

## Werk

**Titel:** Systematische Theologie

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1915

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1915\\_0018|log40](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1915_0018|log40)

## Kontakt/Contact

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

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

## Systematische Theologie.

### Dogmatik.

#### II. Einzelfragen.

- GIRGENSOHN, K., Der Schriftbeweis in der evangel. Dogmatik einst und jetzt. Leipzig, Deichert, 1914. 78. M. 2.—. — FISCHER, E. Fr., Das Gottesproblem. Grundlegung einer Theorie der christlich-relig. Gotteserkenntnis. Leipzig, Deichert, 1913. 286. M. 7.—. — SCHWARZ, H., Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. 1. Teil: Von Heraklit bis J. Böhme (Synthesis, Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe, 4. Band). Heidelberg, Winter, 1913. 612. M. 5.80. — DUNKMANN, K., Schuld, Sünde und Erbsünde in der gegenwärtigen Dogmatik. N. kirchl. Zeitschrift 1913, S. 906 bis 926. — MACKINTOSH, H. A., The Doctrine of the Person of Jesus Christ (International Theological Library, under the Editorship of Charles A. Briggs and Stewart D. F. Salmond). Edinburgh, Clark, 1912. 540. 10 s. 6 d. — Beiträge z. Förderung chr. Theologie V, 5: SCHLATTER, A., Jesu Gottheit und das Kreuz. 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann, 1913. 103. M. 1.20. — GRAPE, J., In welchem Sinne nenne ich Jesum Christum meinen Erlöser beziehungsweise Versöhner? Halle, Mühlmann, 1913. 30. M. —.80. — Bibl. Zeit- und Streitfragen VIII, 4: STANGE, C., Die Vergebung der Sünden. 3. Tausend. Berlin-Lichterfelde, Runge, 1912. 22. M. —.50. — SCHEINER, M., Die Sakramente und Gottes Wort. Leipzig, Deichert, 1914. 220. M. 5.—. — Beiträge z. Förderung chr. Theologie XVIII, 1: HADORN, W., Zukunft und Hoffnung. Gütersloh, Bertelsmann, 1914. 147. M. 3.—. — Religionsgesch. Volksbücher V, 12: FUCHS, E., Ewiges Leben. Tübingen, Mohr, 1913. 44. M. —.50.

Weniger günstig steht es mit der Behandlung der Einzelfragen, obschon auch da manches Gute begegnet.

Zwei von den eingesandten Schriften sind methodischer Art. Sie gehen auf eine Frage ein, deren Bedeutung für die gegenwärtige Dogmatik uns schon bei Schaefer und bei Heim entgegentrat, die Frage der historischen Kritik. GIRGENSOHN legt die Gedanken vor, die er in einer Dorpater Pastoralkonferenz über den Schriftbeweis in der evangelischen Dogmatik ausgesprochen hat. Seine Schrift ist ungewöhnlich flott und leicht geschrieben, freilich an manchen Punkten auch etwas leicht ge-

schürzt. Sie behandelt das wichtige Thema nicht in seinem ganzen Umfang. Sie läßt nämlich die Schwierigkeiten bei Seite, die sich aus dem Wesen des evangelischen Glaubens und daher auch der Glaubenslehre ergeben; was auf evangelischem Boden ein Schriftbeweis bedeuten darf und muß, das wird nur eben angedeutet. Da hier der Ausgangspunkt auch der übrigen Seiten des Themas liegt, so ist diese Selbstbeschränkung sehr zu bedauern. Durchaus im Mittelpunkt steht für G. die Frage, wie die biblische Autorität und die moderne historisch-kritische Wissenschaft miteinander ausgeglichen werden können. Er betont, daß eine Restauration der altprotestantischen Stellung zur Schrift unmöglich ist (S. 9—24). Aber ebenso unmöglich erscheint es ihm „unter der uneingeschränkten Herrschaft des wissenschaftlichen Denkens“ die biblische Autorität aufrecht zu erhalten (S. 24—52). Um das zu zeigen, schildert er Art und Folgen des wissenschaftlichen Denkens in all ihrer Strenge und ihrem Gegensatz zur supranaturalen Weltanschauung. Dabei bezieht er gewiß ältere Schüler Ritschls ebenso wie Troeltsch einer unklaren Verbindung von Religion und Wissenschaft und schließt sich seinerseits der scharfen Unterscheidung an, die Herrmann zwischen beiden Größen macht. Bis dahin versucht G.s Schrift einfach eine klare Darstellung der Lage zu geben; man ist unwillkürlich gespannt, wie ein Mann, der die vorhandenen Gegensätze so scharf schaut, nun die aus ihnen entspringende und kräftig skizzierte „Krisis“ lösen wird. Aber sein Lösungsversuch (S. 52—78), der die als nötig vorausgesetzte Schriftautorität „auf die Autonomie des praktisch-erbaulichen Schriftverständnisses“ begründen möchte, enttäuscht — wenigstens insofern, als man zunächst einen grundsätzlichen Lösungsversuch erwartet. In Wirklichkeit beschreibt G. einfach die praktische Ueberwindung der Krise, die der von der Bibel erweckte und an der Bibel sich nährend Glaube immer schon vollzogen hat. Grundsätzlich bietet G. dabei gar nichts anderes, als was auch die im 2. Abschnitt bekämpften modernen Theologen mit ihrer religiösen Wertung der Bibel wollen. Der Unterschied liegt lediglich darin, daß er unter dem Einfluß von Kähler,

