der
Frömmigkeit positiv zu würdigen: er läßt dem quietistisch-beschauf-
lichen Mönchtum ebenso wie dem Dogmatismus und dem Schwär-
mertum ihr historisches Recht. Er formuliert sogar Sätze wie
den: „religiöse Menschen sind durchaus historisch“ (282^m), oder:
„das Christentum schaut am meisten und liebsten das Universum
in der Religion und ihrer Geschichte an“ (293ⁿ).

Allein diese Sätze stehen in der 5. Rede und deren Ver-
hältnis vor allem zur 2. wird nicht völlig klar. Mag Schleier-
macher von Anfang an versichern, daß die von ihm geschilderte
„allgemeine“ — wir dürften wohl sagen: intelligible — Religion
nur eine Abstraktion sei und nur in den positiven Religionen
wirklich werden könne, er predigt sie doch so begeistert, daß
man sie unwillkürlich für die von ihm ersehnte Zukunftsreligion
oder für die ursprüngliche Religion des goldnen Zeitalters
halten muß. Ja er spricht sich gelegentlich selber so aus. Er
führt also seine von Kantischer Grundlage aus gebildete Ver-
hältnisbestimmung nicht durch: tatsächlich entwertet er die geschicht-
lichen Religionen; denn wer das Intelligible als die Ur- oder
Zukunftsform neben die andern Erscheinungsformen in den Zeit-
verlauf hineinstellt, nimmt nicht nur dem Intelligiblen selbst
seinen eigentlichen Charakter, sondern auch den Erscheinungs-
formen ihre Notwendigkeit und Würde.

So zieht denn Schleiermacher niemals deutliche Verbindungs-
linien zwischen der gegenwärtigen Frömmigkeit und den geschicht-
lichen Tatsachen des Christentums. Nirgends gewinnt er ihnen
irgendwie normative Werte oder wenigstens eine besondere Färbung
seines Ideales ab; nirgends wendet er seinen Begriff der Offen-
barung nach dieser Seite fruchtbar an. Im Gegenteil: auch bei
der Behandlung der geschichtlichen Religion drängt sich die

Sorge vor, daß der Blick auf die im Christentum vermittelte Darstellung des Unendlichen die Kraft der selbständigen „Anschauung“ und damit die Möglichkeit neuer Vermittelungen hindern könnte. Offenbar siegen hier seine theoretischen, schwärmerisch affizierten Gedanken über seine praktische, vielfach geschichtlich orientierte Frömmigkeit.

Der Sieg ist so gründlich, daß Schleiermacher sich geradezu selbst die historischen Quellen verstopft, aus denen er am leichtesten religiöse Werte schöpfen könnte. Er wandelt die Persönlichkeiten der Geschichte um in unpersönliche „Momente“. Selbst wo die Mittler und Heroen der Religion gepriesen werden, liegt der Hauptton stets auf dem Siege der religiösen Kräfte und Prinzipien, der in ihnen hervortritt. Auch bei Jesus ist es nicht anders; wie brächte Schleiermacher es sonst fertig, das Wort: „wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten; und wer es erhalten will, der wird es verlieren“, ausdrücklich dem Universum in den Mund zu legen? (131^u f.). Kein Prophet ist irgendwie schöpferisch, sondern einfach „Repräsentant der Religion“. Kein Mensch ist mehr als eine zufällige, der selbständigen Bedeutung entbehrende Modifikation der in der Menschheit liegenden Elemente (104^u f.). Schleiermacher gliedert den Einzelnen so rasch und unbedingt in die Menschheit, die Menschheit so rasch und unbedingt in das Universum ein, daß er weder für jenen noch für diese eine teilnehmende Wertung findet, geschweige daß er — seiner Theorie nach — die eigne religiöse Empfindung an einer hervorragenden Persönlichkeit bereichern oder orientieren könnte.

In der Frage nach der Bedeutung der Geschichte also wandert Schleiermacher ganz andere Pfade als Herder. Ohne auf die Linie der aufgeklärten Theologen zurückzufinken, verliert er doch die Möglichkeit, einen wertvollen Beitrag zur Lösung der Frage zu leisten. Der abstrakte Gedanke siegt in ihm über die konkrete Tatsache, die Philosophie über die Geschichte.

In ähnlicher Weise ließe sich nun der Vergleich auch auf andere Punkte erweitern. Etwa das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, der Gottesbegriff, die Person und das Werk

Jesu Christi, der Gedanke der Unsterblichkeit, die Auffassung von der Kirche, das individuelle Lebensideal kämen in Betracht. Allein das Bild würde dadurch nur mannigfaltiger und reicher, nicht irgendwie anders werden. Wenn wirklich die hier besprochenen Fragen, die nach dem Wesen der Religion und die nach dem Verhältnis von Religion und Geschichte, im Mittelpunkt der damaligen Entwicklung stehen, dann müssen sich aus ihnen heraus mit leichter Mühe die Antworten auf jene weniger grundlegenden Fragen ableiten lassen.

