

Werk

Titel: Dogmatik

Autor: Stephan, H.

Ort: Tübingen

Jahr: 1917

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1917_0020|log41

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

Konfessionsverteilung in Deutschland um 1618 und verschiedene Regententafeln sind beigegeben.

Zürich.

W. Köhler.

Systematische Theologie.

Dogmatik.

I

RAUH, S., Deutsches Christentum. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1915. 3.—5. Tausend. 207. M. 2.50. — Derselbe, Christusglaube. Ein Bekenntnis und eine Dogmatik. Ebenda 1914. 252 M. 4. — MANDEL, H., Christliche Versöhnungslehre. Eine systematisch-historische Studie. Leipzig, Deichert, 1916. 272. M. 6.—

I.

Aus der dogmatischen Literatur, die dem Referenten seit seinem letzten Berichte zugegangen ist, hebt sich zweierlei heraus und soll darum vorangestellt werden: die Werke von RAUH und von MANDEL.

Die beiden Bücher von SIGISMUND RAUH nehmen so sehr eine besondere Stellung ein, daß ihre Einordnung in eine dogmatische Rundschau ein gewagtes Stück ist. Das erste von beiden, das Deutsche Christentum, ist ganz ein Bekenntnis und soll werbend, exoterisch wirken; es macht daher keinerlei dogmatische Ansprüche. Das zweite mit seiner mehr esoterischen Abzweckung tut es zwar — aber zu seinem eigenen Schaden. An sich verträgt sich der individuell-bekennnismäßige und der dogmatische Gehalt durchaus; ja jede Dogmatik wird einen individuellen Einschlag haben müssen; das hat schon Schleiermacher betont. Aber gerade der Reiz und die Bedeutung des RAUHschen „Christusglaubens“ liegt nicht in der „wissenschaftlichen Ausgestaltung“ (S. 48) des eigenen Erlebens, sondern wiederum

in seiner begeisterten Aussprache, d. h. in dem, was auch die erste Hälfte des Untertitels andeuten will. Daher stimmt dieses Buch im Grunde völlig mit dem „Deutschen Christentum“ überein; es schlägt dieselben Töne an und wirkt mit denselben Mitteln, nur daß es mit dem packenden Bekenntnis zu seinem Christentum nicht nur gelegentlich wie jenes sondern grundsätzlich allerhand interessante philosophische, historische und theologische Durchblicke verbindet. Trotzdem wollte ich mich der Anzeige nicht entziehen. Denn der Anspruch auf Beachtung in der Dogmatik wird durch das zweite Buch doch tatsächlich erhoben; und abgesehen davon wird jeder dogmatisch Interessierte gern einer religiösen Selbstaussage von solcher Kraft und Freudigkeit lauschen. Ihre Eindringlichkeit wird ja dadurch genugsam bewiesen, daß die Bücher nach den Rezensionsauszügen des Verlags überall, links und rechts, einen merkwürdig gleichmäßigen Beifall ausgelöst haben.

Zunächst das „Deutsche Christentum“! Der Titel kann irreführen, sofern man dabei an die vielgeforderte „Germanisierung des Christentums“ denkt. Deutsches Christentum liegt für R. nicht auf der Bahn eines Bonus oder Lagarde; vielmehr sollen Luther und Bach, Dürer und Uhde seine Vorbilder sein. Im besonderen möchte er sich an Luther anschließen als den größten Bannerträger des Deutschtums neben Bismarck; der „Kleine Katechismus“, und zwar gerade auch die Reihe der Lutherschen Erklärungen, dient sogar als Leitfaden für die Einordnung der Gedanken.

Freilich bleibt die Einordnung der Gedanken lose genug. Schon die Eigenart des Kleinen Katechismus selbst führt auf diese unsystematische Darstellung. Aber auch die Notwendigkeit wirkt dabei mit, die in eine bestimmte Kulturfarbe getauchten Sätze und Begriffe Luthers auf eine veränderte Kulturwelt anzuwenden; sie zwingt, den Begriff oder Satz des Katechismus oft mehr als Stichwort oder Sprungbrett denn als Thema zu benutzen. Gerade in der damit gegebenen Freiheit der Bewegung ist es dem Verf. offenbar besonders wohl. Sie gibt ihm die Möglichkeit, die Fülle seiner Gesichte und die Kraft

seiner Begeisterung, die Menge seiner geistreichen Einfälle und interessanten Anspielungen, die Tiefe seiner Verankerung im Christentum und die Weite seines Gesichtskreises zwanglos auszubreiten — niemals ermüdend, immer anregend und für seinen Gegenstand begeisternd. Damit stimmt gut zusammen, daß R. besonders gern und zuweilen sehr glücklich psychologisiert; psychologische Einfühlungskraft und Schulung (er ist theologischer Pädagog) muß den philosophischen Zug und die Strenge des systematischen oder überhaupt wissenschaftlichen Denkens ersetzen.

