Werk

Titel: Zeitschrift für Theologie und Kirche : ZThK

Ort: Tübingen

Jahr: 1908

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1908_0018|log58

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

Von Johannes Gottschick begründet

Organ für systematische und prinzipielle Theologie

In Verbindung mit

P. Drews Eck Häring Harnack J. Kaftan Kattenbusch Kirn Lobstein Loofs
E. W. Mayer Mezger R. Otto O. Ritschl Scheel v. Schultheß-Rechberg
M. Schulze Sell Steinmann Thieme Titius F. Traub Troeltsch J. Wendland
Wendt Wobbermin

herausgegeben von

D. W. Herrmann und D. M. Rade
Professoren der Theologie in Marburg

Achtzehnter Jahrgang 1908 Fünftes Heft

(Ausgegeben im September 1908)

Tübingen
1908

J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck)

Jährlich 6 Hefte. Abonnementspreis im Inlande M. 6.—

Mit Beilagen von J. F. Lehmann's Verlag in München, Georg D. W. Callwey in München und von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Die Heilige Schrift des Alten Testaments

in Verbindung mit Professor Budde in Marburg, Professor Guthe in Leipzig, Lic. Hölscher in Halle, Professor Holzinger in Stuttgart, Professor Kamphausen in Bonn, Professor Kittel in Leipzig, Professor Löhr in Breslau, Professor Marti in Bern, Professor Rothstein und Professor Steuernagel in Halle, übersetzt und herausgegeben von Professor D. **E. Kautzsch** in Halle.

Dritte, völlig neugearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen zu den einzelnen Büchern versehene Auflage. Lex. 8.

Erscheint in Lieferungen à 80 Pfg.

Lieferung 4 (Bogen 13—16)

enthaltend: 4. Mose 5 bis 5. Mose 9

ist am 5. September erschienen.

Prospekte und Probelieferungen stehen unberechnet zu Diensten.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart.

Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung.

Unter Mitwirkung von

Hermann Gunkel und **Otto Scheel**

herausgegeben von

Friedrich Michael Schiele.

Erscheint in Lieferungen à M. 1.—.

Erste Lieferung.

(Wird von jeder besseren Buchhandlung zur Ansicht geliefert).

Trotzdem für die einzelnen Artikel des Handwörterbuchs Umfanggrenzen vereinbart sind, kann der effektive Umfang jetzt noch nicht einmal mit annähernder Sicherheit berechnet werden. Deshalb sind in den Ankündigungen vorsichtshalber statt der vertragsmäßigen 3—4 Bände, für deren Einhaltung Redaktion und Verlag möglichst besorgt sein werden, 4—5 Bände in Aussicht gestellt, damit hinsichtlich der Anschaffungskosten des Werkes ja keine unliebsamen Enttäuschungen zu gewärtigen sind. **Wahrscheinlich wird mit 4 Bänden und einem Gesamtpreis von M. 80.— für das geheftete Exemplar des Handwörterbuchs zu rechnen sein. Da aber die Anschaffungskosten sich auf ca. 4 Jahre verteilen, so werden die jährlichen Bücherbudgets durch die Subskription nicht erheblich belastet.**

Prospekte und Probelieferungen stehen unberechnet zu Diensten.

Aus der dogmatischen Arbeit der Gegenwart.

Ein kritischer Bericht über die neuesten Darstellungen von Häring und Wendt.

Von

D. Otto Kirn, Professor in Leipzig.

I.

1. Die letzten Jahre haben uns eine Reihe von Gesamtdarstellungen der Dogmatik gebracht. Auf die verdienstvolle, durch methodische Sorgfalt und Konsequenz ausgezeichnete Dogmatik Julius Kaftans ist 1906 Theodor Härings „Christlicher Glaube“[1]) und 1906/07 Hans Hinrich Wendts „System der christlichen Lehre“ [2]) gefolgt. Die verstärkte Neigung zur Zusammenfassung des Ertrags systematischer Arbeit, die sich darin kundgibt, kann nicht darauf zurückgeführt werden, daß der Streit um die methodischen und prinzipiellen Fragen geschlichtet und dadurch der Weg zum Aufbau des Ganzen geebnet wäre. Zu den alten Problemen, die das Verhältnis des christlichen Glaubens zu Naturwissenschaft und Geschichtsforschung angehen, ist dringender als bisher die Aufgabe getreten, die Stellung des Christentums zu den anderen Religionen nach Verwandtschaft und Gegensatz schärfer zu bestimmen. Um so dankenswerter ist es, wenn über diesen Präliminarien die einheitliche Durcharbeitung der christlichen Glaubenserkenntnis nicht versäumt wird. An ihr hat neben

1) Calw und Stuttgart, Verlag der Vereinsbuchhandlung.
2) Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

der Gemeinde, die heute mehr als je einer durch wissenschaftliche Besonnenheit geklärten Bezeugung des Evangeliums bedarf, auch die dogmatische Prinzipienlehre selbst ein Interesse, denn zur Lösung jener brennenden Fragen reichen programmatische Erklärungen allein nicht aus; erst die Durchführung am konkreten Stoff kann über den Wert und die Zulänglichkeit der aufgestellten Grundsätze entscheiden.

Eine dogmatische Darstellung ist auf dem Boden unserer Kirche immer ein Bekenntnis ihres Verfassers, eine Rechenschaft von der Art, wie sich in seinem Geist die wissenschaftlichen und religiösen Interessen spiegeln und ordnen. Man sollte erwarten, daß einer solchen Leistung gerade in unserer Zeit des Kampfs um die Weltanschauung das Interesse eines weiten Kreises von Gebildeten entgegenkäme. Das ist jedoch kaum in dem wünschenswerten Maße der Fall. Fast scheint es als Grundsatz zu gelten, daß in den Fragen der Weltanschauung wohl die Naturforscher, allenfalls noch die Philosophen, in keinem Falle aber die Theologen als kompetent zu betrachten seien. Darin liegt eine Verkennung dessen, was die Religion für die Weltanschauung bedeutet. Niemand gelangt ohne sie zu dem festen Standort und dem weiten Umblick, der eine sichere Orientierung über die Mächte und Werte des Daseins gestattet. Man darf aber auch sagen, daß die Vertreter der theologischen Wissenschaft an jenem Vorurteil gegen ihre Zuständigkeit unschuldig sind. Schwerlich wird es heute einer von ihnen wagen, eine Dogmatik zu schreiben, ohne von den Methoden und Resultaten allgemein wissenschaftlicher Arbeit eingehende Kenntnis erworben zu haben. Im allgemeinen tun sie das sogar sorgsamer und unbefangener, als sich die Naturforscher um das Verständnis religiöser und sittlicher Probleme zu bemühen pflegen.

Auf manche unserer Zeitgenossen wirkt freilich schon der Name „Dogmatik" abschreckend. Sie hören aus ihm nicht bloß das heraus, was er in der Tat besagen soll, die Festigkeit einer gemeinsamen, aber von Jedem persönlich zu gewinnenden Ueberzeugung, sie vermuten dabei eine Gebundenheit des Denkens, die nicht aus der Sache, sondern aus überlieferten Anschauungen von

ihr entspringe. Zur Beseitigung dieser Furcht könnte nun schon der Umstand etwas beitragen, daß das Wort Dogmatik auf dem Titel der Schrift von Häring nur in einer Parenthese, auf dem der Wendtschen überhaupt nicht vorkommt. Noch gründlicher müßte sie freilich bei der Kenntnisnahme von diesen Arbeiten selbst verschwinden. Nirgends werden hier religiöse Annahmen deshalb vertreten, weil sie einmal gegolten haben; immer ist es darauf abgesehen, zu zeigen, daß sie für den Menschen der Gegenwart unumgänglich sind, weil sie aus der Berührung seiner Seele mit Gottes lebendiger Offenbarung entspringen.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, den genannten beiden Schriften auf ihrer langen Wanderung durch die einzelnen dogmatischen Probleme Schritt für Schritt zu folgen. Wer aus ihnen lernen will, dem ist mit einer Zusammenstellung der Resultate nicht gedient; das Lehrreiche liegt in der Art, wie diese gewonnen und begründet werden. Ich beschränke mich deshalb darauf, einige Punkte herauszuheben, die für die Haltung beider Theologen charakteristisch sind, und daran Fragen über die fernere Gestaltung der dogmatischen Arbeit zu knüpfen.

Zunächst aber muß uns eine Vorfrage kurz beschäftigen. Die beiden Werke, die wir hier zusammenstellen, sind einander insofern ungleich, als Häring, wie früher den *ethischen*, so nun den *dogmatischen* Stoff besonders behandelt, während Wendt beide zu einer Einheit verknüpft. Wendt erkennt zwar an, daß die Trennung der Disziplinen für die Ethik von Vorteil gewesen ist, und will sie auch für den akademischen Unterricht nicht ausschließen; aber er betont doch energisch ihre innere, organische Zusammengehörigkeit und erklärt die bloße Entwicklung des Dogmas ohne die entsprechenden ethischen Gedanken für einen Torso (S. 18 f.). Nun wird gewiß kein Sachkundiger diese enge Wechselbeziehung beider, zumal im Christentum, bestreiten. Die Heilserkenntnis, welche die Dogmatik entwickelt, und die Lebensanschauung, welche die Ethik darstellt, sind untrennbare Seiten eines und desselben aus dem Glauben an Christus entspringenden neuen Lebens. Aber damit ist noch nicht ohne weiteres eine Zusammengehörigkeit von der Art gegeben,

daß beide Elemente sich als eine stetig fortlaufende Gedankenreihe darstellen ließen. Es besteht auch die andere Möglichkeit, daß sie als korrespondierende Seiten des christlichen Lebens zwar mit einander gesetzt sind, aber in verschiedenem Sinne verlaufen. Die dogmatische Betrachtung könnte dann nicht ohne weiteres an einer bestimmten Stelle ihres Wegs in die ethische übergehen und umgekehrt. Sie verhielten sich vielmehr ähnlich wie der Avers und der Revers einer Münze, die auch zusammengehören, aber nur wechselsweise betrachtet werden können.

Das Letztere scheint mir in der Tat der Fall zu sein. Dogmatik und Ethik ruhen zwar auf demselben Grund, dem Glaubensverhalten zu Gottes Offenbarung in Christus. Aber sie verfolgen die damit gesetzte neue Lebensbeziehung in verschiedener Richtung; die Dogmatik spricht aus, was dem Glaubenden in dieser Offenbarung *gegeben*, die Ethik, was ihm durch sie *aufgegeben* ist. Jene bringt die befreiende Wirkung der göttlichen Heilstat unter dem Gesichtspunkt der Erlösung, diese ihre verpflichtende Wirkung unter dem einer eigenartig bestimmten Lebensaufgabe zur Darstellung. Nun gibt es allerdings für beide Betrachtungen auch gemeinsame Stoffe, sofern die christliche Erlösung auch und vor allem sittliche Befreiung und die christliche Lebensaufgabe zugleich, ja grundlegend Durchführung der religiösen Gottesgemeinschaft ist. Aber auch dieses Gemeinsame steht doch hier und dort unter einem ganz verschiedenen Gesichtspunkt. Die Dogmatik spricht von der gottgeschenkten Kraft des neuen Willens, die Ethik von seinem gottgesetzten Ziel.

Doch brauchen wir ja die Frage nach dem Verhältnis der beiden systematischen Wissenschaften nicht abstrakt theoretisch zu erwägen. Wendts Darstellung setzt uns in den Stand, auf die von ihm vertretene Verhältnisbestimmung die *praktische Probe* zu machen. Im Blick auf den vorliegenden Versuch, Dogmatik und Ethik zu einem Continuum zu verknüpfen, gebe ich nun gerne zu, daß er unverkennbare Vorzüge aufweist. Ich hebe nur zwei Punkte hervor. Wenn in der Lehre vom Menschen der Entwicklung des Begriffs der Sünde die Erörterung von

Gewissen und Freiheit vorhergeht, so dienen diese ethischen Ausführungen ohne Zweifel dazu, für die Erkenntnis und Beurteilung der Sünde einen festen Maßstab an die Hand zu geben. Jede Glaubenslehre, die den Blick nicht auf die religiöse Abnormität in der Sünde beschränkt und damit ihre Tragweite verkürzt, wird hier zur Aufnahme von Lehnsätzen aus der Ethik genötigt sein. In noch höherem Maße dürfte aber dem Leser die Anlage des Wendtschen Systems gewinnbringend erscheinen, wenn er aus dem der sittlichen Betätigung des Christen im Erdenleben gewidmeten Abschnitt in den Gedankenkreis der Eschatologie hinübertritt. Hier wird unmittelbar deutlich, daß die letztere es nicht bloß mit der Erfüllung der christlichen Heilshoffnung, sondern auch mit der sittlichen Vollendung der Gotteskindschaft zu tun hat, die an das in der irdischen Entwicklung Verwirklichte unmittelbar anknüpft. Die persönliche Charakterbildung des Einzelnen wie die geschichtliche Entwicklung der Menschheit im Ganzen überliefert ihren bleibenden Ertrag dem überweltlichen Gottesreich. Die Eschatologie wird so der krönende Abschluß nicht bloß des christlichen Glaubensbesitzes, sondern zugleich des mit diesem geweckten sittlichen Strebens.