Stellen wir lieber die wichtigsten geschichtlichen Erkenntnisse zusammen, die der Vergleich geboten hat. Jeder Abschnitt zeigt den engen Zusammenhang der beiden Werke. Würden wir sie vollends mit einer Nachblüte der älteren Aufklärungstheologie wie Spaldings „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“ oder mit einem etwa gleichzeitigen Erzeugnis der theologischen Kantianer vergleichen, so würde die Stärke des gemeinschaftlichen Grundzuges noch deutlicher ins Auge fallen. Das Moment des individuellen Gefühls kommt, teils auf die eigne lebendige Frömmigkeit, teils auf eine bessere Psychologie gestützt, bei Herder wie bei Schleiermacher mit einer Kraft zur Geltung, die den übrigen theologischen Versuchen jener Zeit vollständig fehlt. Auf diesem Wege fließt in die weitere Entwicklung das hinüber, was der Pietismus praktisch errungen hatte. Hatten die Pietisten selbst mit ihrer engen und vielfach katholisierenden Geistesart keinen Theologen hervorgebracht, der diesen theoretischen Dienst leisten konnte, so retten nun Herder und Schleiermacher das beste pietistische Erbe in das Reich der Theorie herüber. Sie vermögen es wirksam zu tun, weil sie zugleich die reiche weltliche Bildung der Zeit beherrschen und das festhalten, was die evangelische Kirche der aufgeklärten Frömmigkeit und Theologie verdankt. Nirgends verleugnen sie vor allem die neugewonnene Weltoffenheit des Christentums, die praktisch die Güter der Welt und theoretisch den Gehalt der werdenden modernen Wissenschaft als Gaben Gottes wertet. In einer merkwürdigen wechselseitigen Durchdringung der aufgeklärten Weltoffenheit und der pietistischen Innerlichkeit rücken

sie Welt und Gott so nahe aneinander, daß bald Gott in der Welt, bald die Welt in Gott aufzugehen scheint; sie verbinden dem entsprechend die Religion so eng mit dem übrigen Geistesleben, daß sich beiden — dem einen nach der sittlichen, dem andern nach der ästhetischen Seite hin — gelegentlich die Grenze vermischt. Daraus ergibt sich zunächst als außerordentliches Verdienst eine bisher theoretisch nicht erreichte Sättigung der Religion mit den Farben des praktischen Lebens und anderseits eine neue Durchleuchtung der Welt wie des Lebens mit Religion. Daß in dieser Gesamtauffassung auch schwere Gefahren schlummern, brauchen wir nicht zu betonen; wer sie bei den beiden Meistern selbst noch nicht in voller Schärfe erkennt, dem drängen sie sich bei dem Blick auf die weitere Entwicklung ihrer Gedanken unentrinnbar auf.

Ebenso interessant und wichtig aber ist für den Historiker der eigentümliche Unterschied, der zwischen den beiden Schriften waltet. In der Stellung zum übrigen Geistesleben und in der Auffassung der Religion bilden die Reden Schleiermachers beinahe eine geradlinige Fortsetzung von Herders Bückeburger Werken. Herder selbst dagegen weicht mannigfach von der geraden Linie ab und neigt der älteren Aufklärung zu, glücklicherweise ohne ihr zu verfallen. Nur in der Wertung der Geschichte bleibt er dem alten Geiste treu. Gerade hier aber lenkt Schleiermacher ab. In ihm, dem Helden des neuen Geschlechtes sind die abstrakten, systematischen Interessen lebendig, die in Kant auf geniale Weise hervorgetreten waren und durch ihn die Herrschaft über die Jugend gewonnen hatten.

Die Durchtränkung mit diesem Geiste bietet ihm zunächst die Mittel, formal hoch über die Linie des Bückeburger Herder emporzusteigen. Darin liegt ein wichtiger Fortschritt. Denn Herders Verzicht auf feste Begriffe und systematische Verbindungslinien hatte nicht nur die praktische Wirkung seiner Schriften im theologischen Parteikampfe gemindert, sondern auch ihn selbst des besten Mittels beraubt, die Ergebnisse seiner religiösen Höhenzeit vollständig in die späteren Perioden der religiösen Ermattung zu übernehmen. In Schleiermachers Reden dagegen leuchtet nicht nur Frömmigkeit, Ein-

bildungskraft und innerste Verührung mit den Fortschritten des geistigen Lebens; sondern es dröhnt darin zugleich der regelmäßige Schritt einer zielbewußten Dialektik und die schwere Waffenrüstung der neuesten Philosophie. Sie verheißen dadurch noch weit mehr, als sie leisten. Allein es ist ein hoher Preis, um den sie diesen Fortschritt erkaufen: sie verlieren den Sinn für die geschichtliche Besonderheit, zumal für die bleibende Bedeutung der großen religiösen Persönlichkeiten. Damit werden sie ein Programm, dem wichtige Strömungen in der Theologie des 19. Jahrhunderts folgen sollten. Neben ihnen aber steht das Testament des Historikers Herder als Niederschlag dessen, was die historisch gerichteten Strömungen des vergangenen Jahrhunderts erarbeitet hatten. Lange Zeit unbeachtet, blieb es doch eine lebendige Mahnung, über der Spekulation nicht die Geschichte zu vergessen; denn eine in erster Linie auf geschichtliche Vorgänge begründete Religion kann nur dann eine gesunde Entwicklung erfahren, wenn sie sich selbst geschichtlich erfaßt.

Thesen und Antithesen.

Reformation und Aufklärung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart.