So werden wir auf etwa 110 Seiten durch die Fragen hindurchgeführt, die sich von den zehn Geboten aus packen lassen; darunter sind zunächst im Zusammenhang mit den ersten beiden Geboten allgemeine wie Gottesdienst, Religiosität, Heiligkeit, dann besondere, wie sie vom zweiten Gebot an nahe liegen, endlich wieder beim Beschluß die umfassenderen der Erbsünde und sittlichen Weltordnung. Das zweite Hauptstück führt auf etwa 50 Seiten tiefer in den Mittelpunkt. Dabei wird eine Erörterung über den Glauben vorangestellt, beim ersten und zweiten Artikel Welt und Erlösung behandelt, beim dritten Artikel durch Zerlegung und Ergänzung die christliche Gemeinschaft, Unsterblichkeit, Gottseligkeit und „Christwerdung“. Das dritte Hauptstück beansprucht nur noch 34 Seiten und gibt doch sogar Gelegenheit, bei der ersten Bitte die Bibel wider die Ueberwucherung durch gelehrte Philologie zu verteidigen. Endlich für das vierte und fünfte Hauptstück zusammen bleiben nur knappe fünf Seiten mit der einen Ueberschrift „Von Sakrament und Wunder“.

Bei der Verwandtschaft beider Bücher ist es ratsam, gleich hier den Inhalt des andern anzudeuten. Spricht der Verfasser im „Deutschen Christentum“ stets aus einem reichen und starken Erleben heraus, so steht nun im „Christusglauben“ das Erleben selbst im Vordergrund des Interesses. Drei ungefähr gleiche Teile erörtern nämlich erst „die Grundlagen des christlichen Erlebens“, dann den „Weg des christlichen Erlebens“ und die „Ausgestaltung des christlichen Erlebens“. Die Grundlagen be-

stehen im Religionsbegriff und der Methode der Dogmatik, sowie im „christlichen Grunderlebnis“, das sich in der „Gottmenschheit des historischen Jesus“ und der „Menschgottheit des erhöhten Christus“ ausspricht. Der Weg des christlichen Erlebens führt von der Sünde zur Bekehrung, Versöhnung und Heiligung. Die „Ausgestaltung“ umfaßt sehr Verschiedenes: Gottvater, den heiligen Geist, Gebet, Bibel, Kirche, Gottesdienst und Sakrament, Mission, Geisterwelt, letzte Dinge.

Dieser Aufriß des „Christusglaubens“ zeigt, daß die Stellung und ausführliche Behandlung des Dekalogs im „Deutschen Christentum“ keineswegs bezeichnend für R.s Frömmigkeit ist. Es handelt sich nicht um eine spezifisch sittliche Auffassung der christlichen Religion; vielmehr beurteilt der Verf. jede solche als rationalistisch — wie ja tatsächlich Moralismus und Rationalismus oft genug Hand in Hand gegangen sind. R. betont aufs stärkste die Selbständigkeit und Eigenart der Religion im allgemeinen, des Christuserlebnisses im besonderen. Und er stellt das Christuserlebnis so stark in den Mittelpunkt, daß seine religiöse Ueberzeugung wie seine dogmatische Auffassung als christozentrisch gelten darf. Seltsamerweise findet auch eine andere Vermutung, die sich aus dem exoterischen Buch ergeben müßte, keine Bestätigung durch das esoterische: dieses geht keineswegs besonders gern oder tief auf Luther zurück, wie es sonst in allen Lagern der Theologie seit Ritschl üblich geworden ist. Das abschließende, allerdings in diesem Fall unvollständige Stichwortverzeichnis nennt für Luther nur zwei Stellen (Sakrament und Dämonenglaube!), für Nietzsche dagegen 14! Aber auch sachlich betrachtet spüren wir bei R. keineswegs in besonderem Maße den Geist Luthers. Es fehlt z. B. jeder Versuch, etwas so Wichtiges wie Luthers Glaubensbegriff deutlich zu machen. Der Glaube wird in dem dogmatischen Werke nur mit der Buße zusammen bei der Bekehrung kurz besprochen; im „Deutschen Christentum“ wird er als „interessiertes Fürwahrhalten“ — als eine im Gegensatz zum Schauen „völliger Gewißheit ermangelnde Stufe religiöser Ueberzeugung“ erklärt, die aber, weil Ergebnis von Gefühls- und Willensbewegungen,