Schlatter, Elias Schrenk u. a. eine größere Fülle von biblischen Gedanken als seinen Glauben in Anspruch nimmt; es ist ein gradueller, kein grundsätzlicher Unterschied. Die Versuche einer systematischen Klärung des praktisch geübten Verfahrens, die in der modernen Theologie gegeben werden, bereichert G. in keiner Weise. Vielleicht pflichtet er dem Satze bei, daß der Gegensatz nicht eine vorübergehende Krisis, sondern eine im geschichtlichen Leben der Menschheit und der Religion begründete notwendige Spannung ist. Aber eine Erörterung darüber wäre für die vorliegende Schrift nur möglich im Zusammenhang jener allgemeinen Frage nach dem Sinn eines Schriftbeweises in der evangelischen Dogmatik, die von G. leider gemieden wird.

Nur eine Vorbereitung für die Aufgabe, die der Haupttitel ankündigt, enthält die Schrift von FISCHER über das Gottesproblem. Im Schlußwort sagt er selbst, daß sie zunächst mehr eine „erkenntnistheoretische Studie über das christologische Problem“ zu sein scheint. Der ganze erste Hauptteil will mit den Methoden der geschichtlichen Wissenschaft die Existenz und vor allem die „Besonderheit“ Jesu feststellen; F. meint dabei das übermenschliche Hoheitsbewußtsein, die Unsündlichkeit, die Auferstehung und die Wundertätigkeit Jesu rein objektiv als Ergebnisse des theoretischen Erkennens herausarbeiten zu können. Dabei entwickelt er viel Scharfsinn, sucht auch „rücksichtslose Kritik“ zu üben. Nur die Tatsachen und die geschichtliche Wissenschaft sollen reden, alles religiöse Interesse, alles Werten und Bedürfen soll aus dem Spiele bleiben. Wirklich werden ewige Zeugung, Präexistenz, jungfräuliche Geburt, Höllen- und Himmelfahrt u. a. ausgeschieden als wissenschaftlich nicht mit derselben Sicherheit feststellbar. Man sieht, es ist dem Verfasser Ernst mit seiner Forderung. Freilich meint er die „rücksichtslose Kritik“ in einem Sinne, der von den Profanhistorikern kaum anerkannt werden dürfte: sie darf nicht nach dem Gesetz der Analogie verfahren, darf überhaupt nicht die neutestamentliche Ueberlieferung nach den Regeln deuten, die aus der wissenschaftlichen Bearbeitung der außerchristlichen

religiösen Ueberlieferung zu erwachsen scheinen. Wenn die neutestamentliche Ueberlieferung mit ziemlicher Einhelligkeit jene vier Punkte als wesentliche Stücke des Evangeliums darbietet, dann sind sie für ihn Ergebnis der Wissenschaft. Die weitergreifende Untersuchung, die auf eine Einstellung der christlichen Ueberlieferung in die Religionsgeschichte hinauskommt, verwirft er als bedingt durch die Weltanschauung; sie sei nämlich durch die Ueberzeugung bedingt, daß im Christentum nicht etwas völlig Einzigartiges, sondern lediglich ein besonderes Glied der religiösen Gesamtentwicklung vorliegt. Damit hat F. zweifellos Recht. Aber steht es denn mit seinem Verfahren anders? Wenn er auf Grund lediglich der neutestamentlichen Ueberlieferung ein wissenschaftliches Ergebnis gewinnen zu können meint, so betätigt er seinerseits mit solcher Isolierung und Verwertung ein Zutrauen zu ihr, das durchaus nicht rein wissenschaftlich, sondern von seiner konservativ-christlichen Glaubensüberzeugung bedingt ist. Als rein theoretisch gewonnen kann demnach auch sein Ergebnis nicht anerkannt werden. Und von da aus müßte eine solche Monographie weiterschreiten zu der Frage, ob überhaupt die geschichtliche Wissenschaft der Weltanschauung entraten kann, sofern sie mehr sein will als Feststellung einzelner, urkundlich feststellbarer Tatsachen.