I, 1. Um die Bedeutung der Reformation festzustellen, hat man nicht den religiös-neutralen Begriff der Kulturgeschichte zum Maßstab zu nehmen. Die Kultur ist der Aufstieg der Menschheit zu fortschreitender technisch-seelischer Weltaneignung. Betont man das „seelisch“, so hat die Religion ja irgendwie mit daran teil. Aber sie ist doch keine einfache Erscheinungsform der Vernunft als geistiger Kraft gegenüber der Welt. Wie man ihr Wesen auch bezeichnen mag, so ist sie mehr als ein Medium seelischer Weltaneignung. Sie ist deshalb auch immer erhaben über die Kultur, auf die sie trifft, die sie sich nutzbar macht und die sie beeinflusst. Hat die moderne Kulturentwicklung oder die Vernunft in ihrer dermaligen Phase sich dem Supranaturalismus und Dualismus abgewandt, so ist das noch kein Beweis, daß die Religion darauf verzichten müsse, supranaturalistisch und dualistisch zu denken. Es kommt darauf an, zu erkennen, welche Gründe sie selbst hat, so zu denken und welche Formen sie selbst für den Supranaturalismus und Dualismus entwickelt.

2. Es ist daher irreführend, wenn man neuerdings (Troeltsch) die Reformation als Gesamterscheinung (bestimmtes Einzelne für eine andere Beurteilung vorbehalten) mit dem römischen Katholizismus in die gleiche historische Periode, nämlich die „mittelalterliche“, eingereiht hat, weil sie auf dem Boden der mittelalterlichen Kultur stehen bleibe. In Hinsicht ihrer Deutung des Christentums ist jedenfalls nur in begrenztem, ihre (Luthers) Grundgedanken nicht alterierendem Maße von einer Fortsetzung „mittelalterlicher“ Ideen zu reden. Richtig ist, daß Luther an dem antiken, vom Mittelalter konservierten Rahmen der Weltanschauung festgehalten hat, womit zusammenhängt, daß er die Denkschwierigkeiten, die wir z. B. an der altkirchlichen Form der Gottes- und

Christuslehre bemerken, noch nicht empfand; auch seine Beurteilung des Erdenlebens (als vorwiegend Wartezeit auf das Jenseits), des Staats (als direkt berufenen Gehilfen für die Predigt des Evangeliums) u. a. bewahrt mittelalterliche Motive. In höherem Maße, als Troeltschs These, trifft es das richtige, wenn man den aus der Reformation zunächst hervorgegangenen orthodoxen Protestantismus im allgemeinen mit dem Katholizismus in Parallele stellt. (Troeltschs Darstellung der Reformation ist tatsächlich wesentlich an ihm orientiert.)

3. Maßgebend für die religiöse Beurteilung der Reformation gegenüber dem Katholizismus sind in erster Linie folgende Momente in ihr:

a. Die Kombination von äußerer und innerer Autorität: Bibel oder Christus und persönliches Gewissen; im Zusammenhange damit unbeirrbarer Schuldempfindung.

b. Die Deutung Gottes als nicht bloß übernatürliches (wunderbares schrankenloses) Sein, auch nicht bloß übermächtiger Wille, sondern als dies beides zwar auch, aber seinem höchsten Merkmale nach einheitlicher Liebeswille. In der Reformation vollendet sich der Gedanke von Gott als Persönlichkeit im Sinne der schlechthin herrschgewaltigen, ihrer selbst gewissen, überweltlichen sittlichen Individualität.

c. Die Erkenntnis des Sittengesetzes als Ausdruck notwendiger Anforderungen Gottes an uns, sofern er uns zu Seinesgleichen gestalten will; die Erkenntnis auch des Wesens der Seligkeit als nicht bloß Schauen Gottes im Himmel, sondern sittliche Personengemeinschaft mit Gott im Himmel und auf Erden.

d. Das Verständnis der Kirche als ihrem Grundwesen nach nicht Anstalt, sondern geistig frei verbundene Gemeinde, nämlich als Gemeinde der sich selbst als Kinder Gottes beurteilenden, ihre irdischen Lebensbeziehungen allseitig im Geiste der Liebe benutzenden und gestaltenden Christuszgläubigen. (Beurteilung der Kultgemeinde als einer Teilform der Kirche.)

e. Auffassung der Gnadenmittel als besonders verständlicher Proben des andringlichen sittlichen Liebeswillens Gottes.

II, 1. Im Unterschiede von der Reformation ist die Aufklärung in erster Linie als Kulturbewegung zu verstehen. Sie ist der Religion nicht an sich feindlich gewesen, hat aber versucht, sie Kulturmaßstäben unterzuordnen. Ihre Grundlage hat sie an einem neuerwachenden Kraftgefühl des Geistes, speziell der denkenden Vernunft. Ihre eigentliche Betätigung hat sie gefunden auf dem Gebiete der Wissenschaft. Sie hat

die bis dahin auch von der christlichen Kirche, dem Protestantismus so gut wie dem Katholizismus, als Grundlage der Weltanschauung verwertete Phantasie abgewiesen und die Methode der empirischen Induktion oder auch rationalen Deduktion aufgestellt, wobei sie auf naturhaft, d. h. für die Vernunft jedes Menschen sichere, zumal auch nicht religiös bedingte Grunddaten reflektierte. Sie hat damit besonders die moderne Naturwissenschaft begründet, so zwar, daß sie auch das Geistesleben als Naturphänomen zu behandeln unternahm. Das Dasein Gottes wurde für sie zu einem neutralen Probleme der wissenschaftlichen Erwägung. Dies, sowie die ungemessene Erweiterung des Weltbildes als kausal einheitlich erklärbaren Ganzen gab ihr auch den Antrieb zu neuer, „natürlicher“ Bewertung fast aller Verhältnisse. In der Folge stumpfte sich in ihr besonders die sittliche Schuldempfindung sehr ab.

