

Werk

Titel: Dogmatische Probleme der Gegenwart

Autor: Titius

Ort: Tübingen

Jahr: 1910

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1910_0013 | log33

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

Dogmatische Probleme der Gegenwart.

II.

Die Analyse jenes „Wirklichkeitserlebnisses“, das den Christen zum Christen macht, muß als besonders wichtige Aufgabe der systematischen Theologie anerkannt werden, weil in seiner Eigenart allein die Eigenständigkeit des christlichen Glaubens begründet sein kann; nur darf man nicht denken, daß sie die Auseinandersetzung des religiösen Denkens mit dem wissenschaftlichen Erkennen, insbesondere dem naturwissenschaftlichen oder historisch-kritischen, überflüssig mache. Der erkenntniskritischen Aufgabe in ihrer Allgemeinheit hat sich KARL GOMBEL¹ angenommen, indem er im Anschluß an Kant den Gottesgedanken (sowie die Unsterblichkeit der Seele), als „Ergänzung der Vernunft“ (sic) zu erweisen versucht. Allerdings müßten, um in der Gegenwart ihre durchschlagende Kraft zu behaupten, Kants ethische Grundgedanken (die mit denen des Christentums identisch sind) von dem aprioristischen Formalismus seines Systems gelöst und vom einseitigen Individualismus befreit werden. Ersteres hat durch einen Umbau etwa in Wundts Art, letzteres im Anschluß an Schleiermachers und Natorps Wertung der sittlichen Gemeinschaft zu erfolgen. Dann aber ist Kants Schlußverfahren, wenn man es noch mit Herrmann von dem äußerlich anhaftenden Eudämonismus reinigt, auch heute noch als bündig anzuerkennen.

¹ Vernunft und Gottesgedanke. Gießen, Töpelmann, 1907. 188. M. 3.60.

Diese recht beachtenswerten, wenn auch nicht neuen Gedanken sind leider durch den Mangel an Strenge und Geschlossenheit der Darstellung, die immer wieder abschweift, um ihre Wirkung gebracht. Ein einheitliches Ganze zu schaffen, ist GOMBEL nicht gelungen.

Nicht als Bewältigung seines Problems in ausgeglichener Darstellung, aber als Symptom der vorhandenen Gärung recht interessant ist das „Bekenntnis eines Mediziners“¹, das die Anerkennung des Monismus als wissenschaftlicher Arbeitshypothese mit pietistischem Jesusglauben verbinden will. Völlige Scheidung zwischen Wissenschaft und Religion bildet hier die Grundvoraussetzung. Verfehlt wäre es, als Lückenbüßer für ungenügendes Verständnis eines Vorganges den Begriff Gott einzusetzen. Vielmehr muß überall die monistische Arbeitshypothese gemacht werden, nicht nur in der Naturwissenschaft, sondern auch in der Psychologie und selbst in der Theologie. Zwar wird das Rechenexempel nie aufgehen, aber es wäre törricht, für den „Dualismus“ retten zu wollen, was sich „monistisch“ restlos erklären läßt. Wer der Wahrheit den Sieg zutraut, der hat keinen Grund, „es abzulehnen, daß monistisches Scheidewasser sich über die Golderze der Wahrheit ergießt“ (46). Selbstverständlich ist solche Wissenschaft keine Vorbereitung der jungen Theologen auf ihren Beruf als Seelsorger; sie soll das auch nicht sein, sondern soll lediglich das theoretische Bedürfnis des Menschengeschlechts befriedigen und könnte und müßte bestehen, „auch wenn der letzte Vertreter der Religion ins Grab gesunken wäre“ (41). Umgekehrt ist die Religion durchaus nicht für das theoretische, sondern nur für das sittliche Bedürfnis des Menschen da. Sie fordert keinen „apriorischen Theismus im Sinne eines Weltanschauungsmomentes“, vielmehr ist der „Gottes“begriff philosophisch und praktisch so abgegriffen und abgeschliffen, daß wir ihn lieber aufgeben sollten (78). Auch zur spekulativen Annahme eines Fort-

¹ Beiträge zur Frage nach der Grenze zwischen Religion und Wissenschaft. Leipzig, Selbstverlag [cand. theol., stud. med. Joh. Büsching], 1908. 117 S. M. 8.—.

lebens nach dem Tode zwingt die Religion nicht (87). Ebenso muß man heute den „historischen Christus“, der „in einen wüsten Knäuel noch ungeklärter Ansichten“ verwickelt ist, mit kühnem Schnitt von der Religion trennen. Denn „der religiöse Mensch ist kein Archäologe“, daß er wissenschaftliches Interesse daran hätte, die Urform des Christentums festzustellen (76, 115). Der einzige Maßstab für Wahrheit und Wert der christlichen Religion ist die dauernde Bewährung im Leben, ihre einzige Voraussetzung die Bereitwilligkeit dazu, Erfahrungen zu machen, ihr einziger Inhalt die „Realität der Lebensgemeinschaft zwischen dem sittlich bedürftigen Menschen und dem rettenden lebendigen Jesus“ (94). Selbstsuggestion kann in jenem Erleben nicht angenommen werden, solange nicht die Suggestion durch praktische Erfolge dem Christentum den Rang streitig gemacht hat.

Zwei wichtige Erkenntnisse sind hier zu scharfem Ausdruck gebracht: die Art heutiger wissenschaftlicher Arbeitsweise und die Unabhängigkeit religiös-ethischen Erlebens von vorhergehenden spekulativen oder historischen Voraussetzungen. Aber undurchführbar ist die beabsichtigte Scheidung von Religion und Erkenntnis. Derselbe Gottesgeist, der aus der sittlichen Not erlöst, führt auch zur Erkenntnis Jesu Christi und seines Vaters. Denn wodurch sonst soll sich unsere Erlösung vollziehen als durch ein geistiges Innwerden d. h. Erkennen der Herrlichkeit Gottes in Christus? Es ist daher auch abzulehnen, wenn B. die Dogmatik, die er sich freilich nur als spekulative Theorie oder als Glaubenswissenschaft in Hofmanns Sinn vergegenwärtigt, ganz beiseite stellen will (50f.), während sie doch gerade jene rein religiöse „antimonistische“ Betrachtungsweise, die mit dem religiösen Grunderlebnis selbst gegeben ist, in ihrer vollen Konsequenz geltend zu machen und zu entfalten hat. Die hiermit gesetzte Spannung der dogmatischen und der historischen Theologie gehört zu beider Gesundheit. Insbesondere ist es unmöglich, zwischen dem Jesus, der sich erfahrungsmäßig als der lebendige erweist, und dem „historischen Christus“ einen „kühnen Schnitt“ zu machen, wenn wir uns nicht

allen Gefahren der Suggestion durch angebliche fromme Meinungen oder Erfahrungen aussetzen wollen.