Diese Einsicht ist verhängnisvoll für die dogmatischen Folgerungen, die F. aus seiner Untersuchung zieht. Im Hochgefühl seines objektiven Wissens über Jesus nämlich kämpft er tapfer für die Anerkennung des theoretischen Erkennens in der Theologie, wider die Alleinherrschaft des praktischen, religiösen Erkennens. Vor allem in eindringender Auseinandersetzung mit Ihmels, Jul. Kaftan und Häring zeigt der 2. Hauptteil des Buches, daß der Glaube niemals über Fragen der geschichtlichen Wirklichkeit entscheiden kann, sondern allein über die Bedeutung der geschichtlichen Wirklichkeit für uns, daß also das theoretische Erkennen stets auch bei den sog. Heilstatsachen das erste, grundlegende Stück der theologischen Arbeit ist, dem die „metaphysische“ und die „mystische“ Aufgabe erst folgt

(S. 281). Oder allgemeiner gesagt: F. will die Unklarheit beseitigen, daß die genannten Theologen zwar tatsächlich vielfach geschichtlich-wissenschaftliche Erkenntnis verwerten, aber dabei der praktisch religiösen Erkenntnis das alleinige Daseinsrecht auf dem Gebiete des Glaubens zusprechen; er will „Reinlichkeit in dem schaffen, was heute als theoretische und praktische Erkenntnisweise bunt ineinandergreift“ (S. 285). Dieses Ziel nun erreicht F. nicht. Wenigstens werden alle die es nicht zugeben, die da finden, daß er tatsächlich schon innerhalb seiner neutestamentlichen Untersuchungen die Tragweite des theoretischen Erkennens überspannt und unbewußt religiöse Erkenntnis einmischt. Die Lage ist verwickelter, als der Verf. meint. Seine Erörterungen sind nur insoweit durchschlagend, als sie die Unmöglichkeit zeigen, durch den Glauben rein historische Tatsachen festzulegen.

Trotzdem möchte ich die Schrift verdienstlich nennen. Sie macht die Frage nach dem Verhältnis der theoretischen und der religiösen Momente in unserer Glaubenserkenntnis von einer Seite her eindringlich, die meist bei der Erörterung der Frage vernachlässigt und doch durch die radikale historische Kritik immer mehr in den Vordergrund gedrängt wird. Wenn Gott uns durch die geschichtliche Wirklichkeit ergreift, was bedeutet dann die Wissenschaft für den Glauben, die das Bild der geschichtlichen Wirklichkeit immer reiner herauszuarbeiten sucht? Schaefer und Heim berücksichtigen diese Frage nur ungenügend, wie wir sahen (s. oben S. 99 u. 103). Auch FISCHER und Girgensohn geben uns keine Antwort; aber es ist schon etwas, daß sie diese Frage nicht zur Ruhe kommen lassen. Eine zureichende positive Wertung der Rolle, welche die geschichtliche Forschung innerhalb unseres religiösen Lebens einerseits und der theologischen Gesamterkenntnis andererseits spielt, steht noch aus; sie kann wohl auch erst allmählich und bei eintretender Beruhigung der kritischen Kämpfe geleistet werden. Zunächst gilt es die Aufgabe kräftiger anzufassen; und dazu wird auch FISCHERS Buch eine Anregung geben. Schade, daß er gerade Herrmann nicht genauer in diesem Zusammenhang behandelt.

Denn Herrmann hat die Frage in entgegengesetzter Richtung mit eindrucksvollen energischen Strichen zu lösen gesucht. In der Auseinandersetzung mit ihm hätte vielleicht der tiefere Sinn dessen sich herausgestellt, was FISCHER wohl im Grunde vorschwebt.

Erfreulich ist eine Nebenerkenntnis, die sich dem Verf. bei Gelegenheit seiner Untersuchung aufdrängt und die schon oft betont, aber auf der „Rechten“ bisher nur ungern zugestanden worden ist. Er sieht, daß Männer wie Ihmels einerseits, Julius Kaftan und Häring andererseits nur unter kirchenpolitischem, aber nicht unter dem maßgebenden theologischen Gesichtspunkt, nämlich dem der Glaubensbegründung entgegengesetzten Lagern angehören.

Die übrigen Arbeiten verteilen sich auf die Hauptgebiete der Dogmatik. Sie sind dogmatisch von sehr verschiedenem Werte.