2. In der Kirche kam die Aufklärung nicht über Kompromisse zwischen altem und neuem hinaus. Hier blieb der Supranaturalismus und der Gedanke einer Offenbarung unter Kontrolle der naturwissenschaftlich denkenden Vernunft weiter bestehen (Deismus). Die Autorität der Bibel legte die Aufklärung nieder durch ihre Kritik der Form und des Inhalts derselben. Den Wundergedanken betrachtete sie insbesondere als abgetan. Durch Vergleichung der historischen Formen der Religion gelangte sie zu der Deutung der einzelnen Religionen als bloßer Spielarten des Typus, wobei dem Christentum doch der Wert der reinsten Form und der für die Folgezeit ein für allemal bedeutsamen Wiederherstellung der „natürlichen Religion“ gesichert wurde.

3. Die Aufklärung im engeren Sinn wurde abgelöst durch die kritische Philosophie und die Romantik. Durch diese wurden besonders folgende neue Momente beigebracht:

- a. Die Differenzierung der Vernunft (theoretische, praktische, ästhetische Vernunft);
- b. Die Differenzierung der Persönlichkeiten (nicht mehr abstrakter Individualismus, sondern konkreter Subjektivismus);
- c. Erkenntnis der Begrenztheit der Erkenntnismittel der Vernunft;
- d. Eine neue Tiefenempfindung gegenüber dem Universum und damit einesteils höhere Befriedigung des Gemüts, andernteils Auslösung von Eindrücken der Irrationalität des Weltlebens.

4. Indem diese Momente in die Aufklärung eingeführt wurden, entstand die komplizierte geistige Situation der Gegenwart. Für die Religion am wichtigsten wurde die besonders von Goethe und Schleiermacher vollzogene Deutung des religiösen Bewußtseins durch die Im-

manenzidee bezüglich der Gottheit. Dadurch und durch die Fortsetzung der vergleichenden Religionsforschung ist für das Christentum und zumal die Person Christi eine Perspektive geschaffen, in der sie zwar als relative Höchstwerte, nicht mehr aber als definitive Abschlußwerte der religiösen Entwicklung erscheinen. Auch die an der Person Christi orientierte Liebesethik erscheint dann nur noch als eine partial gültige Erfassung des sittlichen Problems. Die Liebesidee des Evangeliums von Gott erscheint nicht minder als einseitig.

III, 1. Daß durch die Aufklärung eine Reihe von bleibend wertvollen Ergebnissen gewonnen ist, wird man nicht bezweifeln. Zu nennen ist besonders der Wegfall des Uniformitätszwangs für das religiöse Bekenntnis, zumal soweit er auf der Erkenntnis weiter Kreise beruht, daß nur die persönliche Verinnerlichung des Gottesglaubens Wert hat; die Erweiterung und Vertiefung des Sinnes für die positive sittliche Bedeutung der Welt; die Befreiung der Weltwissenschaft von religiöser Bevormundung unter gleichzeitiger Schärfung des Wahrheitssinns auf jedem Gebiete; die Ueberwindung vieler phantastischer Momente des religiösen Denkens (unter die jedoch der Wundergedanke nicht zu rechnen ist).

2. Dennoch steht es nicht so, daß die Wissenschaft vom Christentume die unter II, 4 skizzierten letzten Resultate der durch Kritik, Spekulation und Selbstbefinnung modifizierten Aufklärung kurzweg als Fundament weiterer Arbeit akzeptieren könnte. Vielmehr sind Korrekturen gerade auch an den hier angedeuteten Ideen nötig, wobei sich ein Rückgang auf die Reformation (Luther) vollziehen muß. Es ist hauptsächlich folgendes zu betonen:

a. Die Immanenzidee ist nicht die richtige Führerin bei der Gestaltung des Gottesgedankens, denn sie gestattet zwar eine Reihe von wertvollen Momenten lebendiger christlicher Frömmigkeit zum Ausdruck zu bringen, die tiefsten jedoch nicht. Es ist die unveräußerliche Grundidee des Christentums, daß Gott als sittliche Person fertig, d. h. in sich selbst dem Werden und damit der Natur völlig entrückt sei. Dieser Idee genügt nur ein Supranaturalismus, der dies fixiert, daß das Grundverhältnis zwischen Gott und der Welt bloß ein solches des Willens, der Macht und des Interesses in Gott sei. Im besonderen bietet die Immanenzvorstellung nicht die Gewähr, daß der sittliche Abstand zwischen Gott und dem Menschen in der vom Gewissen geforderten Art als Schuld erkannt werde.

b. Es ist auch nicht richtig, dem Christentum prinzipiell das Zutrauen vorzuenthalten, daß es die volle Wahrheit der Religion biete. Die Relativierung des Geltungswerts jedweder Religion entspricht der Immanenzvorstellung von Gott, sofern diese einen Offenbarungsgedanken fordert, der die Berührung mit Gott zu einer individuell bedingten stempelt. Die Reformation, die im harten Kampfe mit der sog. Schwärmerei daran festhielt, daß die Offenbarung eine geschichtlich dem Gläubigen objektiv gegebene, gemeingültige Größe sei, nämlich abschließend die Selbstdarstellung Gottes in der Persönlichkeit Jesu Christi, hatte die tiefere Einsicht. Denn das Christentum als Religion ist auch mehr als freier Aufschwung der Seele zu Gott in gesammelter Andacht, oder Nachbildung der Gottinnigkeit der als religiöses Genie gedachten Person Jesu. Es ist vielmehr eine neue Lebensgrundlage für den Menschen, die Gottes in Christus als Wirklichkeit, trotz der Schuld, erfahrbar gewordene Liebe gestiftet hat. (Rechtfertigung als tiefstes Problem der christlich-religiösen Gedankenwelt.)