Eine Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft vollziehen zwei Hefte der religionsgeschichtlichen Volksbücher von JOHANNES WENDLAND¹ und J. PETERSEN², die hier hervorgehoben zu werden verdienen, wiewohl sie schon mehrere Jahre zurückliegen. WENDLAND, der zunächst einen guten Ueberblick über die kosmogonischen Mythen und Philosopheme bietet, stellt als „Resultat“ fest, daß Gott, der „ewig Schaffende“, nie ohne eine Welt zu denken sei und daß er „immer vermittelst der Naturkräfte“ wirke. Das Ziel aber ist „die Schaffung sittlicher Persönlichkeiten“. Diese Sätze sind gewiß sehr erwägenswert; meine eigene Auffassung bewegt sich in der gleichen Richtung. Aber die Untersuchung leidet an unzureichender Methode. Aus einer Uebersicht über „Mythen“ und „Theorien“ läßt sich nicht ein „Resultat“ gewinnen, wie es W. vorschwebt. Es fehlt an einer Untersuchung, die in des Glaubens Art, in den Kämpfen und Siegen persönlichen Lebens Urteile erkennt, die über die Welt und ihren Bestand gefällt werden, und sie klarstellt. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß diese Urteile zu den von W. aufgestellten Sätzen in ganz erhebliche Spannung treten und zum mindesten eine behutsamere Formulierung verlangen, so etwa, wie wir sie bei PETERSEN finden. Dieser verfährt methodisch korrekt; er gibt zunächst einen vortrefflichen Ueberblick über das Wesen der Naturforschung, über ihre Gesetze und Grenzen. Unerkennbar ist das Wesen von Stoff und Kraft, unerschütterlich die Gewißheit, daß „die Gesetzmäßigkeit des Geisteslebens nicht nach Maß und Zahl, nicht astronomisch und nicht mathematisch faßbar“ ist. Von hier aus gelangen wir ins Gebiet der innern Erfahrung, in das Reich des Glaubens. Wir verehren Gott als den „sinnlich Unfaßbaren, logisch Unbeweisbaren, natürlich Unbestimmbaren, mathematisch Unberechenbaren“; wir verehren ihn als

¹ III. Reihe, 6. Heft: Die Schöpfung der Welt. 52 S.

² V. Reihe, 3. Heft: Naturforschung und Glaube. Tübingen, Mohr, 1906. 42 S.

höchsten Wert, als ewiges Gut. Unser Verhältnis zu ihm ist ein Verhältnis nicht kühler Verstandesberechnung, sondern des Vertrauens, der Kindschaft, der Abhängigkeit, der Hoffnung. Sind wir Gottes in unserm Innern einmal gewiß geworden, so werden wir ihn auch wiederfinden oder mindestens „ahnen“ können im äußern Geschehen. Zwar muß der Naturforscher „etwas vom Pantheisten an sich haben“: er löst aus dem Begriff der Allmacht die Willkür los. Aber wie ihm Gott nicht aus der Natur erschlossen ist, so geht er ihm auch in der erkennbaren Natur nicht restlos auf. Er ahnt, daß der Stoff, der primitive, von Gott geschaffen und mit dem, was wir Kraft nennen, ausgestattet wird, ahnt, daß Gott der toten Materie das Leben einhaucht, daß er im Menschen die Tierseele in ihrer Entwicklung bis zur Erkenntnis ihrer selbst und Gottes bringt. Er erlebt auch Wunder — nicht Mirakel —, die seinen Glauben an die Gegenwart und das Dasein Gottes stärken und wie eine Offenbarung wirken. In allen diesen Sätzen kommt ebenso die Eigenart des Glaubens wie die Besonnenheit des geschulten Naturforschers zum kräftigen und erfreulichen Ausdruck.

Eine nach Kraft des Ausdrucks wie Inhalt gleich hochstehende Darstellung des christlichen Gottesglaubens bietet uns W. BOUSSER¹. Die Abhandlung ist nicht systematisch im üblichen Sinn des Wortes. Eine Lehre von göttlichen Eigenschaften mit all den schweren Problemen, die dort zur Entscheidung kommen, findet sich nicht darin. Auch die Frage nach der Glaubensbegründung wird erst auf den letzten Zeilen erwogen. Es wird konstatiert, daß der Glaube nicht bloß ein frommer Wunsch ist, sondern als höhere Macht erfahren wird, die sich uns aufdrängt, als Offenbarung, die über uns kommt. Alles, was wir in unserem Gottesglauben erleben, steht an jedem Punkte in engster Verbindung mit dem Personleben Jesu und ist „ganz unabtrennbar von ihm“; in dem Strom des von ihm ausgegangenen Lebens stehen auch wir. Aber doch steht für B.

¹ Gottesglaube [Rel. Volksb. V, 6]. Tübingen, 1908. 64 S. M. —.70.

die Wahrheit dieses Erlebens ganz auf sich selbst, auf der inneren Vertiefung und Bereicherung, die wir dadurch erfahren: Ehrfurcht und Demut als Grundstimmung unserer Gottesgemeinschaft, Gemeinschaft Gottes mit jeder einzelnen gläubigen Seele, Gebet „ein Hinaufgehobenwerden der menschlichen Seele zur höchsten Wirklichkeit, ein sich Hinabbeugen und Hinabneigen Gottes zum einzelnen menschlichen Leben“, ein Hindurchdringen „durch die Scheinwirklichkeit der Dinge und ihre Hülle zur Wahrheit und dem eigentlichen aus Gott stammenden Sinn unseres Lebens“, in und mit dem Gottesglauben ermöglichter Liebeswille, Hingabe des eignen Selbst, wie sie in dem Erlebnis der Erlösung und der Sündenvergebung (Rechtfertigung) am tiefsten erfaßt wird, ewige Hoffnung, die auf eine Vollendung der abgebrochenen Fragmente vertraut, ein „ungeheures Abwerfen von Hüllen“ in Aussicht nimmt, ein ewiges, unendliches Reich persönlicher Geister von ferne schaut, — dies alles durch religionsgeschichtliche Vergleiche in seiner Eigenart herausgestellt und zugleich aus der Tiefe innerlichen Erlebens in großer Schlichtheit dargeboten, ist ein Zeugnis von der Herrlichkeit des Christenglaubens, das auch B.s Gegner wohl beachten sollten. Wer da glaubt, daß aus der Fülle und Tiefe des persönlichen Gottes „ständig neue Kräfte und neue Offenbarungen in die werdende kreatürliche Wirklichkeit“ strömen (30), und wer behauptet, daß im Erlösungsglauben „letztlich nicht bloß die Kraft zum Guten, sondern der Bestand unsers gesamten höhern Geistesleben wurzelt“ (50), der hält damit unzweifelhaft die spezifische Eigenart des christlichen Gottesglaubens fest.