Allein so gerne ich mich durch das Lehrreiche des Wendtschen Versuches hier an Versäumnisse der bisherigen Lehrgestaltung erinnern lasse, so kann ich darin doch keinen vollgültigen Beweis für die Angemessenheit oder gar Notwendigkeit seines Verfahrens sehen. Denn einmal bietet auch die konsequente Durchführung der dogmatischen Betrachtung die Anknüpfungspunkte für eine Behandlung der Lehren von der Sünde und von der Vollendung dar, die das ethische Interesse nicht verleugnet. Von des Menschen Wesen und Bestimmung kann im christlichen Sinne gar nicht gehandelt werden, ohne daß die sittliche Aufgabe mit eingeschlossen würde. Und ebenso wird eine Dogmatik, welche die Rechtfertigung in dem umfassenden Sinne einer Wiedergeburt zu einem neuen Lebensstande beschreibt, damit zugleich auf die ethische Bedeutung der Eschatologie vorbereiten. Ja vielleicht wird dies noch wirksamer geschehen, wenn der Blick nicht zuvor auf das an Problemen so reiche Gebiet der sittlichen Einzel-

fragen gelenkt worden ist. Sodann aber, und das ist mir wichtiger, habe ich doch den Eindruck, als wäre da und dort durch die Kombination der dogmatischen und ethischen Betrachtung die Ueberordnung der religiösen Gesichtspunkte über die sittlichen beeinträchtigt worden. So vermisse ich in der ernsten und vielfach lehrreichen Ausführung über die Sünde die energische Betonung der Erkenntnis Luthers, daß der Unglaube die eigentliche Sünde ist, die auch von Häring (S. 274 f.) nachdrücklich geltend gemacht wird. Noch deutlicher aber scheinen mir Wendts stark limitierende Bemerkungen zu dem Satz, daß Gott den Glauben wirke, in einem Vorwalten der ethischen Betrachtung begründet zu sein. Ohne Zweifel ist dieser der religiösen Erfahrung unerschütterlich feststehende Satz nicht nach seinem vollen Sinn interpretiert, wenn nur das die Fähigkeit zum Glauben begründende Freiheitsvermögen auf Gottes Gnade zurückgeführt wird (S. 501). So schwierig es auch sein mag, auf diesem Punkt die Aussage des religiösen Bewußtseins mit den Ergebnissen ethischer Reflexion zu versöhnen, so dürfte doch selbst der Verzicht auf eine beide Seiten in ein Gedankengefüge verknüpfende Lösung ratsamer sein als die Einschränkung eines Urteils, das einem Paulus, einem Augustin, einem Luther und Calvin so zweifellos feststand, daß sie ganze Systeme religiöser Spekulation darauf zu bauen gewagt haben.

Den Vorzügen, die ich der Wendtschen Darstellung willig eingeräumt habe, stehen, wenn ich recht sehe, denn doch auch Gefahren gegenüber, die nicht gering zu achten sind. Sie bestehen darin, daß in der Dogmatik und Ethik zu einem Ganzen verknüpfenden Entwicklung unvermerkt die ethischen Gedanken die Leitung gewinnen und Elemente der religiösen Erfahrung zurückdrängen und verkürzen, die auf eine vollere Würdigung Anspruch haben. Daß Wendt diese Gefahr vermeiden will, steht außer Zweifel. Er würde es ablehnen, die Kombination des dogmatischen und ethischen Stoffs in der Weise zu vollziehen, daß der letztere die Grundlage, der erstere den abschließenden Oberbau bildete. Andererseits liegt es auch mir ferne, die von Wendt befürwortete Anlage unbedingt für unstatthaft zu erklären.

Wesentlich und unaufgebbar scheint mir nur das Prinzip: engste Verknüpfung der religiösen und sittlichen Seite des christlichen Lebens unter Ueberordnung der ersteren. Bleibt dieser Grundsatz gewahrt, so mag man es immerhin auch mit einer Zusammenfassung der beiden systematischen Disziplinen versuchen. Allein, wenn dabei denn doch auch eigentümliche Gefahren entstehen, so mag es gut sein, wenn neben der kombinierten Behandlung auch die isolierende in Uebung bleibt, da sie eine stetige und allseitige Wiedergabe der religiösen Erfahrung in der Dogmatik und eine umfassendere Entfaltung der sittlichen Gedanken des Christentums in der Ethik ermöglicht und bis auf einen gewissen Grad gewährleistet.

Da nun im Folgenden von den ethischen Stoffen des Wendtschen Systems nicht mehr die Rede sein soll, so möchte ich doch nicht unterlassen, auf einige besonders bemerkenswerte Ausführungen, die sie enthalten, in Kürze hinzuweisen. Ich rechne dazu vor allem die trefflichen Sätze über den Sinn, in dem Jesu sittliche Vorschriften befolgt und sein Vorbild nachgebildet werden soll. Mit Recht wird damit die Verurteilung aller kasuistischen Moral verbunden und gezeigt, daß in ihrem Fehlen kein Mangel, sondern die eigentümliche Größe des christlichen Gottesgesetzes liegt (S. 532—34). Der Erwägung wert ist weiter die von Wendt geübte Beschränkung des Begriffs der Askese auf die von dualistischen Anschauungen ausgehende Unterdrückung des natürlichen Trieblebens (S. 575 ff.). Denn man wird zugeben müssen, daß die Verwendung des Wortes in einem weiteren Sinn für einschränkende Maßregeln der Selbsterziehung überhaupt dem Nebensinn, den das Wort nun einmal gewonnen hat, keine Rechnung trägt. Gut wird in demselben Zusammenhang das „Erlaubte“ als das Gebiet indirekter Pflicht charakterisiert (S. 581), womit auch das Urteil Gottschicks in seiner indessen erschienenen Ethik (S. 173) zusammentrifft. Besonnene und anregende Erörterungen bietet weiter der Abschnitt über die Stellung des Christen zu den sozialen Problemen (S. 608—620). Was hier über die christliche Beurteilung sozialer Notstände und über die mannigfaltigen Wege der Abhilfe gesagt wird, verdient wärmste Zustimmung

insbesondere deshalb, weil nirgends der Boden verlassen wird, auf dem sich der Einfluß christlicher Gesinnung geltend zu machen vermag. Schließlich möchte ich aber auch noch der Beachtung empfehlen, was S. 538 ff. über die Stellung des Lohnmotivs in der christlichen Gesamtanschauung gesagt wird. Mit Recht weist Wendt schon durch diese Formulierung über den Rahmen der bloß moralischen Betrachtung hinaus. Denn zuletzt handelt es sich um die Frage, ob die Wertschätzung des christlichen Heils aus der Motivierung des christlich-sittlichen Handelns eliminiert werden kann. So gerne ich nun hier die tapfere Inschutznahme des neutestamentlichen Lohngedankens gegen wohlfeile Einwendungen in ihrer Berechtigung anerkenne, so glaube ich doch, daß dabei eine doppelte Erinnerung nicht hätte fehlen dürfen. Einmal, daß Jesu Verkündigung selbst doch auch über das Lohnmotiv hinausführt, — ich denke dabei namentlich an Worte wie Matth. 25, 37 ff.; und sodann, daß die normale Motivierung des christlichen Handelns nicht in dem bloß gehofften, sondern in dem schon erlebten Heilsbesitz, der ζωὴ αἰώνιος in dem tiefen johanneischen Sinn des Wortes, liegt.

2. Wenden wir uns nunmehr zu dem gemeinsamen Stoff der beiden Werke und fragen zunächst nach ihrer apologetischen Grundanschauung, so tritt uns eine weitgehende Uebereinstimmung entgegen. Sowohl Häring wie Wendt liegt es fern, die christliche Glaubensüberzeugung auf dem Weg zwingender Demonstration aus Sätzen der allgemeinen Welterkenntnis abzuleiten. Ein zwingender Beweis für die Wahrheit unserer Religion ist unmöglich und er wäre, wenn er erbracht werden könnte, eine Schädigung des Glaubens (Häring S. 90 ff). Es handelt sich hier um „nicht demonstrierbare innere Erlebnisse" (Wendt S. 68). Das Einzige, was wir zu zeigen haben, ist, daß das Wissen seine Grenzen überschreitet, wenn es die Ueberzeugungen des Glaubens widerlegen zu können behauptet. Häring formuliert dies mit besonderer Genauigkeit dahin: „das Wissen darf nicht behaupten, es gebe außer dem ihm zugänglichen Wirklichen überhaupt nichts Wirkliches" und „es darf nicht

behaupten, das Wirkliche, das es (unter seinen bestimmten Bedingungen) erkennt, sei nach allen Seiten seiner Wirklichkeit erkannt" (S. 97). Wissen erzeugt darum auch für sich allein nicht Weltanschauung. Diese wird immer zuletzt durch Gründe bestimmt, die im wollenden und fühlenden Geist ihre Wurzel haben (S. 99). Ebenso stellt Wendt (S. 149) die Möglichkeit eines „positiven Uebergangs von der wissenschaftlichen Erforschung des innerweltlichen Kausalzusammenhangs der Welterscheinungen zu der christlichen Weltanschauung" in Abrede. Wohl aber sind beide „in einem und demselben menschlichen Bewußtsein vereinbar."

Lauten diese Erklärungen wesentlich übereinstimmend, so bemerken wir bei genauerem Zusehen doch zwischen Häring und Wendt eine leise, aber unverkennbare Differenz. Häring beschränkt sich darauf, durch deutliche Grenzbestimmungen dem Glauben den freien Raum zu sichern, dessen er zu seiner Entfaltung bedarf, und zwar so, daß zugleich sein Anspruch geschützt wird, Wiedergabe einer uns erfahrbaren Wirklichkeit zu sein. Er verspricht sich keinen wesentlichen Gewinn von dem Nachweis, daß die Wissensprobleme, in denen unser Welterkennen endigt, auf den Gottesglauben hinweisen und durch ihn eine abschließende Beleuchtung empfangen. Ja er warnt gelegentlich vor einem allzugroßen Vertrauen auf moderne Versuche, welche Elemente religiöser Zweckbetrachtung in die exakte Naturforschung hineintragen wollen, und nennt dabei gewisse Formen des Neovitalismus (S. 259). Wendt hält es dagegen für unzureichend, wenn lediglich die Unwiderlegbarkeit der christlichen Weltanschauung erwiesen werde. Er fordert den Nachweis, daß sie zu dem Wirklichen in der Welt in deutlicher Beziehung stehe und für die wissenschaftliche Erkenntnis dieser Wirklichkeit eine Ergänzung und Förderung bedeute (S. 150). Er nennt sodann insbesondere die Tatsachen des organischen und des geistig-sittlichen Lebens als Nötigungen über eine bloß kausal-mechanische Weltauffassung hinauszugehen. Dies soll natürlich nicht als eine rationale Begründung des Gottesglaubens gelten; die Ausgestaltung dieser Gedanken zu einem teleologischen „Beweis" wird ausdrücklich abgelehnt (S. 152 f.); wohl aber hält

es Wendt für wertvoll, auf die Fruchtbarkeit des aus anderweitigen Gründen entsprungenen Gottesglaubens auch für unser wissenschaftliches Weltverständnis hinzuweisen.

Wie haben wir über diese Differenz zu urteilen? Ich meine zunächst, wir dürfen ihre Tragweite nicht überschätzen. Sie beruht wohl mehr auf einer verschiedenen Abgrenzung der Dogmatik als auf einer verschiedenen Stellung zu den letzten Problemen selbst. Häring kommt es, wenn ich ihn recht verstehe, darauf an, die Gewißheit, die der Glaube aus der ihm eigentümlichen Erfahrung schöpft, in ihrem selbständigen Wert zu schützen. Er sieht in der Rechtfertigung der christlichen Ueberzeugung vor dem Forum der wissenschaftlichen Welterkenntnis eher eine Gefährdung als eine Verstärkung ihrer Sicherheit. Und da diese Rechtfertigung der Natur der Sache nach immer nur mit den wechselnden Mitteln der jeweiligen Metaphysik unternommen werden kann, möchte er die Dogmatik mit dieser Aufgabe nicht belastet sehen. Sie hat das Ihrige getan, wenn sie den Christen auf die Quellen hingewiesen hat, aus denen er eine von wissenschaftlichen Strömungen unabhängige Gewißheit schöpfen kann. Gegen diesen Standpunkt läßt sich nichts einwenden; er bringt die ruhige Glaubensgewißheit zu wertvollem Ausdruck, mit der der Christ an die Erwägung der letzten Weltanschauungsfragen herantreten darf.

