

## Werk

**Titel:** Dogmatische Probleme der Gegenwart

**Autor:** Titius

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1910

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1910\\_0013](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1910_0013) | log23

## Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)  
SUB Göttingen  
Platz der Göttinger Sieben 1  
37073 Göttingen

✉ [info@digizeitschriften.de](mailto:info@digizeitschriften.de)

## Dogmatische Probleme der Gegenwart.

### I.

In Jahrgang X dieser Zeitschrift habe ich entscheidende dogmatische Prinzipienfragen, wie die nach der Art der religiösen und theologischen Erkenntnis, ihrer Begründung auf Offenbarung, der supranaturalen Art ihres Inhalts, erörtert. Ich möchte heute im Anschluß an die Literatur der letzten Jahre jene Ausführungen ergänzen und zugleich auf wichtige Einzelprobleme eingehen. Nichts Geringeres als eine neue Orientierung der gesamten dogmatischen Arbeit verheißt uns ERICH SCHÄDERS<sup>1</sup> „theozentrische“ Theologie. Diese stellt er nicht eigentlich in Gegensatz zur christozentrischen, wenigstens dann nicht, wenn letztere, wie sie soll, einen Christus hat, der „in voll persönlicher Weise mit dem ewigen Gott zusammenhängt und zu diesem Gott gehört“ (178). Wohl aber steht sie in ausschließendem Gegensatz zu jener „anthropozentrischen“ Theologie, die Schleiermacher eingeführt hat und deren Einfluß sich in der Erlanger Theologie bis zu Seeberg und Grützmacher, ja bis auf Cremer, Kähler und Ihmels verfolgen läßt. Denn bei Schleiermacher hat „das fromme Selbstgefühl“, bei den Erlangern das christliche oder

<sup>1</sup> Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. Erster geschichtl. Teil. Leipzig, Deichert, 1909. IV 197 S. M. 4.—. — DERSELBE, Theologie und Geschichte. Rede beim Antritt des Rektorats usw. Kiel, 1909. 20 S. M. —.60. — Zur Ergänzung dienen: „Die Christologie der Bekenntnisse und die moderne Theologie“ (Beitr. z. Förd. d. Theol. 9, 5). „Christenstand und kirchl. Lehre“ („Reformation“). Berlin, Vaterl. Verlagsanstalt, 1906. 62. M. —.40.

neue Ich, bei Cremer das Gewissenszeugnis, bei Kähler das „Für uns“ das letzte maßgebende Wort in der christlichen Erkenntnis. Aber jeder Versuch, von dem erfahrbaren neuen Lebensbesitze des Christen aus Gott und seinen Christus zu erreichen, ist nicht nur undurchführbar, sondern schmälert und verringert zugleich die Herrlichkeit Gottes und Christi in der bestimmtesten Weise (S. 45 u. öft.), und gleiches tut die einseitig soteriologische Betrachtungsweise. Ist nun bei den positiven Theologen das Verderben durch andere Instanzen gehemmt, so wird durch Ritschl „Gott klar und unmißverständlich zum Mittel für unsere menschlichen Zwecke“ und so auf dem Boden des Glaubens ein „leiseres oder gröberes Emporsteigen des Egoismus und des Selbstgefühls“ inszeniert (134 f.). Vollends bei Tröltzsch ist die Theologie „prinzipiell Lehre vom Menschen geworden und Lehre von Gott nur, sofern sie menschlich-religiöse Gedanken oder Erlebnisse mit Gott, dem Absoluten, als ihrer immanenten Ursache verknüpft“ (190). In dem Versuch, diese eigentümlich anmutenden Urteile zu begründen, treten die Grundgedanken der theozentrischen Theologie, wenngleich die systematische Entwicklung noch fehlt, deutlich genug hervor, um ein Urteil darüber gewinnen zu können:

SCHÄDERS Leitmotiv ist „die Tatsache der Herrenmacht Gottes über alles, über Natur, endlichen Geist und Geschichte“ (46). „Gott erleben, auch in Christus, das heißt fundamental: den erleben, für den wir Mittel sind, er der Herr und wir das Gemächte seiner Hand, die Knechte“ (159). Gott ist Gott, weil er unbedingte persönliche Macht über uns und unsere Welt ist (105). Gottes Wort spricht uns „zunächst und zuoberst seine Macht aus“ (154). Es muß daher die tiefste innerlichste Ueberzeugung des Glaubens bilden, daß wir für Gott und für seinen Christus da sind, für Gottes Dienst, für Gottes Ehre. Von diesem Gesichtspunkt aus erweist sich die soteriologische Betrachtungsweise, wie sie Kähler, Ihmels, Ritschl und viele Andre üben, als einseitig, weil hier „der entscheidende Ton auf den Menschen, auf seine

Rettung, auf seine Vollendung fällt statt auf Gott den Herrn“ (100); es eröffnet sich „die Gefahr eines egozentrischen Christentums“, des „religiösen Egoismus“, und es ist seit dem Aufkommen der Gnadenpredigt nicht nur bei der bloßen Gefahr geblieben (115. 119). Aber das Recht Gottes an uns ist nicht nur ein Gnadenrecht, sondern das aus Gottes absoluter Macht und Herrenstellung sich ergebende Herrenrecht (102). Dies „Für Gott“, dies „Evangelium des Dienstes“ erst durchbricht den Bannkreis der Individual-Ethik (114). Es wehrt auch der Verkleinerung Gottes durch eng menschliche Maßstäbe und führt die Theologie über die einseitige Heilsgewißheitsfrage hinaus zur Mitarbeit an der Weltanschauungsfrage (88 ff.). Vor allem macht die theozentrische Methode der Herrschaft der Wertbeurteilung auf dem Gebiete religiöser Erkenntnis ein Ende; sie beschreibt Gottes „Wahrheit, die seinen Wert für uns einschließt, aber mehr als diesen seinen Wert enthält“ (196). Denn als der absolute Herr ist Gott „mehr als die bloße Wertgröße für unsere Beseligung oder Erhebung über die Welt“ (109. 169). „Die Angabe, daß die Erkenntnisse unseres Glaubens den Charakter von Werturteilen haben, läßt sich nicht halten, weil sie diesen Erkenntnissen die Bedeutung objektiver Wahrheit nimmt“ (141). Diese unsere Werterfahrung ist sekundär; primär kann nur ein Wirklichkeitserlebnis sein (143).