In ähnlichen Bahnen wie BOUSSETS Gedanken bewegen sich die Vorschläge des ehrwürdigen SULZE¹. Nur hat dieser, von dem heute zu wenig bekannten Chr. H. Weiße einst für die Anschauung des Theismus gewonnen, es leichter, zu diesem zurückzukehren. S. hat dankbar von den Vertretern einer „Religion der Christusliebe“ gelernt, aber er will sie nun sei-

¹ Die notwendige Umgestaltung der evangelischen Glaubenslehre. Leipzig, Heinsius Nachf., 1907. 22 S.

nerseits weiterführen zu einem vertieften Theismus. „Der Theismus“, so erkennt SULZE an, „der nicht zu Christo führt, hat nie eine Kirche zu bilden vermocht. Geben wir Christus auf, so stehen wir in der Gefahr, in vorchristliche Gestaltungen der Religion und der Sittlichkeit zurückzufallen“. Für die christliche Gemeinde ist daher die Person Jesu unentbehrlich, — nicht aber für den Einzelnen. Im Gegenteil muß unser Glaube nicht auf die Autorität Jesu, sondern auf seine eigne unerschütterliche Wahrheit und Unentbehrlichkeit gegründet werden. Gott selbst muß sich der Seele als ihr Richter und Erlöser in jedem Augenblicke annehmen und in ihr wirken, nur so ist voller Friede und volle Heilsgewißheit erreichbar. Alle Mittler und Mittel, die uns mit ihm einen sollen, behalten dabei ihren Wert. Aber es muß scharf zwischen Gott und allen „Gnadenmitteln“ unterschieden werden, Gott muß uns mehr sein als alle seine Offenbarungen und alle Mittel, uns an ihn zu erinnern. „Das Ewige begründet die Seligkeit, das Geschichtliche macht sie reich“.

Man wird S. zugestehen müssen, daß dies etwas ganz anderes ist als „Rückkehr zum alten Rationalismus“, eine „Anknüpfung“ an ihn, die doch „zu einer vollkommenen Neuschöpfung“ gelangt. Ich stehe auch nicht an, in wichtigen Punkten S. zuzustimmen. Es ist ohne Zweifel notwendig, nicht die Wahrheit der Predigt Jesu auf seine Autorität, sondern seine Autorität prinzipiell auf die Wahrheit seines Zeugnisses zu gründen. Jede andre Auffassung kommt auf lehrgesetzlichen Gehorsam zurück, mit dem wahrer Heilsglauben nicht bestehen kann. Muß ich aber innerlich befinden, daß Jesu Wahrheit wirklich Wahrheit sei, so habe ich hierin ein unmittelbares Zeugnis des Gottesgeistes in meinem Geiste, eine unmittelbare Berührung mit Gott selbst, die mir Jesu Wort erst wahrhaft zum Gotteswort macht und mich in den Stand setzt, jedes seiner angeblichen oder wirklichen Worte auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen. Schon hier zeigt sich, daß allerdings Gott selbst uns mehr sein muß als alle seine (geschichtlich abgeschlossenen) Offenbarungen. Im Grunde hat es auch die

urchristliche Gemeinde bis zu Paulus und zum 4ten Evangelium nie anders angesehen. Aber einen Punkt gibt es, über den sie sich völlig klar und gewiß ist, während er bei SULZE im Dunkel bleibt; sie ist überzeugt, in Jesu Leben, Sterben und Auferstehn eine Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes zu besitzen, die in ihrer Weise unüberbietbar ist, weil sie uns wirklich die „Tiefen der Gottheit“, die letzte und definitive Tiefe des göttlichen Heilplans, seine väterliche Gesinnung aufdeckt. Nicht als eine beliebig von jedem zu machende Enthüllung des Geheimnisses wird das gedacht, sondern als eine gerade ihm gemäß der Einzigartigkeit des Sohnesverhältnisses zufallende und in seinem Gesamtwirken von ihm zu vertretende Offenbarung. Ich kann keinen Grund finden, diese Auffassung der Person Jesu leichten Kaufs aufzugeben. Mir scheint daher die Vertiefung und Prüfung jeder vermeintlichen Gottesoffenbarung nicht nur der Gemeinde, sondern ebenso des Einzelnen, an der ihrem tiefsten Gehalte nach definitiven Gestaltung des Gottesglaubens in der Person Jesu ein für allemal geboten.

Das Problem der Christologie wird nach wie vor von den verschiedensten Standpunkten und Gesichtspunkten aus behandelt. Am einfachsten hat es, wenigstens dem Scheine nach, die römische Kirche im Kampfe mit den Modernisten, da sie es in der Hand hat, über das Gewicht von Gründen oder Gegen Gründen autoritativ zu entscheiden. M. LEPIN¹ bietet uns einen Kommentar zu den christologischen Sätzen des Dekrets Lamentabili, das die gegen die Modernisten gerichtete Enzyklika Pascendi dominici gregis vorbereitet und interpretiert. L. zeigt, daß die verurteilten Sätze sämtlich aus Schriften Loisy's entnommen sind; er „beweist“ ihre Irrigkeit und stellt fest, was somit als offiziell gebilligte katholische Lehre sich ergebe: der authentische Christus der Evangelien ist mit dem Christus des Glaubens identisch. Jesus hat von Anfang an

¹ Christologie. Commentaire des propositions XXVII—XXXVIII du décret du St. Office „Lamentabili“. Paris, Beauchesne & Cie., 1908. 119.