niemals durch den Intellekt erschüttert werden kann. Sowohl in der geringeren Betonung wie in der besonderen inhaltlichen Wendung ist hier ein Unterschied von Luther. Vielleicht erklärt er sich aus gelegentlichen Bemerkungen des Verf. über seine methodistisch beeinflusste „stürmisch-radikale Jugendzeit“ (Christusglauben, S. 155 f., 184 f.) Vielleicht wird man auch behaupten dürfen, daß der Begriff des Erlebens hier dem des Glaubens die Nahrung entzieht. Leider empfängt weder der eine noch der andere noch das Verhältnis beider bei R. eine volle Klärung.

Aber bleiben wir zunächst bei dem, was R. wirklich bietet. Davon muß am tiefsten und deutlichsten der Abschnitt über das christliche Grunderlebnis zeugen. Er ist tatsächlich lehrreich genug. „Gott ist Mensch geworden. Das ist das ganze Evangelium“. Auf die Frage nach Gott haben die verschiedenen Zeiten und Völker verschieden geantwortet. „Der Buddhist findet seines religiösen Sehns Ende im Nichts, der Moslem im über alles Menschtum erhabenen, unnahbaren, unveränderlichen Fatum, der Antike fand es in einer dem Menschlichen entgegengesetzten Vollkommenheitsidee. Wir Kinder der christlichen Kultur können eine Gottheit nicht brauchen, die wie jene vor dem Menschlichen zurückweicht, zu der der Zugang immer im Selbstverzehren des Menschturns liegt. Wir verlangen danach, die Unvollkommenheit unseres Menschturns, in die zu resignieren unser kräftiges Wollen unfähig ist, irgendwie in eine Vollkommenheit verwandelt zu sehen. *Eo deus homo* (S. 54 f). Das wird durch ein Märlein erläutert. Mit gebeugtem Rücken trug ein Mann schwer an seines Lebens Last; er wünschte daher, Gott möchte sich seiner Menschen erbarmen. Ihm begegnet ein Christ und spricht: Gott hat sich der Menschen erbarmt; weil es aber anders nicht möglich war, ist er Mensch geworden und hat seines Lebens Last getragen mit geradem Rücken, und nun vernimmt er seiner Brüder Rufen. Da betet jener, ohne noch irgend Näheres zu wissen, überwunden zu Gott, der Mensch geworden ist: „Führe du jetzt mein Leben, dir folge ich nun!“ „Und ich sage euch“, erklärt R., „ob dieser Mann wohl von

seinem Heiland den Namen nicht einmal kannte, er war ein Christ“ (S. 55). Das sei das Grunderlebnis alles echten Christentums, welches besondere Gewand es auch im einzelnen annehme. Es gibt den Maßstab zur Unterscheidung von glaubensgrundlegenden und „glaubensunerheblichen“ Zügen; „für unseren Glauben kommt es nur darauf an, daß uns durch keinen Zug im Lebensbilde Jesu die Möglichkeit genommen wird, ihn als unseren Gott zu erleben, ihn anzubeten“ (S. 83), oder ihn als Sünderheiland zu betrachten (S. 156); Dinge z. B. wie die besondere Art der Menschwerdung (S. 84), die Auferstehungsgeschichte (S. 93), die spezifische Heilsbedeutung des Kreuzestodes (S. 145), die „Heilsgeschichte“ (S. 159) sind peripherisch.