Allein, wenn die Dogmatik im Interesse ihres stetigen Gangs und, wenn ich so sagen darf, ihrer Würde das Betreten dieser metaphysischen Pfade ablehnt, so fragt es sich doch, ob sie darum überhaupt nicht begangen werden sollen. Nachdenklichen Menschen bleibt es doch immer Bedürfnis, zwischen ihrer religiösen Ueberzeugung und den wissenschaftlichen Elementen ihrer Weltanschauung Verbindungslinien zu ziehen. Werden daraus auch nicht sofort Brücken oder gar Heerstraßen, auf denen ein allgemeiner Verkehr stattfinden kann, so liegt in ihnen doch eine Befriedigung für den Einheitstrieb unseres Denkens und ein Ausdruck für die Zuversicht, daß Wissen und Glauben am Ende ihres Wegs sich in der vollständigen Erfassung einer und derselben Wirklichkeit begegnen müssen. Trägt man Bedenken, solche Versuche, die na-

türlich immer etwas Hypothetisches behalten, in die Dogmatik aufzunehmen, so würden sie doch immer zu den Aufgaben „einer Philosophie des Christentums“ — oder wie man sie sonst nennen will — gehören, deren Gebiet sich mit dem der Dogmatik nahe berührt. Wer mit dem Schreiber dieser Zeilen der Meinung ist, daß in unserer Bearbeitung der letzten Weltanschauungsfragen das rechte Unterscheiden immer nur die Vorstufe sein soll für das rechte Verbinden, der wird es Wendt eher zum Verdienst anrechnen als zum Vorwurf machen, daß er vom Boden der Dogmatik aus da und dort spekulative Ausblicke auf eine christliche Gesamtweltanschauung eröffnet. Anlaß zu solchen bietet insbesondere die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung (S. 137 f. 142 f.), von der Sünde (209) und von der Vollendung des Menschen und der Menschheit (644 ff). Hier sind es besonders Elemente Rotheſcher Spekulation, denen Wendt gerne eine fortgehende Wirkung in der christlichen Theologie sichern möchte.

Verdienen diese Bestrebungen, wie mir scheint, alle Sympathie, so muß ich doch darin Häring beistimmen, daß die Gewißheit unseres Glaubens selbst, wie er in unserer auf Gottes Offenbarung bezogenen religiösen Erfahrung wurzelt, von dem Gelingen oder Mißlingen solcher Versuche niemals abhängig erscheinen darf. Ich würde mir darum auch Wendts Satz (S. 150) wenigstens in seinem zweiten Teil nicht aneignen können: „Fest steht sie (die christliche Weltanschauung) nur dann, wenn sie in deutlicher Beziehung zu dem Wirklichen in der Welt steht und für die wissenschaftliche Erkenntnis dieser Wirklichkeit eine wahrhaft ergänzende, fördernde, erhellende Bedeutung hat.“ Die christliche Weltanschauung in ihren Grundzügen als Glaube an die weltregierende heilige Liebe Gottes steht dem Glaubenden fest, weil er die Wirksamkeit dieser Liebe in Christus erfahren hat und fort und fort erlebt. Daß sich diese Ueberzeugung auch für sein Denken über die Welt in einzigartiger Weise befriedigend und fruchtbar erweist, das ist ihm eine nachträgliche Bestätigung, von der er aber die Festigkeit seiner Ueberzeugung selbst nicht abhängig weiß. Der apologetische Gebrauch solcher Spekulationen verbietet sich schon dadurch, daß der Eingang zu ihnen nur vom

Boden des Glaubens aus zu finden ist. Aber wer in ihnen den Zusammenhang seines religiösen und wissenschaftlichen Besitzes erreicht hat, wird sich getrieben fühlen, sie auch Anderen als Hilfe darzubieten, welche die Disharmonie ihres Glaubens und ihrer wissenschaftlichen Interessen peinlich empfinden. Zwischen einer falschen Einschätzung und der runden Verwerfung christlicher Spekulation dürfte eine Sphäre ihres rechten Gebrauchs liegen, an dem alle diejenigen ein Interesse haben, welche wollen, daß die in unserer christlichen Weltanschauung enthaltenen Gedanken wirklich zu Ende gedacht werden.

3. Die eben besprochene Differenz zwischen Häring und Wendt übt begreiflicherweise auch ihren Einfluß auf die speziellen apologetischen Ausführungen, namentlich auf die Auseinandersetzung mit der Naturforschung und der Geschichtswissenschaft. Schon daß Wendt die erstere, Häring die letztere Seite der apologetischen Aufgabe eingehender behandelt, ist nicht zufällig. Die Frage nach der geschichtlichen Begründung des christlichen Glaubens fordert offenbar auch dann eine eingehende Prüfung, wenn man geneigt ist, die Grenzen der christlichen Glaubenswissenschaft möglichst eng zu stecken. Dagegen kann eine Dogmatik, die zugleich metaphysische Ausblicke eröffnet, sich gegenüber der Naturauffassung nicht auf bloße Grenzbestimmungen beschränken.

Was zunächst das Verhältnis zur Naturwissenschaft betrifft, so finden wir in beiden Werken das Bestreben, zwischen den Ergebnissen exakter Forschung und naturphilosophischen Theorien zu unterscheiden. Wendt tut dies in seiner Beurteilung des naturalistischen Monismus S. 131 ff. und dem Abschnitt über das Verhältnis der christlichen Weltanschauung zur wissenschaftlichen Welterkenntnis S. 144 ff.; Häring bespricht die betreffenden Fragen mehr von Fall zu Fall, namentlich in der Lehre von der Vorsehung und vom Menschen. Den christlichen Vorsehungsglauben begründet Häring auf die Erfahrung des göttlichen Heilswillens und erklärt seine Durchführung im Einzelnen für persönlich bedingt, ohne daß wir dazu einer theoretischen Formel über das Zustandekommen der göttlichen Weltleitung bedürften

(S. 340 ff.). Wendt sucht die Denkbarkeit zu erleichtern, indem er die Welt „als eine von Gott zu seinen Zwecken gewirkte besondere Gestaltung seiner eigenen Kraft" auffassen heißt (S. 137). Darin liegt ebensowohl, daß es in ihr feste Gesetze für das Wirken der Weltelemente gibt, wie daß Gottes Wesen und Kraft über sein Sein und Wirken in der Welt noch unendlich hinausgeht.

Damit schafft Wendt auch dem Wunder im Sinne eines aus der Naturordnung nicht begreiflichen Geschehens Raum in der christlichen Weltanschauung. Die Naturordnung in ihrer uns bekannten Gesetzmäßigkeit ist zwar der Ausdruck eines „unmittelbaren Wirkens Gottes"; aber sie bildet gleichwohl nur eine Provinz der Wirklichkeit. Es kann deshalb Ereignisse geben, die aus ihr nicht abzuleiten sind. Auch diese werden darum nicht aller Regel entzogen sein; wir dürfen vielmehr annehmen, daß ein „oberstes Weltgesetz" solche außerordentlichen Vorgänge mit dem gewohnten Geschehen zugleich umfaßt. So brauchen wir Gott keine Willkür zuzuschreiben und dürfen doch vertrauen, daß er von jedem Punkte des Weltgeschehens aus die Möglichkeit hat, seine Zwecke zu verwirklichen, ohne durch die Naturordnung darin beschränkt zu werden (S. 154—161). Unstreitig kommt in diesen Sätzen das religiöse Interesse des christlichen Wunderglaubens zum Ausdruck. Unsicher bleibt allerdings, ob das als Wunder geltende Ereignis nur unseren Begriff der Natur oder ob es die wirkliche Natur selbst überschreitet. Allein die Grenzen der Natur an sich zu bestimmen, bleibt, wie schon Schleiermacher in dem bekannten Brief an Jacobi bemerkt (Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. II, 350), ein aussichtsloses Unternehmen. Wir werden darum den Begriff des Wunders immer nur erkenntnistheoretisch, nicht metaphysisch, d. h. in Relation zu unserem Naturerkennen, nicht zur Natur an sich formulieren können. Für den Glauben kommt es zuletzt darauf an, daß die für unsere Berechnung bestehenden Schranken des Möglichen für Gott keine solchen sind.

Häring betont nachdrücklich, daß es sich in der Wunderfrage nicht bloß um eine subjektive Betrachtungsweise, sondern um ein

Urteil über das objektive Verhältnis des göttlichen Waltens zum Naturzusammenhang handle (S. 351 f.). Er lehnt auch alle bloß scheinbaren Lösungen des Problems ab, z. B. Gott gruppiere nur die vollkommen gesetzmäßig wirkenden Ursachen, oder der niederen Natur stehe eine höhere gegenüber. Das Interesse des Wunderglaubens liege in der Annahme eines lebendigen Wechselverkehrs Gottes mit dem Menschen, in dem auch die Erhörlichkeit des Bittgebets begründet sei. Den Einreden, welche die Unverbrüchlichkeit des Naturzusammenhangs geltend machen, entgegnet er, daß die Erweiterung physikalischer Gesetze zu allgemeinen Weltgesetzen unstatthaft, der durchgängige Kausalzusammenhang ein bloßes Postulat sei und das Wunder sein genaues Korrelat in der Freiheit habe. Dagegen verzichtet Häring auf die Annahme einer das Wunder mit umfassenden „höheren Gesetzmäßigkeit", vermutlich weil ihm auch darin schon eine mit der Freiheit des menschlichen und göttlichen Handelns unverträgliche Gebundenheit zu liegen schiene. Er betont vielmehr die Unabgeschlossenheit des Weltlaufs für Gott (S. 358), d. h. doch wohl die durch keine metaphysische Formel beschränkte Möglichkeit freien Wechselverkehrs Gottes mit der in der Geschichte sich entwickelnden Menschheit.

In dieser Argumentation zur Rechtfertigung des Wunderglaubens scheinen mir zwei Gedanken von besonderer Bedeutung, die ich noch etwas allgemeiner formulieren möchte. Einmal, daß nicht bloß der Gottesbegriff sondern auch der Weltbegriff transszendent ist. (Vergl. Schleiermachers Dialektik, die hierin Kants Lehre wiedergibt.) Der Begriff der Welt überhaupt kann darum von keiner erklärenden Wissenschaft erreicht werden. Die Hilfsmittel der Detailforschung, z. B. das Gesetz von der Erhaltung der Kraft versagen, sobald wir sie auf das Weltganze anzuwenden versuchen. Auf qualitativ Verschiedenes, wie Natur und Geist, und auf Grenzenloses, wie das Weltall, das alle Unterschiede in sich begreift, angewendet, wird der Satz zu einer nutzlosen und völlig leeren Behauptung. So wenig es uns darum in den Sinn kommen kann, das Vertrauen der Naturwissenschaft zu ihren Erklärungsprinzipien anfechten zu wollen, so wenig können wir uns

von ihrer Ausdehnung auf das Weltall einen Nutzen versprechen. Wir muten keinem Naturforscher zu, auf seinem Gebiet mit Wundern im religiösen Sinn zu rechnen; aber wir sind überzeugt, daß man sie darum in dem von Gott gelenkten Weltgeschehen, das keine Wissenschaft restlos analysiert, doch erleben kann. Sodann spricht in der Wunderfrage das Geheimnis der Persönlichkeit mit. Diese enthält immer etwas Schöpferisches, das aller Ausrechnung und Ableitung spottet. Insofern ist es glücklich, daß Häring Freiheit und Wunder in Parallele stellt. Beide pflegen ja auch mit denselben Argumenten bestritten zu werden. Die Freiheit ist das Wunder des Menschen und das Wunder ist die Freiheit Gottes. Wer mit der Persönlichkeit Gottes Ernst macht, der kann auf die Ueberzeugung nicht verzichten, daß Gottes schöpferische Betätigung in der Welt fortgeht, wenn auch seine Treue gleichwohl das Maß von Stetigkeit des Weltlaufs aufrecht erhält, ohne das ein vernünftiges und planvolles Handeln des Menschen unmöglich wäre. Darum schließen sich strenge Gesetzmäßigkeit in der Welt, die wir bearbeiten, und freies Walten Gottes in dem Geschick, das wir erleben, nicht aus.

Einen anderen viel erörterten Berührungspunkt naturwissenschaftlicher Theorie und christlichen Glaubens bildet die Anthropologie. In der Frage nach dem Ursprung der menschlichen Gattung beobachten Häring und Wendt dieselbe das wissenschaftliche Urteil freilassende Besonnenheit. Häring sagt: „Die Frage, ob der Mensch aus schon organisierter Materie im Anschluß an hochentwickelte andere Organismen oder ob er aus unorganisierter Materie geschaffen sei", hat keine unmittelbare Bedeutung für unsern Glauben (S. 257). Diesem kommt es eben auf das „geschaffen" und auf den tatsächlichen Abstand von der untermenschlichen Kreatur an. Nicht die Deszendenztheorie überhaupt, nur ihre naturalistische, den Zweckgedanken ausschließende Fassung steht in grundsätzlichem Gegensatz zum christlichen Gottesglauben (S. 258 f.). Und Wendt gibt mit Recht zu bedenken, daß das Verschwinden der Deszendenztheorie der christlichen Weltanschauung nicht den geringsten Gewinn brächte. Es würde dann nur eine andere naturwissenschaftliche Theorie an ihre Stelle

treten, welche die Entstehung der organischen Lebewesen und speziell des Menschen als einen natürlich begreifbaren, nach festen Naturgesetzen verlaufenden Prozeß zu erklären versuchte (S. 167). Als wesentliche religiöse Aussage wird von Beiden die Bestimmung des Menschen für Gott und die dieser Bestimmung entsprechende Veranlagung betont. Diese Beschränkung der dogmatischen Anthropologie auf das Gebiet ihrer Kompetenz entspricht gewiß ebenso ihrer eigenen Würde, da es ihr Rückzüge von vorschnell besetzten Positionen erspart, wie der Achtung vor der wissenschaftlichen Arbeit der Naturforschung. Vielleicht dient diese Selbstbescheidung der Theologie dann auch dazu, daß die Vertreter des Descendenzgedankens die unvergleichliche Bedeutung des einmal geschehenen Uebergangs zur menschlichen Daseinsstufe willig anerkennen und wir mit den wenig ersprießlichen Versuchen verschont werden, selbst so spezifisch menschliche Lebensäußerungen wie Sittlichkeit und Religion aus Elementen des tierischen Verhaltens abzuleiten.