Wo nun treffen wir dies entscheidende Erlebnis und worin besteht es? Es versteht sich von selbst, daß hier mit dem schlechten Traditionalismus der alten Inspirationstheorie aufgeräumt, der „gesunde notwendige Subjektivismus“ der „Vergewisserung in der Form des eigenen Erlebnisses“ anerkannt ist (49). Das Bild der heutigen positiven Theologie darf nicht „zum Transparent der Orthodoxie des 17. und 18. Jahrhunderts“ gemacht werden (186). „Strikte Bekenntnismäßigkeit im Sinne der restlosen Zustimmung zu allen Bekenntnissätzen ist eine Fiktion.“ Ja S. spricht von der „unleugbaren Berührung“ der hl. Schrift mit fremden Religionsformen und von der Abhängigkeit des „ganzen“ Lebensinhaltes Christi, „von dem zeitgenössischen und alttestamentlichen Leben“ [Christenstand S. 39. 42], von einem „Zusammenhange der neu- und alttestamentlichen Vorstellungswelt mit der jüdischen, der persischen und babylonischen“ (192). Die hl. Schrift ist „Menschenwort

von einst, historisch vermittelte Kunde von einst“ (84. 94). Wie vermag sie uns mit Gott in Zusammenhang zu bringen? Das geschieht durch Gottes Geist; in ihm haben „Gott und sein Christus mit allem, was sie an gemeinsamem Leben haben, mit ihrer Macht und ihrer heiligen Liebe, ihre wahrhaftige, reale Gegenwart bei uns“ (144 f.). Christus mit allem, was er sagte und litt, ist uns durch den Geist zu einer Größe unserer striktesten Gegenwart geworden, und in ihm eben Gott (165). Was ihm „durch göttliche Geisteswirkung die Bedeutung gegenwärtigen Gotteslebens gewann“, spricht der Glaubende in der Theologie aus (97). Glaube ist garnichts anderes als dies „notorische Erlebnis der Selbstvergegenwärtigung Gottes resp. auch seines Christus, durch das menschliche Wort von Gott“ (9). „Auf unübertragbare Weise“ (195), aber „unentrinnbar“ (172) sind die Größen der Geschichte „aus Gedankengrößen, aus Wortgrößen resp. aus Phantasiegrößen lebendige Wirklichkeiten“ geworden (146). Dies Wirklichkeitserlebnis beruht auf einer „nicht weiter zerlegbaren, aber tatsächlichen Machtwirkung“, „auf einer unfaßlichen aber tatsächlichen Selbstvergegenwärtigung Gottes“ (142. 146). Ist dies Erlebnis einmal gemacht, so tritt es in Fühlung mit andern Tatsachen, denn „der Glaube hängt eben an mehreren und nicht bloß an einem Faden“ (173). Der bereits vorhandene Glaube gewinnt Stützen seiner Gewißheit auch in den „erfahrbaren Zuständen neuen, wiedergeborenen Lebens“ (57) und der Erkenntnis, daß diese „zur Vollendung unsrer Persönlichkeit“ beitragen (114). Er stützt sich ebenso auf geschichtliche Beobachtung (99), darauf, daß unbefangene Forschung in der Geschichte „bestimmte Tatsachen und Tatsachenreihen“ zugestehen muß, deren restlose Eingliederung in das natürliche Weltgefüge ihr nicht gelingt, weil sie eben unmittelbar, von Anfang an und in ihrer ganzen Tiefe mit Gott zusammengedacht werden müssen, um überhaupt in ihrem Wesen und in ihrer Wirklichkeit erfaßt zu werden (Theol. u. Gesch. S. 4. 16 ff.). Unser Heilsglauben ist „geschichtlich und erlebnismäßig fundierter Glaube“ (175).

Bei der Würdigung dieser Ausführungen muß ich von einer Berichtigung der einseitigen und gewaltsamen Geschichtskonstruktion SCHÄDERS absehn; absichtlich stelle ich auch seine massive, um nicht zu sagen mythologische<sup>1</sup> Christologie zurück, um die methodologische Frage rein für sich hervortreten zu lassen; sie ist die entscheidende. Da hebe ich zunächst hervor, daß über die Berechtigung von S.s Ausgangspunkt ein Zweifel nicht wohl aufkommen kann. Eine Theologie,

<sup>1</sup> Von „fast mythologisierender Ausmalung“ spricht auch Th. Kaftan in dem unten besprochenen Buche S. 63.