Ganz verstehen wird man diese Auffassung erst durch den Gegensatz, in den sie von R. selbst gestellt wird. Er wendet sich gegen den Aufbau des christlichen Erlebens auf die geschichtliche Persönlichkeit Jesu, die von den Gelehrten aus den Evangelien herausgearbeitet wird. „Nicht die (so oder so gestaltete) Persönlichkeit des historischen Jesus ist der „Weg zum Vater“, sondern die Tatsache, daß eine Person des Erlösers, daß ein Gottmensch existiert hat, daß darum ein Menschengott existiert“ (S. 55 f.). Was in R. dabei vor allem wirkt, das ist das Drängen auf Selbständigkeit des christlichen Grunderlebnisses gegenüber den wandelbaren Methoden und Ergebnissen der gelehrten Forschung. Gibt es heute einen Dogmatiker, der an diesem Punkte nicht mit ihm empfindet? Klarheit darüber zu schaffen, ist tatsächlich eine Hauptaufgabe unserer Dogmatik; und so liegt auch ein Verdienst darin, den Punkt immer von neuem zu betonen.

Aber ob die Lösung auf dem Wege von R. gefunden werden kann? Bedeutet er nicht entweder ein Ausruhen in der Idee der Gottmenschheit, wie sie die Spekulation kennzeichnet, oder eine neue Form der alten Postulatmethode? Wir glauben für unsere Erlösung etwas wie den Gottmenschen zu brauchen, darum jubeln wir der Botschaft von der Menschwerdung Jesu als einer „Tatsache“ zu und glauben sie! Um der Abhängigkeit von der historischen Wissenschaft zu entgehen, behaupten wir

ohne genaue Ergründung eine Realität von unserem Bedürfnis und Fühlen aus.

Gewiß sucht R. diesem Verfahren den Stachel zu nehmen, indem er es durch seine Lehre von der Selbständigkeit der Religion unterbaut. Die Religion hat gegenüber der „vitalen“ Realität des natürlichen Lebens, in dem auch wir Christen stehen, und der wissenschaftlichen Forschung eine eigene Realität, die in keiner Weise von jener abhängt: ihre Kraft bewährt sich darin, daß sie auf mystische Weise die „im Erlösungsgefühl gegebene subjektive Bestimmtheit“ realisiert, d. h. seine Inhalte als real setzt (S. 18 ff., 157 f.). Sie muß erlebt werden, ist also rein individuell wie die Religion selbst und nicht allgemeingültig. Sie bewährt ihre Besonderheit, sofern sie sich allenthalben in inadäquaten, ja paradoxen Sätzen und Antinomien ausspricht, die nun von R. mit Vorliebe überall aufgewiesen werden. Darum liegt das religiöse Realitätsempfinden in stetem Streite mit dem vitalen; jedes möchte das andere als Illusion betrachten, muß sich aber mit ihm vertragen, weil tatsächlich beide für uns innerlich notwendig sind und sich gegenseitig ergänzen.

R. spricht manches gute und fruchtbare Wort über die religiöse, nur in Antinomien aussprechbare Realität und ihr kampfreiches Verhältnis zur empirischen Realität. Aber er spürt nicht den systematischen Drang, seine Ansätze bis zu Ende zu denken. Auch das positive Verhältnis der religiösen zur „vitalen“ Realität, das er behauptet, hat weitere Folgen, als er meint. Erleben wir nämlich Gott als den Allmächtigen, so steht er irgendwie auch hinter der vitalen Realität, d. h. hinter dem, was wir gewöhnlich Wirklichkeit nennen. Dann aber fordert er auch unser ehrfürchtiges Lauschen, unsern Gehorsam gegenüber dieser Wirklichkeit. Das religiöse Realitätsgefühl rankt nicht in den blauen Himmel hinein, es sei denn auf dem Abwege phantastischer Romantik; es erhebt sich normalerweise nur, wenn es gereizt und geweckt wird durch das Hervortreten Gottes in der Wirklichkeit. So dürfen wir auch mit Jesus nur dann ein religiöses „Realitätsgefühl“ verbinden, wenn er uns lebendig aus der geschichtlichen Ueberlieferung (sei es unmittel-

bar in der Bibel oder mittelbar durch die Gemeinde und die Arbeit der Forschung) entgegentritt und unser inneres Leben in Bewegung setzt. Jener Mann des Märleins ist noch keineswegs Christ; er wird es erst, wenn er jener Botschaft nachgehend, sich unter die Wirkung der geschichtlichen Ueberlieferung stellt und in ihr von Gott ergriffen wird. So verstehe ich Luther und das evangelische Christentum.