Verlassen wir damit die Auseinandersetzung mit der Naturforschung und wenden wir uns zu der mit der Geschichtswissenschaft, so bietet hiefür das Wendtsche Buch wenig Ausbeute. Es hängt dies mit Wendts später zu besprechender Anschauung über die Norm des Christentums zusammen. Für Wendt handelt es sich nur um die Frage, ob es möglich ist, ein im wesentlichen authentisches Bild der religiösen Gesamtanschauung Jesu aus den neutestamentlichen Quellen zu gewinnen. Und hier darf er mit Recht einen extremen Skeptizismus, der alle unsere Nachrichten für unsicher erklären will, als unbegründet zurückweisen und sich auf eine weitreichende Einheitlichkeit des Evangeliums Jesu berufen (S. 50—52). Schon der Umstand, daß sich so wenig von der späteren Theologie und Praxis der Gemeinde in der Verkündigung Jesu, zumal der synoptischen, findet, bürgt für eine weitgehende Zuverlässigkeit der Berichte. Eine eingreifendere Bedeutung hat dagegen die Frage nach dem historischen Glaubensgrund für Häring, der auch dem Zeugnis der Gemeinde von Jesus normative Autorität zugesteht. Eine gewisse Abstufung zwischen dem Zeugnis Jesu und dem seiner Gemeinde bleibt

freilich auch bei ihm vorbehalten, wenn er eine Prüfung fordert, ob die apostolischen Aussagen auch durchweg die Höhenlage der Anschauung Jesu erreichen und in dem, was sie Weitergehendes darbieten, „als das von Jesus beabsichtigte Verständnis seines eigenen Zeugnisses" gelten können (S. 183). Häring hat aber noch einen besonderen Anlaß, den geschichtlichen Halt der christlichen Ueberzeugung sorgsam zu prüfen, da in seiner Anschauung von der Genesis des Glaubens der Geschichtlichkeit des glaubenweckenden Zeugnisses eine spezifische Bedeutung zukommt. Es gehört zu den eigenartigsten und beachtenswertesten Ausführungen des Häringschen Buches, daß sein Verfasser bei der Rechtfertigung des christlichen Glaubens zwischen dem Nachweis seines Wertes und dem seiner Wirklichkeit bestimmt unterschieden wissen will (S. 87 f. 100 ff.). Ohne die Erfahrung eines dem christlichen Glauben innenwohnenden Wertes würde der Antrieb zur Versenkung in seinen Inhalt fehlen; aber wenn es keinen Weg gäbe, auch die Wirklichkeit des Geglaubten festzustellen, so würde jener Wert dem erwachenden Zweifel nicht standhalten, ja nur zum Verdachtsgrund gegen die Wahrheit des Glaubens werden. Die Ueberzeugung von der Wirklichkeit des im Glauben beschlossenen Wertes wird durch die Zuwendung des lebendigen Gottes zu uns in seiner geschichtlichen Offenbarung begründet, deren Mittelpunkt Christus ist. Im Vertrauen zu seiner der wirklichen Geschichte angehörigen und Gott offenbarenden Person werden wir des höchsten Wertes als einer Wirklichkeit gewiß.

Gegen diese Rechtfertigung des christlichen Glaubens durch die Berufung auf die Geschichte erhebt sich nun freilich der Einwand: Läßt sich Geschichte überhaupt und die Geschichte Jesu speziell mit dem, was gerade dem Glauben an ihr wertvoll ist, in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise feststellen? Häring begegnet diesem Bedenken durch die Erinnerung, daß es sich auch hier nicht um einen zwingenden Beweis handeln könne, der, wenn er geliefert werden könnte, den Glauben selbst aufheben würde. Was wir vielmehr von der Geschichte erwarten dürfen, sei nicht mehr als hohe Wahrscheinlichkeit für

den religiös Empfänglichen und Unwiderleglichkeit für den persönlich nicht Beteiligten (S. 132 f.). Auf der Basis einer so gearteten geschichtlichen Kunde vermöge der religiös empfängliche Mensch mit gutem Gewissen sich dem Eindruck der Person Jesu als einem gegenwärtigen Wirken Gottes hinzugeben.

So gerne ich diesen Sätzen zustimme, so möchte ich doch noch bestimmter hervorheben, daß damit die Entscheidung über die Wirklichkeit des Geglaubten zuletzt doch wieder auf das Gebiet des subjektiven Erlebens verlegt wird. Nicht die Geschichte als solche kommt für diese Wirklichkeit auf; die Gewißheit um die Wirklichkeit des religiös Bedeutsamen in dieser Geschichte kann nur in einem Bewußtsein entstehen, dem zugleich ihr Wert gegenwärtig ist. Darin liegt aber kein Einwand gegen die Zulänglichkeit dieser an subjektive Bedingungen geknüpften Gewißheit. Alle Gewißheit von Tatsachen ist von derselben Art. Die Gewißheit, daß unserer Erfahrung überhaupt etwas Tatsächliches entspricht, können wir nur durch die Feststellung gewinnen, daß der Rückkehr unserer Aufmerksamkeit zu demselben Objekt ein gleicher Eindruck auf die gleiche auffassende Fähigkeit nachfolgt. Darin ist unsere Gewißheit von der Gottesoffenbarung in Christus im Grunde nicht subjektiver als unsere Gewißheit von der Realität einer Außenwelt, wenn wir von dem Umstand absehen, daß die Auffassung der ersteren an speziellere Bedingungen geknüpft ist, als die der letzteren. Immerhin würde aber bei dieser Sachlage genauer zu sagen sein, daß unsere Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Güter des christlichen Glaubens zunächst und unmittelbar auf einer bestimmten Beschaffenheit unserer Erfahrung selbst beruht. Darauf nämlich, daß sich die gleiche Erfahrung der Befreiung und Beseligung bei jeder empfänglichen Berührung mit dem geschichtlichen Zeugnis von Christus erneuert, für die verschiedensten Individualitäten im Kern dieselbe bleibt und in den wechselnden Lagen und Aufgaben unseres Lebens ihre Kraft behauptet. Aus dieser Erfahrung entspringt uns dann zugleich mit der Ueberzeugung von der geschichtlichen Wirklichkeit der Person Jesu die Gewißheit ihrer ewigen Heilsbedeutung. Diese Konsequenz scheint

mir aus der Anerkennung, daß die Gewißheit dieser Geschichte, so wie sie der Glaube der ersten Jünger erzählt, doch erst im Glauben zu stande kommt, notwendig zu folgen. Sie entspricht aber auch der von Häring selbst vertretenen Forderung, die Momente der Zustimmung und des Vertrauens im Glauben nicht zu trennen (S. 532).

Die zuletzt erörterten Fragen finden bei Wendt, wie schon gesagt, keine gleich eingehende Beantwortung. Er verweist auf die Erfahrung als die Quelle aller Erkenntnis des Wirklichen (S. 62), erklärt eine direkte rationale Beweisführung für die transszendenten Inhalte der religiösen Ueberzeugung für unmöglich und macht darauf aufmerksam, daß eine Gesamtweltanschauung niemals exakt beweisbar sei, aber auch keine bloß rationale Weltanschauung den Bedürfnissen unseres Innenlebens genüge (S. 66 ff.). Ein Beweis für die Wahrheit der Gesamtweltanschauung des Christentums könne demnach nur in dem Sinn geleistet werden, daß in ihr die befriedigendste Anwort auf die letzten Fragen nach dem Woher und Wozu der Welt, und nach dem Wert des geistigen Lebens aufgewiesen werde.

Die verhältnismäßige Kürze dieser Andeutungen erklärt sich daraus, daß Wendt auf eine besondere Entwicklung des Religionsbegriffs verzichtet hat und die Lehre von der Offenbarung im Zusammenhang der Christologie bespricht, wo kein Anlaß mehr war, ihre allgemeine, die Wahrheit der Religion begründende Bedeutung zu erörtern. Ob dieses Verfahren zweckmäßig ist, scheint mir namentlich aus dem Grunde zweifelhaft, weil so die Eigenart der religiösen Erkenntnis nirgends eine genauere Darlegung finden konnte. Aber auch der Begriff der Offenbarung selbst tritt, aus seiner Wechselbeziehung mit dem der Religion gelöst, zu sehr in die Beleuchtung eines besonders gearteten intuitiven Erkenntnisvorgangs. So wenig Wendt gewillt ist, das Moment Gott bezeugender Tatsachen zu übersehen (S. 280), so fällt doch das entscheidende Gewicht auf die aus Intuition entspringende Gotteserkenntnis (S. 274 ff.). Nun möchte ich die Richtigkeit und den Wert dieses Gedankens nicht bestreiten, dem namentlich G. Claß in seinen „Untersuchungen

zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes" (1896) eine geschichtsphilosophische Begründung gegeben hat. Aber noch wichtiger scheint es mir doch, daß die protestantische Dogmatik, die von Schleiermacher ausgesprochene Erkenntnis bewahrend, in der Offenbarung vor allem ein von Gott gewirktes Leben mit Gott sieht und die religiöse Erkenntnis nur als eine Seite dieses umfassenden Ganzen würdigt. Dies würde aber ohne Zweifel in Wendts System zu einem vollständigeren Ausdruck gekommen sein, wenn er eine Besprechung des Religionsbegriffs an den Anfang gestellt hätte. So wie nun S. 59 der Uebergang von der Religion zur religiösen Lehre gemacht und S. 263 die Offenbarung als Vermittlung einer religiösen Erkenntnis bestimmt wird, kann man sich des Eindrucks einer zu starken Akzentuierung des intellektuellen Moments kaum erwehren. Gegenüber diesem Gesamteindruck kommen auch gelegentliche Verwahrungen wie S. 273, daß es sich beim religiösen Erkennen nicht um bloß verstandesmäßige Folgerung, sondern zugleich um Wertung handle, doch nicht auf.

4. Hinsichtlich der Abgrenzung des Umfangs der Offenbarung sind die Darstellungen von Häring und Wendt ungeachtet der mannigfachen Berührungen doch im Grunde verschieden orientiert. Häring fordert nachdrücklich den Weg vom Zentrum zur Peripherie. Zwar gehört der Glaube an Offenbarungen der Gottheit zu den unerläßlichen Merkmalen aller Religionen (S. 32 f.). Aber die Offenbarung für uns, die uns Gottes und seiner Liebe entscheidend gewiß macht, ist doch Jesus allein. Und auch in der Aneignung dieser an Jesu Person geknüpften Offenbarung wiederholt sich der Weg vom Zentrum zur Peripherie. Unser Vertrauen entzündet sich zunächst an dem Bilde des die Sünder suchenden und erziehenden, ihnen bis zu seinem Tode dienenden Jesus, um von hier aus auch seine Auferstehung und seine ewige Verbindung mit dem Vater zu umfassen (S. 126 ff.). An dieser ihm unumstößlich feststehenden Offenbarung bemißt der christliche Glaube den Wert jeder andern geschichtlichen Führung Gottes. Er findet im Volk Israel vorbereitende Offenbarung, entnimmt

aber auch der Geschichte der christlichen Kirche selbst Winke für die Erkenntnis des göttlichen Willens (S. 130 f.). Ja „von dem sturmfreien Punkt der Offenbarung in Jesus aus wird die Welt der Offenbarung Gottes voll" (131), wobei ausdrücklich neben der Geschichte im weitesten Sinn auch die Natur genannt wird.

