

## Werk

**Titel:** Systematische Theologie

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1917

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1917\\_0020|log63](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1917_0020|log63)

## Kontakt/Contact

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

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

die gegen die Gemeindeverfassung, die Ketzerbestreitung, die Sprache und den Stil der Briefe erhoben werden. Endlich trägt er die Testimonien zusammen, die die Past. in der Literatur des 2. Jhrh. empfangen.

In feinen Ausführungen behandelt DIBELIUS die Formel der Past.: ἐπίγνωσις ἀληθείας. Sie hat ihren Ursprung bei Paulus, dem Namenspatron der Past. Bei ihm ist sie herzuleiten aus unverfälschter Mystik, wie insbesondere die passive Wendung beweist: der Gläubige wird von Gott „erkannt“. In den Past. wird die mystische Formel des Paulus ethisiert, und der mystische Hochflug senkt sich herab zur schlichten Forderung des Tages und der Stunde, zu der bescheidenen Höhe, die auch den Vielen erreichbar ist.

K n o p f.

## Systematische Theologie.

### Dogmatik.

#### II.

- KAFTAN, Th. Unterricht im Christentum. Interessierten und gebildeten Laien aller Stände dargeboten. Schleswig, Bergas, 1914. 191. M. 3. — ENDRISS, J. Religiöse Naturlaute. Persönliches zur Glaubenslehre. Stuttgart, Evang. Gesellschaft, 1914. 133. M. 1.30. — GROSCHE, Hermann. Die angefochtenen Grundwahrheiten des Apostolikums verteidigt. Leipzig, Deichert, 1914. 118. M. 3.—. — ISENKRAHE, C. Ueber die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises. Kempten, Kösel, 1915, 304. M. 4.50. — LIPPERT, P. S. J. Credo. Darstellungen aus dem Gebiet der christl. Glaubenslehre. 1. Bändchen: Gott. Freiburg, Herder, 1916. 130. M. 1.60 und 2.—. — STANGE, C. Die Wahrheit des Christusglaubens. Mit einem Anhang über die Eigenart des christl. Gottesglaubens. Leipzig, Deichert, 1915. 126. M. 2.80. — Beitr. zur Förderung christl. Theologie XIX 4. 5: CREMER, E., Das vollkommene gegenwärtige Heil in Christo. Gütersloh, Bertelsmann 1915. 123. M. 2. — Bibl. Zeit- und Streitfragen X 8: DAXER, G. Das Kreuz Christi. Berlin-Lichterfelde, Runge, 1916. 42. M. —.60. — SEEBERG, R. Ewiges Leben? Leipzig, Deichert, 1915. 2. Aufl. 107. M. 2.40. — HANS, J. Die Unsterblichkeitsfrage. Augsburg, Reichel, 1915. 46. M. —.75. — HOPPE, E. Leben nach dem Tode? Berlin-

Lichterfelde, Runge, 1915. 54. M. —.60. — Bibl. Zeit- und Streitfragen XI 1: KROPATSCHECK, Fr. Der Himmel des Christen. Ebenda. 1916. 3. Tausend. 30. M. —.60.

Von der Menge der übrigen<sup>1)</sup> Literatur greift am weitesten aus das Buch von THEODOR KAFTAN. Es will nicht nur einen Ueberblick über die dogmatischen Fragen geben, sondern in der ganzen Breite für die Gebildeten aller Stände aufzeigen, „wie das Christentum von seinem Urquell her in einem modernen Menschen, d. h. in einem Menschen unserer Zeit in alter Kraft sich gestalte“ (S. 4). Darin liegt zunächst freilich eine praktische Zielsetzung. Aber ein Mann wie Th. Kaftan kann den Riesenstoff gar nicht behandeln, ohne ihn eigenartig systematisch zu durchdringen. Ueberdies knüpft jenes Ziel an das von früher her bekannte Programm des Verfassers („Moderne Theologie des alten Glaubens“) an und bedeutet eine Skizze des theologischen Gesamtentwurfs, wie er ihm unter den Gesichtspunkten jenes Programms erwachsen ist. Allerdings möchte K. beileibe keine popularisierte Dogmatik und Ethik schreiben, sondern einen „Lebensunterricht“, eine Darstellung des Christentums als „große gesegnete Lebenserscheinung“ und „Gegenwärterscheinung“ (S. 7 f.). Ob eine solche aber von der Dogmatik und Ethik, wie sie heute von maßgebenden systematischen Theologen gepflegt wird, grundsätzlich zu unterscheiden ist? Jedenfalls liest sich weithin das Buch K.s wie eine Dogmatik und Ethik. Darum müssen wir uns hier damit beschäftigen — unbeschadet der Frage nach der beabsichtigten praktischen Brauchbarkeit, die ich im allgemeinen bejahen möchte.

Man kann eine Lebenserscheinung von außen nach innen oder von innen nach außen verständlich machen. Darnach müßte man am Christentum entweder zuerst die in das allgemeine Leben eingreifenden Früchte aufweisen, d. h. seine Weltanschauung und Sittlichkeit, um dann als deren Kraft und Seele die christliche Religion zu zeigen. Oder man führt unmittelbar in das Innerste hinein und stellt dann dar, wie sich daraus die christliche Weltanschauung und Sittlichkeit entfalten.

<sup>1)</sup> Vgl. S. 169 ff.