Das lehrreiche und anschaulich geschriebene Buch des Philosophen HERMANN SCHWARZ gibt sich zwar als „historische Monographie eines philosophischen Begriffs“, muß aber auch an dieser Stelle erwähnt werden. Denn der Verf. will nur darstellen, was „auch uns ein Bleibendes sein kann“ (33): er will also in einer kritischen Geschichte des Gottesgedankens seine eigene Auffassung darstellen; und diese eigene Auffassung ist keineswegs rein philosophisch, sondern lebt von einer bestimmten Frömmigkeit. Mit allem Bewußtsein wird, wo es angeht, auf die religiöse Entwicklung zurückgegriffen. Zwar beschränkt sich das Buch auf die griechische und die christliche Entwicklung (in der sonstigen findet der Verf. wohl nichts „Bleibendes“). Aber was die griechische Weisheit und was das Christentum an fruchtbarer Religion aufweisen kann, das soll zur Darstellung kommen; gleich in den Kapitelüberschriften finden wir Begriffe wie „Jesu Gotteserlebnis“, dann das „Christuserlebnis“ der alten Christenheit und „Luthers Rechtfertigungsglauben“. Sie machen es deutlich, daß hier wirklich die Tiefen und Spannungen des Menschenherzens ausgeschöpft werden sollen, in denen echte Religion geboren wird. Freilich führt

S. die historische Entwicklung vorläufig nur bis zu den Anfängen der neueren Philosophie, nämlich zu G. Bruno und dem mit großer Liebe behandelten Jakob Böhme. Darum wird der Gottesgedanke des Verf.s noch nicht völlig klar. Immerhin soviel wird klar, daß er ihn auf die Entwicklung des christlichen Gottesglaubens aufbauen will. Freilich nicht direkt auf den Jesu oder der Bibel oder Luthers, sondern bei aller positiven Anerkennung der Fortschritte, die hier liegen, doch vor allem auf den der deutschen Mystik und des deutschen Idealismus, der ihm als Vollendung der deutschen Mystik erscheint; Meister Eckehart und Fichte sind für ihn die Höhepunkte der religiösen Gesamtentwicklung. Unter den Philosophen der Gegenwart ist es vorzüglich Eucken, an dem er sich orientiert. Doch kann er in diesem Bande sein Verständnis des deutschen Idealismus und Euckens natürlich nur eben andeuten; Genaueres muß der nächste Band bringen. Darum kann auch die ausführliche Auseinandersetzung mit S. erst dann erfolgen. Bisher tritt deutlich hervor, daß S. vom christlichen Gottesgedanken die Transzendenz abstreifen möchte, ohne ihn zum Pantheismus herabdrücken zu wollen. Der Pantheismus scheint ihm das geistige Leben, seine geschichtliche und sittliche Art zu gefährden, die Transzendenz aber einerseits zum Historismus, andererseits zur Entwertung des Menschengeistes und seines tiefsten Erlebens zu führen. In den überindividuellen Werten und Gesetzen, die uns ergreifen und von uns hingebende Verwirklichung heischen, in ihnen wird Gott als höheres Einheitsleben lebendig. Es gibt nur einen immanenten Gott, der sich selbst in unserem Losringen von Ichsucht und Naturbestimmtheit wie in unserer wissenschaftlich-logischen Bewältigung der Welt, überhaupt in unserem Geistesleben fortlaufend gebiert. Die opfervolle Hingabe an diesen Gott ist unsere Freiheit, unsere Menschenwürde, unsere Befriedigung, unser Glück. S. findet zuweilen packende Töne für diesen Mittelpunkt seines Gottesgedankens, den er im Christentum, besonders im Gottmenschheitsgedanken und seiner allmählichen Verbindung mit offenem Wirklichkeitssinn vorbereitet sieht; er wird ausführlich wie ein Prediger, wenn er seine



Lieblingshelden in seinem Sinne deutet. Wir werden alle Würdigung dafür haben und uns freuen, gegenüber dem ästhetisch-naturalistischen Pantheismus in diesem sittlichen Idealismus eine Stütze zu finden. Aber schreit ein solcher Gottesgedanke nicht geradezu nach Transzendenz? Mich hat S. nicht vom Gegenteil überzeugt. Wo er sie bestreitet, da ist sein Gedankengang sehr anfechtbar, z. B. in der Auffassung von Luthers Wertung der Geschichte. Hier wird eine genauere Kritik einsetzen müssen. Neben diesem grundlegenden Bedenken sind andere unwichtig; doch sei erwähnt, daß der religionsgeschichtliche Rahmen der griechischen Entwicklung allzusehr fehlt, daß Irenäus und Tertullian von S. fälschlich zu den apostolischen Vätern gerechnet werden, und daß der Katholizismus S. 425 einseitig dargestellt wird.