Wendt bezeichnet die geschichtliche Erscheinung Jesu und die geschichtliche Entwicklung, die auf ihn hinführt und von ihm ausgeht, sowie die ihr entsprechende christliche Erfahrung als Offenbarung in bevorzugtem Sinn. Aber er verlangt nicht so bestimmt, daß unsere Gemeinschaft mit Gott gerade von diesem Höhepunkt der Offenbarung ausgehen müßte. Er betont vielmehr, daß uns das Ganze der Welt Gott zu offenbaren vermag. Und er sieht auch nicht so unbedingt in der Person Jesu die Norm aller anderen Offenbarung, hält vielmehr eine gegenseitige Erklärung, Beleuchtung und Ergänzung der Offenbarung im engsten und im weiteren Sinn für erforderlich (S. 270 f.). Auch die übliche Unterscheidung der besonderen christlichen Offenbarung als der heilschaffenden von dem weiteren Offenbarungskreis ist in seinem Sinne nicht statthaft. Jesus ist zwar der höchste, aber nicht der einzige Heilsmittler. Er bahnt uns den Weg zum vollen Heil; aber dies schließt nicht aus, daß auch niedriger stehende Formen des Glaubens einen Wert in Gottes Augen und darum eine Heilswirkung haben (S. 304). Dem entsprechend betont auch eine spätere Stelle, daß der heilige Geist die Stätte seines Wirkens nicht bloß in der Christenheit habe (S. 523). Ohne Zweifel entspringen diese Sätze nicht nur einem zarten Gerechtigkeitssinn, sondern auch einem lebhaften Eindruck von dem Ernst und der Stärke des religiösen Verlangens in der außerchristlichen Menschheit. Und doch dürfte diese bloß graduelle Abstufung zwischen dem Christentum und den anderen Religionen weder der Ueberzeugung des Christen selbst noch dem wirklichen Tatbestande genug tun. Man kann ja freilich das Wort „Heil" in dem weiten Sinne einer geistigen Lebenssteigerung überhaupt fassen und es in diesem Verstande auch außerchristlichen Religionen zugestehen. Aber der bestimmte Sinn, den

es im Christentum hat: Stillung des sittlich gearteten Heilsverlangens, auf Sündenvergebung gegründete Zuversicht zu Gott unter gleichzeitiger Läuterung und Schärfung des sittlichen Bewußtseins ist denn doch ohne Analogie in irgend welcher anderen Religion. Weder die Bitten der vedischen Sänger um Sündenvergebung, noch die Bußgebete babylonischer Hymnen sind von der Ueberzeugung getragen, daß des Menschen wahres Leben von Gottes verzeihender Gnade abhängt. Und die im Buddhismus herrschende Vorstellung vom Heil erträgt erst recht keinen Vergleich mit der christlichen.

Was aber eine ähnliche Erweiterung des Begriffs vom heiligen Geist betrifft, so würde ich mir von ihr noch weniger einen Gewinn versprechen. Nachdem Paulus den recht unbestimmten Begriff vom Geiste Gottes, den er bei seinen Zeitgenossen vorfand, durch die Gleichsetzung mit der Wirksamkeit des in der Geschichte offenbaren und nunmehr erhöhten Christus fest umschrieben und so erst zu einer benannten Größe von deutlichem Inhalt gemacht hat, halte ich es für geraten, an diesem Sinne des Ausdrucks festzuhalten. Gewiß ist Gottes Offenbarung nicht auf Israel und die Christenheit beschränkt und haben edlere Geister in allerlei Volk etwas von seiner Wahrheit ergriffen; aber zu der Einigung des Menschen mit Gott, die uns die Einwohnung des heiligen Geistes bezeichnet, ist es doch nur in dem Umkreis gekommen, den zuvor das Evangelium von Jesus durchlaufen hatte. Wollen wir darum gangbare Begriffe nicht über die Grenzen hinaus erweitern, in denen man sie zu verstehen pflegt, so werden wir dabei bleiben müssen, daß es Heil im echten Sinn des Wortes doch nur im Bereich des Christusglaubens gibt und daß der heilige Geist „ein Reservatbesitz der Christenheit" (Wendt S. 523) ist.

5. Noch ist uns von den Fragen der dogmatischen Prinzipienlehre eine übrig geblieben, in der die beiden neuesten Darstellungen verschiedene Wege gehen, die nach der maßgebenden *Norm der Glaubenslehre*. Ich kann darauf verzichten, die wesentlich übereinstimmenden Begründungen wiederzugeben,

mit denen Häring und Wendt die altorthodoxe Theorie von der Schriftinspiration ablehnen. Häring sagt darüber unter weitgehender Anerkennung der Absicht dieser Lehre: „Die von den Alten behauptete Irrtumslosigkeit (der Schrift) in allen Einzelheiten ist vom wirklichen Heilsglauben aus nicht gefordert, sondern ausgeschlossen. Sie würde passen ... für eine Gesetzesreligion oder eine philosophische Schule, aber nicht für das Christentum, die persönliche Gemeinschaft mit dem Gott der heiligen Liebe im Reiche Gottes ... verwirklicht durch die Selbstoffenbarung dieses Gottes in Christus. Der zum Wesen unserer Religion allein passende Offenbarungsgedanke wird nicht sichergestellt sondern geschädigt durch die überlieferte Gleichsetzung von Offenbarung und Schrift" (S. 169 f.). Und Wendt erklärt: „Die gesamten theologischen Disziplinen der Kanonsgeschichte und der biblischen Textkritik, der Einleitung ins A.T. und N.T. und der alt- und neutestamentlichen Theologie legen Zeugnis ab gegen die altkirchliche Inspirationslehre" (S. 41).

Kann demnach die Heilige Schrift nicht ihrem buchstäblichen Bestande nach als Norm für unsere Glaubenserkenntnis in Betracht kommen, so fragt es sich: nach welchem Gesichtspunkt sondern wir aus der biblischen Ueberlieferung dasjenige aus, was für das christliche Denken und Leben normative Geltung hat? Ob Häring die Fragestellung in dieser Form zulassen würde, kann allerdings zweifelhaft erscheinen, da er S. 473 f. die Formel ungenügend findet, die Schrift enthalte Gottes Wort. Allein man darf seinen Vorbehalt gegen diesen Satz wohl nur dahin verstehen, der Umfang des Gotteswortes innerhalb des Schriftworts lasse nicht wohl eine räumliche Abgrenzung zu. Daß die Schrift auch manches enthält, was zur Nahrung des religiösen Lebens nicht unmittelbar dienen kann, — so wertvoll es für den Theologen sein mag, der den geschichtlichen Boden kennen lernen will, auf dem sich Gottes Offenbarung verwirklicht hat — wird Häring nicht bestreiten. Wir dürfen es darum auch versuchen, Härings Anschauung von der dogmatischen Autorität in die Form einer Antwort auf die oben gestellte Frage zu fassen. Sie würde etwa lauten: Norm für unsern Glauben ist dasjenige

in den biblischen Schriften, zunächst des Neuen Testaments, was uns dazu verhilft, Jesus als die Heilsoffenbarung Gottes an uns zu erleben (S. 180—190). Vorausgesetzt ist dabei, daß wir, auch historisch beurteilt, Grund haben, in den Schriften des N.T. wirkliche Zeugnisse aus der Werdezeit der Gemeinde zu sehen (S. 178). Diese Formulierung kann in ihrer Unbestimmtheit unbefriedigend erscheinen. Und eine Verwendung der Schrift im Sinne der formal technischen Konstruktion einer autoritativen Lehre läßt sie allerdings nicht zu. Aber eine Theologie, bei der das persönliche religiöse Verstehen ausgeschaltet wäre, würde auch niemals ein Segen für die Kirche sein können.

Immerhin ist es verständlich und prinzipiell gewiß nicht unberechtigt, wenn man auf eine bestimmte Umgrenzung des Autoritativen in der Schrift ausgeht. Wendt macht einen dahin gehenden Vorschlag, indem er als Norm der christlichen Lehre das „Evangelium Jesu" bezeichnet. Er versteht darunter aber nicht die Gesamtverkündigung Jesu — diese enthält auch Vorstellungen über weltliche Dinge, in denen Jesus von den Anschauungen seines Volks und seiner Zeit beeinflußt war — sondern eben nur, was an dieser Verkündigung eigentliches Evangelium ist, sein Zeugnis vom Reich, von dem Heil, das Gott den Menschen zuwenden will, und von den Bedingungen der Anteilnahme an diesem Heil (S. 46 f.). Den Typus dieser religiösen Gesamtanschauung muß jede Lehrdarstellung an sich tragen, die als echt christlich gelten soll. Dagegen hält es Wendt für untunlich, auch die apostolischen Aussagen über Jesus in diese Norm des Christentums mit einzubeziehen. Dafür seien sie weder klar, noch einheitlich, noch frei genug von Resten jüdischer Religionsanschauung (S. 49 f.). Als einen Vorzug dieser Abgrenzung der christlichen Lehrnorm macht Wendt geltend, daß auf diese Weise ein objektiv-historischer Maßstab gewonnen werde, der in seinen Grundzügen durch keine Kritik erschüttert werden könne (S. 43. 51 f.).

Gegen diese Bestimmung des normativ Christlichen erheben sich zunächst historische Bedenken. Es ist doch in der Tat nicht so leicht, den geschichtlichen Umfang der religiösen Verkündigung

Jesu abzugrenzen. Sehen wir von der Frage ab, wie viel von den johanneischen Reden Jesu dazu zu rechnen sein mag; Wendt selbst, der in weitem Umfang ihre Authentie vertritt, macht von ihnen sehr zurückhaltenden Gebrauch. Aber auch, wenn wir uns nur auf die synoptischen Evangelien beschränken, wie viel von den Aussagen über Jesu Tod, seine Wiederkunft, seine Gemeinde darf hieher gezogen werden? Wichtiger ist aber etwas Anderes. Hat es zu der Zeit, in welcher Jesus das Reich Gottes verkündigte, schon eine *christliche Religionsgemeinde* gegeben? Ist nicht vielmehr aus einer Schar von Schülern, die auf die baldige Offenbarung der Messiasherrlichkeit ihres Meisters warteten, erst nach dessen Kreuzestod und Auferstehung eine Gemeinde geworden, die in Jesus die vollkommene Heilsoffenbarung Gottes sah? Und hat diese Gemeinde nicht alsbald der Person Jesu, ihrem Wirken und Leiden und ihrem Wiedererstehen aus dem Tod maßgebendere Bedeutung für ihre Frömmigkeit beigelegt als seiner Predigt vom Reiche Gottes?

Stellen wir aber diese Bedenken einstweilen zurück und fragen wir nach der praktischen Probe, welche das ausgeführte Lehrsystem für diese These Wendts liefert. Nun gestehe ich gerne, daß das Wendt'sche Buch durch bedeutsame Vorzüge geeignet ist, für jene prinzipielle Stellung einzunehmen. Es begegnet uns hier eine Einfachheit und Klarheit der Gedankenführung, eine Beschränkung auf das Wesentliche, eine Weitherzigkeit und Zuversicht, die auch im Leser ein Gefühl ruhiger Sicherheit erweckt. Dazu trägt gewiß der Umstand vieles bei, daß für die Entscheidung dogmatischer Fragen meist die schlichten und tiefen synoptischen Herrworte maßgebend gewesen sind und vieles, was durch sie nicht gestützt werden kann, als unnützer Ballast bei Seite gelegt wird. Ich möchte darum auch der Wendt'schen Darstellung ein hohes Maß von werbender Kraft zuschreiben. Mancher Leser, der sich mit dogmatischen Werken nicht leicht befreundet, wird sich durch die schlichte und weitherzige Darstellung der christlichen Weltanschauung, die ihm hier entgegentritt, angezogen fühlen und durch sie eingeladen werden, auch den christlichen Gedanken von Sünde und Heil näher zu treten. Und doch kann

ich nicht verschweigen, daß mir die Darstellung der christlichen Heilslehre in Manchem hinter dem zurückzubleiben scheint, was die evangelische Kirche seit der Reformation dem Neuen Testament und besonders den paulinischen Schriften entnommen und in Lehre und Lied bezeugt hat. Von diesen Desiderien wird an späterer Stelle im Einzelnen zu sprechen sein. Hier nur so viel: Zu den tiefsten Zügen evangelischer Frömmigkeit hat zu allen Zeiten eine Christusmystik gehört, ein Zusammenschluß des Gläubigen mit dem Erlöser, bei dem die Gemeinschaft mit seiner Person doch noch höher gewertet wird als das bloße Festhalten an seinem Wort. In der Aufnahme dieses Elements liegt für viele noch immer das Wertvollste der Schleiermacherschen Glaubenslehre. Dieses Verhältnis zu Christus konnte aber begreiflicherweise noch nicht in dem von ihm selbst verkündeten Evangelium zum Ausdruck kommen. Es konnte sich erst gestalten, nachdem sein Werk vollbracht, das Weizenkorn in die Erde gefallen, erstorben und zu neuem, vervielfachtem Leben erstanden war. Eine Dogmatik, welche das historische Evangelium Jesu zu ihrer ausschließlichen Norm macht, wird darum immer Töne vermissen lassen, die erst in der Gemeinde erklingen konnten, in dieser aber ein unzweifelhaftes Heimatrecht haben. Ja es entsteht bei jenem Verfahren auch leicht die Gefahr, daß Elemente der Verkündigung Jesu selbst, die nur gleichsam als Keime für eine künftige Entfaltung von ihm ausgestreut worden sind, nicht zu ihrer vollen Geltung gelangen. Ich denke dabei namentlich an das Wort vom Lösegeld Mark. 10, 45, das seine volle Entfaltung erst in gewissen paulinischen Gedankengängen gefunden hat.