Von da aus würde man zu einer andern Einschätzung der kritischen, der historisch-theologischen Forschung auch auf neutestamentlichem Gebiete kommen, als sie bei R. vorliegt. Er sieht gewisse gewaltige Schwierigkeiten, die das Dasein dieser Forschung bringt, aber er sieht die eine nicht, daß diese Forschung sich weder durch Spott noch durch Nichtbeachtung aus der Welt schaffen läßt. Ebenso wenig spürt er, daß ihre Arbeit fromm getan werden und für die christliche Frömmigkeit reiche Frucht bringen kann, ja daß sie innerhalb der Theologie schlechthin notwendig ist. Wo diese Voraussetzungen fehlen, da kann die ganze Schwere, die das Problem Religion und historische Kritik auf dem Boden der geschichtlichen Religion überhaupt und gegenüber Jesus im besonderen hat, kaum zum Bewußtsein kommen. Darum ist eine Erörterung mit R. darüber auf kurzem Raume zwecklos. Die Art, wie R. über die kritische Theologie spricht, ist direkt schmerzlich, im allgemeinen wie an den besonderen Punkten, wo er gelegentlich auf einzelne Beispiele eingeht. Die Verbindung von Skepsis gegenüber den Möglichkeiten neutestamentlicher Forschung auf der einen und dogmatischer Selbstherrlichkeit auf der andern Seite, wie sie schon bei Kähler vorlag, feiert in ihm eigentümliche Triumphe. Mag sie daher kommen, daß R. den strengen Ernst der historisch-kritischen Forschung niemals verspürt hat, oder mag sie von einer religiösen Einseitigkeit ausgehen, d. h. eben von einer ungenügenden Einstellung des religiösen Erlebens auf die geschichtliche Wirklichkeit — jedenfalls wäre es bedauerlich, wenn sie in der Dogmatik oder dem Christentum unserer Gebildeten überhand nähme. Sie bedeutet eine vorübergehend und individuell mögliche Auskunft; die Lösung aber, nach der wir streben müssen, kann nur die sein,

daß unsere Frömmigkeit die historische Kritik als eine ihrer Lebensäußerungen treiben und würdigen lernt. Die Folgerungen, die sich daraus nach den verschiedenen Seiten ergeben, stehen hier nicht zur Erörterung.

Fordert demnach die Behandlung des christlichen Grunderlebnisses durch R. starke Bedenken heraus, so ist von vornherein zu vermuten, daß auch an zahlreichen andern Punkten eine Auseinandersetzung nötig wäre. Darauf muß hier verzichtet werden. Was gesagt ist, wird genügend zeigen, daß R., allerdings in außergewöhnlicher dogmatischer Weitherzigkeit, einen Zug widerspiegelt, der heute weithin lebendig ist. Man gibt die orthodoxe und pietistische Theologie preis und öffnet sich durstig allen Weiten der modernen Kultur, von Nietzsche bis zur Religionsgeschichte; aber obwohl man dabei mit von dem positiven und negativen Ertrag der historischen Kritik zehrt, bleibt man wie jene orthodox-pietistische Theologie verständnislos gegenüber ihrer inneren Notwendigkeit, darum auch gegenüber jeder Theologie, die trotz der großen Schwierigkeiten sich religiös wie wissenschaftlich genötigt fühlt, der historischen Kritik eine besondere Sendung zuzuerkennen. Darum erscheint bei R. wie in dieser ganzen Strömung so vieles als Willkür und geistreiches Spiel, was gewiß an sich durchaus echt und innerlich wertvoll ist.