die das „Allein Gott in der Höh' sei Ehr“ aufgeben oder auch nur zurückstellen wollte, wäre nicht mehr Theologie, hätte den allein wahren Gott nicht, aus dem und in dem und zu dem alle Dinge sind. Nun fragt sich freilich schon, an welchem der üblichen Merkmale diese gottheitliche Art vornehmlich haftet; sie, wie S. will, zu oberst an seine (physische) Machtgröße zu heften, ist unmöglich, weil selbst physische A l l macht die innere Unterwerfung eines geistigen Wesens nicht zu erzwingen vermag. Daher haftet Gottes Herrschaftsstellung geistigen Wesen gegenüber nicht nur an seiner Ueberlegenheit und Macht über ihre Naturgrundlage, sondern ebenso, ja in erster Linie an der Erhabenheit und innerlich bewegenden Kraft seiner geistigen Größe. Unter Voraussetzung dieser Berichtigung des Begriffs kann ich dem Satze zustimmen, daß „die Gnade Gottes der Herrenstellung und Majestät Gottes uns gegenüber [unter- und]<sup>1</sup> eingeordnet ist“ (102). Vielleicht darf ich beifügen, daß ich selbst in meinen neutestamentlichen Untersuchungen diese Souveränität Gottes stark betont habe. Nur darf aus dieser allmächtigen, freien Art der Gnade Gottes nicht ein Akt der Laune oder Willkür gemacht werden, als ob sich Gott s e i n e m W e s e n <sup>2</sup> n a c h auch anders hätte betätigen können als in Darbietung seiner heiligenden Gnade. Nicht durch eine Ueberbietung der ethischen Vollkommenheit Gottes im Gedanken einer souveränen Willkür, wozu bei S. Neigung vorhanden ist, sondern durch möglichst anschauliche Darstellung seiner ethischen Erhabenheit wird am besten Gottes Herrschaftsstellung verdeutlicht. Herrmann hat daher, wenn er „das Moment der Macht mit starker Einseitigkeit in die Sphäre des Sittlichen hineingezogen hat“, uns nicht einen „verkleinerten Gott“ gezeichnet (160), sondern er hat Gott uns sehr viel größer und machtvoller gezeigt, als eine fromme Naturbetrachtung, die freilich auch ihr Recht hat, das vermöchte.

Indes nicht zur soteriologischen Betrachtungsweise setzt sich S. in ausschließenden Gegensatz: nur soweit sie in Gefahr

<sup>1</sup> Von mir eingeklammert.

<sup>2</sup> Nicht in Rücksicht auf uns, die es freilich anders verdient haben.

stehen sollte, Gott zum bloßen Mittel unserer Beseligung zu machen, statt die souveräne Art seines Handelns auch da, wo es unser Heil bezweckt, festzuhalten, wird sie anthropozentrisch. Um so energischer greift er die anthropozentrische Richtung da an, wo sie, wie in der Frank-Seeberg'schen Schule in der Begründung des Heils einem schlechten Empirismus huldigt oder, wie bei Cremer und in der Ritschlschen Schule, es durch menschliche Reflexion und Produktion (auf Grund von Vergegenwärtigung der hl. Geschichte) entstehen läßt, anstatt auf die lebendige Gotteswirkung zurückzugehen, die es schafft. Nun bin ich nicht gewillt, Franks Gewißheitslehre gegen die Kritik in Schutz zu nehmen, die ihr von Gottschick und Herrmann bis zu Ihmels zuteil geworden ist. Aber eine Illusion wäre es, anzunehmen, daß in irgend einer der Konstruktionen, die an die Stelle gesetzt sind, der Subjektivismus Franks d. h. Schleiermachers überwunden sei: er hat nur andre Gestalt gewonnen; an Stelle der Gewißheit um die eigene Wiedergeburt ist die Gewißheit um Gottes Offenbarung, um ein Gotteserlebnis oder wie man es sonst nennen mag, getreten; gewiß ein großer Fortschritt, aber ein solcher im Bereich der Erfassung des Subjekts in seiner Innerlichkeit. Es ist daher nicht gerecht, wenn S. an Seeberg tadelt, daß er dem Erfahrungsbesitz einen Charakter von beharrlicher Kraft zuschreibe, den er in der schlechten Wirklichkeit nicht besitze (58). Das klingt, als ob S.s „Wirklichkeitserlebnisse“ nicht an dem gleichen Schwanken teilnähmen! Vollends muß ich bezweifeln, daß irgend ein namhafter Theologe das Heil auf menschliche Produktion statt auf Gottes Wirken zurückgeführt wissen will. Das Vorurteil, von dem sich S. hier hat leiten lassen, formuliert er S. 154: „So werden wir von Gott ergriffen und müssen ihn nicht erst mühsam hinter geschichtlich-psychologischen Vorgängen suchen, ob wir ihn ergreifen und finden möchten“. In der Tat ein sehr einfaches Verfahren! Wir betonen den Geistesfaktor; damit ist den Heilsfaktoren die unmittelbarste, lebendige Gegenwartsbeziehung gegeben (167. 186). Mag auch das göttliche Walten unfaßlich sein,

wir ponieren es, und damit ist die Sache erledigt; was sollen wir uns um geschichtlich-psychologische Vorgänge mühen? Da haben Schleiermacher und seine viel gescholtenen Nachfolger es ernster genommen mit dem Anspruch reformatorischer Theologie, zeigen zu können, *quomodo detur spiritus sanctus*. Bedingt sind freilich S.s Gedanken hier durch Unklarheit über das Verhältnis menschlicher Freiheit zum göttlichen Wollen. Trotz seiner theozentrischen Methode meint er in der Entstehung des Glaubens göttliches und menschliches Wirken gegen einander abgrenzen, einen Moment bloßer Passivität und eine hinzukommende Tat der Freiheit unterscheiden zu können (77 f. 121), während doch der Glaube nie vorhanden ist, ohne bei allem Bewußtsein der inneren Ueberwältigung als persönliche d. h. freiwillige Ueberzeugung zu erscheinen, wie auch umgekehrt kein Moment vorhanden ist, in dem er nicht sich selbst als allein von Gott gewirkt betrachtet. Von hier aus erscheint es als notwendige Aufgabe, die Geisteswirkung in geschichtlich-psychologischen Vorgängen aufzuweisen, dagegen als Rückfall in die Scholastik, sich mit Abstraktionen zu begnügen und in ihnen das eigentliche Wesen der Sache zu erblicken.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß es eine aussichtslose Sache wäre, den Anthropozentrismus in dem Sinne überwinden zu wollen, daß man einen andern Ausgangspunkt als den des subjektiven Erlebnisses gewinnt. Die Betonung des echten d. h. materialen Theozentrismus kann die Geltung des echten d. h. formalen Anthropozentrismus nicht ausschließen. Steht es aber so, dann wird von vornherein zweifelhaft, ob wirklich von der Anerkennung der göttlichen Souveränität aus die fundamentale Bedeutung des Werturteils für das religiöse Erkennen hinfällig werde, wenn doch, wie S. selbst bemerkt, Gott „die alles überragende Wertgröße für uns“ ist (138). Ist nicht eben dies, daß er „mehr als bloße Wertgröße für unsere Beseligung“ ist, unumgängliche Voraussetzung dafür, daß er uns zur alles überragenden Wertgröße werde, weil wir nur so wahrhaft von uns selbst loskommen können? In