c. Es ist auch nicht zuzugeben, daß die Liebesidee des Evangeliums in Hinsicht des Inhalts der Person Gottes oder unserer sittlichen Weltbeurteilung sich als unzulänglich erweise. Auch das mag von der Immanenzidee aus sich als theologische Lehre nahe legen. Aber was dem Grundgedanken des Evangeliums, den Luther wieder erfaßte, entgegenzustehen scheint an schreckhaften, uns wie Gleichgültigkeit gegen menschliche Interessen anmutenden Ereignissen, können wir mit dem Glauben an die Liebe Gottes vereinigen, wenn wir uns davon durchdringen, daß Gottes Aufgabe als Schöpfer und Herrscher in der Liebe für uns unübersehbar ist und sich uns gegenüber gewiß auf nichts anderes spezialisiert, als uns zur Reife unserer Seele für eine universale Liebesgemeinschaft aller erreichbaren Personen zu erziehen. Eben dieser Gedanke gestattet uns auch, alle natürlichen Beziehungen und Interessen in unverkürzter Wesenheit zu erfassen und als mögliche Medien der Liebe zu deuten.

R a t t e n b u s c h.

(Dem Theologischen Ferienkursus in Hannover vorgelegt,
September 1906.)

Im Verlag von Eugen Diederichs, Jena, erschien ein neues Buch von Karl König: „Zwischen Kopf und Seele. Zum Problem unserer Tage, für Verächter und Freunde der Religion.“ Wieder ein Aufruf zur Persönlichkeitskultur. Ihr Ziel ist nicht die Idee, sondern die Wirk-

lichkeit; nicht der Gedanke, sondern das Sein; nicht Bewußtsein, sondern aus den Tiefen des Gemüts und Willens über Kopf und Tat zu sich selbst zurückgekehrte Seele (137). Es sind weithin bekannte Töne, die aus diesem Buch uns treffen; und die Lösung, die für vielverhandelte Probleme empfohlen wird, erinnert deutlich an andere Darbietungen des selben um seiner Eigenart mit Grund rasch bekannt gewordenen Verlags. Daher erheben sich auch selbstverständlich alte Einwände von anderem Standpunkt aus. Doch von alldem soll hier nicht die Rede sein, auch nicht von den Vorzügen, die das Buch bei Behandlung bekannter Themata vor andern hat, von der ungewöhnlich anschaulichen und tief persönlichen Sprache, in der es vom Kampf zwischen Kopf und Seele, wider den Intellektualismus, von Religion, Moral, Indifferenz, Religion und Theologen, religiöser Kultur redet. Aber diese Stimme unterscheidet sich grundsätzlich von verwandten Stimmen durch die Grundgesinnung, die in dem Abschnitt „wider den Aesthetizismus“ zum lebendigsten Ausdruck kommt. Wir hören sonst so oft (gerade auch in den Prophetieen jenes Verlags) von dem religiösen Sehnen der Gegenwart, und doch fehlt uns der Glaube an diese Botschaft: wahrlich nicht aus theologischer Rechthaberei, sondern — nun um der Religion willen. Genauer weil wir ästhetische Verklärung der Wirklichkeit nicht für Religion halten können, für Religion, die den Namen verdient, nachdem uns die christliche geschenkt ist. Nun wird uns hier endlich einmal deutlich gesagt: es ist Zeit „aus dem Schauen heraus ins Gestalten hineinzukommen“. „Die ästhetische Erlösung bekämpfen wir an sich nicht, doch sie darf nicht verabsolutiert werden“. Und dieses Bekenntnis wirkt, weil es aus einer fein und tief ästhetischen Seele kommt. Sie kennt aber die unüberwindliche Schranke „des schönen Scheins“, sie weiß etwas vom Willen und von der unzertrennlichen Einheit des sittlichen Willens und unsrer Religion.

Th. Haering.

Das Buch von Johannes Müller, „Die Bergpredigt verdeutscht und vergegenwärtigt“ (München, Beck 1900) ist kein Buch der theologischen Junft. Seine Auslegung läßt vielfach die eingehende Begründung vermissen, die man von der wissenschaftlichen Exegese verlangt. Seine Urteile über die neue Sittlichkeit und das Leben mit Gott entbehren bisweilen der Begrenzung, die sie, zusammengefaßt, sich hätten geben können. Aber seine Stärke liegt in einer geistigen Leistung, die

man nicht, wie wissenschaftliche Methode, von andern lernen kann, sondern in eigener innerer Arbeit gewinnt. Der Verfasser hat eine erstaunliche Kraft der religiösen Anschauung und gebraucht seine hohe Gabe hier als Schlüssel für die Bergpredigt. Er wird wohl Recht behalten mit der Auffassung, daß darin im wesentlichen zusammengestellt ist, was Jesus den Auserlesenen, die das Licht der Welt sind, als das ihnen Gegebene enthüllen wollte. Nicht mit unerhörten Forderungen sollen die Jünger belastet werden, sondern es soll ihnen gezeigt werden, was sie können. Ist das richtig, so hat der Verfasser uns nicht bloß ein Hauptstück der Verkündigung Jesu verstehen gelehrt; er hat auch damit ein erschütterndes Bild des neuen Lebens gewonnen, das in dem Menschen entsteht, wenn er die innere Verbindung mit Gott wiederfindet und aus dem Scheinwesen herauskommt. Das Buch hat die Kraft, ein Wegweiser und eine Erquickung für viele zu werden.