DUNKMANN möchte die reformatorische Anthropologie zu neuen Ehren bringen. Gerade in der Lehre vom Menschen erkennt er den Hauptgegensatz der Reformatoren gegen den Katholizismus. Ihr Wesen ist die Gleichung von Sünde, Erbsünde, Schuld. „Sünde ist Erbsünde, darin ist alles zusammengefaßt, was sowohl von der Sünde, wie was vom natürlichen Menschen überhaupt gesagt werden kann. Solche Erbsünde ist aber weiter Schuld, damit ist das Schlimmste gesagt, was gesagt werden kann, nämlich die absolute Verwerflichkeit vor Gott“ (S. 909). Nur diese Gleichung von Sünde, Erbsünde, Schuld drückt genügend die Gebundenheit des Willens aus, die das Fundament für die Glaubensgerechtigkeit bildet. Auch die Konkordienformel bricht davon nichts ab. Erst die spez. moderne Dogmatik habe völlig und die moderne konservative Dogmatik wenigstens teilweise den reformatorischen Standpunkt aufgegeben. Die Unterscheidung von Sünde und Schuld und die Ablehnung der Erbsünde sollen heute dazu dienen, die Freiheit des Menschen zu wahren und die „Interessen der rationalen Erkenntnis“ zu vertreten. Damit aber widerstreiten sie der Selbstbeurteilung des Menschen, die das Evangelium gibt und die den Reformatoren maßgebend war. — An diesem Gedanken- gang ist erfreulich, daß D. die Ueberlieferung vom Sündenfall kei-

neswegs als Erklärung für die Allgemeinheit der Sünde festhält; „vielmehr ist die Erzählung von Adams Sündenfall lediglich eine Einkleidung derjenigen Momente, welche die Sünde in ihrer wirklichen Erscheinung charakterisieren“ (S. 923). Erfreulich ist aber vor allem die starke Betonung der reformatorischen Frömmigkeit; sofern sie sich gegen das Liebäugeln mit dem *liberum arbitrium* richtet, wird man D. durchaus zustimmen müssen. Nur scheint sie mir nicht jene Gleichung von Sünde, Erbsünde, Schuld zu fordern. Die Notwendigkeit, den reformatorischen Standpunkt gerade in dieser Gleichung auszudrücken, erweist D. nirgend. Außerdem täuscht er sich in den Beweggründen ihrer Gegner. Wenigstens bei den Besten sind sie nicht von rationaler Art; und die Freiheit meinen sie nicht als *liberum arbitrium*. Auch von denen, die D. bekämpft, werden die meisten mit geringen Abwandlungen dem Worte zustimmen: „Die einzige Freiheit, die uns adelt, ist die, zu der uns Christus befreit hat, die Freiheit von der Sünde. Das ist aber nicht die Freiheit zur Sünde, deren Korrelat die Freiheit zum Guten ist. Solche Freiheit existiert nirgends; vielmehr entweder Knechtschaft der Sünde oder Knechtschaft der Gerechtigkeit nach Römer 6“ (S. 926).

Das ausführliche Buch von MACKINTOSH möchte vor allem die englischen Studenten mit dem ganzen Gebiete der Christologie, und zwar besonders mit ihrer gegenwärtigen Lage in Deutschland wie in England bekannt machen. Es gibt erst die Christologie des Neuen Testaments (S. 1—121), dann die Geschichte der Christologie bis in die Gegenwart (S. 122—284) und endlich als Hauptsache eine systematische Darstellung der Lehre (S. 285—534). Ausgezeichnet ist das Ganze durch seine religiöse Haltung, durch seine vornehme, überall das Positive heraushebende Art der Auseinandersetzung mit anderen und durch ausgebreitete Kenntnis nicht nur der englischen, sondern auch der deutschen Fachliteratur. Fänden doch alle Zweige der deutschen Geistesarbeit so verständnisvolle Vertreter innerhalb der englischen Literatur! Die Skizze der modernen religionsgeschichtlichen Christologie macht freilich den Eindruck, nicht