Auch durch die praktische Durchführung kann ich darum den Beweis für die Wendtsche Bestimmung der dogmatischen Norm nicht erbracht sehen. Ich stimme vielmehr in dieser Frage dem Satz Härings zu: Sofern das Zeugnis der Gemeinde zwar über das Zeugnis Jesu hinausgeht aber als das von ihm beabsichtigte Verständnis seines eigenen Zeugnisses begriffen werden kann, ist beider Zeugnis gleichwertig (S. 183). Ja, ich möchte noch weitergehend sagen: sofern in dem Zeugnis der Gemeinde nicht bloß die Erinnerung an Jesu Verkündigung, sondern auch der

Eindruck seiner Person und die Wirkung seiner Erlösungstat beschlossen ist, ist dieses notwendig reicher als das von Jesus bezeugte Evangelium und die Dogmatik verpflichtet, diesen Reichtum zu verwerten. Hier erst haben wir den vollen Ausdruck der Christusreligion, welche die Dogmatik darzustellen hat. Selbstverständlich wird aber damit eine historische und religiöse Kritik des überlieferten Zeugnisses der Urgemeinde an dem Maßstab des für uns erkennbaren Bildes, Verhaltens und Sinnes Jesu selbst nicht ausgeschlossen.

II.

1. Nachdem wir uns zuerst über die allgemeinen Grundsätze des dogmatischen Verfahrens unterrichtet haben, wie sie von Häring und Wendt aufgestellt werden, wenden wir uns nunmehr zu den dogmatischen Ergebnissen im einzelnen — auch hier mit der Absicht, uns auf einige Hauptpunkte zu beschränken.

Für ihre Ordnung der dogmatischen Lehrstücke nehmen Häring und Wendt mehr nur Zweckmäßigkeit als strenge Notwendigkeit in Anspruch. Kaftans Warnung vor dem Versuch dogmatischer Systembildung läßt indessen Häring doch nur bedingt gelten (S. 197); mit Recht, denn wenn man auch nicht der Meinung ist, ein Lehrstück aus dem andern deduzieren zu können, so ist darum doch nicht jede beliebige Anordnung derselben gleich sachgemäß. Häring folgt den drei Teilen des Glaubensbekenntnisses und ordnet innerhalb derselben die einzelnen Punkte meist so, daß von den Erfahrungselementen selbst zu ihrer abschließenden Deutung aufgestiegen wird. So folgt im 1. Hauptteil auf die Entwicklung des Gottesbegriffs die Lehre von der Welt und vom Menschen, worauf die göttlichen Eigenschaften besprochen werden; Vorsehung und Uebel machen den Schluß. Im 2. Hauptteil geht die Lehre von der in ihrem Wirken erkennbaren Person Christi der Erörterung des christologischen Problems voran. Im 3. Hauptteil wird zuerst das Wirken des Geistes in Kirche und Gnadenmitteln, dann dessen in Glaube und Hoffnung erscheinende Wirkung besprochen. Die Zweckmäßigkeit dieser Anordnung im ganzen wird man auch

bei abweichendem Urteil über Einzelheiten anerkennen. Am angreifbarsten erscheint mir die Anordnung des 3. Hauptteils, der mit dem 2. verglichen nach dem entgegengesetzten Schema verläuft: zuerst der heilige Geist und die Vermittlungen seines Wirkens und dann erst der von ihm gewirkte Glaube. Gerade hier spricht doch vieles für die Voranstellung der Rechtfertigung, nach deren Norm sich die evangelische Lehre von den Gnadenmitteln richten muß und auch in der Bildungsgeschichte des evangelischen Lehrbegriffs tatsächlich gerichtet hat. Doch liegt es mir fern, für eine andere Reihenfolge Propaganda machen zu wollen; es genügt mir, anerkannt zu sehen, daß man es auch anders machen kann.

Wendts Darstellung verläuft, wenn wir von der Prinzipienlehre absehen, in 5 Abschnitten: 1. Gott und sein ewiger Heilszweck, 2. die Welt und der Mensch, 3. Jesus Christus als der Heilsmittler, 4. die heilsvermittelnden Funktionen der Christenheit, 5. die Gotteskindschaft. In diesem letzten Abschnitt sind die beiden der Eschatologie vorausgehenden Kapitel der Ethik gewidmet, nachdem anthropologische Voraussetzungen des sittlichen Lebens, namentlich Gewissen und Freiheit schon im 3. Abschnitt zur Besprechung gekommen sind. Auch hier folgen Sündenvergebung und Rechtfertigung auf die Lehre von der Kirche und den Sakramenten.

2. In der Lehre von Gott betont Wendt mit Recht die Neuheit der Gottesanschauung Jesu. Indem bei ihm die Spannung zwischen Gott und der Welt aufgehoben wird, die das Spätjudentum voraussetzt, und die pharisäische Vorstellung von einer zwischen Gott und der Menschheit stehenden Rechtsordnung beseitigt wird, kommt ohne Beeinträchtigung der Erhabenheit und des sittlichen Ernstes Gottes erst dessen spontane Güte zur vollen Geltung (S. 73 ff.). Die Liebe ist darum das beherrschende Moment im Wesen Gottes (S. 80). Noch weitergehend sagt Häring: „Liebe ist nicht eine Eigenschaft Gottes, sondern wirklich Bezeichnung des Wesens Gottes in unserer Religion" (S. 219). Dagegen habe ich gewiß keine sachliche, aber doch eine bescheidene

logische Einwendung. Erschöpfende Wesensbezeichnung Gottes ist die Liebe doch wohl nicht, sonst müßte es möglich sein, aus ihr alle Bestimmungen des Gottesbegriffs abzuleiten, auch die Allmacht, was offenbar nicht zutrifft. Mögen wir darum die Liebe als eine Eigenschaft höchsten Rangs bezeichnen, als eine Grundeigenschaft, der die Allmacht dient und aus der die Gerechtigkeit fließt; ein Eigenschaftsbegriff bleibt sie gleichwohl. Es scheint mir auch ausgeschlossen, daß es dem menschlichen Erkennen gelingen sollte, das Wesen Gottes gleichsam mit Einem Blick zu erfassen. Gottes Wesen ist zwar ganz Liebe, ganz Heiligkeit, ganz Allmacht; aber es ist doch nur dann beschrieben, wenn wir sagen: Gott ist all dies zumal. Und ich fürchte, daß Urteile, welche eine Seite des göttlichen Wesens für das Ganze erklären, mit einer gewissen Notwendigkeit entgegengesetzte nach sich ziehen, die — logisch mit gleichem Recht — Allmacht oder Absolutheit für das eigentliche Wesen Gottes ausgeben. Auch die Bestimmungen Härings über das Verhältnis von Heiligkeit und Liebe in Gott befriedigen mich nicht völlig. Sie besagen, daß die Liebe als solche, in ihrer Vollkommenheit gedacht, die Heiligkeit in sich schließe (S. 218). Nun bin ich mit Häring überzeugt, daß Gottes Liebe und Heiligkeit an sich ewig geeint sind, d. h. jede zugleich den Charakter der andern an sich trägt. Aber ich möchte darum doch behaupten, daß sie sich für unser Denken nicht ohne weiteres decken, sondern in verschiedener Richtung liegen. Liebe ist — wenn ich der Kürze wegen so sagen darf — Gottes Teilnahme für uns, Heiligkeit ist seine Treue gegen sich selbst. Es ist darum auch keineswegs sichergestellt, daß wir in der Erweisung einer dieser Eigenschaften stets zugleich auch die andere sehen. Vielmehr gehört es zu dem Besonderen der göttlichen Liebesoffenbarung in Christi Tod, daß hier jedes ernstlich verweilende Nachdenken beide in ihrer Durchdringung sehen muß. Darum gewinnt der christliche Glaube auch hier erst den vollen Begriff von Gottes heiliger Liebe.

Es verdient bemerkt zu werden, daß sowohl Häring als Wendt in ihrer Entwicklung des Gottesbegriffs das Moment der Absolutheit voranstellen (Häring S. 205. 219 f., Wendt S. 83).

Ritschls Bedenken gegen diesen Begriff sind also nicht durchgedrungen. Er ist in der Tat nicht zu entbehren, wenn Gottes Erhabenheit über die Welt zum Ausdruck kommen und, wie Häring hervorhebt, der christlichen Frömmigkeit die rechte Ehrfurcht, wie ich hinzufügen möchte, auch die volle Zuversicht gewahrt werden soll. Mit gleichem Nachdruck wird aber auch in beiden Werken die persönliche Gottesvorstellung vertreten und gegen gangbare Einwendungen geschützt. In dieser Verteidigung klingen beiderseits Gedanken Lotzes an. Mit Recht erklärt Wendt für das Wesentliche im Begriff der Persönlichkeit den einheitlichen, sich selbst bestimmenden und das innere Leben beherrschenden Willen (S. 89). Unbedenklich spricht Wendt auch davon, daß wir neben dem stetigen Sichgleichbleiben Gottes zugleich Lebendigkeit, darum Bewegung und Veränderung in seinem Zustand denken müßten (S. 86). Häring empfindet in dem Nebeneinander von Sichselbstgleichheit und Lebendigkeit Gottes ein für unsern Erkenntnisstandort unlösbares Problem (S. 210) und erinnert aus diesem Anlaß an die Schranken, die unserer Erkenntnis des göttlichen Innenlebens notwendig gezogen seien, sofern das Wie desselben für uns unvorstellbar bleiben müsse (S. 213). Dasselbe Problem kehrt in seiner prinzipiellsten Form wieder bei der Besprechung der Ewigkeit Gottes. Wir müssen Gott über die Zeit erhaben denken und können doch nicht sagen, daß die Zeit für ihn nichts wäre, denn mit der Zeit heben wir zugleich die Form auf, in der wir uns die Wirklichkeit der Welt allein denken können (S. 329—334). Häring kommt wiederholt auf dieses Problem zurück, z. B. 449 ff., 570 ff.; er bezeichnet es als das einzige Geheimnis, das uns auf unserem endlichen Standort nicht offenbar werden könne. Es bilde gleichsam die jetzt noch verborgene, sonnenabgewandte Seite des geoffenbarten Geheimnisses der Liebe Gottes in Christus (S. 334). Nun erfordert gewiß die wissenschaftliche Besonnenheit, daß wir uns nicht vortäuschen, eine metaphysische Einsicht in das Verhältnis der Zeit zur Ewigkeit, des Endlichen zum Unendlichen zu besitzen. Aber darum ist es vielleicht doch möglich, gewisse erkenntniskritische Regeln für die Behandlung dieses Gegensatzes

in der Dogmatik aufzustellen, deren Nichtbeachtung sich durch die Schaffung vermeidbarer Schwierigkeiten gerächt hat. Die wichtigste scheint mir die zu sein, auf ewige Verhältnisse keine zeitlichen Erkenntnisformen anzuwenden. Wie oft hat man Gottes Wissen um das Geschehen in der Welt als ein Vorherwissen der zeitlichen Ereignisse, Jesu überzeitliche Existenz in seiner Beziehung zu Gott als vorzeitliche Existenz — schon der Name Präexistenz ist einigermaßen irreführend —, die trinitarischen Beziehungen als Stadien einer außerzeitlichen Geschichte aufgefaßt. Hier müssen wir uns alles Operierens mit der Vorstellung, als läge die Ewigkeit vor oder nach bestimmten zeitlichen Ereignissen, enthalten; sie liegt *über* der Zeit und ihr Verhältnis zu dieser darf nicht wieder mit Hilfe von Zeitbegriffen bestimmt werden. Vielleicht ist es auch nicht ganz wertlos, wenn der Gegensatz Zeit und Ewigkeit mit dem andern: Natur und Persönlichkeit in Analogie gestellt wird. Auch der Persönlichkeit eignet wenigstens eine relative Ueberzeitlichkeit, sofern sie einer prinzipiellen Aenderung ihrer Lebensrichtung fähig ist (Wiedergeburt), die nach den Gesetzen der Zeit nur allmählich in die Erscheinung treten kann. Damit ist zugleich gesagt, daß ich einigermaßen zweifle, ob man das Ewigkeitsproblem als das *einzige* bleibende Geheimnis bezeichnen kann; ich würde jedenfalls das Persönlichkeitsproblem (wofür man auch Freiheitsproblem sagen kann) eben dahin rechnen; vielleicht ist aber auch das Lebensproblem im Grunde von derselben Art.

Das *Verhältnis Gottes zur Welt* wird von Häring und Wendt unbeschadet der Erhabenheit Gottes zugleich als lebendige Immanenz gedacht. Häring bringt die untrennbare Zusammengehörigkeit von Gott und Welt in unserem Erkennen schon darin zum Ausdruck, daß er die Lehre von Gott überschreibt: „Gott (und die Welt)", der Lehre von der Welt den Titel „Die Welt (Gottes)" gibt. Er fordert die Unterscheidung der Begriffe Schöpfung und Erhaltung, schreibt aber dem letzteren, bezw. dem inhaltvolleren Begriff der Vorsehung den unmittelbareren Wert für die Frömmigkeit zu (S. 229). Die Schöpfung ist für uns nicht direkt erkennbar, wohl aber ein unerläßlicher Ausdruck

für die unbedingte Abhängigkeit der Welt von Gott. Der Genesiserzählung darf man keine Theorie der Weltentstehung entnehmen wollen; auch sind wir nicht auf ein „biblisches Weltbild" verpflichtet, vielmehr ist es unsere Aufgabe, die bleibenden Offenbarungsgedanken im Stoff unserer erfahrungsmäßigen Welterkenntnis durchzuführen. Vom Monismus wird geurteilt, daß er als Endziel des erkennenden Geistes nicht unberechtigt, aber durch die Unvergleichbarkeit geistiger und materieller Vorgänge praktisch ausgeschlossen sei und in seiner voreiligen Reduktion der tatsächlichen Gegensätze die religiösen und ethischen Interessen gefährde (S. 229—246).