Bei der Lektüre ist mir aber eine Beobachtung gekommen, die der Verfasser selbst nicht ausspricht. Das richtige Verständnis der Bergpredigt zeigt uns, daß in einer uns besonders anstößigen Einrichtung der römischen Kirche doch die Erinnerung an urchristliches Gut verborgen ist. Ich meine die Einrichtung der Räte, die eine Vollkommenheit, zu der nicht alle aufgefordert werden können, wenigstens für einige eröffnen. Hier ist aus einem richtigen Gedanken eine sinnlose Einrichtung gemacht, die viele verleitet, etwas ihnen sittlich Unmögliches sich aufzuzwingen, damit sie vollkommen werden, und die den andern erlaubt, das Ideal fahren zu lassen, das sie doch als solches anerkennen. Der richtige Gedanke ist, daß es in der christlichen Gemeinde allerdings zwei verschiedene Arten des sittlichen Verhaltens gibt, die aber nicht auf verschiedene Gruppen verteilt werden sollen, sondern in jedem Christen neben einander bestehen. Die eine ist die Sittlichkeit des Kampfes, die für keinen jemals aufhört: was ich an dem Buch auszusagen habe, ist besonders dies, daß diese Notwendigkeit nicht deutlich hervortritt. Die zweite ist die Sittlichkeit des Sieges, das Handeln, das aus der Freude der durch Gottes Offenbarung befreiten Seele quillt. So notwendig es ist, daß der Christ diese Sittlichkeit als die ihm geschenkte Erlösung verstehen lernt, so notwendig ist es, daß er sich immer von neuem die Aufgabe des Kampfes stellt.

H e r r m a n n.

Die Schrift von Paul W. Schmiedel, „Die Person Jesu im Streit der Meinungen der Gegenwart“ (Leipzig, Heinke 1906) ist ansprechend

durch ihre klare nüchterne Art und durch den Ernst, mit dem die einfachen großen Grundzüge der Denkweise Jesu erfaßt werden. Von dem messianischen Anspruch Jesu urteilt er, „daß sein Glaube, der Messias zu sein, nichts war, was neben die Innerlichkeit seiner Frömmigkeit trat und sie beeinträchtigte, sondern vielmehr deren letzte und notwendige Konsequenz“. Die Spuren der Ueberzeugung, daß das Ende der Welt nahe sei, bemerkt er wohl, aber kann doch nicht zugeben, daß die Schatten dieser Erwartung über die gesamte Verkündigung Jesu ausgebreitet sind. Das, was diesen Worten ihren eigentümlichen Ton gibt, sieht er vielmehr darin, daß die Stellung des einzelnen zu Gott das ist, worauf schließlich alles zielt. Den Historikern, die in dem Wort von der Gottverlassenheit die Verzweiflung Jesu an seinem Werke ausgedrückt sehen, hält er entgegen, daß die einfache Gerechtigkeit das verbiete.

Aber daran knüpft er eine Bemerkung, die uns zeigt, daß er auch systematischen Problemen eine erfreuliche Teilnahme widmet. In dieser kleinen Schrift eines Historikers treten die beiden wichtigsten Fragen, die der systematischen Theologie zumal in unserer Zeit gestellt sind, so hervor, daß man von neuem den Eindruck erhalten muß, wie sehr sie eindringender Arbeit bedürfen. Nachdem er jene Verwendung des Wortes Jesu am Kreuz im Namen der historischen Methode abgewiesen hat, sagt er, für seine eigene religiöse Ueberzeugung würde es nichts ausmachen, ob er das Wort in jenem Sinne verstehe, oder nicht. Daran schließen sich die Worte: „Meinem innersten religiösen Besitz würde kein Schade geschehen, wenn ich mich heute überzeugen müßte, daß Jesus gar nicht gelebt habe“, „in meinem religiösen Besitz würde es mich auch nicht stören, wenn ich in Jesus einen Schwärmer sehen müßte“. Der Verfasser lehnt als Historiker solche Annahmen ab; aber er meint, er könne sich wohl vorstellen, daß es zur Klärung der wirklichen Gründe unseres Gottesglaubens dienen könnte, wenn sich einmal herausstellen sollte, daß Jesus gar nicht gelebt habe.

Diese Worte vergegenwärtigen uns, wie groß die Not der Unklarheit über das wirkliche Leben der Religion unter uns ist. Was der Verfasser über Jesus zu sagen weiß, zeigt deutlich, daß ihm das Faktum dieses Menschen in der Welt das Erlebnis bedeutet, das für ihn selbst wichtiger ist als alle anderen. Er sagt sich z. B., Jesus habe die Frömmigkeit in einer Stärke und Reinheit in sich getragen, wie wir es sonst nicht wieder kennen lernen; er habe der Menschheit dadurch etwas gebracht, was sie von andern nicht hätte empfangen können und das für ihr Innenleben nun eben doch das wichtigste sei; sein persönliches Leben