aus dem Vollen zu schöpfen. Die zuweilen auftretende Breite wird mehr den deutschen als den englischen Leser stören. — Die Grundlage dieser neuen Christologie ist die Welt von Eindrücken, Gedanken, Antrieben und Ueberzeugungen, die im Christen dank seiner Berührung mit dem neutestamentlichen Zeugnis erwachsen, — etwa das, was wir gern Erlebnis Gottes in dem geschichtlichen Christus nennen. Mit allem Bewußtsein beruft M. sich hier auf die Führer der deutschen Theologie, in der Gegenwart auf Männer wie einerseits Herrmann und Häring, andererseits Kähler. In diesem Zusammenhang begegnen treffliche Ausführungen. Im einzelnen sind die dogmatischen Sätze, die M. auf dieser Grundlage aufbaut, von biblischer Art und suchen auch trotz Ablehnung der Naturen-Lehre den Zusammenhang mit der dogmatischen Ueberlieferung zu wahren; sie schließen z. B. die Präexistenz Christi ein und betonen stark den Erhöhten. Doch meidet M. in wohltuendem Gegensatz zu den meisten deutschen Gesinnungsverwandten, andere des Unglaubens zu bezichtigen oder überhaupt den berichtigten Graben zu ziehen. Das besondere Streben M.s ist es nun, unter Aufrechterhaltung des geschichtlichen und ethischen Zuges doch von jenem religiösen Erleben aus emporzusteigen zu metaphysischen Theorien über das Verhältnis des Sohnes zum Vater und über die Dreieinigkeit. Er ist überzeugt, daß der denkende Christ sich diesem Streben nicht dauernd entziehen kann, und daß sich nur so die Absolutheit Christi vor dem Denken behaupten läßt. Freilich will er keine luftige Spekulation, sondern eine Umsetzung der metaphysischen Inhalte und Fingerzeige, die der Glaube einschließt, in Begriff und Theorie. Die Ergebnisse, zu denen M. kommt, lassen sich vielleicht am kürzesten durch die Bemerkung kennzeichnen, daß er an die Kenotik anknüpft und zugleich die Erinnerung an I. A. Dorners Lehre vom werdenden Gottmenschen nicht verschmäht. Was seine englischen Mitarbeiter betrifft, so verwirft er W. Sandays Versuch, das Unterbewußte als den eigentlichen Sitz des Gottheitlichen in Christus heranzuziehen (zuletzt in der Schrift *Personality in Christ and in Ourselves*, Oxford 1911. 75). Vielmehr

schließt er sich mit Forsyth als Vertreter einer streng ethischen Christologie zusammen. — Das Werk von M. ist ein interessantes Zeugnis dafür, wie gewisse theologische Bestrebungen der Gegenwart, die wir in der Regel zusammenfassend als modern-positiv bezeichnen, sich auf englischem Boden gestalten.

SCHLATTERS Schrift ist schon früher in ihrer ersten Auflage von Titius angezeigt worden (1905, S. 397 ff.). Die zweite Auflage unterscheidet sich von der ersten nur dadurch, daß sie die Auseinandersetzung mit der Abhandlung von Graß beträchtlich kürzt, die ursprünglich der Anlaß des Buches gewesen war. Die Verflechtung in den Tagesstreit soll damit verringert werden; dagegen der „Aufbau der Argumentation, die von den Erträgen der dogmatischen Arbeit zu den Aussagen der Apostel und weiter zurück zur eigenen Tat Jesu führt“, blieb unverändert, „da er an einem konkreten Einzelfall zeigt, wie die Reinigung und Stärkung der dogmatischen Arbeit erreichbar scheint“ (Vorwort). Hier liegt tatsächlich das Verdienst dieser Abhandlung: sie drängt auf die Betrachtung des Kreuzestodes als einer geschichtlichen Tat und sucht gerade in dieser Geschichte die ganze Fülle der Gottheit zu enthüllen. Vor allem soll der berechtigte schriftgemäße Kern des Origenismus und des Anselmismus aufgewiesen werden. Selbstverständlich begegnet dabei manche feine religiöse und psychologische Erörterung, schon dank der guten Fragestellung: warum ist die im Tode bewährte Gottesgemeinschaft Jesus nicht nur die seinige, sondern wird die meinige? Aber auch Bedenken tauchen auf. Von dem Streben, den Anselmismus gegen Graß zu verteidigen, ist eine gewisse Schwäche der Kritik an dieser Theorie zurückgeblieben. Und die Hauptsache, die Feststellung der Gottheit Jesu im Kreuzestode scheint mir nicht geglückt; so einfach wie S. z. B. in der Anmerkung S. 19 andeutet, läßt die Unterscheidung zwischen dem, was göttlich und was menschlich ist, sich überhaupt nicht vollziehen.