das Bewußtsein gehabt, der Messias zu sein und hat seine Messianität durch sein ganzes Wirken (ministère) hindurch offenbart; er hat sich für den wahren Sohn Gottes und für Gott ausgegeben; in seiner mit der Gottheit geeinten Menschheit hat er ein unbegrenztes und unfehlbares Wissen besessen; durch seinen Tod ist er der Erlöser der Menschen geworden, wie er vorher sich als solchen offenbart hatte; endlich ist er nach seiner Beerdigung körperlich aus dem Grabe auferstanden. Auf protestantischem Boden ist solche Christologie höchstens noch bei den Vertretern der alten Inspirationstheorie anzutreffen, die aber HERMANN JORDAN¹ auch im Namen der modern positiven Theologie kräftig ablehnt. Da er ebenso Kalthoffs bizarre Geschichtskonstruktion im Namen gesunder Geschichtsforschung abweist, so bleibt als ernster Gegner nur die sogen. moderne Theologie, die er an Boussets Aufstellungen exemplifiziert, mit ihrem Christusbilde im Felde. Die beiden Einwände, die er gegen diese erhebt, ihre Methode sei nicht „rein historisch“ und sie lasse den theistischen d. h. das Wunder einschließenden Gottesgedanken nicht zu seinem Rechte kommen, sind im Grunde identisch. Denn allerdings ist die außer bei einigen Theologen allgemein übliche historische Methode mit dem alten Wunderglauben unverträglich. Diesen will übrigens auch J. nicht mehr voll aufrecht erhalten (S. 51).

Sehr viel belangreicher ist PAUL FENES² Dekanatsrede. Nicht in der Verkündigung Jesu will er das religiöse Gut finden, welches Jesus gebracht hat, sondern in seiner Person selbst. Denn „Jesus hat sich seiner Wesensbeschaffenheit und dem religiös-sittlichen Inhalt seines Lebens nach nicht auf eine Stufe mit der Menschheit gestellt, sondern er schließt sich mit Gott zur Einheit zusammen“ und „will kraft seiner wesenhaften Einheit mit Gott als der alleinige Führer der Menschheit zu Gott angesehen werden“ (10. 11). „Die Offenbarung

¹ Jesus im Kampfe der Parteien der Gegenwart [Zeitfragen d. chr. Volkslebens 32, 1]. Stuttgart, Belser, 1907. 53 S. M. —.80.

² In wiefern ist Jesus der Offenbarer Gottes? Leipzig, Hinrichs, 1906. 24. M. —.50.

Gottes in Jesus war danach die Kundmachung der Sündigkeit der gesamten Menschheit in der Person Jesu und im Zusammenhang damit die in Jesus, dem wesenhaften Sohn, offenbare Absicht Gottes, die Menschheit aus der Sünde in die vollkommene Gemeinschaft mit Gott zu führen“ (17). „Daher läuft das recht verstandene Christentum auf ein persönliches und individuelles Verhältnis zu Jesus hinaus“ (ebenda). Nach dem oben Bemerkten ist es kaum nötig, ausdrücklich hervorzuheben, daß ich in FEINES Ausführung eine wesentliche Seite der Wahrheit erblicke. Es scheint mir unleugbar zu sein, daß Jesus sich selbst als dem Sohne eine den Vater offenbarende Tätigkeit zuschreibt und insofern sich allen andern gegenüber auf die Seite Gottes stellt. Aber FEINES Alternativen sind mir unverständlich. Gewiß ist nicht Jesu Verkündigung, sondern seine Person der höchste Schatz, den Gott uns in ihm geschenkt hat, aber seine Person doch nicht als beliebiger, souverän an Gottes Stelle tretender Wille, sondern als persönliche Konzentration und Darlegung jener ethischen und religiösen Wahrheiten, von denen die Menschheit auch schon vor ihm ein sich zu immer größerer Kraft und Klarheit aufringendes Vorgefühl besessen hatte. Gewiß schließt er sich mit Gott zur Einheit zusammen, aber doch nicht so, daß er aufhört, auf einer Stufe mit der Menschheit zu stehen, sondern so, daß er an der Spitze vieler Brüder Gott anruft als seinen Gott, ihm dankt, zu ihm betet und ihm vertraut. Gewiß ist er Gottes absolute Offenbarung an uns, aber doch nur, wenn und weil in ihm das Urbild menschlicher Frömmigkeit persönliche Gestalt gewonnen hat. Denn Gottinnigkeit ist nach allem, was uns auch das N. T. darüber sagt, nicht nur eine Richtung des Menschen auf Gott, ein Sein in Gott, sondern primär begründet durch ein Sein Gottes in dem Menschen. Damit ist der Gegensatz zwischen bloß menschlicher Religiosität auf der einen Seite, göttlichem Sein und Wirken auf der andern überwunden.

Ein ganz andres Christusbild als die Theologen versucht in lose an einander gereihten Aperçus, Kraft- und Rätselworten

FRANZ SPEMANN¹ zu zeichnen, nicht ohne feine Beobachtungen zu machen, aber maniert und phantastisch. Jesus Christus ist „unerfindbar, rätselhaft und unnachahmlich, unausdenkbar, nicht zu begreifen, nicht zu halten, nicht zu fassen, er bleibt das Geheimnis der Jahrtausende“. „Wie Gott das Weltall schuf, so erlöste Christus Leiber.“ „Nicht nur das sittliche Ideal der Apostel, sondern auch ihre Gesamtanschauung des Kosmos ist unüberbietbare Wahrheit“, ist „die Vollendung unsers naturwissenschaftlichen und historischen Tastens“. Mit dieser Romantik der Theosophie, die doch nur selbstherrliche Ueberhebung des Subjekts über die in zäher Arbeit der Jahrhunderte geschaffene Welterkenntnis ist, verbindet sich der Kampf gegen den modernen Subjektivismus, von dem übrigens S. mehr als genug in sich selbst hat und das Eintreten für die „gesammelte Begeisterung“ des „Objektivismus“. Daß von hier aus gesehn die liberalen Theologen als Leute erscheinen, die „eine der christlichen Religion fremde Geistesrichtung mit einigen Flittern aus der Garderobe der Apostel zu umhüllen“ versuchen, versteht sich von selbst und wird auch keinen in Aufregung bringen. Man darf es übersehn gegenüber den Herzenstönen, die S. zu finden und dem „Neuland“, das er auch den „Modernen“ zu zeigen weiß.