K. geht einen andern Weg. Er behandelt das Christentum erst als Weltanschauung, dann als Religion, endlich als Sittlichkeit. Der Sinn seines Verfahrens liegt wohl darin, daß er einerseits aus pädagogischen Gründen von außen nach innen führen, andererseits aber die enge Verbindung von Religion und Sittlichkeit im Christentum betonen möchte. Nun ist das letztere gewiß unerläßlich. Aber man muß doch fragen, ob die Entfaltung der christlichen Religion in der Durchdringung des Lebens sich von der in der Weltanschauung grundsätzlich trennen läßt. Praktisch ergeben sich zweifellos bedeutende Schwierigkeiten aus K.s Verfahren. Er muß z. B., um die christliche Weltanschauung darzustellen, vorher „den Glauben der Christenheit an Christus“ als besondern Abschnitt einflechten; gehört er aber wirklich zur Weltanschauung und nicht vielmehr zum Innersten der Religion? Ebenso ist es eine unerträgliche Entleerung des religiösen Abschnitts, mit K. den Gottesgedanken wesentlich im Zusammenhang der Weltanschauung zu entwickeln. Schon äußerlich tritt die innere Unmöglichkeit dadurch zutage, daß der 1. Teil 80, der 2. nur 40 Seiten zählt.

Aber auch der 2. Teil selbst, der uns hier angeht, berührt in seiner Anlage seltsam. Voran stehen „Wort und Sakrament“, weil wir darin die „Realpräsenz“ Gottes haben. Tatsächlich aber wird unter „Wort“ ganz überwiegend gerade die menschliche Seite der Bibel behandelt, und zwar im scharfen Gegensatz zur Inspirationstheorie. Was Luther über das lebendige Wort Gottes zu sagen weiß, das bleibt allzusehr im Hintergrund. Ueberschießt diese ganze Ausführung organisch mit dem letzten Abschnitt des 2. Teils zusammen, mit der „Kirche Gottes“. Was davon zu Anfang nötig ist, ließe sich leicht unter der nächsten Ueberschrift „Offenbarung und Glaube“ mit vortragen. Gerade diesem Abschnitt möchte ich überhaupt mehr Ausführlichkeit wünschen. Das Beste, was K. über Offenbarung sagt, steht anderswo zerstreut, während unter diesem Stichwort vielmehr der christliche Gottesgedanke als der des dreieinigen Gottes behandelt wird.

Dann, leider nicht mit dem Thema „Glaube“ verbunden,

folgt der Mittelpunkt unseres christlichen Erlebens, und zwar unter dem Titel „Bekehrung“. Hier antwortet K. vornehmlich auf die Fragen, wie die Bekehrung entsteht und worauf unsere Heilsgewißheit ruht; das Verhältnis von Gnade und Freiheit, dann die Rechtfertigung werden behandelt oder wenigstens berührt — mehr ist ja in der Kürze nicht möglich. Sehr angreifbar erscheint mir schon die Unterstellung unter den Gesichtspunkt der Bekehrung, und unter den Einzelheiten vor allem der aus Phil. 2<sup>12</sup> f. herausgelesene Satz, daß die durch den Bruch der Weltknechtschaft entstehende religiöse Freiheit die Entscheidung wie für so auch gegen Gott ermögliche — beides sehr angreifbar gerade vom echten Luthertum aus.

Endlich soll das Leben dargestellt werden, darin die christliche Religion besteht — etwa das, was Ritschl als die „religiösen Funktionen aus der Versöhnung mit Gott“ bezeichnete. Unter dem Titel „Gott und die Seele“ skizziert K. kurz aber treffend den persönlichen Charakter der christlichen Religion (gegenüber der Mystik), dann das „Gott über alle Dinge Fürchten, Lieben und Vertrauen“; dabei müssen natürlich wiederum gewisse Punkte wie die christliche Glaubenserkenntnis, Wort Gottes und Kommunion betont werden, wozu jetzt noch das Gebet tritt. Diese ganze Schilderung der individuellen Gottesgemeinschaft mündet endlich in dem erwähnten letzten Abschnitt über „die Kirche Gottes“, „durch die wir als Christen haben und sind, was wir sind und haben“ (S. 131). Schon die Wahl des Titels Kirche statt Gemeinde ist leider dabei bezeichnend; K. gerät trotz aller richtigen Einsichten in Gefahr, die menschlich gemachte kirchliche Organisation mit der Kirche Gottes zwar nicht zu verwechseln, aber doch zu vermischen.

Weniger Einspruch hätte ich bei dem 3., ethischen Teil geltend zu machen. Einiges finde ich darin sogar besonders gut, z. B. die Betonung der Volksgemeinschaft neben dem in der Ethik meist einseitig bevorzugten Staat. Da aber hier nur der dogmatische Gehalt zur Erörterung steht, schließe ich mit der Bemerkung, daß die vielfältige Kritik, die sich dem Systematiker aufdrängt, doch keineswegs das Buch als Gesamtleistung herab-

drücken möchte. Es ist die reife und würdige Frucht einer überaus vielseitigen Lebensarbeit. Das darin vertretene Christentum muß Eindruck machen. Es ist im allgemeinen ein Lutherum, in das 20. Jahrhundert übersetzt, ungefähr auf den Bahnen, die Männer wie Hofmann und Ritschl zuerst betreten haben. Daß bei einer solchen Modernisierung auch manche Verarmung unterläuft, ist kaum zu vermeiden und darf als vorübergehend zu zahlender Preis für die gewaltige Ausweitung auf das moderne Weltbild und die modernen Kulturinhalte nicht allzu schwer genommen werden.