Die Arbeit von GRAPE steht im Zusammenhang mit der Bewegung der Treuga Dei. Sie will nicht direkt die systematische Theologie an dem wichtigen Punkte, den ihr Titel be-

zeichnet, fortbilden helfen; aber sie will einen Gedanken veranschaulichen, der bei der Fortbildung beachtet werden muß: nämlich, daß auch einseitige Theorien in der Regel ihren Wert haben, sofern sie eine sonst vernachlässigte Seite zum kräftigen Ausdruck bringen. Dieser Gedanke trägt seinen Wert in sich; und wir müssen jedem danken, der ihn wieder ins Bewußtsein rufen oder im Bewußtsein erhalten hilft. Auch die Veranschaulichung selbst, die G. bietet, enthält manche gute Einsicht. Aber im ganzen erfaßt er mit seiner Scheidung von jeweilig zwei Seiten weder die Verwirrtheit der Lage noch die besondere Zuspitzung, die sie dank Ritschl, Herrmann, Ihmels u. a. erfahren hat, und die über das meist nach dem alten Gegensatz von liberal und orthodox gebildete Zweiseiten-Schema hinausgeführt hat. Oder falls er sie doch erfaßt, hindert ihn die Zusammenhäufung wichtiger Fragen auf kurzem Raum, seine Einsicht auch am Stoffe zu bewähren. Darum sei hier nur erwähnt, daß auch er, wie so mancher Systematiker, tieferes Eintauchen einerseits in die christliche Erfahrung, andererseits in die Bibel für das beste Mittel zur Ueberwindung jenes Gegensatzes hält.

STANGE steuert zu den Biblischen Zeit- und Streitfragen ein Heft bei, das wegen seiner Knappheit dem breiteren Leserkreise dieses Unternehmens kaum viel Klarheit über das wichtige Thema der Sündenvergebung bringen wird. Es erinnert an ein Kollegdiktat, das mündliche Ausführungen kurz zusammenfaßt, beleuchtet den Stoff aber wenig von den Gesichtspunkten des praktischen Lebens aus. Das ist bedauerlich, weil man dem Inhalt eine tiefe Einwirkung wünschen möchte. Der Verf. ist durchdrungen von der ausschlaggebenden Bedeutung des Glaubens an die Sündenvergebung im Christentum, sucht also wie Dunkmann den reformatorischen Standpunkt zu wahren. Und zwar widerlegt er zunächst die Bedenken, die vom sittlichen Standpunkt aus gegen den Gedanken der Vergebung erhoben werden; dabei dürften alle ernstesten evangelischen Christen ihm beipflichten, nur daß viele die Würdigung des von St. mit dem Pharisäismus zusammengestellten ethischen Idealismus unzurei-

chend finden werden. Der zweite Teil deutet an (mehr darf man von diesen fünf Seiten nicht sagen), inwiefern gerade der Begriff der Sündenvergebung den Vorrang des Christentums vor den andern Religionen zum Ausdruck bringt. Einerseits nämlich hebt die Erfahrung der göttlichen Liebe den Christen zugleich auf eine höhere Stufe der sittlichen Erfahrung; andererseits gibt sie die absoluten Maßstäbe für das Zentralproblem des geschichtlichen Lebens, das Verhältnis der Gemeinschaft zum Individuum, damit das Verständnis für den tiefsten Sinn des persönlichen Lebens und der Welt überhaupt. Der Inhalt der Schrift hat demnach nicht nur apologetische Bedeutung, sondern hilft die Antwort herausarbeiten, die das Christentum mit seinen scheinbar veralteten Begriffen gerade auch auf die modernen ethischen und geschichtsphilosophischen Fragen zu geben weiß. Dabei deutet Sr. treffliche Gedanken an, die viel tiefer in den Zusammenhang der Religion mit dem übrigen Bewußtsein hineinleuchten als die unzureichende Konstruktion seiner „Religionsphilosophie“.

SCHNEIDER will nicht versuchen, tiefer in Wesen und Bedeutung des Gottesworts oder der Sakramente einzudringen, sondern er will in allgemein verständlicher Sprache ihr überkommenes lutherisches Verständnis gegen die Abstriche des modernen Geistes verteidigen; die auch dabei unwillkürlich eintretenden Modernisierungen kommen dem Verf. nicht zum Bewußtsein. Eingehende Besprechung der biblischen Stellen und kurze Hinweise auf Luthers Kleinen Katechismus sollen im Hauptteil des Buches zeigen, daß Bibel und Katechismus über die Sakramente dasselbe lehren; dann bekräftigt ein letzter Abschnitt nochmals die Autorität der heiligen Schrift. „Wie das Wort das eigentliche urkundliche Wortzeugnis des heiligen Geistes von Christo ist, so sind die Sakramente das urkundliche Tatzeugnis des heiligen Geistes von Christus, und beide, Wort- und Tatzeugnis nur in ihrer gegenseitigen Ergänzung, bezeugen uns den vollen Christus. Beide sind darum maßgebliche Autorität, weil Christus selbst dahinter steht“ (S. 208). „Wir können daher nicht genug die Grundwahrheiten des

kleinen lutherischen Katechismus, der tatsächliches Symbol unsrer Kirche ist, immer und immer wieder Großen und Kleinen einprägen und sie auffordern, sie selbst mit der heiligen Schrift zu prüfen und durch den heiligen Geist ganz persönlich zu gewinnen zu versuchen und den darin beschriebenen Weg zu gehen“ (S. 220). Viel Temperament und guter Wille — aber keine Einsicht in die eigentlichen Schwierigkeiten, keine Würdigung der gegenwärtigen theologischen Arbeit, nicht einmal sachliche Verstärkung der üblichen Apologetik! So kann hier nur eben das Dasein des Buches bescheinigt werden.