FAUTS Schrift² ist zwar in der „Rundschau“ schon hinsichtlich ihrer geschichtlichen Darlegungen gewürdigt worden³, aber auch ihr systematischer Aufbau verdient in unserm Zusammenhang Beachtung. Von der Ueberzeugung durchdrungen, daß eine wahrhaft dem evangelischen Glauben gemäße Christologie nicht vom alten Dogma ausgehn, sondern an die Gedanken Schleiermachers und Ritschls anknüpfen müsse, nimmt F. seinen Ausgangspunkt von der Eigenart der „Religion Jesu“. Diese besteht in persönlicher Gottesgemeinschaft, die zu freiem sittlichem Eigenleben befähigt und beruht auf

¹ Jesus im 20. Jahrhundert. 2. Aufl. Stuttgart, Steinkopf, 1907. 67 S.

² Die Christologie seit Schleiermacher, ihre Geschichte und ihre Begründung. Tübingen, Mohr, 1907. VIII und 102 S. M. 2.80.

³ Siehe 1908 S. 349.

der Vaterliebe Gottes, die besonders auch in der Sündenvergebung sich erweist. Darum folgt aus dem Wesen der Religion Jesu der Glaube an Jesus, der erst ihre Wahrheit begründet. Auch das Zeugnis der Geschichte, insbesondere das Selbstzeugnis Jesu, weist auf den gleichen Zusammenhang. Daraus folgt, daß „wir die Person Jesu nicht durchaus als der Vergangenheit angehörig gelten lassen können. Aber es wäre auch einseitig, das Geschichtliche mit dem Vergangenen resp. Vergänglichem identifizieren zu wollen. Denn das ist die Arbeit der Geschichte selber, zu scheiden zwischen dem Vergänglichem und Bleibenden. Aber nicht das Zeitgeschichtliche an der Person Jesu, sondern das von keiner Geschichte zu erklärende Originale seiner Person ist das Produktive, Leben und Glauben Schaffende an ihm. Will der Evolutionismus auch dies relativieren, so muß er abgewiesen werden. Denn es ist „ganz wohl“ denkbar, daß Gott sich allein im Selbstbewußtsein Jesu in ganzer Kraft als ewige Vaterliebe offenbart hat, um die gottferne Menschheit zu sich zu führen. Eine unmißverständliche Formel für diese Bedeutung Jesu für den Glauben gibt es allerdings nicht und die Dogmatik wird sich mit Umschreibungen begnügen müssen. — Mit dem Grundgedanken dieser methodisch durchgeführten Untersuchung bin ich völlig einverstanden. Ich möchte nur 1) hervorheben, daß Jesu eigne Religion unvollständig wäre, wenn sie nicht eine religiöse Selbstbeurteilung einschloße. Diese erfolgt im messianischen und im Sohnesbewußtsein; er selbst glaubt an den Christus in seiner Person. 2) Einseitig erscheint es mir, die Wahrheit der „Religion Jesu“ nur auf den Christusglauben zu begründen; hier findet vielmehr Wechselwirkung und gegenseitige Steigerung statt. 3) Nicht voll befriedigt die Ausführung über das Verhältnis von Glaube und Geschichte. Schwerlich wird man bei Jesus etwas finden, das nicht auch zeitgeschichtlich bedingt wäre; ebenso schwerlich etwas zeitgeschichtlich Bedingtes an ihm, das nicht auch Träger seiner eigentümlichen Kraft wäre. Das Entscheidende ist vielmehr, und das ist von F. nicht genügend beachtet, ob und

wie uns die Berührung mit dem geschichtlichen Jesus zu einem Erlebnis Gottes selbst, des ewigen, werde. 4) Unmißverständliche Schlagworte gibt es allerdings nicht; aber warum soll es nicht im Zusammenhang eines Ganzen voll verständliche Formeln geben? Die müssen wir zu erarbeiten suchen. Denn sie erst wirken geschichtsbildend.

GEORG SCHNEDERMANN¹ dringt darauf, die paulinischen Aussagen über das „Kreuz des Messias“ strikt historisch zu fassen, auf das vor Jerusalems Toren auf Golgatha errichtete Kreuz zu beziehen. Diese weltgeschichtliche Tatsache selbst ist ihm das Ende der Geltung des mosaischen Gesetzes, denn sie ist ausschließlich durch Jesu schneidenden Gegensatz zu der partikularistisch-gesetzlichen Entartung der Religion Israels begründet (33). Als geschichtlich zunächst gegebene Bedeutung des Kreuzes Christi ergibt sich mithin die Reinigung der israelitischen Religion zu einer bewußt universalistischen. „So ist das Christentum reiner, durchaus sittlich bedingter Monotheismus“ (66. 70). Die Auseinandersetzung mit dem Judentum verläuft ganz auf dem Boden israelitischer Anschauung (49); selbst die Auferstehung Jesu hat schwerlich die Bedeutung, wesentlich neue Gesichtspunkte zu den grundlegenden, dem Kreuze zu entnehmenden, hinzuzufügen (71). So wenig wie beim Judentum mit seiner „stark reflektierten und wollenden Grundstimmung“ darf bei Jesus und den Seinen, deren Art doch nur eine „durch besondere Tiefe, Echtheit und Innigkeit ausgezeichnete Ausgestaltung israelitischer Frömmigkeit“ war, mit manchen Religionshistorikern eine sonderliche „Naivetät“ vorausgesetzt werden (41 ff.). Man wird vielmehr bei der Uebertragung der Religion Israels ins „Gemeinmenschliche“ auch ein Bewußtsein von der Bedeutung dieses Vorganges voraussetzen müssen. Von Hause aus ist das Christentum „keine Sonderreligion“ wie andere, vielmehr sozusagen die „geschichtliche Gestalt der absoluten Religion“

¹ Das Wort vom Kreuze religionsgeschichtlich und dogmatisch beleuchtet. Ein Beitrag zur Verständigung über die Grundlagen des chr. Glaubens. Gütersloh, Bertelsmann, 1906. 74 S. M. 1.20.