Betonen möchte ich noch eine Einzelheit als Beleg dafür, wie weit auch auf konservativer Seite die theologische Fortbildung schon gelangt ist. Was nämlich oben (z. B. S. 176) gefordert wurde, das ist hier wenigstens kurz versucht: eine positive religiöse Würdigung der historischen Kritik. K. stellt S. 101 einige lehrreiche Sätze auf. Hier sei nur der 3. genannt, weil er typisch ist für den Geist von K.s Theologie: „Wer die Schrift als Gottes Wort liest, empfängt aus sachgemäßer Schriftkritik eine Förderung, die der Reinheit seines Verständnisses von Gottes Wort dient. Aber die beseligende und heiligende Wirkung des Wortes Gottes . . . ist nicht durch Kenntnis und Beachtung des durch die Kritik festgestellten Tatbestandes der Schrift bedingt“. An diesem Satze könnte sich eine fruchtbare Auseinandersetzung entzünden.

Das Buch von ENDRISS, das Häring gewidmet ist, weicht dogmatisch, soweit erkennbar, nicht allzu stark von dem Kaftans ab; es sucht ebenfalls die überlieferten Begriffe mit starkem Gegenwartsleben zu erfüllen. Aber es trägt einen ganz anderen Stempel. Nicht nur äußerlich, sofern es sich auf das dogmatische Gebiet beschränkt, sondern auch innerlich: es will nichts Abschließendes, Autoritatives bieten, sondern einfach von der Art zeugen, wie der Verfasser das Christentum erlebt. Geht durch Kaftans Buch ein strenger, nüchterner, willensmäßiger Zug, so ist hier alles milder und fließender, näher dem Erleben selbst und dem Ringen um Ausdruck (ohne daß gewaltsame Sätze, etwa gegenüber dem Radikalismus, völlig fehlten). Freilich bleibt

dabei recht vieles unklar, und so ist das Büchlein mehr religiös anregend, mehr Stoff für die dogmatische Verarbeitung, als selbst eine systematische Leistung.

Mit dem Titel will E. sagen, daß die Religion uns als etwas Mächtiges ergreift, „gewissermaßen ein Stück Natur. Dann und wann geschieht es, daß sie — selbst der Umlaut der Menschenseele — in Lauten zum Ausbruch kommt, die wir als Naturlaute empfinden“ (S. 12). Man möchte wünschen, daß E., wenn er das einmal zum beherrschenden Gesichtspunkt machen wollte, strenger verfahren wäre und vor allem die Rolle der christlichen Besonderheit dabei herausgearbeitet hätte. Ist sie auch ohne weiteres „Naturlaut“? Wenn E. das „Gesetz des Opfers“ (S. 41—46) als eine Art Naturgesetz bezeichnet, so bedeutet das doch zunächst etwas anderes, und die — wohl mögliche — Brücke wird nicht geschlagen.

In 18 kurzen unverbundenen Aufsätzen geht E. wichtige Punkte durch. Darunter seien erwähnt: das Gefühl der schlecht-hinigen Abhängigkeit, die Absolutheit des Christentums, die Geschichtlichkeit Jesu, das doppelte Evangelium, Wunder, Rechtfertigung und Gnade, Reformation und Wesen des Protestantismus, Kirche, Abendmahl. Angefügt sind außerdem 2 Abschnitte über Pestalozzi und Kierkegaard. So wenig beide zum Titel passen, so haben sie doch mehr sachlich-originalen Gehalt als die eigentlich dogmatischen, deren Reiz wesentlich in dem steten Rückgang auf das persönliche Erleben der einzelnen Punkte besteht.

GROSCH bietet ein orthodoxes Buch im Vollsinn des Wortes. Es kommt ihm nicht darauf an, die „angefochtenen Grundwahrheiten des Apostolikums“ im Erleben zu befestigen, sondern sie durch den Schriftbeweis und allerhand Vernunftbegründungen zu erhärten. Die letzteren sind freilich in ihrem Werte oft fragwürdig genug (am fragwürdigsten wohl bei der Aufstellung zahlreicher „Schattenbilder der Trinität“ in Welt und Geistesleben, S. 110 ff.). Sogar den scholastischen Zug der Orthodoxie übernimmt G. zuweilen; seine Christologie sucht z. B. durch die von außen herangetragene Unterscheidung zwischen dem außerzeit-

lich-unmittelbaren und dem empirisch-mittelbaren Ich, womit er die Kants zwischen dem intelligibeln und empirischen gleichsetzt, die sachliche Schwierigkeit der Zweinaturenlehre zu überwinden.