MANDEL versucht auf einem Gebiete, auf dem noch immer große Verwirrung herrscht, endlich Klärung zu schaffen. Zu diesem Zweck legt er zunächst gewisse Voraussetzungen fest, vor allem einen bestimmten Begriff der Strafe und der Reaktion der Normen wider ihre Verletzungen, und konstruiert dann mit ihrer Hilfe ein System der möglichen Versöhnungslehren, in dem natürlich die seinige, weil allein den Voraussetzungen entsprechend, alle Strahlen der Folgerichtigkeit und Eindruckskraft auf sich sammelt. Das ist der erste, kürzere Hauptteil (S. 3—121). Der zweite, längere, fügt nun eine „Geschichte der Versöhnung“ hinzu. Unter diesem merkwürdigen Titel wird sehr verschiedenes zusammengefaßt. Erst wird (S. 123—64) kurz der „Versöhnungskult bei den Völkern“ und im „Eigentumsvolk“ be-

handelt; jener „umfaßt die ganze Menschheit“, gibt aber als bloßer menschlicher Versuch keine wirkliche Versöhnung, dieser gibt wirkliche Versöhnung, bleibt aber auf das eine Volk beschränkt. So weisen beide vorwärts auf die wirkliche und „menschheitliche Versöhnung“ des Christentums (S. 165—272). Ihre Darstellung zerfällt wieder in zwei Teile: die „Durchführung“ der Versöhnung selbst (S. 168—91) und das „Bewußtsein derselben“ (S. 191—272), in dem der ur- und altchristliche Versöhnungsglaube, die Erneuerung der Versöhnungslehre durch die Reformation und die Erneuerung der biblisch-reformatorischen Lehre durch Biblizismus und transzendentalen Idealismus (Schelling!) herausgehoben werden. Freilich ist dieser ganze zweite Hauptteil sehr lose gefügt; der heidnische Versöhnungskult, wie ihn M. auffaßt, und das „Bewußtsein der Versöhnung“, sofern es nämlich wie hier von ihrer Durchführung getrennt wird, gehören doch nimmermehr zu ihrer eigentlichen „Geschichte“.

Auch im übrigen zeigt schon der Aufbau mancherlei. Der Verf. vereinigt eine Spannweite des Blicks, welche die allgemeine Religionsgeschichte, die biblische Wissenschaft, die Geschichte der christlichen Theologie und Philosophie gleichmäßig für die systematische Erörterung auszunutzen sucht, mit einer starken konstruktiven Fähigkeit. Beides kann zweifellos einen hohen Vorzug begründen und verleiht tatsächlich dem vorliegenden Werke manchen Reiz. Aber es sei sofort bemerkt, daß auch die Gefahren dabei groß genug sind, und daß M. diese Gefahren hier so wenig wie in seinem größeren Werke „Die Erkenntnis des Uebersinnlichen“ überwindet.

Vor allem die Freude am Konstruieren macht sich störend bemerkbar. So in dem häufigen Rückgang auf Voraussetzungen, die gar nicht spezifisch religiös oder christlich sind, sondern dem rationalen Denken angehören. Das gilt von der Rolle, die M.s Lehre von der Strafe und der Reaktion der Normen wider ihre Verletzung spielt. Es gilt aber überhaupt von dem „Gott mußte“ oder „Jesus mußte“, das zuweilen die einfache Ableitung der Sätze aus dem Tatbestand der neutestamentlichen Verkündigung und dem christlichen Bewußtsein ersetzen oder

verstärken soll. Um ein Beispiel zu nennen: die Auferstehung Jesu und ihre soteriologische Bedeutung wird nicht einfach aus dem Glauben der Christen hergeleitet, sondern mindestens mit aus der Ueberlegung, daß sie als organischer Abschluß seines Werks „notwendig“ war, damit nicht vor den Augen der Menschen die Macht des Bösen das letzte Wort behielt (S. 185). Aber ganz abgesehen davon, daß die Auferstehung Jesu sich tatsächlich nur den Augen des Glaubens und nicht denen „der Menschen“ erschließt, also auch nicht vor den Augen der Menschen die Ueberwindung des Bösen und des Todes erweisen kann: das ist und bleibt der Weg des Postulats, den wir in noch stärkerem Maße auch bei Rauh fanden. Die Dogmatik sollte ihn endlich einmal zu meiden lernen; denn er ist unchristlich, auch wo seine Ergebnisse sich inhaltlich mit christlichen Sätzen decken. Dem Christen erschließen sich die Tiefen Gottes in der Tatsachensprache der Geschichte, überhaupt der Wirklichkeit, nicht in den Forderungen und Konstruktionen der Vernunft. Das gibt natürlich M. grundsätzlich zu, aber sein dogmatisches Denken überwindet nicht die dogmatische Gewohnheit und die verführende Kraft, die den oft sehr geistreichen und scheinbar die Brücke vom Erlebnis zur ratio herstellenden Postulaten inneohnt; damit fällt er in den Grundfehler der Anselmschen Lehre zurück, die er im übrigen mit dankenswerter Kraft bestreitet.