der Tat ist für den höchsten Wert, das „höchste Gut“, die Synthese des Allgemeingültigen, an sich selbst Guten, mit dem für uns Guten konstitutiv<sup>1</sup>. Auf diese Verbindung des subjektiven Wertes mit der Idee eines Allgemeingültigen, die doch in der heutigen Philosophie eine wichtige Rolle spielt, ist S. anscheinend nicht aufmerksam geworden. Sonst könnte er nicht behaupten, daß nicht deutlich zu machen sei, wie Werturteile des Glaubens zugleich Seinsurteile sein können (140). Es ist selbstverständlich, daß Wert für uns nur haben kann, was (in irgend einer Beziehung) als real gedacht wird, weil sonst eine Relation garnicht zustande käme. Logisch setzt also der Begriff des Wertes stets den der Wirklichkeit voraus. Als wirklich aber anzuerkennen sind wir genötigt, was in seinem Bestande nicht durch das freie Spiel unserer Vorstellungen erzeugt wird, sondern selbst unsre Vorstellungen und Gefühle in seinen Bannkreis zwingt und sich somit als ein von unserer Willkür Unabhängiges bezeugt. Dann aber ist nicht abzusehen, warum sich uns nicht eine geistige Realität durch Wertempfindungen und -Vorstellungen sollte bezeugen können, vorausgesetzt, daß jene sich nötigend geltend machen und eben darin ein übersubjektives Moment in sich aufweisen. Es ist in Wirklichkeit nur eine ungenaue Beschreibung des religiösen Erlebens, wenn S. an die erste Stelle ein bloßes Wirklichkeitserlebnis, an die zweite eine Wertempfindung stellt. Denn Gott schafft, wenn er uns kund wird, beides zugleich; er zeigt sich nicht nur größer als wir und uns überwältigend und darin real, sondern diese Distanzempfindung haftet eben daran, daß er uns uns selbst entnimmt, uns zu sich erhebt und so beseligt. Mit der protestantischen Gnadenlehre in ihrer Konsequenz ist, wie S. richtig gefühlt hat, die Fiktion eines grundlegenden bloßen Wirklichkeitserlebnisses unvereinbar.

So sehr wir SCHÄDERS energisches religiöses Empfinden anerkennen und bereit sein mögen, allen Sauerteig eines fal-

<sup>1</sup> Genauer habe ich das ausgeführt in einem Aufsatz über das „Höchste Gut“ in „Religion in Geschichte und Gegenwart“.

schen d. h. ethischen oder religiösen Anthropozentrismus bei uns und andern auszufegen, so können wir doch um die Notwendigkeit des subjektiven Ausgangspunktes im wertenden Erleben göttlicher Wirklichkeit nicht herumkommen und vermögen in allen dahin zielenden Ausführungen nur mangelndes Verständnis für einen jedem Theologen gleich gegebenen Tatbestand erblicken.

Weniger anspruchsvoll ist das Programm einer „modernen Theologie des alten Glaubens“, wie es TH. KAFTAN<sup>1</sup> in Auseinandersetzung mit seinen Kritikern vertritt. Nicht methodischen Gesichtspunkten theologischer Wissenschaft entstammt, wie er selbst mit Bezug auf das Schlagwort „modern“ ausführt (20 f.) und wie sich für den Ausdruck „alter Glaube“ von selbst versteht, diese Formulierung, sondern praktisch-kirchlichen Rücksichten. Die Aufhebung der hier vereinigten Gegensätze zu wirklicher, voller Einheit ist K.s Leitmotiv. Es handelt sich um eine „Theologie des doppelten Wirklichkeitssinns“, des Sinns für das, was göttlich, wie für das, was menschlich ist (17 vgl. 34). Die Durchführung wird in einer Richtung gefunden, die bei aller Selbständigkeit mit der „modernen positiven“ Theologie auf der einen, mit „der sog. Rechten der Schule Ritschls“ auf der andern Seite starke Berührungspunkte zeigt (S. 12). Die Einzelheiten darf ich als bekannt voraussetzen<sup>2</sup>. In der vorliegenden Schrift bemüht sich K. um den Nachweis, daß seine Theologie tatsächlich modern ist und wirklich den alten Glauben vertritt. Er behandelt ferner die Fragen nach dem Erkennen überhaupt und nach Quell und Norm der christlichen Erkenntnis. Die Schrift verläuft leider allzu sehr in Polemik, um ein einheitliches Bild zu geben. Auch muß ich bei aller Sympathie für die Grundtendenz, starken Glaubensgeist in der Form modernen Denkens zum Aus-

<sup>1</sup> Zur Verständigung über moderne Theologie des alten Glaubens. Schleswig, 1909. 113. M. 2.—.