Von Wendt haben wir schon gehört, wie nachdrücklich er eine falsche Selbständigkeit der Welt neben Gott ablehnt. Einem Dualismus, der irgend eine Provinz des Weltgeschehens von der Abhängigkeit von Gott ausnehmen will, mag dabei an ein Nebenregiment des Teufels oder an die Herrschaft selbständiger Naturgesetze gedacht sein, gilt sein entschiedener Widerspruch (S. 128—30). Aber auch der naturalistische Monismus wird unter vornehmer Polemik gegen E. Haeckel abgelehnt, da er die Tatsachen des geistig-sittlichen Lebens vergewaltigt (S. 131—133). In der Behandlung des Schöpfungsproblems bekennt sich Wendt zu der spekulativen Idee einer zeitlich unbegrenzten Dauer der Welt. Nur unsere Erdenwelt hat zeitlichen Anfang und zeitliches Ende; die Welt selbst ist ein stetiges Mittel für Gottes stetigen Heilswillen. Der Einwendung, daß dann die Abhängigkeit der Welt von Gott bedroht werde, begegnet Wendt mit der Bemerkung, daß die Welt darum doch nicht aufhöre, durch Gott bedingt zu sein, sofern sie nur als Mittel für seinen Zweck gewollt ist (S. 141—144).

Daß dieser Gedanke, so lange es sich um die Schöpfung allein handelt, vieles für sich hat, läßt sich nicht verkennen. Von Gott ausgehend, können wir uns keinen zeitlichen Anfang seiner schöpferischen und weltleitenden Tätigkeit denken. Auch für die vorgeschlagene Ersetzung des Schemas der Kausalität durch das der wesentlichen Dependenz der Welt von Gott läßt sich Gewichtiges sagen. Schwierigkeiten entstehen erst, wenn wir an die

Durchführung des göttlichen Heilszwecks an den einander ablösenden Weltsphären denken und nach dem Verhältnis dieser Heilsvermittlung in anderen Schöpfungskreisen zur Person Jesu fragen. Ich möchte niemand wehren, auch diese letzten Fragen christlicher Spekulation kühn bis ans Ende zu verfolgen. Aber ich habe doch den Eindruck, daß wir damit den Boden der eigentlichen Dogmatik überschreiten, und daß es für diese genügt, die zeitliche Entstehung unserer irdischen Sphäre als Veranstaltung des göttlichen Willens, die Schöpfung des Weltalls aber als unserer Verstandeserkenntnis entzogenen Grenzbegriff aufzustellen. Eine Philosophie des Christentums darf sich hier hypothetische Konstruktionen gestalten, deren Einstellung in die Dogmatik nicht ratsam ist.

Im Zusammenhang mit dem eben besprochenen Punkte erwähne ich nur noch, daß Wendt auch die Engelvorstellung mit dem Ausblick auf andere zum Heil im Gottesreich bestimmte Wesen in Verbindung setzt (S. 125), während er der Vorstellung vom Teufel eine Bedeutung für die Erklärung des Bösen und für die Erkenntnis seines Unwerts abspricht (S. 235—240). Häring lehnt eine verbindliche dogmatische Entscheidung dieser Fragen ab, möchte aber gewisse Elemente dieses Vorstellungskreises gegen voreilige Verwerfung schützen (S. 261—265. 312—317). Mir will scheinen, daß hier Religionsgeschichte und Biblische Theologie ein gewichtigeres Wort zu sprechen haben, als dogmatische Erwägungen.

3. In der Lehre von der Sünde finden wir von beiden Dogmatikern den Widerspruch des Willens wider Gott als entscheidendes Merkmal betont, doch so, daß Häring dabei das Nichtvertrauenwollen als den tiefsten Punkt bezeichnet (S. 274), mithin die religiöse Natur des Begriffs schärfer zum Ausdruck bringt. Er gibt aber zu, daß die Irreligiosität nicht immer den bewußten Ausgangspunkt bilden muß, daß überhaupt religiöse Unempfänglichkeit und sittliche Verkehrtheit sich in mannigfach gestalteter Wechselwirkung gegenseitig hervorrufen. Häring unterscheidet ferner zwischen dem Umfang der Begriffe Sünde und Schuld.

Erstere im Sinne des Widerspruchs gegen die objektive Norm des göttlichen Willens kann vorliegen, wo subjektive Einsicht in jene und die Kraft zu ihrer Befolgung fehlt, also kein schuldhafter Widerspruch stattfindet (S. 279). Wendt dagegen bestreitet das Recht dieser Unterscheidung. Alle Sünde ist vielmehr auch Schuld; denn die Sünde bemißt sich beim Christen nicht nach einem außerhalb seines Bewußtseins existierenden Gesetz, sondern nach der in seinem Gewissen individualisierten sittlichen Erkenntnis (S. 216 f.). Beide Urteile sind sich aber offenbar nicht direkt entgegengesetzt, da sie einen verschiedenen Maßstab anlegen. Die im Widerspruch gegen die Gewissensforderung geschehende Sünde, die nach Wendt immer mit Schuld verbunden ist, würde auch Häring nicht als schuldlose Sünde gelten lassen. Bezüglich des Umfangs der Schuld herrscht also Uebereinstimmung. Die eigentliche Differenz liegt darin, daß Wendt den Begriff Sünde enger begrenzt. Wo kein bewußter Willenswiderspruch ist, ist auch keine Sünde. Nach Häring können dagegen auch Verhaltungsweisen, deren Unrecht noch nicht ins Bewußtsein getreten ist, oder die der Handelnde in seiner dermaligen Lage nicht vermeiden kann, Sünde sein. Es ist nicht leicht zu sagen, welche Position die konsequentere und festere ist. Zunächst läßt sich nämlich nicht bestreiten, daß gerade Härings Betonung des Willenswiderspruchs in der Sünde zu der Statuierung einer Sünde, die nicht Schuld wäre, wenig paßt. Ein unbewußtes oder unvermeidliches Zurückbleiben hinter einer Anforderung ist nicht gerade „Willenswiderspruch". Da wir nun aber auch zwischen Unvollkommenheit und Sünde unterscheiden sollen (S. 277), so entsteht eine dreifache Abstufung: nicht gewollte Abweichung von der göttlich geordneten Norm — Unvollkommenheit; gewollte aber in ihrem Unwert nicht erkannte Verfehlung — schuldlose Sünde; voll bewußte Uebertretung des erkannten und nicht schlechthin unerfüllbaren Gesetzes — schuldhafte Sünde. Man fragt sich, ob es nicht genügen dürfte, hier zweierlei zu unterscheiden: das Befangensein in sittlicher Verkehrtheit, die weder bewußt noch gewollt ist, und absichtliche Uebertretung des erkannten Gesetzes, die erst Willenswiderspruch und Schuld ist. Das wäre dann ganz im Sinne Wendts.

Und doch liegt, wie mir scheint, in der Unterscheidung von Sünde und Schuld etwas Richtiges und Wertvolles. Es wird zwar unmöglich sein, beide völlig von einander zu trennen, keine Sünde wird ganz ohne Schuld sein. Auch die unerkannte Sünde, die das individuelle Gewissen zu rügen versäumt, hätte der sittlichen Aufmerksamkeit nicht notwendig entgehen müssen, wenn diese rege genug gewesen wäre. Wohl aber gibt es bei gleicher Sünde ein sehr verschiedenes Maß von Schuld. Das ist besonders wichtig, wenn wir an den sozialen Charakter der Sünde denken. Bei gemeinsamen sittlichen Mißständen sprechen wir mit Recht von einer Sünde aller Beteiligten, haben auch schwerlich Grund, jemanden von Schuld schlechthin frei zu sprechen, aber wir unterscheiden doch zwischen der Schuld der Verführer und der Verleiteten. Und dieser Unterschied eines sittlichen Verderbens, in das wir mit eintreten, und eines solchen, das wir bewußt erzeugen und verbreiten helfen, muß auch in der Lehre von der sogenannten Erbsünde beachtet werden, wenn sie sich an den Gewissen bewähren soll.

Ihre wichtigste Anwendung hat aber die Unterscheidung von Sünde und Schuld in der Untersuchung von Frage vom Ursprung des Bösen. Vielleicht hat man sich deren Bearbeitung dadurch noch schwerer gemacht, als sie in der Tat ist — und immer bleiben wird —, daß man auch von der Sünde überhaupt aussagen zu müssen glaubte, was nur von ihrem Schuldmoment gilt. Sofern die Sünde Schuld ist, kann sie allerdings in keiner Weise auf die von Gott geschaffene Einrichtung der Welt, sondern nur auf die freie Betätigung des Menschen zurückgeführt werden. Dagegen halte ich es für unbedenklich, einzuräumen, daß der vom bösen Willen bejahte und ergriffene Inhalt, mit einer dogmatischen Formel zu reden, das materiale peccati, in der menschlichen Natur unvermeidlich gegeben ist. Auf diesen, nicht ohne biblische Anregungen, von Rothe betretenen Weg dürfte auch die Erwägung über die wirkliche Leistungsfähigkeit der menschlichen Freiheit führen. Bestimmt diese auch die Richtung der menschlichen Lebensentwicklung in religiös-sittlicher Hinsicht, so wird man doch Bedenken tragen, ihr ein Er-

schaffen der Willensinhalte selbst zuzuschreiben. Häring beobachtet gegenüber diesen abschließenden Problemen eine gewisse Zurückhaltung. Er will in keinem Fall die sittliche Beurteilung der Sünde durch eine Erklärung ihres Ursprungs gefährden. Darum bezeichnet er auch die Vereinigung der Allgemeinheit der Sünde mit ihrem Freiheitscharakter als eine nicht zu hebende Schwierigkeit (S. 309). Wendt deutet, auch darin Rothe folgend, einen Zusammenhang von Sünde und Entwicklung an (S. 209); doch ist seinen kurzen Worten eine allseitige Beantwortung der hier auftauchenden Fragen nicht zu entnehmen. Sie sollen darum auch uns nicht länger beschäftigen.

4. Treten wir auf das Gebiet der christlichen Heilslehre hinüber, so zeigt sich hier stärker als bisher der Unterschied, daß Wendt die dogmatischen Aussagen im Rahmen der Verkündigung Jesu zu halten bestrebt ist, während Häring die Gesamtheit des neutestamentlichen Zeugnisses, wenn auch in abgestufter Verwendung, seiner Entwicklung zu Grunde legt. Wendt geht bei der Erörterung der Heilsbedeutung Christi von seinem Messiasanspruch aus. Die neuerdings geäußerten Zweifel über die Echtheit dieses Anspruchs hält er mit Recht deshalb für wenig wichtig, weil Jesus doch unbestreitbar sich als den Bringer des Heils der Gottesgemeinschaft bezeugt habe. Für diese von ihm beanspruchte Bedeutung bilde aber der Messiasbegriff nur eine geschichtliche Anknüpfung (S. 252 f.). Er unterscheidet dann einen doppelten Gesichtspunkt, unter dem die Kirche die Bedeutung Jesu aufgefaßt habe: entweder leitet er an, die subjektiven Bedingungen des Heilsgewinns zu leisten — dies seine Offenbarungsbedeutung, oder er beseitigt ein objektives Hindernis des Heilsgewinns — dies seine Sühnebedeutung (S. 254).

Zunächst ist Jesus Mittler der vollkommenen Gottesoffenbarung. Er hat Gott in seinem Tauferlebnis intuitiv geschaut und an dieses grundlegende Aufleuchten einer neuen Gotteserkenntnis hat sich ein fortgehendes geistiges Innewerden Gottes während seines irdischen Lebens angeschlossen (S. 290 f.). Mit dieser re-

ligiösen Ausrüstung zur Offenbarung Gottes verbindet sich die sittliche Kraft und Reinheit seines Berufswirkens, die der Kreuzestod abschließend bewährt. Diese sittliche Vollkommenheit ist nicht nur vorbildlich für uns, sondern zugleich der Beweis der in ihm wirkenden göttlichen Geisteskraft (S. 300). In diesem seinem sittlichen Charakter ist Jesus zugleich selbst die größte Offenbarungstatsache (S. 302). Die Wirkung der Offenbarung, die er so durch Wort und Tat vermittelt, ist Aufhebung der hemmenden Macht der Sünde, also Erlösung (S. 307). Die andere Gedankenreihe im kirchlichen Verständnis der Heilsbedeutung Christi, die ihm die Leistung einer objektiven Sühne zuschreibt, hat dagegen keinen Anhalt in seiner eigenen Verkündigung. Er hat das Gut der Sündenvergebung nicht von einer in seinem Tod zu leistenden Sühne abhängig gemacht (S. 322 f.). Was die apostolischen Schriften von einem stellvertretenden Strafleiden enthalten, geht über Jesu Aussagen, auch über den Sinn der von ihm verwendeten Stelle Jes. 53 hinaus. Die Kirchenlehre überbietet aber auch noch diese Aussagen, wenn sie Gottes Liebe durch eine rechtliche Ordnung beschränkt und diese durch Christi Tod befriedigt werden läßt. Die christliche Gottesidee gestattet auch nicht, daß die Sühne als sekundäre Bedingung der Sündenvergebung aufgestellt wird. Gott verzeiht allerdings nicht „ohne weiteres", aber, was er fordert, ist nicht Sühne, sondern Sinnesänderung (S. 335). Jesu eigene Deutung seines Todes führt uns nicht weiter, als daß er ein Mittel zur Herbeiführung des Heils der Endzeit ist (so Mark. 10, 45 S. 309), ihm selbst zur Vollendung und Anderen zur Sinnesänderung dient (so Mark. 14, 22—24 und andere auf Jes. 53 zurückgehende Aussagen S. 323 ff.). In den zusammenfassenden Schlußworten des Abschnitts scheint nun freilich doch etwas von der Sühnebedeutung des Todes Jesu festgehalten zu werden, was durch den bloßen Gedanken einer erlösenden Offenbarung nicht gedeckt wird. Hier bezeichnet Wendt auf Grund der Abendmahlsworte Jesu Tod als „ein wirksames Motiv für Gott, den zu Jesu gehörigen Menschen Heil zu schenken" (S. 344). Allein er sieht darin nur eine Hülfsvorstellung für den noch schwachen Glauben, der einer Ermutigung

zum Gottvertrauen bedarf (345).