Lehrreich wird das Buch dadurch, daß es über die bloße Verteidigung hinausgeht zur Fortarbeit. Zwar jene neuscholastischen Erklärungen möchte ich nicht dahin rechnen. Wohl aber z. B. dies, daß G. sein Gewicht in die Wagschale wirft gegen die Auffassung des Leidens Jesu, die eine stellvertretende oder irgendwie ersatzleistende Abbüßung der Menschheitsschuld zur Befriedigung des göttlichen Zornes behauptet. Ferner und vor allem dies, daß auch G. das Apostolikum infolge seiner geschichtlichen Bedingtheit lückenhaft und teilweise sogar abweichend von der besten Ueberlieferung findet. Die Treue gegen das Apostolikum scheint ihm daher zu gebieten, dieses in manchen Punkten formell zu ändern und zu erweitern, hier sei einfach das Apostolikum wiedergegeben, wie er es anstrebt; dabei bezeichnet der Haupttext seine Forderungen, jede Klammer einen weitergehenden Wunsch. Es lautet: „1. Ich glaube an Gott, den allmächtigen [allwissenden und allweisen, heiligen und barmherzigen] Vater, Schöpfer Himmels und der Erde. 2. Ich glaube an Gott, den eingebornen Sohn Jesum Christum, unsern Herrn, empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria, Offenbarer der Wahrheit, Urbild der Vollkommenheit, Heiland aller Menschen, selbst ohne jede Sünde, aber um uns von der Macht der Sünde und vom ewigen Tode zu erlösen, gekreuzigt, gestorben und begraben, hingegangen zu den Gestorbenen, am 3. Tage wieder auferstanden und aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten [oder aufzuerwecken die Toten und zu richten über Böse und Gute]. 3. Ich glaube an Gott, den heiligen Geist, [von Christo den Gläubigen gesandt, damit er ihre Herzen stärke, erleuchte und mit dem Heiland verbinde], eine heilige christliche Kirche, Gemeinschaft der Gläubigen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Leibes und ein ewiges Leben. Amen!“ (S. 114 f.)

Man kann an dieser Umformung nach jeder Richtung viel



zu tadeln haben und sich doch freuen, daß hier von streng konservativer Seite aus die Bekenntnisfrage wieder ins Rollen gebracht wurde. Die Entwicklung wird es dann ganz von selber mit sich bringen, daß neben den von G. allein betonten Gesichtspunkt der geschichtlichen Kontinuität und Treue ein anderer tritt, nämlich der, daß die besondere Art zum Ausdruck kommt, in der die jeweilige Gegenwart den überlieferten Besitz erlebt. Ein kleines Zugeständnis macht ja auch G. nach dieser Richtung: er kennt und fordert Glaubenseinheit mit solchen, die unter Ablehnung der orthodoxen Formeln doch Jesum als über die Menschheit erhabenen Sohn Gottes, als den sündlosen, aufgestandenen und verherrlichten Herrn der Kirche anerkennen, der sich freiwillig dem Tode geopfert hat, um tiefen Widerwillen gegen die Sünde und den festen Entschluß zum Gehorsam gegen den heiligen Willen Gottes wachzurufen (S. 91).

Wenn wir nunmehr die Schriften mustern, die über die einzelnen dogmatischen Gebiete vorgelegt wurden, so steht herkömmlicherweise an erster Stelle der Gottesglaube. Hier sind 2 katholische Schriften zu nennen. ISENKRAHE erkennt, daß in dem kosmologischen Gottesbeweis, der zumal seit dem Modernisteneid ein Lieblingsstück der katholischen Apologetik ist, mannigfache Fehler unterzulaufen pflegen. Unter den Fehlerquellen betont er vor allem die Mehrdeutigkeit der gebrauchten Begriffe und die unbewußte Einmischung unbeweisbarer axiomatischer, also subjektiver Voraussetzungen. Er meint, zweifellos mit Recht, daß es würdiger und richtiger ist, mit aller Bewußtheit und Klarheit die Axiome zu prüfen und anzuerkennen, als sie in Beweise zu verkleiden. So haut er sich durch das Urgestrüpp der mannigfachen Formen des Beweises eine Bahn und sucht seinerseits als Grundlegung der Beweisführung eine regelrechte Lehre von ihren Axiomen zu schaffen, eine „Axiomatik des kosmologischen Beweises“. Als unterste, an sich unbeweisbare Grundlage z. B. findet er den Satz: die Welt kann weder ganz noch teilweise entstanden sein, ohne daß schon irgend etwas existiert hätte.

Innerhalb der katholischen Apologetik gesehen, hat das

Buch sein Verdienst. Der evangelische Theologe wird freilich nur dann etwas von ihm lernen können, wenn er in katholischer Weise oder für katholisch geprägte Menschen Apologetik treibt. Sonst wird er schon im Durchblättern Freude darüber empfinden, daß er sich weder in dieser Art mit seltsamen Autoritäten herumschlagen noch überhaupt so echt scholastische Gedanken pflegen muß. Die Grundverschiedenheit der evangelischen von der katholischen Theologie kommt dabei erfreulich zum Bewußtsein.