HADORN möchte sein Buch am liebsten in die Hand der praktischen Theologen und der gebildeten Laien legen. Das ist bezeichnend für die Haltung des Ganzen. Es bezweckt keinen eigentlichen Fortschritt in der wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Hoffnung, sondern will einen ordnenden verständlichen Ueberblick über die Fülle der christlichen Hoffnung bieten. Zu Bedenken gibt vor allem Anlaß, daß H. die einzelnen Gedanken bald biblizistisch und ohne genügende kritische Grundlegung aus dem Neuen Testament, bald religiös aus dem Mittelpunkt des Glaubens ableitet; auch anfechtbare Postulate spielen gelegentlich eine Rolle. Immerhin sucht H. das neu erwachende eschatologische Interesse trotz Neigung zum biblischen Realismus nicht kritiklos, sondern vorsichtig unter stetem Rückgang auf zentrale Gedanken zu befriedigen. Zwei Punkte lassen sich als eigenartig herausheben. Einmal, daß H. dem einheitlichen Hoffnungsbild drei besondere Seiten abgewinnt und daher im Gegensatz zu der üblichen Zweiteilung drei Abschnitte bildet: er spricht zunächst von der individuellen, dann von der sozialen, endlich von der universellen Hoffnung und bezeichnet sie durch die drei biblischen Begriffe des ewigen Lebens, des Reiches Gottes, der Vollendung. Darin ist schon das zweite angedeutet: die starke Betonung der sozialen, Gottes Herrschaft nicht nur auf das Innenleben, sondern ebenso auf „die Verhältnisse“ beziehenden Hoffnung. Sie schließt auch eine freilich sehr relative Anerkennung der sozialdemokratischen Hoffnungen ein: „Es ist nicht unsre Aufgabe, eine Erdenhoffnung,

auch wenn sie unvollkommen ist, zu dämpfen, und über sie das kalte Wasser der Resignation oder die ätzende Lauge des Spottes auszugießen. Es ist nicht unsere Sache, . . . für die Konservierung der Armut einzutreten, die gegenwärtigen Zustände für sakrosankt und gottgewollt zu erklären und unsre Augen zu schließen vor den Leiden der Armen und Elenden. Es ist nicht Sache der Kirche, Partei zu ergreifen für die Besitzenden und für die Habenden, für die Satten und für die Mächtigen, die es die Kirche bei jeder Gelegenheit fühlen lassen, wie sehr sie sie innerlich verachten“ (S. 96 f.). — Wenigstens eine Einzelheit: die Wiederbringungslehre wird im Interesse eines wirklichen Gerichts über die entschiedenen Verwerfer der göttlichen Gnade abgelehnt.

Das Heft von FUCHS ist durchaus apologetisch. Es geht von den modernen Zweifeln am Ewigkeits- und Unsterblichkeitsglauben aus, gibt die überlieferten Formen und die egoistischen Motive einschließlich des Vergeltungsglaubens preis, behauptet aber desto begeisterter „das sittliche Recht der Ewigkeitshoffnung“. Diese hat ihren Quell in den Tiefen und Werten des Personlebens; sie besteht in der Gewißheit des wachsenden Zusammenhangs mit einer ewigen göttlichen Welt voll Wahrheit, Liebe und sittlicher Würde. Freilich handelt es sich dabei mehr um tastendes, auch fließendes Ahnen als um klare, festumrissene Vorstellung. — Die Schrift ist ausgezeichnet durch Weite und Reichtum des Geistes, durch feinen Sinn für persönliches Leben und enge Verbindung religiöse mit ästhetischer und idealistischer Empfindung. Unter den zahlreichen ähnlich gearteten Gebildeten wird sie gute Dienste leisten. Realistischen, grübelnden und kampfzerrissenen Geistern wird sie zu weich, zu ätherisch, zu schwärmerisch erscheinen, vielleicht auch die herbe, richtende Seite des Ewigkeitsglaubens zu wenig betonen.

Marburg.

Horst Stephan.

---