Auch in der eigentümlichen Verwertung der Religionsgeschichte macht sich die Konstruktionslust bemerkbar. Denn M. bemüht sich nicht darum, dem heidnischen Versöhnungskult seine religiöse Seele abzulauschen. Er hätte wenigstens fragen müssen, ob nicht gerade in den heidnischen Versöhnungskulten Anzeichen vorliegen, daß die Versöhnung nicht nur auf das Gericht als die strafende Reaktion der Normen bezogen werden kann, daß vielmehr jede solche Theorie den Gehalt des in der Versöhnung liegenden Gotterlebens schon zu stark rationalisiert. In dieser Richtung kann uns die Religionsgeschichte zuweilen die Augen öffnen für vergessene Tiefen des Christentums. Auch die Frage scheint M. von vornherein ausschließen zu wollen, ob nicht schon die heidnischen Versöhnungskulte, mitten im mensch-

lichen Taten, doch vielleicht etwas von Gottes Offenbarung irgendwie bezeugen. Wenn M. den heidnischen Versöhnungskult so scharf vom alttestamentlichen unterscheidet und so wenig positiv heranzieht, wozu berücksichtigt er ihn dann überhaupt? Seine Schilderung dient eben nicht dem Verständnis der Versöhnungslehre, sondern lediglich der Konstruktion einer Lücke, die dann das Christentum ausfüllen soll (oder auch unbewußt dem Streben, die Weite des eigenen Blickfeldes zu erweisen?). Was davon wirklich wertvoll für den Zusammenhang ist, ließe sich mit wenigen Sätzen der Einleitung aufweisen.

Aehnlich steht es mit der Heranziehung Schellings. Es ist ja gewiß lehrreich, den Blick auf seine Versöhnungstheorie zu lenken. Aber das konnte in wenigen Sätzen geschehen, etwa ähnlich wie bei Hofmann. Wozu diese zahlreichen Auszüge, die durch ihre unverhältnismäßige Ausführlichkeit den Rahmen sprengen? Daß sie den Satz beweisen, der deutsche Idealismus habe „die christliche Versöhnungslehre im biblisch-altkirchlich-reformatorischen Sinne wiederhergestellt“, glaubt wohl M. selbst nicht im Ernste. Hätte er lieber einen Teil dieses Raumes auf Albrecht Ritschl verwendet! Aber da dessen Behandlung der Versöhnungslehre trotz vielfacher sachlicher Aehnlichkeit von andern Gesichtspunkten beherrscht ist, so paßt sie nicht in das Schema — und so läßt M. sich völlig die Auseinandersetzung mit diesem einflußreichsten unter den neueren Theoretikern der Versöhnungslehre und damit eine fruchtbare Bereicherung seiner eigenen Gesichtspunkte entgehen.

Aber wenden wir uns zu dem positiven Gehalt des Werkes, der Erfreuliches genug bietet.

Mandel versteht das göttliche Gericht nicht als ein zukünftiges Ereignis, sondern als eine der Natur und Geschichte immanente, im religiösen und sittlichen, naturhaften und abergläubischen Leben der Menschheit verfolgbare Auswirkung des göttlichen Willens, die nur in der Zukunft ihre Vollendung findet. Daher wird es sich in der Versöhnung nicht zunächst um die Abwendung des bevorstehenden Gerichts handeln, sondern mindestens in erster Linie um die Aufhebung des schon verwirk-