<sup>2</sup> Vgl. Boussets Ausführungen in Th. R. IX, mit denen ich mich freilich nicht identifizieren kann, auch meine Besprechung der einschlägigen Literatur im Theol. Jahrb. 1905 S. 1108 f. 1906 S. 1068—1071.

druck zu bringen, feststellen, daß K. es zu einer einheitlichen Auffassung noch nicht gebracht hat. Das zeigt sein Glaubensbegriff. Mit Entschiedenheit spricht K. aus, daß wir „mit dem letzten Rest von historischer Fundierung der Religion, mit dem letzten Rest von theoretisch Erkennbarem als Mittel der Offenbarung aufräumen“ müssen, mit dem Vorurteil, daß „theoretisch Erkennbares für uns religiöses Interesse hat (45). Er will die ungebrochene Fülle des Glaubens „nicht an der Vollzähligkeit, sei es von Lehren, sei es von Tatsachen“ gemessen wissen, sondern nur an der vollen Geltendmachung der „Quietive und der Motive“, die dem „alten Glauben“ eignen (22. 49). Er fühlt sich daher im Glaubensbegriff als solchem mit Herrmann wesentlich einig (28). Daneben aber meint er, daß das „uns Nahetreten Gottes in Jesu Christo mit seiner Helfer- und Gnadenmacht“ etwas Objektives ist, das erkannt sein will (notitia), ehe (logisch) es zu einem vertrauensvollen Eingehen darauf kommt“ (18). Ein Ausgleich zwischen diesen Sätzen ist nicht möglich. Denn entweder setzt man eine Erkenntnis, die noch nicht wertende ist, an den Anfang (logisch) des Glaubens oder man lehnt dies ab; entweder urteilt man allein nach Quietiven und Motiven des Glaubens oder man zieht auch das Maß von notitia und assensus heran. Daß letztere Tendenz bei K. noch ziemlich stark nachwirkt, wird sich nach der ganzen Art seiner Darstellung nicht bestreiten lassen. Immerhin liegt erfreulicher Weise der Hauptton auf dem andern, dem eigentlichen Glaubensgedanken. Ausdrücklich erklärt er für einen Wahn den Gedanken, „die ewige Wahrheit besitze für ihre Darstellung ewig gültige, dem Wechsel der Zeit entnommene Formen“ (18), und will auch nicht „jede Gedankenform, in die ein Apostel seine Glaubensaussage prägt, als gottgegebene Offenbarung gelten lassen“ (62). Er hebt auch hervor, daß die Verschiedenheit der christlich-religiösen Erfahrung so groß ist, daß die Auseinandersetzung mit andern auf Grund dieser ein „fragwürdiges Unternehmen“ sein würde (107). Um so weniger vermag ich zu verstehen, wie er den „alten Glauben“ — nicht die göttliche Offenbarung

— als etwas ewiges, vom Wechsel der Zeiten und der Individuen unabhängiges hinstellen will. Haben wir aber alle an der immer tieferen Erfassung des göttlichen Offenbarungswirkens unsere dauernde Aufgabe, so kann es keine unausfüllbare Kluft zwischen „altem“ und „neuem“ Glauben geben. (Vgl. noch unten S. 89.)

Ebenso wenig wie der Glaubensgedanke ist die Frage nach dem Wert der Historie bei K. voll geklärt.

Zutreffend ist natürlich, daß exakte Natur- oder Geschichtswissenschaft eine in einem „Eingreifen“ sich vollziehende göttliche Offenbarung nicht zu statuieren vermag (102), sondern eine solche, wenn überhaupt, nur durch ein „glaubensmäßiges Erfassen“ der geschichtlichen Wirklichkeit zur Anerkennung gelangen kann (32 f. 39). Ebenso ist verständlich, daß wer in Jesus Christus eine Wirklichkeit zu finden glaubt, „die die Kette von Analogie und Korrelativität zerbricht“, es nicht zugeben kann, das Bild des „historischen Jesus“, wie es z. B. Bousset zeichnet, sei „ein durch exakte Forschung“ ermitteltes (31. 34). Aber wie im Ernste<sup>1</sup> auch hier ein gemeinsames großes Gebiet, eine der exakten Wissenschaft gegebene Historie, abgestritten werden kann (S. 17), verstehe ich nicht. Der jetzt aus prinzipiellen Gründen um sich greifenden Auflösung der Geschichte Jesu wie des Urchristentums in bloßen Nebel vermag wahrlich die Geschichtswissenschaft mit eignen, nicht erst dem Glauben entlehnten Waffen entgegenzutreten. Es hilft auch nichts, gegen einen damit gegebenen Einfluß der Wissenschaft auf die Gestaltung des Glaubens zu eifern (17). Denn, um mit SCHÄDER zu reden, würde z. B. „der etwaige Fall der Auferstehungstatsache, natürlich vollzogen mit den Mitteln historischen Urteils, den Sieg des Psychologismus auf dem Gebiete der Entstehung des Christentums bedeuten“ (Theol. u. Gesch. S. 13). KAFTAN meint freilich, über bloße Möglichkeit könne die Forschung nie hinauskommen; Möglichkeit aber sei nicht Wirklichkeit (39). Dem muß ich widersprechen; mit der Möglichkeit, das in der Christusüberlieferung vorliegende Uebernatürliche durch Analogie und Korrelation verständlich zu machen, ist auch die Notwendigkeit dieses Verständnisses gegeben. Denn Uebernatürliches kann seinem Wesen nach nur da gesetzt werden, wo die Einordnung in den Naturzusammenhang unmöglich ist. Indes ist schon hier das Verhältnis von Glaube und Geschichte auf ein andres Geleise geschoben worden. Vollends ist das der Fall, wenn K. behauptet, daß zwar nur

<sup>1</sup> Fast vermute ich, daß nur der Ausdruck K.s ungenau ist und nur eine restlose Erkenntnis Christi durch die Mittel exakter Wissenschaft abgelehnt werden soll.

der Glaube das Uebernatürliche selbst erfasse, aber „die Spuren dieses Uebernatürlichen in dem Natürlichen faßt das Wissen“ (42. vgl. 36). Vermag es solche Spuren zu erfassen, so muß es gleicherweise die Macht haben, die Behauptung solcher Spuren durch den Nachweis einer andern Deutungsmöglichkeit abzuweisen.