beweise eine erlösende Kraft gegenüber den Feinden des wahrhaft Menschlichen. Wie kommt es wohl, daß ein besonnener Mann, dem die Tatsache der Person Jesu so viel bedeutet, sagen kann, sein religiöser Besitz würde nicht davon berührt, wenn er die Ehrfurcht vor der Person Jesu aufgeben müßte? Das ist nur deshalb möglich, weil er nicht daran denkt, daß die Religion im Menschen aus der Kraft dessen erwächst, was er erlebt. Wenn er sagte, er hoffe auch dann noch Gott vernehmen zu können, wenn ihm die Tatsache der Person Jesu nichts mehr zu sagen hätte, so wäre das auch eine auf seinem Standpunkt wertlose Reflexion, aber es wäre wenigstens verständlich. Denn niemand, dem die Person Jesu das mächtigste Erlebnis geworden ist, hat ja damit einen Grund, die Möglichkeit anderer Offenbarung zu bestreiten. Gerade er sollte sich in der Nähe und in allen Fernen so von der Schaffenskraft Gottes umgeben und im Innersten davon durchdrungen wissen, daß er noch andere Wege Gottes zu seinem Herzen kennen muß. Was in ihm selbst aus ihm verborgenen Tiefen stammt, aber auch die Wunder der Welt, alles das ist ihm gewaltig genug, daß ihm daraus die Kraft entgegenströmen kann, die ihn zu einer Eins macht und die Welt zu einem All. Aber daß jemand, dem nun tatsächlich Jesus zum mächtigsten Erlebnis geworden ist, sagen kann: ich bleibe im Innersten derselbe, wenn mir dieses Licht erlischt — das wird darauf hindeuten, daß er der traurigen Gewöhnung unterliegt, Religion als etwas anzusehen, was mit der wahrhaftigen Befinnung des Menschen auf seine eigenen Erlebnisse nichts zu schaffen habe. Es ist wieder einmal ein Beweis dafür, wie nahe die „Liberalen“ unter uns dem Kardinalfehler unserer „Positiven“ stehen. Es fehlt hier der Raum dazu, zu zeigen, wie ein ähnlicher Irrtum den Verfasser in seiner sittlichen Auffassung einengt. Er meint, daß der Gedanke Gottes als des Gesetzgebers zu der Forderung der Autonomie in einem Gegensatz stehe. Darüber könnte er sich aus C o h e n s Ethik informieren, in der es überhaupt für den Theologen viel zu lernen gibt. Er könnte daraus auch sehen, daß die sittliche Autonomie eine Aufgabe bedeutet, und dann würde er auch sehen, daß grade in dem, was er unbefangen als den Sinn der sittlichen Weisungen Jesu ausspricht, dieser Gedanke der Autonomie enthalten ist, den er als ein die Schranken der Zeit respektierender Historiker dem sittlichen Denken Jesu absprechen will.

So drängen sich hier bei der Arbeit eines Historikers die Fragen hervor, was der Grund der religiösen Zuversicht und des sittlichen Wollens sei, und fordern eine klarere Formulierung und Lösung. H e r r m a n n.

In seiner freundschaftlichen Streitschrift „Jesus und Paulus“ fordert Raftan uns von den Religionsgeschichtlichen Volksbüchern zum Prinzipienstreit heraus. Ich habe in der Einleitung zu den Volksbüchern für meine Mitarbeiter und für mich einen Grundsatz aufgestellt, welcher — so glaubt er — der Feind alles Fortschritts und aller Wahrheit sei. Er meint damit „das Gesetz der Unverbrüchlichkeit der wissenschaftlichen Methode, die alle Weltgebiete nach ihrer Besonderheit ordnet unter den gemeinsamen Regeln der Vernunft“. Er fürchtet, ein Forscher, der dieses Gesetz anerkenne, fasse damit den Vorsatz, „die Geschichte zu erkennen nicht wie sie ist oder war, sondern wie sie sein darf“, sein darf „nach den Voraussetzungen der modernen Wissenschaft“.

Um mich freundschaftlich gegen Raftan zu verteidigen, möchte ich mich von ihm auf das Gebiet führen lassen, auf dem er solche Prinzipienfragen zu entscheiden liebt, auf das Gebiet der praktischen Anliegen des menschlichen Geistes, und die Frage des Nutzens aufwerfen.

Sehe ich recht, so muß ich unsre Kontroverse dann folgendermaßen formulieren:

Welche Methodologie ist nützlicher, um die Wirklichkeit zu erkennen: die Raftansche Methodologie, nach welcher die Methode zur Erkenntnis der Wirklichkeit aus der Wirklichkeit zu entnehmen ist,

oder unsre Methodologie, nach welcher die Methode zur Erkenntnis der Wirklichkeit aus der Erkenntnis zu entnehmen ist?

Nehmen wir an, daß wir uns durch eigene Anschauung oder auf fremde Autorität hin ein vorläufiges Urteil über etwas „Wirkliches“ bereits gebildet haben. Wer wird geneigter sein, dies vorläufige Urteil unermüdlich zu revidieren — Raftan oder wir? Ich meine, Raftan muß sich schneller bei Vorurteil oder Herkommen beruhigen. Denn eben dasselbe, das er kritisieren sollte (die „Wirklichkeit“), liefert ihm (so will er es) auch die Kriterien. Uns indessen stellt unsre Methode vor eine unendliche Aufgabe. Das Wesen der Erkenntnis besteht uns darin, daß sie Einheit in dem Mannigfaltigen setzt, daß sie es nach seiner Besonderheit ordnet unter den gemeinsamen Regeln der einen Vernunft. Nie fügt sich dies Mannigfaltige ganz in die Einheit. Nie kommen wir zur vollen Wirklichkeit (denn volle Wirklichkeit ist nur, wo das Mannigfaltige sich der Einheit, vollendete Erfahrung ist nur, wo die Anschauung sich der Idee, wahrhaftes Leben nur, wo das Chaos sich der Vernunft unterworfen hat — was uns nie weder in Wissenschaft noch in Praxis gelingen will).