Verwandter mutet uns das Heft von LIPPERT an, wohl deshalb, weil es nicht auf die Theologie, sondern auf Gebildete, Katholiken wie Nichtkatholiken, wirken will. L. versucht das mit dem Geschick, das in der Regel die jesuitische Arbeit kennzeichnet. Typen und Buchschmuck sind angenehm modern, die Auswahl und die Anpassung der Gedanken an den „modernen Vorstellungskreis“ eindrucksvoll. Der Stoff wird aus Bibel und lehramtlicher Entscheidung geschöpft und möglichst packend für das Gemüt des Lesers dargestellt — der Beweis überall als bekannt und gesichert vorausgesetzt. Wir finden Untertitel wie die Spuren Gottes, Wege und Führungen, der heilige Wille, Geist und Leben. Echt katholisch ist überall die enge Verbindung von natürlicher Theologie und biblisch-kirchlicher Offenbarung. „Die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis, ihre allgemeine Methode und ihr naturgemäßer Erfolg“ ist Sache „gläubiger Unterwerfung unter Gottes offenbarendes Wort“ und unter das Vatikanum (S. 30 f.). Doch wird auch die natürliche Theologie ohne die üblichen Formeln äußerst geschickt dem modernen Bewußtsein vermittelt. Als Beleg dafür diene folgende Stelle: „Der Glaube an Gott . . . ist die Formel, an die wir den Gesamteindruck fassen, den wir von der Welt und dem Leben erhalten, von dem ersten Aufleuchten unseres Bewußtseins an durch alle Stufen einer stetig sich erweiternden und vertiefenden Lebenskenntnis hindurch; ein Gesamteindruck, der sich beständig steigert, sich immer neu bestätigt, sich bei jedem Schritt vervollständigt und schließlich nach allen Seiten zu einem harmonischen Bilde der Wirklichkeit abrundet“ (S. 47 f.). Wirk-

licher Glaube wird all das freilich erst durch die Offenbarung des christlichen „Gottwissens“ (S. 53). — Die Sammlung, deren erste Probe hier vorliegt, ist auf 7—8 Bändchen berechnet. Für die folgenden sind in Aussicht genommen die Themata: „Der dreieinige Gott“. Gott und Welt. Erlöser und Erlösung. Die Gnade. Die Kirche. Die letzten Dinge.

STANGE wendet sich mit seinen Vorträgen über die Wahrheit des Christusglaubens nicht nach außen, etwa gegen fremde Weltanschauungen; sondern er möchte kirchliche Kreise gegenüber der historischen Kritik beruhigen. Dabei stellt er im allgemeinen gute Grundsätze auf. Gleich anfangs betont er z. B., daß das einfache Zeugnis des Glaubens für die Ueberlieferung nicht genügt — schon deshalb nicht, weil dabei „das, was im Gegensatz zum geschichtlichen Erkennen als Glaube sich darstellt, tatsächlich auch seinerseits eine bestimmte geschichtliche Auffassung voraussetzt“ (S. 5). Und am Schlusse lesen wir ebenso richtig, daß die „Wissenschaft, die mit der großen Zeit des deutschen Idealismus ihren Anfang genommen hat“, eine andere ist als die, der ein Paulus und ein Luther das Urteil sprach; St. sieht sie wenigstens redlich bestrebt, die rechten Maßstäbe zu finden, mit denen „eine wissenschaftliche Erkenntnis auch des sittlichen und des religiösen Lebens“ erreicht werden kann (S. 95). Auch der Schluß scheint uns notwendig, den St. aus solchen Voraussetzungen zieht: es genügt nicht, einen einfachen Trennungsstrich zwischen geschichtlicher Forschung und Glauben zu ziehen. Gewiß ist das Notwendigste, jede dieser Mächte zunächst auf ihre eigene Art und das Gesetz ihres Wesens zu prüfen; aber auf Grund dieser Untersuchung, die ja heute mit allem Ernst geübt wird und schon gewisse feste Ergebnisse aufweist, müssen dann die tatsächlichen positiven Wechselbeziehungen in ihrem Reichtum und ihrer Stärke zur kritischen Darstellung kommen.

Hätte nur St. diese Aufgabe, auf die heute alles hinweist (s. oben S. 174 ff.), wirklich in Angriff genommen! Er überschreibt zwar sein 1. Kapitel ausdrücklich „Der Glaube und die geschichtliche Forschung“ und weckt so im Leser die höchste Er-

wartung. Tatsächlich aber begnügt er sich mit dem Hinweis auf 2 Punkte. Er betont nämlich, daß der sich überschlagenden historischen Kritik auf ihrem eigenen Gebiet eine ruhige, doppelt exakte Nachprüfung des Tatbestands entgegengestellt werden muß; und weiter, daß jede Beurteilung der geschichtlichen Ueberlieferung immer zugleich mit religiös-sittlichen Urteilen verbunden ist. Beides ist richtig. Aber beides ist nicht so einfach, wie es bei St. erscheint. Denn es weist über sich hinaus auf die Tatsache, daß Glaube und Wissenschaft selber im Ringen, selber Geschichte, also mitsamt ihren Wechselbeziehungen im Flusse begriffen sind. Jede Erörterung des Themas muß diese Tatsache auf ihre Folgen untersuchen, sie wird dabei auch den besonderen Sinn aufweisen, den der geschichtliche Charakter einerseits im Glauben, andererseits in der Geschichtswissenschaft hat. Die Frage ist also verwickelt genug schon dann, wenn man bei den von St. herausgehobenen Punkten einsetzt, geschweige, wenn man sie in ihrer ganzen Breite anfaßt. Vielleicht geht St. gerade deshalb bei dieser Gelegenheit rasch darüber hinweg — aber freilich enttäuscht er damit den Leser.