Besonders weit auseinanderzugehen scheinen mir K.s erkenntnistheoretische Bemerkungen.

Die Grundtendenz ist freilich unverkennbar: die Scheidung des Sinnlich-Verständigen und Ethisch-religiösen als zweier „differenter Lebenssphären, die ihre differenten Gesetze haben — auch für das Erkennen“ (79). Dieser Einsicht entspricht seine Ablehnung der „Verstandesmetaphysik“, die „in rein theoretischem Denken über das der gemeinen Erfahrung Zugängliche hinaus das Seiende demonstrieren“ zu können meint (80), in Wirklichkeit aber, wie an den Fragen nach der Geburt Christi, nach seiner Präexistenz, nach der immanenten Trinität nachgewiesen wird, sich anmaßt zu urteilen, als hätte sie in Gottes Rat gesessen (56) oder „Erklärungen, die nichts erklären“ bietet (70). Dem gegenüber plädiert K. für „das Recht der verstandesmäßigen Zurückhaltung“ und für den „Respekt vor dem Geheimnis“ (73). Neben diese Gedanken treten andre, aus der heutigen Gesamtlage stammende. Mit Recht wird dem bloßen Empirismus gegenüber das metaphysische Bedürfnis der menschlichen Natur für unaustilgbar erklärt und seine Befriedigung in Kantischen Bahnen gebilligt; diese Weltauffassung ist dann freilich kein reines Produkt der Wissenschaft, sondern beruht entscheidend auf Wertungen, auf „allerlei Zuversicht“ (81 f.). Selbst Glaube, kann diese einheitliche Gesamtanschauung alle Wirklichkeitserkenntnis in sich aufnehmen, auch die christliche Glaubensanschauung (104. 93). In unausgleichbarem Gegensatz hierzu behauptet K., daß nichtsdestoweniger auch so Theologie und Metaphysik sich ausschließen, weil im Lichte der „tatsächlichen Selbstenthüllung des Ueberweltlichen“ der letzte Rest eines Begehrens nach irgendwelcher Metaphysik erlischt und weil die Theologie das Ueberweltliche in der dem Glauben gegebenen Offenbarung, die Metaphysik es als „Gegenstand des Wissens“ habe (83—85). Höchst sonderbar, auch wenn wir von dem letzten Argument, das ja nach K. selbst nur von einer bestimmten Art metaphysischen Betriebes gilt, ganz absehen! Die Geschichte von Theologie und Philosophie von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart kann man nicht gerade als Beleg dafür verwenden, daß im Lichte der Offenbarung der letzte Rest eines Begehrens nach Metaphysik erlosch. Im Gegenteil mußte die Enthüllung der „Gottesweisheit“ dazu antreiben, in ihrem Lichte auch die bisher unaufgehellten Dunkel der Welt und des Lebens zu begreifen.

Ich darf darauf verzichten, W. HERRMANN'S „Verkehr des

Christen mit Gott“<sup>1</sup> und J. KAFTANS<sup>2</sup> Dogmatik, so gewiß diese beiden bedeutenden Schriften immer neu zur Auseinandersetzung anregen, eine Besprechung zu widmen, da die Grundanschauung, von der sie getragen werden, unverändert geblieben ist, die neuen Auflagen nur eine schärfere Herausarbeitung im Einzelnen<sup>3</sup> bieten. Etwas anders steht es mit der Schrift von L. IHMELS<sup>4</sup>. In ihr ist bei sachlich gleicher Stellung<sup>5</sup> außer

<sup>1</sup> 5. und 6. verbesserte Auflage. X und 288 S. Stuttgart und Berlin, 1908. M. 5.—.

<sup>2</sup> 5. und 6. verbesserte Auflage. VIII und 672 S. Tübingen, Mohr, 1909. M. 9.—.

<sup>3</sup> HERRMANNs Aenderungen zeigen, abgesehen davon, daß er unter dem Einfluß von Thiemes Darlegungen seinen Versuch, bei Luther die „neue“ Christologie nachzuweisen, limitiert hat (133 ff.), das Bestreben, die Berührung mit Gott selbst in Jesu (besonders 77 f.) und die Notwendigkeit eignen Erlebens (besonders 65 f.) noch stärker herauszuheben. Als Abschwächung bekannter Thesen sind die Sätze bemerkenswert „Der Fromme findet Gott in der Natur, aber kein Mensch wird durch sie fromm“ (51). „Überall [d. h. „auch außerhalb des Lebenszusammenhanges der christlichen Gemeinde“], wo Menschen in den Regungen der Ehrfurcht und des Vertrauens zu der Anschauung persönlichen Lebens kommen, können diese Erfahrungen so stark werden, daß sie daraus die Anschauung der wirklichen Macht über ihr eignes Leben und damit der Macht über alles gewinnen. Darum stehen sie auch in dem Frieden der Religion“ (78). — Erheblich umfangreicher sind die Aenderungen, die J. KAFTAN vorgenommen hat. Besonders die Beziehung von Schriftprinzip und Glaubensbegriff ist schärfer präzisiert, die Ausführung über das Wesen der Religion ist mehrfach umgestaltet (12 f. 17—21), entsprechend die Ausführung über die Offenbarung S. 45—47. Die Auffassung des religiösen und theologischen Erkennens ist präzisiert (7 f. 39 f. 54 f. 97 f. 106. 122—126. 206). Neu durchgeführt wird der Gedanke, daß den großen Gestaltungen der Kirchen auch besondere Wege zur Erkenntnis zu gelangen entsprechen 122 ff. Notiert seien noch Ablehnung Wendts (S. 50) und Seebergs (124 f.), Modifikationen im Begriff des Reiches Gottes (25. 28. 249 f.), in der Ausführung des „Absoluten“ (180 f. 183 f.) und des trinitarischen Gedankens (242 f.), Präzisierungen in der Christologie (429 ff. 565).