(54); „reine Absolutheit gibt es eben überhaupt nicht (56). Einer andern Religionsanstalt, die sich als vorzüglicher erweisen sollte, würde es gern, freudig zurücktretend, die Palme reichen (ebenda). — Diese Auffassung enthält viel Wahrheit; im Zeichen der monotheistischen Menschheitsreligion hat sich ohne Zweifel das Christentum weite Gebiete erobert. Aber nichts als „Entvolklichung und Weitergabe des Glaubens Israels als der wahren Religion“ zu sein, ist schwerlich die Meinung des Urchristentums gewesen. Eschatologie und Soteriologie, Christologie und Gnosis bezeugen, daß es auch dem echten Israel gegenüber sich nicht als Fortsetzung, sondern als Erfüllung, d. h. als ein Neues gefühlt hat.

Nur erwähnt sei, weil bereits länger zurückliegend, R. HERRMANN¹ ansprechende religionsgeschichtliche Skizze des Erlebnisses der Erlösung. Auch nur genannt sei, weil ganz in den alten Geleisen sich bewegend, CHR. RÖMERS² Vortrag über „Sünde und Erlösung“, in dem wir noch immer das alte Wort hören, daß Christus nicht Erlöser genannt werden könne, wenn es keinen Satan gebe (S. 19). Um so tiefgehender ist die Auseinandersetzung PAUL MEZGERS³ mit der Moderne. Zwischen dem allbeherrschenden und meist charakteristischen Grundzug der modernen Weltanschauung, dem monistischen Gottesglauben, und der Religion des Kreuzes gibt es, wie er ausführt, nur einen schneidenden Widerspruch. Aber das „moderne Denken“, jenes Denken, das durch ein tieferes Eindringen in das menschliche Vernunftvermögen eine völlig neue Richtung erhalten hat, das kritische Denken, verweist jede Weltanschauung vor den Richterstuhl der praktischen Vernünftigkeit, und hier bewährt sich die christliche Weltanschauung mit ihrem Glauben an einen überweltlichen, persönlichen Gott, dessen Wesen heilige Liebe ist, als die unvergleichlich höhere (40, 44). Noch in einer zweiten Beziehung erweist sich

¹ Erlösung [Lebensfragen]. Tübingen, Mohr, 1905 44 S.

² Stuttgart, Buchh. der Evang. Gesellsch. 1907. 25 S.

³ Das Kreuz Christi und das moderne Denken. Basel, Helbing & Lichtenhain, 1907. 116 S. M. 2.—.

das moderne Denken als Helfer der religiösen Anschauung. An ihm geprüft, stellt sich das moderne Jesusbild als ein bloßer Kompromiß dar, den der christliche Glaube mit der modernen Weltanschauung hat eingehen müssen, ein kunstvoll präpariertes Erzeugnis, dem als praktische Religiosität der moderne Jesuskultus nach dem Muster Carlylescher Heldenverehrung entspricht (65 f.). Bleibt es uns daher unbenommen, wie die ersten Jünger „zu Jesus als zu der vollendeten persönlichen Offenbarung Gottes gläubig aufzusehen und ihn deshalb als Gegenstand ihres Glaubens auf Gottes Seite zu stellen“ (51), so muß sich allerdings auch unser gläubiges Verständnis des Kreuzes Christi durch die modernen Denkgrundsätze normieren lassen, wobei indes alles, was Gott uns in Christus und seinem Kreuz geschenkt hat, völlig unangetastet bleibt. Die kirchliche Versöhnungslehre ist freilich unannehmbar. Aber das Kreuz Christi, als Abschluß und Krönung seines irdischen Berufslebens, ist die vollkommene Liebesoffenbarung Gottes an die Menschheit; es ist zugleich die Darstellung einer neuen Gott wohlgefälligen Menschheit, deren Schöpfer und Haupt der Gekreuzigte als Anführer und Vollender des Glaubens geworden ist; es ist endlich eine solche Gnadenoffenbarung, die zugleich das endgültige Gericht über die Sünde mit sich bringt und doch beseligende Gnade bleibt. — Wie gern ich auch dem entscheidenden Grundgedanken M.s und vielen seiner Einzelausführungen zustimme, kann ich doch das Bedenken nicht unterdrücken, daß er die Schwierigkeiten der historischen Forschung unterschätzt hat. Denn dem „modernen Denken“ eignet ohne Zweifel der Grundsatz, daß alle wissenschaftliche Kenntnis in der Verklammerung des Einzelnen im Gesamtzusammenhange des Endlichen, in der Durchführung eines lückenlosen endlichen Kausalzusammenhanges bestehe. Unter dieser Voraussetzung muß die Annahme einer „schlechthin singulären Erscheinung“, die „niemals erklärbar aus dem Kausalzusammenhang des Geschehens, über jede Analogie in der Religions- und Menschheitsgeschichte weit hinausliegend“ (69 f.) sein soll, dem modernen Denken schwer er-

träglich sein, und ich finde daher Schleiermachers unablässiges Bemühen, „die Erzeugung dieses Gottessohnes in den tiefsten Tiefen der Natur aufzusuchen“, dem kritischen Denken angemessener als Mezgers leichtfertigen Verzicht. Auch die Polemik gegen den Monismus, unter dessen Flagge sehr verschiedenartige Anschauungen segeln, ist nicht einheitlich (vgl. S. 14 u. mit S. 20 o.), geschweige denn durchschlagend, und Paulsens tiefes Wort über den Opfertod des Gerechten, durch den die Welt lebt, ist entschieden mißdeutet (18 f.).

Wertvolles und Beherzigenswertes hat KARL HOLL in zwei¹ einander ergänzenden Abhandlungen über das Rechtfertigungserlebnis gesagt. In geschichtlicher Orientierung zeigt er als den Nerv der ganzen Anschauung Luthers den Gottesbegriff auf, mit dem er operiert: die Paradoxie des Gottes, der unbeugsam ernst in seiner sittlichen Forderung doch selbst dem Frevler Heil und Leben schafft. Mit dem Ermatten des Gottesgedankens, das schon in Orthodoxie und Pietismus sich beobachten läßt, wird auch Luthers Auffassung von der Rechtfertigung unverständlich. Aber wir sind von neuem gerade durch die naturwissenschaftliche Erkenntnis dem Einen, allmächtig durch alles Hindurchwirkenden gegenübergestellt und empfinden die Wucht des absoluten Gottesgedankens. Wo dieser mit dem modernen Persönlichkeitsdrang ernstlich zusammentrifft, entsteht Luthers Problem von neuem. Denn gegenüber der absoluten Souveränität Gottes wird der Mensch zu der Frage gedrängt, worauf er denn seine Geltung vor Gott gründen könne, seinen Anspruch auf eine ewige Bedeutung. Die Antwort aber ist keineswegs selbstverständlich. Denn, wie eindringende Beobachtung des Seelenlebens lehrt, hat „das dem Modernen verhaßteste Dogma von der Erbsünde den wirklichen Menschen zutreffender beschrieben als die gutherzigen Theorien der Aufklärung“. Dann aber ist

¹ 1) Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus [Gemeinverständl. Vortr. 45]. Tübingen, Mohr, 1906. 42 S. M. —80. 2) Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? Ebenda, 1907. 27 S. M. —50.