Die übrigen Kapitel heißen: die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi, die geschichtliche Tatsache der Auferstehung Jesu, die Bedeutung der Auferstehung, die Vollmacht der Sündenvergebung, der Tod Jesu, der Glaube an Christus. Sie bringen besonders da, wo das religiöse Leben ohne Polemik positiv durchleuchtet wird, manches Feine, von dem man gerne lernt; aber sie fördern die Erörterung im ganzen wenig. Denn die eigentümliche Zuspitzung, die St. ihr mit Vorliebe über die Durchschnittsfassung hinaus gibt, hat m. E. keine siegreiche Kraft. Das gilt auch von dem stark betonten Satze, daß die Sündlosigkeit Jesu, die Auferstehung und die Vollmacht der Sündenvergebung die 3 Punkte seien, die für die Entstehung des Glaubens im einzelnen grundlegende Bedeutung hätten (S. 71). Auch in den Einzelheiten steht sehr Anfechtbares. Daß z. B. dem Glauben ein Fürwahrhalten geschichtlicher Tatsachen zugeschrieben wird, läßt sich nicht vom evangelischen Glaubensbegriff aus begründen; ein religiöses Erkennen schließt der Glaube zweifel-

los ein, und er kann dadurch wichtig genug für die Geschichte werden — aber wie das sich zu der Feststellung empirischer Tatsachen verhält, ist eben die große Frage, die im 1. Kapitel grundlegend geklärt sein sollte, aber nicht ist.

Kreuzt sich schon in dem Hauptteil des Buches überall Treffliches und Seltsames, so gilt das erst recht vom Anhang. Richtig ist es, daß die moderne Wissenschaft die Religion deshalb so schwer versteht, weil sie forscht, „ohne des Lebens in der eigenen Seele zu achten“ (S. 114); seltsam dagegen, daß St. auch seinerseits trotz dieser Einsicht die Fremdreligion beurteilt, ohne ihr nacherlebend in ihr innerstes Heiligtum zu folgen. Nur so erklären sich Behauptungen wie die, daß in der heidnischen Frömmigkeit von einer Geschichte des religiösen Erlebens kaum die Rede sein könne, daß vielmehr die Geschichte der heidnischen Religion „nur eine Geschichte der religiösen Vorstellungen und als solche eine Begleiterscheinung der Geschichte der Kultur“ sei (S. 113). — So empfängt der Leser aus St.s Buch mancherlei wertvolle Anregung, muß sich aber überall von Dank und Befremdung hin und her ziehen lassen.

CREMERS Schrift ist eine Auseinandersetzung mit dem dogmatischen Hauptwerk der deutschen Gemeinschaftsbewegung, dem Buche von Jellinghaus über das „völlige gegenwärtige Heil durch Christum“ (1880, <sup>5</sup>1903). Jellinghaus selbst hat zwar neuerdings seine Heiligungslehre widerrufen; aber sein Buch ist nach wie vor der beste Spiegel der Gedanken, die in der deutschen Gemeinschaftsbewegung über Heil, Heiligung und Vollkommenheit herrschen. Der Hauptpunkt dabei ist die Behauptung einer besonderen Heiligungsgrnade neben der Rechtfertigung. Demgegenüber zeigt C., daß eine solche Theorie auf eine unpersönliche Kraftbegabung, auf die katholische *gratia infusa* hinausläuft, daß sie weder zu beweisen ist, noch mit den Gesetzen des sittlichen Lebens übereinstimmt. Er selbst entwickelt als positives Gegenstück die lutherische Rechtfertigungslehre mit ihrem religiösen Kern und ihrer neutestamentlichen Begründung. Hier ist *gratia* der persönliche Gnadenwille Gottes selbst, der die Person im innersten Kern erlebbar erfäßt und

persönliches Leben erzeugt (z. B. S. 61). Von da aus wird überall die Formel der Gemeinschaftsdogmatik anerkannt, ihr Inhalt aber bekämpft. Es wird das vollkommene Heil in Christo behauptet — aber in der Rechtfertigung beschlossen; es wird die Heiligung betont, aber als Frucht des in der Rechtfertigung erlebten Gnadenwillens, als Entfaltung der im lebendigen Glauben wurzelnden Liebe; es wird die Forderung der christlichen Vollkommenheit aufgenommen, aber nicht im sittlichen sondern im religiösen Sinn, mit Anlehnung an Augustana 27 und an Ritschl. — Wer mit der Gemeinschaftsbewegung zu arbeiten oder zu streiten hat, wird die kleine Schrift gern benutzen.

Das knappe aber klar geschriebene Heft von DAXER hat 5 Abschnitte. Der erste stellt allerhand Sachliches über die Kreuzesstrafe zusammen. Der zweite schildert und verwirft die Stellung der „religionsgeschichtlichen Schule“ zum Tode Jesu, vor allem nach Zitaten aus Bousset und Weinel; sie wird aus der Verständnislosigkeit des natürlichen Menschen gegenüber der Gottheit Jesu und der Bedeutung seines Todes abgeleitet. Dann folgt Ritschl und seine Gruppe. Vor allem bei Männern wie J. Kaftan und Kirn wird anerkannt, „daß man hier alles aufbietet, um die besondere Bedeutung des Todes Jesu und die religiösen und sittlichen Interessen, die sich daran knüpfen, zu wahren“ (S. 28). Freilich wird auch ihre Theorie als ungenügend erfunden. Die beiden letzten Abschnitte geben dann D.s eigene Auffassung wieder. Sie begnügt sich nicht mit einem stellvertretenden Strafleiden im allgemeinen oder in der Wendung auf die Wirkung in der Menschenseele, sondern betont seine objektive Wirkung auf Gott. Jesus mußte durch seinen Tod „den Zorn außer Wirkung setzen und so der Liebe mit Bezug auf die Sünder freie Bahn schaffen, daß sie sich in der Vergebung der Sünden äußern kann. So viel verlangt der Ernst der Sünde, die Unverletzlichkeit der sittlichen Ordnung“ (S. 39). So vertritt D., obschon mit allerhand Abschwächungen und mit einem gewissen Verständnis auch für manche andre Standpunkte, die Grundstellung der Orthodoxie. Schade, daß er nicht auch Stel-