<sup>4</sup> Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung. 2. erweiterte und veränderte Aufl. Leipzig, Deichert, 1908. VIII und 403 S. M. 7.—.

<sup>5</sup> Vgl. REISCHLE in Th. R. V, 223—230.

allerlei Erweiterungen im einzelnen eine interessante Besprechung der „religionsgeschichtlichen Schule“ eingefügt. I. rührt hier die Frage an, die bei TH. KAFTAN, geschweige denn bei SCHÄDER ganz im Hintergrunde blieb, obwohl sie die entscheidende ist, die Frage, welche Bedeutung denn der Supranaturalismus für die Entstehung christlicher Gewißheit hat. Und mit Recht lehnt er es ab, die christliche Gewißheit grundsätzlich durch die „Reflexion auf formale Kriterien“, auf die „Einzigartigkeit und Wunderkausalität des zentralen religiösen Erlebnisses“, zustande kommen zu lassen. Denn in Wirklichkeit ist sie „primär durchaus inhaltlich“ bedingt, durch die Beglaubigung der auf den Christen eindringenden Gottesoffenbarung in der „absoluten Befriedigung“ des „religiösen Bedarfs“ (207 f.). Um es in TH. KAFTANS (an Niebergalls bekannte Formulierung anklingenden) Worten zu sagen: Wenn wirklich über den Vollbestand des Glaubens nicht Lehren, sondern Quietive und Motive entscheiden, so wird der formale Supranaturalismus zum Problem; seine Geltung muß sich daran bemessen, ob er in der Analyse und Aussprache der christlichen, an „Gottes Wort“ normierten Erfahrung sich als notwendiges Element herausstellt (wie auch ich annehme) oder nicht. Blieb bei KAFTAN auch das Verhältnis von Glaube und Geschichte unerledigt, so gilt das freilich letztlich von I. ebenso. Wenn er im Blick auf Tröltchs Verwertung der Religionsgeschichte für die Begründung christlicher Gewißheit die Grenzen alles rein wissenschaftlichen Verfahrens energisch geltend macht, so ist er im Recht. Aber damit ist doch das Entscheidende nicht gesagt; denn die selbständige Geltung der Geschichte läßt sich dadurch nicht beseitigen. Angebliche innere Erfahrungen und Wirklichkeitserlebnisse werden eben zu Illusionen, wenn und soweit sie exakt feststellbaren Tatsachen widerstreiten. Es läßt sich auch nicht so, wie I. will, auf ein „Entweder Oder“ exakter Behandlung oder gläubiger Betrachtung im Sinne des Supranaturalismus hinauskommen. Denn da Geschichte, soweit sie hier in Betracht kommt, eine geistige Größe ist, so bestehen zwischen den Versuchen kon-

genialer Erfassung durch phantasiemäßige Anempfindung und dem Glauben in I's. Sinn die mannigfaltigsten Uebergänge. Es ist eben nicht richtig, den Glaubensbegriff zu isolieren; denn in Wahrheit gibt es Stufen des Glaubens, die mit dem bewußten Glauben des Christen noch nichts zu tun haben und doch Glaube d. h. Erfassung des Ueberweltlichen sind. Je weniger entwickelt dieser Glaube ist, desto weitere Verbreitung und sichrere Geltung besitzt er. Es gibt Wahrheiten, die durchaus nicht exakt d. h. sinnenfällig begründbar sind und dennoch weithin eine ungleich größere Ueberzeugungs- und Anziehungskraft besitzen als die von I. in den Mittelpunkt gestellten. Auf dieser unleugbaren Tatsache beruht Recht und Pflicht der methodischen Führung vom Allgemeinen, Unbestimmten und Fließenden zum Konkreten, Individuellen, Einzigartigen des Glaubens.

Eine eingehende Erörterung des Wirklichkeitserlebnisses, wodurch der Christ zum Christen wird, versuchen in recht verschiedener Weise drei Schriften<sup>1</sup> von NÖSGEN, GENNRICH und CREMER. NÖSGEN stellt, wie Schäder, der sich mehrfach stark mit ihm berührt, ohne ihn zu erwähnen, den Vorgang unter den Gesichtspunkt, daß sich darin das Wirken des hl. Geistes vollzieht. Da er den hl. Geist als „Zentrum der Selbstbetätigung des persönlichen Gottes nach außen hin“ denkt und jede „Art von Einbettung der göttlichen Kraftwirkungen in geschöpfliche Ordnungen“ perhorresziert, so ist es sein Hauptanliegen (wie das Schäders), „die beiden verschiedenen geistigen Lebensströme, die Kraft des göttlichen Geistes über den Menschen und die in diesen geweckte neue Selbstbetätigung, stets auseinander zu halten“ (27). „Deshalb muß auch zwischen Gottes Geist und dem Glauben, den er

<sup>1</sup> K. F. NÖSGEN, Das Wesen und Wirken des hl. Geistes Teil II. Das Wirken des hl. Geistes an den einzelnen Gläubigen und in der Kirche. VI und 303 S. Berlin, 1907. M. 6.50. [Zu Teil I vgl. Th. R. VIII 425—427.] — P. GENNRICH, Die Lehre von der Wiedergeburt, die christliche Zentrallehre in dogmengesch. und religionsgesch. Beleuchtung. VIII 363. Leipzig, 1907. M. 6.—. — E. CREMER, Rechtfertigung und Wiedergeburt (Beitr. z. Förd. d. Theol. 11, 5).

nebst allen seinen Betätigungen hervorruft, dauernd unterschieden werden“ (111). Ebenso unannehmbar wie diese Grundanschauung ist für mich N.s neue Begründung der Schriftautorität auf das prophetische Charisma, die zwar den kritischen Schwierigkeiten auszubiegen sucht, aber nur um desto ungestörter die Gewissen unter die Last der im Sinne der Orthodoxie<sup>1</sup> gedeuteten Bibellehre beugen zu können. Die Beschreibung der entscheidenden Erlebnisse folgt wesentlich dem scholastischen Schema der altlutherischen Dogmatik. Dadurch, „daß die Rechtfertigung sich allein durch einen urteilenden Akt Gottes vollzieht, dessen der Mensch durch den hl. Geist nur gewiß gemacht wird, bleibt sie von der Wiedergeburt, die in einem umschaffenden Wirken Gottes besteht, der Art nach völlig geschieden“ (100).