Luthers Lehre nur die einfache Darstellung des verzweifelten Konfliktes, in den jeder ernsthafte Mensch hineingetrieben wird. Hier setzt ein persönliches Ringen ein, das jeder für sich bestehen muß. Aber ebenso ist Luthers Lösung die mustergültige, der Hinweis auf einen schöpferischen göttlichen Willensakt, der im Menschen ein neues Lebens- und Selbstgefühl schafft, dadurch, daß er ihn vor Gott leben heißt. Nur zwei Bemerkungen möchte ich dem Referat anfügen. Ist es wirklich richtig beobachtet, daß die Paradoxie im Gottesgedanken in einer unausgleichbaren Spannung zwischen seiner Heiligkeit und Gnade bestehen müsse? Ich finde vielmehr, daß je ethisch ausgeglichener eine Person ist, deren Verzeihung wir erfahren, desto stärker die Paradoxie unseres Erlebens wird, die Spannung zwischen dem, dessen wir uns wert erscheinen und dem, was uns zuteil wird. Die zweite Bemerkung bezieht sich auf den Zusammenhang des Erlebens mit den „Vermittlungsgedanken“; ich kann deren Art nicht als so relativ gleichgültig ansehen, wie H., sondern möchte vielmehr behaupten, daß die mustergültige, d. h. die volle Tiefe des Problems durchlebende Art des Vorgangs die Beziehung auf Christi Kreuz erforderlich macht, in der Art der Auffassung etwa, wie sie oben entwickelt ist.

Ueber die Gnadenmittelehre kann ich mich kurz fassen. CHRISTIAN STUBBES¹ Vortrag über die hl. Schrift beabsichtigt nichts Neues zu bringen, macht aber den Sinn, in dem wir die Bibel „Gottes Wort“ nennen, durch einen weit ausgeführten Vergleich mit der Bezeichnung der Kirche als „Gottes Haus“ sehr anschaulich und klar. L. KESSLER² sucht die Inspiration der hl. Schrift durch eine Untersuchung über die Unterschiedenheit religiösen Erkennens vom wissenschaftlichen und über die Verschiedenartigkeit der Erkenntnisformen in verschiedenen Religionen zu begründen. Aus der Verschiedenheit religiösen und wissenschaftlichen Erkennens folgt,

¹ Was ist uns heute die Bibel? Kiel, Cordes, 1907. 20 S.

² Vergleichende Religionswissenschaft und Inspiration der hl. Schrift. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1905. 103 S. M. 2.20.

daß die kritischen Ergebnisse „religiös negativ sein müssen“, weil religiöse Wirklichkeitsgewißheit hier garnicht erreicht werden kann. Man könnte sagen, die babylonischen Schöpfungs- und Sintflutgeschichten seien Mythen, die entsprechenden biblischen monotheistisch vergeistigte Mythen; besser aber sage man, wir haben dort Mythen, hier Inspirationen. „Inspiriert ist die Schrift für den Gläubigen und eben nur für ihn in dem Sinne, daß und soweit als alles, was sie berichtet, eine ewige Geschichte ist, eine gegenwärtige Geschichte, die sich abspielt zwischen ihm und Gott“. Schon recht, nur ist dies etwas ganz andres, als die Vertreter der Inspirations-theorie behaupten wollen, etwas, was in der gleichen Weise von jedem Erbauungsbuche gilt, und es dient nicht der Klarheit, ohne genaue Abgrenzung der Worte gegen ihren alten Sinn sie in neuer Weise zu verwenden. — Von der Feststellung aus, daß der Sakramentsbegriff nur „eine sekundäre dogmatische Bildung“ ist, folgert RICHARD H. GRÜTZMACHER¹, daß er nur aus einem evangelischen Gesamtverständnis des Christentums sich genau bestimmen läßt; abzulehnen ist vom evangelischen Gottesbegriff aus jede naturhafte Wirkung der Gnadenmittel; sie wirken nur indirekt auf den Leib um seines Zusammenhanges mit der Seele willen. Nicht dem Inhalte, sondern nur der Form nach, die durch die physisch-psychische Organisation des Menschen bedingt wird, unterscheiden sich die Gnadenmittel von einander. Charakteristisch für ihr evangelisches Verständnis ist ihre enge Verknüpfung mit dem Geiste, der durch sie die Kirche schafft. Bei den Sakramenten überwiegt die Empfindung der Gegebenheit. Auch erzeugt ihre Feier — eigentlich aber doch auch nur beim Abendmahl — in stärkerem Maße die Empfindung der Gemeinschaft wie das Wort. Prinzipiell könnte G. mit einem Entstammen der Gnadenmittel aus dem $\piνεύμα Χριστού$, wie es in der ersten Gemeinde waltete, auskommen. Diesen Sätzen kann ich zustimmen, möchte dagegen mich auf ein „opus operatum, das

¹ Das evangelische Verständnis der Sakramente. Leipzig, Deichert, 1906. 26 S. M. — 60.

Gott durch die Gnadenmittel vollzieht“, nicht einlassen. Von einem *opus operatum* des Wortes hat noch niemand geredet — aus guten Gründen, und doch dürfte nur in demselben Sinn, in dem man diesen Ausdruck gebrauchen könnte, auch von einem *ex opere operato* der Sakramente geredet werden. — Nur erwähnt sei in diesem Zusammenhange OTTO SCHEELS¹ sorgfältige Analyse und Würdigung der Tauflehre in der altprotestantischen und in der modernen positiven, lutherischen Dogmatik, die für Geschichte und dogmatische Konstruktion nicht nur der Tauflehre, sondern auch der Begriffe Wiedergeburt und Erneuerung, Wort und Sakrament wertvolle Beiträge liefert.