lichten Gerichts. Diese Aufhebung vollzieht Gott, der nach seinem Wesen Liebe ist, in der Versöhnung. Also ist die Versöhnung statt Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit vielmehr vor allem Offenbarung und Verwirklichung der Liebe. Nur darf sie nicht als volle Beseitigung des Gerichts verstanden werden, sondern lediglich als „Aufhebung“. „Gottesferne und Sündenfolgen, Gesetz und Tod können nun nicht mehr als der wahre Wille Gottes über der Menschheit gelten, sie sind durchbrochen von dem Gemeinschaftswillen Gottes“ (S. 111), in dem das wahre Wesen Gottes zum Ausdruck kommt. Das ist eine „Entmächtigung“ des Gerichts und eine „Umwandlung der Erscheinungsformen des Gerichts aus der ewigen Verdammnis in zeitliche Züchtigung zur Seligkeit“ (S. 112 f.). Freilich wie wird diese Aufhebung möglich? „Gott mußte einen Menschen zu seinem völligen Eigentum und Organ erwählen, um in ihm wirksam in die Gerichtslage der Menschheit einzugreifen“. Wenn er trotz seiner Sündlosigkeit unter das Gericht trat, „so nahm er sich damit der Menschheit an, und wenn er das Gericht dann entmächtigte, so geschah das für die Menschheit“ (S. 114).

Aber bleibt damit nicht die Norm und das normative Wesen Gottes verletzt? Die Norm reagiert gegen die Sünde und will ihr Recht. Eine vollkommene Buße des Menschen würde es ihr geben, doch ist der Mensch zu ihr nicht fähig: die Sünde wurzelt zu fest in seinem Herzen. Darum muß etwas anderes helfen, das nun die zweite Seite der Versöhnung bildet: die offene Anerkennung des Gerichts über die Sünde durch die Menschen. Auch sie muß sich in der Form eines Menschenlebens vollziehen, genau wie die Aufhebung des Gerichts. „So weisen beide Seiten der Versöhnung auf ein Menschenleben als die Form ihrer Verwirklichung hin“ (S. 117).

Wie das Personleben des Menschengottes, des Sohnes, dem genügt, das zeigt dann die „Durchführung“ der Versöhnung. Sie zeichnet einerseits Leben und Tod Jesu als die volle Offenbarung und Verwirklichung des Gerichts an dem Menschen Gottes, andererseits die siegreiche Aufhebung des Gerichts in dem konkreten Lebensgang und der Auferstehung des Sohnes. Und

zwar geschieht das möglichst in der Form einer Beschreibung und Schilderung von Tatsachen, losgetrennt von dem christlichen Bewußtsein, das doch allein ihren Versöhnungswert auffassen und erleben kann, das aber abgesondert davon aufgewiesen werden soll. Natürlich bleibt das eine künstliche Scheidung — wie schon daraus erhellt, daß die Durchführung in weitem Maße mit Worten Luthers beschrieben wird, während doch Luthers Versöhnungsglaube erst später in dem Abschnitt über die reformatorische Versöhnungslehre seinen organischen Platz findet.

M. kennzeichnet seine Versöhnungslehre selbst als faktizistisch, effektiv oder immanent und stellt sie damit der juristischen, transzendenten eines Anselm sowie den vielen kirchlichen Vermittlungsversuchen scharf gegenüber. Tatsächlich handelt es sich überall um ein geschichtliches Handeln Gottes auf die Menschen Gottes, und zwar um eine Verwirklichung seines Liebeswillens. Auch wo der Gehalt der Versöhnung nicht aus dem christlichen Erleben Jesu, sondern aus rechtsphilosophischen Erwägungen abgeleitet wird, entsteht doch nur eine Trübung, nicht eine volle Verleugnung dieses Satzes. Insofern ist M.s Lehre eine wirkliche Erlösungslehre, die „Lehre von der Entmächtigung der Verderbens- und Gerichtsmächte“ (S. 108). Aber sie ist es doch nur in dem Sinne, daß das Entscheidende eben der Versöhnungscharakter der Erlösung bleibt (S. 110). Denn die wirkliche Erlösung von jenen Mächten liegt in der Zukunft; vorläufig handelt es sich um die Aufhebung des religiösen Stachels der Verderbensmächte, des Mißverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen. Also ist die Erlösung vorläufig Versöhnung, und eben diese Versöhnung ist Kern und Wesen der Erlösung selbst (S. 110).

Diese ganze Auffassung M.s von der Versöhnung ist gewiß wertvoll und fruchtbar. Aber so eigenartig, wie er selbst zu denken scheint, ist sie nicht; sie hat nur ihre eigene Note in der besonders starken Verwertung des der natürlichen Entwicklung immanenten Gerichts. Lehrreich wäre es z. B. gewesen, eine Anknüpfung an Männer wie Hermann Schultz, Häring oder Schlatter zu suchen, vielleicht wäre dann mancher Strich