lung nimmt zu den Deutungen, welche die Führer der konservativen Theologie heute dem Tode Jesu geben. Die Schrift ist zu sehr bloße Skizze, als daß es lohnte, sie etwa hier mit den oben erwähnten Sätzen Mandels oder Groschs zu vergleichen.

Verhältnismäßig viele Schriften gelten diesmal der christlichen Hoffnung. Das furchtbare Massensterben junger Männer treibt das Bewußtsein der Christen wie der Nichtchristen mit einer Wucht, wie sie seit der Herrschaft des neuen Weltbilds noch nicht dagewesen ist, in das Nachdenken über unser Schicksal nach dem Tode hinein. Die Folge ist freilich, daß die Schriften darüber eine doppelte praktische Abzweckung erhalten: neben die apologetische tritt die seelsorgerliche. Doch liegt gerade darin auch etwas dogmatisch Fruchtbare. Denn es nötigt zu steter Prüfung der einzelnen Gedanken auf religiöse Echtheit. Gerade auf dem eschatologischen Gebiet ist die Fülle der überlieferten Vorstellungen so bunt und widerspruchsvoll, daß jeder Reiz dazu dankenswert ist. Die vorliegenden 4 Schriften sind darin einig, daß sie teils ausdrücklich teils unwillkürlich eine solche Prüfung vollziehen. Sie stellen nicht nur die überlieferten Vorstellungen dar und suchen sie nicht nur einheitlich aufeinander abzustimmen wie die ältere, zumal die biblizistische Dogmatik; sondern sie scheiden die christlich religiösen Elemente von denen, die aus dem alten Weltbild und Kulturverständnis stammen, und verbinden sie nun ihrerseits mit dem modernen Weltbild, den Gedanken der Persönlichkeit, des organischen Zusammenhangs aller Lebenserweisungen und des Ewigen im Sinn der Ueberzeitlichkeit, die auch das irdische Leben schon durchstrahlen kann. So macht sich trotz der Verschiedenheit der theologischen und philosophischen Gesamtstellung doch überall die Tendenz geltend, mit den spezifisch christlichen Motiven die auf den ersten Blick sehr andersartigen Weltanschauungsgedanken zu verbinden, die sich in unserm (scheinbar philosophischen aber doch auch von christlichem Gute lebenden) Idealismus ausgebildet haben. Kropatscheck deutet die Verbindung, seinem Thema entsprechend, mehr gelegentlich an, die 3 ande-

ren vollziehen sie enger — natürlich infolge der praktischen Abzweckung ohne grundsätzliche Erörterung.

SEEBERG legt den breitesten Grund. Er zeichnet zunächst ein Idealbild der geistigen Menschheitsentwicklung. Das geistige Leben wird nicht nur als Sache der Einzelnen, sondern als ein großer einheitlicher Strom verstanden, der Dasein, Richtung und Bewegung von Gott empfängt, also auch den Einzelnen in die Gemeinschaft mit Gott erhebt. Das ewige Leben ist dabei natürlich nicht eine bloße Fortexistenz über den Tod hinaus, sondern die Fortsetzung und intensive wie extensive Vervollständigung der im irdischen Leben begonnenen geistigen Lebensbeziehungen, also eine endgültige Einordnung des Menschen in das göttliche Reich des Geistes. „Indem das geistige Leben von außen her keine unüberwindlichen Widerstände erfährt, wird es ewiges Leben, und indem es auch von innen her ohne Hemmung sich entfaltet, wird es seliges Leben“ (S. 39). Freilich dieser allgemeine Gang wird nun in der Wirklichkeit durch die Sünde zerstört, die den Menschen von der großen Einheit des geistig-göttlichen Lebens trennt und ihm nur den Zusammenhang mit der Einheit des sinnlichen Lebens übrig läßt. Hier greifen die Religionen ein: sie verheißen trotz der Sünde ewiges, seliges Leben. Speziell der Christ weiß sich in seiner lebendigen Christusgemeinschaft auch innig verbunden mit der Einheit des Geistes. Und nun beginnt der Versuch, den überlieferten eschatologischen Vorstellungen den echten religiösen Sinn abzulauschen.