ARTHUR BONUS² wird vielleicht verwundert sein, sich unter den Dogmatikern zu finden, zumal bei einer Gelegenheit, wo er modernen Verächtern der Religion an dem Prüfstein, den sie allein anerkennen, dem des biologischen Entwicklungsgedankens, den Wert und Gehalt der Kirche nachweisen will; in der Tat ist hier eine allseitige Auseinandersetzung mit ihm ausgeschlossen. Dennoch dürfen seine Gedanken nicht übergangen werden, weil sie eine eigenartige Konstruktion des religiösen Kirchenbegriffs bieten. B. geht davon aus, daß Religion ihrem Wesen nach den Menschen stets isoliere, aussondere und in sich selbst konzentriere. Dies individualistische Element muß stets die starke Grundströmung bleiben; aber ihm tritt ein neues Element, der Drang zur Gemeinschaft, entgegen, am stärksten da, wo die Gemeinschaft geradezu in das eigentliche Wesen der Gottheit aufgenommen wird. Freilich kann diese religiöse Gemeinschaft nur solche verbinden, welche zuvor aus ihrem natürlichen Kreise abgesondert, „wiedergeboren“ sind. Dieser Gegensatz des Uebernatürlichen zum Natürlichen ergibt sich daraus, daß die Religion als Grundkraft der geistigen Aufwärtsent-

¹ Die dogmatische Behandlung der Tauflehre in der modernen positiven Theologie. Tübingen, Mohr, 1906. VIII und 258 S. M. 4.50.

² Die Kirche [Die Gesellschaft hrsg. von Martin Buber, Bd. 26]. Frankfurt a. M., Rütten & Loening, 1909. 21 S. M. 1.50.

wicklung stets ihr Ziel soweit bis an die Grenzen der Möglichkeit vorauswirft, daß es wie ein Gegensatz zum natürlichen Geschehen aussieht. Stets will sie der Idee nach die Elite der Menschheit zur Kirche vereinigen. Kirche will stets Menschheit sein, die Menschheit nach ihren innersten, noch indifferenzierten schöpferischen Kräften, auf dem Wege also in die Zukunft. Im Gegensatz zur vorhandenen Kultur, in der Herbigkeit ihrer Kritik beruht die kulturschöpferische Macht der Religion. Will man ihr daher zu neuer Kraft verhelfen, so darf man nicht auf ihre Aussöhnung mit der Kultur hinarbeiten, sondern muß sie zu zwingen suchen, ihr eigentliches Wesen mit Strenge herauszuarbeiten; sie lebt im Erstaunlichen, im Außerordentlichen und Wunderbaren. Nichts schlimmeres könne ihr begegnen als ein Trivialwerden ihrer Anschauungen. — Der Entwurf ist in sich selbst nicht ganz einheitlich. Denn wenn wirklich die Aufwärtsentwicklung des Menschheitstypus das letzte Ziel der Religion wäre, so müßte die Durchdringung der religiösen Gemeinschaft mit den höchsten Kräften der Kultur erfordert werden, weil nur in engster Fühlung mit den aufstrebenden Kräften die Entwicklung in der angemessensten Form und Richtung weitergetrieben werden kann. Bestreiten möchte ich nicht, daß auch der Gedanke der menschheitlichen Entwicklung religiöse Färbung und Motivierung gewinnen kann; aber unmöglich kann zugestanden werden, daß hiermit der Inhalt der Gotteskindschaft erschöpfend oder auch nur annähernd bezeichnet sei. Das Ziel der Gottesgemeinschaft geht vielmehr über die Schöpfung eines neuen biologischen Typus unendlich hinaus. Auch kann die Gotteskindschaft nicht nur im Außerordentlichen und Heroischen sich auswirkend gedacht werden, sondern mehr noch im Schlichten und wahrhaft Kindlichen; daß freilich dies Ziel für uns das schwierigste und fernste ist, läßt sich nicht in Abrede stellen. Aber mit diesen Einschränkungen verstanden, läßt sich B.s Kombination ein großer Ernst und Reiz nicht absprechen.

Die eschatologische Grundfrage wirft PAUL KÖLBING¹ ebenso behutsam, wie entschieden auf. Daß alle apokalyptischen Spekulationen und Bilder, denen der Stempel einer vergangenen Kulturepoche deutlich aufgeprägt ist, darunter auch die Erwartung des nahen Weltendes, auszuschalten sind, steht ihm fest. Aber mit Entschiedenheit tritt er für ewiges Leben „in einer neuen Welt“ unter ganz neuen Lebensbedingungen sowie dafür ein, daß „diese Gottesgemeinschaft der zukünftigen Welt schon jetzt der Gemeinde durch ihren Herrn geistig vermittelt“ wird, weil diese Gedanken in der Konsequenz der Heiligkeit Gottes, der seinen sittlichen Willen allen Widerständen zum Trotz zur vollkommenen Durchführung bringen wird, sowie in der Konsequenz seiner heiligen Sündenliebe liegen. Dabei muß das „Wie und Wann“ der neuen Welt ganz Gott anheimgestellt bleiben. Ich bin mit K. darin einig, daß jene Hoffnung in der Konsequenz des christlichen Gottesglaubens liegt und möchte nur bestimmt hervorheben, daß die Idee einer „neuen Welt“ nur symbolischen Wert für uns behalten kann. Den Inhalt einer Teilnahme an den „Kräften der zukünftigen Welt“ werden wir doch wohl schlichter und verständlicher in der Idee der Gotteskindschaft zum Ausdruck bringen. Uebrigens würden natürlich für eine vollständige Erledigung des Problems namentlich die Fragen der Auferstehung, des Gerichts und des Verderbens eingehende Erwägung erfordern. — GEORG HOFFMANN² hat über die populäre Hoffnung auf ein Wiedersehen in der Ewigkeit ein überraschend reiches Material aus allen Zeiten gesammelt. Er selbst befolgt die Mahnung Sulzes, daß die Wissenschaft hier auf das strengste ihren kargen Ernst wahren müsse. Indes glaube ich, daß wenn wir uns nur darüber klar sind, daß wir über symbolische Aussagen hier nie hinauskommen können, eine allzu große Zurückhaltung nicht erforderlich ist.

¹ Die bleibende Bedeutung der urchristlichen Eschatologie. Vortrag. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. 32 S. M. —.75.

² Das Wiedersehen jenseits des Todes. Leipzig, Hinrichs, 1906. 79 S. M. 1.—.