Dies „Nie“ aber und das wissenschaftliche Bewußtsein von diesem

„Nie“ ist es, was unsre Methodologie zur Erforschung der Wahrheit — nützlicher macht als eine nur auf die Autorität der „Wirklichkeit“ begründete.

Womit die Frage, ob unsre Methodologie richtig sei, freilich für mich noch nicht entschieden ist. Denn mir will gerade in solchen Hypothesen die Nützlichkeit als oberste Instanz der Positivität nicht einleuchten.

Allerdings glaube ich nun, daß mir hierin die Mitarbeiter meiner Volksbücher nicht alle folgen werden. Vor allem werden wohl Bouisset und Brede es nicht tun. Wollten sie sich über Fragen der Methodologie äußern, so würde sich gewiß das überraschende Resultat geben, daß ihre Formeln den Formeln Raftans sich mehr näherten, als den meinen. Wenn ich mich nicht täusche, fällt die Differenz zwischen Raftan und mir zusammen mit dem Unterschiede zwischen dem positivistischen Idealismus und dem erkenntnis-kritischen; und mit Bestimmtheit rate ich darauf, daß Bouisset und Brede — — sich mit Raftan zum positivistischen bekennen.

Wie kann dann Raftan den Vorwurf aufrecht erhalten, daß die philosophische Grundüberzeugung, „daß die moderne Weltanschauung“ daran Schuld ist, wenn seine Genossen Bouisset und Brede in der Forschung über Jesus und Paulus zu anderen Resultaten kommen, als er sie anerkennt?

Schiele.

Zu dem Streit um die Frage, ob evangelische Dogmatik in Form eines Systems auftreten dürfe oder solle, der durch die Auseinandersetzung zwischen Stange (Der dogmatische Ertrag der Ritsch'schen Theologie nach Julius Raftan S. 16 ff.) und Raftan (Zur Dogmatik S. 3 ff., auch in dieser Zeitschrift 1903 Heft 2) neu aufgelebt ist, während Hans Heinrich Wendt uns gleichzeitig den ersten Teil eines „Systems der Christlichen Lehre“ gibt, wird es fördernd sein, das Bonner Universitätsprogramm nicht zu übersehen, das Otto Ritschl vor kurzem geliefert hat über: „System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie“. — Ich glaube, daß der Dogmatiker ein „System“ durchaus anstreben muß, wenn es ihm der Stoff auch immer wieder über den Haufen wirft. In diesem Zustande spiegelt sich nur das wirkliche Verhältnis von Religion und Wissenschaft.

Rade.

Als Geschenk

zu **allen** Zeiten und Gelegenheiten

eignet sich vorzüglich die auf **feines Papier** gedruckte
und **geschmackvoll** gebundene

feine Ausgabe

der Religionsgeschichtlichen

GGG Volksbücher. GGG

Bis jetzt sind in feinen Ausgaben erschienen:

Jesus von Professor D. W. Bouffet-Göttingen.
3. Aufl. 21.–30. Tausend. M. 1.75.

Elias. Jahve und Baal

von Professor D. H. Gunkel-Berlin. 1.–12. Tausend. M. 1.50.

Saul, David, Salomo von
Profes-

sor Lic. Dr. G. Beer-Strasbourg. 1.–10. Tausend.
M. 1.50.

Pietisten von Pfarrer Lic. F. Füngst-Stettin.
1.–10. Tausend. M. 1.50.

Verlag von F. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN.

Im Oktober und November wurden folgende Neuigkeiten ausgegeben:

BALDASSARE LABANCA, Professor d. Kirchengeschichte an der Universität Rom: **Die Zukunft des Papsttums**. Autorisierte Uebersetzung von Marie Sell. 8. 1906. M. 1.50.

FRIEDRICH MICHAEL SCHIELE, Religion und Schule. Aufsätze und Reden. 8. 1906. M. 3.60.

VALENTIN HÄCKER und **WALTHER HÄCKER**, Naturwissenschaft und Theologie. Zwei Referate gehalten am Plochinger Theologenkranz. 8. 1906. M. —.80.

Religionsgeschichtliche Volksbücher:

IV. Reihe. 1. Heft:

Pietisten. Von Licentiat J. JÜNGST, Pfarrer in Steffin.

M. —.50. Cartoniert M. —.75. Feine Ausgabe gebunden M. 1.50.

II. Reihe. 7. Heft:

Saul, David, Salomo. Von Dr. G. BEER, Prof. in Straßburg.
M. —.50. Cartoniert M. —.75. Feine Ausgabe gebunden M. 1.50.

D. **E. GRAFE**, Professor in Bonn, **Das Urchristentum und das Alte Testament.** Rektoratsrede. 8. 1906. M. 1.—.

D. **S. ECK**, Professor in Giessen, **Religion und Geschichte.** 8. 1907. M. 1.50. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Nr. 46.)

Auf den diesem Hefte beiliegenden

Weihnachtskatalog

mache ich besonders aufmerksam.

Druck von G. Raupp jr in Tübingen.