Ganz anderer Art ist das Buch von GENNRICH, am einfachsten wohl zu charakterisieren als ein Erzeugnis der Vermittlungstheologie alten Stils, ausgezeichnet durch gründliche historische Untersuchung und maßvolles Urteil, aber ohne erhebliche Kraft selbständigen systematischen Denkens.

Das Christentum ist „die Religion, weil es die Wiedergeburt, die Begründung und Vollendung persönlichen Lebens gewährleistet und so sich als eine geschichtliche Verwirklichung ewiger Wahrheit, als die Erfüllung eines Verlangens erweist, das deutlich oder versteckt durch alles Menschenwesen und alles Menschenleben geht“ (270). Diese Wendung des Gedankens ist wesentlich im Anschluß an Herrmann (vgl. 40 ff.) und Eucken (267 ff.) gewonnen und zeigt den modernen Pol von G.s Anschauung. Der Eindruck der Modernität verstärkt sich noch durch die eingehende Auseinandersetzung mit der indischen Wiedergeburtstheorie, die, an sich dankenswert, mit dem eigentlichen Thema doch nur in lose Beziehung gebracht wird. An die kirchliche Ueberlieferung lehnt sich die Darstellung der Art, wie die Wiedergeburt zustande kommt; sie „wird gewirkt durch die Selbstdarbietung des gnädigen Gottes, die, im geschichtlichen Heilswerk Christi vollzogen, im Wort durch den hl. Geist in der Gemeinde dem Einzelnen wirksam nahegebracht, durch den Glauben in persönlicher Erfahrung von ihm angeeignet wird“ (228). „Die Wiedergeburt, die der Mensch erlebt, ist der von Gott in ihm geweckte Glaube“ (251). In ihm vereinigen sich Rechtfertigung und sittliche

<sup>1</sup> Die neuen Elemente, die auch in N.s Auffassung zur Geltung kommen, habe ich in ThLz. 1909 S. 613 f. hervorgehoben.

Erneuerung, die beide von der Wiedergeburt umfaßt werden (256). „Eine Lehre von der Rechtfertigung, die sie mir nicht zugleich als Wiedergeburt verständlich macht, hat vollständig ihren Zweck verfehlt“ (121). Damit wird an Luthers Auffassung angeknüpft (122 ff.), während allerdings der paulinische Begriff von Rechtfertigung, der nur mit rechtlichen Kategorien operiert, angeblich jenes Moment nicht einschließt (18 f.).

Die hier noch verbleibende Unklarheit des Verhältnisses von Rechtfertigung und Wiedergeburt im Sinne der Theologie seines Vaters zu beseitigen, hat sich E. CREMER zum Ziel gesetzt. Gennrich irrt, wenn er meine Auffassung des paulinischen Gedankens in diametralen Gegensatz zu der Cremers stellt (ebenda). Im Gegenteil kommen wir darin überein, den deklaratorischen Rechtfertigungsakt nicht für wirkungslos, sondern eben in Kraft des göttlichen Urteils zugleich für wirksam, für effektiv zu erachten. Nur dachte Cremer diese Veränderung als eine rein objektive Zustandsänderung, ich zugleich, eben in Konsequenz davon, als Veränderung des religiösen Lebensstandes des Subjekts. Indes zeigt gerade die Ausführung von E. CREMER, wie fließend dieser Unterschied ist.

Zwar meint er als den „eigentlich lutherischen“ Begriff von Wiedergeburt den (rein objektiv gedachten) „durch die Rechtfertigung bewirkten Uebergang vom Stand der Ungnade und des Todes in den der Gnade und des Lebens“ fassen zu müssen (35); zwar sucht er gewaltsam genug als biblischen Gedanken von der Wiedergeburt den zu erweisen, daß „dem dem Tode verfallenen Sünder das verwirkte Leben noch einmal zum zweiten Male geschenkt wird“ (97 vgl. 95. 107). Aber indem er mit Recht herausspürt, daß die Rechtfertigung für den Glauben alles ist oder nichts (155), ergibt sich die Notwendigkeit, nicht mehr als einen göttlichen Akt anzunehmen, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Geistesmitteilung für zwar nicht identische, aber den gleichen Vorgang in verschiedener Beziehung charakterisierende Ausdrücke zu erklären (39, 118, 126). Kommt aber die Vergebung der Sünden erst in der Mitteilung des Geistes, in dem Hineinsprechen des göttlichen Urteils in die einzelne Seele zum Vollzuge (125 f.), so ist ja damit gegeben, was den Menschen umwandelt, was seinem Wollen ein andres Ziel gibt, die Gewißheit der göttlichen Liebe (124). Die Rechtfertigung des Gottlosen ist daher „kein sittlich kraftloser Akt“, sonst wäre sie auch „religiös bedeutungslos“ (129. 152); sie ist „Wiedergeburt, die alles neu macht“ (118); „sie ist, indem sie das Gewissen vom Gerichtsbanne befreit, der Quellpunkt eines neuen religiösen Lebens; sie ist damit zugleich der Quellpunkt der sitt-