Nächst Seeberg verankert HANS seine eschatologischen Gedanken am tiefsten in einer allgemeinen idealistischen Weltanschauung; doch so, daß diese mehr hindurchleuchtet als selber dargestellt wird. Vielmehr setzt seine (viel kürzere Schrift) religionsgeschichtlich ein. Sie stellt durch einen freilich sehr skizzenhaften Rundblick überall das Bewußtsein fest, „daß das im Menschen wirksame Lebensprinzip sich in seiner räumlich und zeitlich begrenzten irdischen Existenz nicht erschöpfe“ (S. 13). Ein anderer Unterschied von Seeberg ist, daß H. nicht den Zusammenhang des Einzelnen mit dem geistigen Gesamtleben betont, sondern die sittliche Persönlichkeit selbst als das „Höchste,



was es im gesamten Bereich des menschlichen Geisteslebens gibt“ (S. 36 f.). Dadurch erhalten auch die Hoffnungsgedanken einen etwas anderen Stempel. Freilich nicht im Sinn eines stärkeren „Individualismus“. Denn gerade H. unterscheidet zwischen der durchaus geistigen Persönlichkeit und der Individualität, die an der leiblichen Organisation und den zeitlichen Verhältnissen hängt; jene scheint ihm zum Träger des ewigen Lebens bestimmt, während diese das Schicksal alles Irdischen teilen mag.

Auch der Naturwissenschaftler HOPPE zeichnet einen idealistischen Hintergrund, auf dem sich dann die Hoffnungsgedanken erheben. Aber er sucht seine Leser offenbar in breiteren Schichten und begnügt sich deshalb mit einigen geschickt vorgetragenen allgemeinverständlichen Erörterungen über die Selbständigkeit des Geistes gegenüber der Natur. Wie Hans beschränkt er sich wesentlich auf den Gesichtspunkt der einzelnen Persönlichkeit und ihrer Erhebung zur Ewigkeit.

Was nun die eschatologischen Einzelgedanken der 4 Schriften betrifft, so fällt am meisten ins Auge die Aehnlichkeit der Ergebnisse, die eben aus jenem gemeinsamen Grundzug entspringt. Die biblischen Vorstellungen werden mit großer Vorsicht behandelt. Nicht nur wegen ihrer Bildlichkeit, sondern auch wegen ihrer geschichtlichen Bedingtheit; wie jede geschichtliche Religion, so führt auch die christliche „in dem Strom ihrer Entwicklung Felsblöcke früherer Perioden, ja selbst der Urzeit mit sich“ (Seeberg S. 66). So wird denn die Vorstellungswelt der Apokalypse, ja überhaupt der Vergeltungsunsterblichkeit überall zugunsten der einfacheren Gedanken des 4. Evangeliums zurückgedrängt; auch hier erweist sich dieses als das eigentlich moderne, einer idealistischen Weltanschauung zugängliche. Bei der Frage, ob Unsterblichkeit oder Auferweckung, wird dementsprechend ein Mittelweg bevorzugt: eine Unsterblichkeit, die aber nicht oder doch nicht überwiegend durch philosophische Metaphysik gestützt wird, sondern durch den Hinweis auf den religiösen Geistesgehalt, den die Persönlichkeit kraft ihrer Gemeinschaft mit Jesus und Gott schon während des irdischen Daseins empfängt. Dadurch entsteht die bekannte

Frage nach dem Schicksal derer, die ohne Christus- und Gottesgemeinschaft sterben. Ihre Unsterblichkeit scheint höchstens philosophisch, nicht auch religiös begründet werden zu können. Darum begegnen wir an diesem Punkte einem Schwanken. Die Vorstellung ewiger Strafen und in diesem Sinne der Hölle ist offenbar allen 4 Schriften peinlich. Nicht nur daß sie die Strafen vergeistigen; sie betonen auch, daß allein auf dem Boden der Gesetzesreligion ein Bedürfnis nach doppelter Vergeltung und damit ewiger Strafe entstehen kann, daß dagegen die christliche Religion nur die positive Erlösung zum ewigen Leben will. Kropatscheck enthält sich, in strenger Beschränkung auf sein Thema „Himmel“ des Urteils. Hoppe zeigt, daß der Mensch, der auf Erden nicht zur Ausbildung der geistigen Persönlichkeit gelangt ist, dem ewigen Tode anheimfällt (S. 34). Seeberg (S. 103 ff.) und Hans (S. 18 f.) stellen ausdrücklich eine doppelte Möglichkeit auf: entweder „fakultative Unsterblichkeit“, d. h. lediglich für die zur Persönlichkeit bzw. zur Gemeinschaft des Geistes Entwickelten (für die andern Tod), oder allgemeine Fortentwicklung nach dem Tode in irgendwelchen uns unerkennbaren Formen, einmündend in die „Wiederbringung aller“. Beide meiden eine scharfe Entscheidung, verraten aber Neigung zur letzteren Möglichkeit.

Auf diesem Gebiete wird übrigens besonders klar, wie stark das gewaltige Erleben der Gegenwart auch die religiösen Einzelvorstellungen beeinflusst. Zahlreiche Menschen, die nach der üblichen Vorstellung der Gottes- oder Christusgemeinschaft entbehren, opfern sich in freier Hingabe für das Vaterland — sollen sie keinen Ewigkeitsgehalt in sich tragen und dem Reiche Gottes verloren gehen? Auch konservative Christen haben den Wert dieser Männer zu tief erlebt, als daß sie die überlieferte exklusive Auffassung weiter pflegen könnten. Man dehnt zum mindesten die Maschen der Formeln durch Deutung so weit als möglich aus. Aber die zur Herrschaft kommenden Gesichtspunkte der Persönlichkeit, der Geistesgemeinschaft und der überzeitlichen Ewigkeit sind auch einer grundsätzlichen Ausweitung der eschatologischen Gedanken günstig. Besonders Seeberg zeigt das sehr