Ich teile in weitem Umfang Wendts Bedenken gegen die herkömmlichen Theorien von einer objektiven Sühne; aber ich glaube, man muß dem Gedanken, daß Gott nicht nur durch Jesus, sondern auch *um seinetwillen* Heil schenkt, eine größere Bedeutung für das Zeugnis Jesu einräumen. Wenn Jesus seine Vorstellung vom messianischen Beruf in den Weissagungen vom Gottesknecht wiederfand, so ist ihm sicherlich auch der Gedanke nicht fremd geblieben, daß Gott um einzelner treuen und rechtschaffenen Glieder willen, die für Gottes Ehre handelnd und leidend eintreten, dem Volk seine Schuld vergibt und seine Segnungen neu zuwendet. Seine Worte vom Lösegeld und von der Opferbedeutung seines Todes lassen sich ohne diesen Gedanken kaum zureichend erklären. Daß die apostolischen Schriften diese Verzeihung um Christi willen vor allem auf seinen Tod bezogen haben, ist wohlverständlich, weil dessen Rätsel für sie vor allem einer zurechtstellenden Erklärung bedurfte. Es ist aber kein Grund, das „propter Christum" nur von diesem zu verstehen. Das Wort vom Lösegeld faßt den Dienst des Todes mit dem des Lebens eng zusammen, und bei Johannes tritt der besondere Heilswert des Todes Jesu hinter dem der ganzen Person unverkennbar zurück. Ich glaube darum, daß wir, ohne uns von Jesu eigenem Zeugnis zu entfernen, die in seiner Person und seinem Berufswirken liegende Heilsbürgschaft doch noch in einem volleren Sinne verstehen dürfen. Er leitet die Menschen nicht nur dazu an, „die subjektiven Bedingungen des Heilsgewinns zu leisten", er steht zugleich als ihr priesterlicher Mittler vor Gott und schafft durch seine im Wirken und Leiden bewährte Gottesgemeinschaft die sittliche Möglichkeit der Zuwendung der göttlichen Gnade an die mit ihm geeinte Menschheit. Daß Jesus diese Bedingung nicht immer erwähnt, wenn er von Gottes Vergebungsbereitschaft spricht, beweist darum nichts gegen das Recht dieses Gedankens, weil doch immer Jesus selbst es ist, der diese Vergebung bezeugt und verbürgt und es für die Hörer, die unter dem Einfluß seiner Person standen, ferne liegen mußte, sich diese Gabe im Absehen von seiner Person anzueignen. Sofern Jesu Tod nicht bloß ein

Moment seiner Berufstreue ist, sondern die spezielle Bedeutung hat, die Menschen, die ihn zu Herzen nehmen, zur Sündenerkenntnis und zur Sinnesänderung zu führen, gilt auch von ihm, daß er diese nicht bloß von Fall zu Fall anregt und vertieft, sondern ihren Eintritt und ihren Ernst ein für allemal vor Gott verbürgt, gewissermaßen als ein der Geschichte der christlichen Gemeinde eingestiftetes Mittel zur Normierung der Gewissen. Daß solche Gedanken dem Ideenkreis Jesu nicht fern liegen, dafür dürfen wir uns auf Wendts eigene, wenn auch etwas isoliert stehende Einräumung (S. 344) berufen; daß sie in den Briefen des Neuen Testaments fortklingen, bedarf keines Beweises. Denn wenn man eine gemeinsame Anschauung über den Heilswert des Todes Jesu aus diesen zu ermitteln versucht, so ist es schwerlich die Idee des stellvertretenden Strafleidens (Wendt S. 326 f.), die kaum einer Stelle wirklich gerecht wird, sondern die der gutmachenden, heilverbürgenden, sündevernichtenden Macht des Todes Christi.

Häring hat seine Auffassung der Versöhnungslehre in einer Reihe von früheren Veröffentlichungen dargelegt. Sie gehen alle darauf aus, neben der *Offenbarung* der göttlichen Liebe in Christi Berufswerk zugleich die von ihm geübte *Vertretung* der Sünder vor Gottes unverbrüchlicher Heiligkeit zu unverkürzter Geltung zu bringen. Um jedes Zurückgleiten in juristische Kategorien auszuschließen, wird dabei die strenge Unterordnung des zweiten Gesichtspunkts unter den ersten gefordert. Diese Absicht beherrscht auch die Darstellung, welche der „Christliche Glaube" von dem Berufswirken des Heilsmittlers gibt. Ihr liegt die feine und fruchtbare Idee zu Grunde, daß unser *Glaube*, als eine Gestaltung des persönlichen Lebens, nur in einer *solchen Offenbarung* seinen festen *Halt* zu finden vermag, die selbst *ein Gott in unbedingtem Vertrauen zugewandtes persönliches Leben* ist. So ist Christus als Träger der göttlichen Heilsoffenbarung zugleich Haupt der gläubigen Gemeinde. Was in seinem Lebenswerk in Beziehung auf uns Offenbarung ist, ist zugleich in Beziehung auf Gott vollkommener Glaube. Die

auf diese Grundanschauung gebaute Lehre von Jesu Heilswerk formuliert Häring in den zwei Sätzen: 1. „Jesus, der Sohn, mit des Vaters Liebe in persönlichem Vertrauen eins, macht in seinem Wirken auf uns die Liebe des Vaters zu uns für uns wirklich" (S. 390) und 2. „Jesus mit des Vaters Liebe zu ihm in persönlichem Vertrauen eins, wirkt in diesem seinem Vertrauen so in Beziehung auf Gott, daß für Gott in diesem Vertrauen des Sohnes sein (Gottes) Wirken auf uns ein erfolgreiches ist" (S. 401). Der erste Satz spricht die Bedeutung des Wirkens Christi für uns, der zweite seine Bedeutung für Gott aus.

Ich bewundere aufrichtig die systematische Kunst, welche dieses streng einheitliche Gedankengefüge geschaffen hat. Und doch möchte ich bezweifeln, ob in dieser — reichlich abstrakten — Formulierung der Gedanke der Vertretung vollkommen deutlich wird und zu dem ihm gebührenden Rechte kommt. Um ein Mißverständnis meines Bedenkens von vornherein auszuschließen, betone ich ausdrücklich, daß ich mit Härings Grundanschauung im wesentlichen einig gehe. Ich erkenne an, daß der Wert der Leistung Christi ohne *Berücksichtigung ihrer Wirkung auf uns* nicht vollständig aufgefaßt werden kann. Dies gilt nicht nur von dem Wert seines Todesleidens, dessen sühnende d. h. den heiligen Ernst der göttlichen Liebe sicherstellende Bedeutung ohne Berücksichtigung seiner Wirkung auf die Gewissen nicht wahrhaft verstanden werden kann. Auch der das ganze Berufswerk Christi umfassende aktive Gehorsam erweist sich erst dann als die vollkommene Gutmachung des Ungehorsams der Vielen, wenn man hinzunimmt, daß er deren Umkehr zum Gehorsam gegen Gott gewährleistet. Ich möchte es auch nicht tadeln, wenn Häring die Unterordnung der Vertretung unter den Begriff der Offenbarung fordert. Versteht man den letzteren Begriff konkret und lebendig genug als handelnde Verwirklichung des Reiches Gottes, so ist es ganz wohl möglich, ihm die Vertretung der Menschheit vor dem heiligen Gott als ein Moment dieses Handelns einzuordnen. Ich kann mich darum auch nicht gegen Härings Ordnung der Begriffe auf A. Ritschl berufen, der die Zurückführung der Vertretung auf die Offen-

barung für unstatthaft erklärt hat (Rechtf. u. Verf. III 3 S. 405). Denn seine Bemerkung, daß die priesterliche und prophetische Tätigkeit in entgegengesetzter Richtung verlaufen, wird der Mannigfaltigkeit der Beziehungen zwischen Gott und Menschheit nicht gerecht, wie sie im Mittlerberuf gesetzt sind; sie ist denn auch durch die heute herrschende Problemstellung in der Versöhnungslehre überholt.

Was mich an Härings neuester Darstellung unbefriedigt läßt, ist der Umstand, daß hier die Vertretung allzusehr zu verblassen droht, indem sie als Verbürgung des Erfolgs der Offenbarung erklärt wird. Dieser Ausdruck kann ja allerdings dahin verstanden werden, daß Jesu bürgende Leistung als solche, noch ganz abgesehen von dem wirklichen Eintreten ihres Erfolgs innerhalb der Menschheit, den festen Grund der Geltung des Glaubenden vor Gott bildet. Und sie soll ohne Zweifel auch so aufgefaßt werden, denn Häring bezeichnet später in der Ausführung seines zweiten Leitsatzes die „vollkommene Durchführung des einzigartigen, in sich geschlossenen sittlichen Lebenswerks Jesu" als die Form seines Eintretens für uns (S. 409). Aber ich möchte doch bezweifeln, ob die Formel von der Erfolg verbürgenden Offenbarung Gottes den unvergleichlichen sittlichen Eigenwert des geschichtlichen Berufswerks Christi zu einem genügend sicheren Ausdruck bringt. Allzu rasch und unvermittelt wird der Blick des Lesers, namentlich eines solchen, der in dogmatischen Abstraktionen weniger geübt ist, von dem Wert und Gehalt der Leistung Christi selbst auf ihren Erfolg innerhalb der Menschheit gelenkt. Das scheint mir aber darum nicht unbedenklich, weil der nach Gottes Gemeinschaft verlangende Mensch ein unaufgebbares Interesse daran hat, in der unmittelbaren Anschauung des Christus, der für uns handelt, das Vertrauen zu Gottes Gnade zu gewinnen. Und auch von der Erwägung der unerschöpflichen religiös-sittlichen Wirkungen, die Christi Heilswerk im Glaubenden hervorruft, kehrt sein Blick nur zu einer um so bewußteren und tieferen Schätzung der Leistung Christi selbst zurück, welche die Kraft in sich trägt, unserem Leben einen neuen Inhalt zu geben. Bei der Darstel-

lung Härings scheint mir nicht bestimmt genug ausgeschlossen, daß der entscheidende Nachdruck auf den Erfolg des Werks Christi in uns gelegt wird, statt auf dieses Werk selbst und seine Kraft diesen Erfolg zu schaffen.

Von dem Gedanken geleitet, daß die dogmatischen Formeln die Umsetzung in die religiösen Werte der praktischen Verkündigung des Evangeliums nicht ohne Not erschweren dürfen, möchte ich darum befürworten, daß in der Lehre vom Werk Christi dem Gedanken der Vertretung eine selbständigere Stellung zu belassen ist und daß dabei — auch in der kürzesten Fassung — deren innerer sittlicher Wert und Gehalt zum Ausdruck kommen muß. Nur dann scheint mir der geschichtlichen Leistung Christi dasjenige Maß von Objektivität gewahrt, das für die Entstehung und sichere Begründung der Glaubenszuversicht unerläßlich ist.

An die Ausführungen über den geschichtlichen Mittlerberuf Christi schließen sich bei Häring Sätze über den Glauben an Christi Fortwirksamkeit, die in der Rechfertigung der Anbetung Christi als des bleibenden Mittlers des Gottesreichs (S. 423 f.) und in der Erläuterung des Sinnes gipfeln, in dem sich der Glaube zur Gottheit Christi bekennt (S. 425 f.).

Häring zeigt, daß in diesen Aeußerungen christlicher Frömmigkeit nicht eine über das bisher Dargelegte hinausgehende sonderliche theologische Theorie, sondern das durch Christus vermittelte Vertrauen zu Gott zum Ausdruck kommt. Von diesen Grundzügen des christlichen Glaubens unterscheidet er das theologische Problem der Christologie, bei dem es sich um die Voraussetzungen und Folgerungen des Christusglaubens handelt. Er warnt vor der Ueberschätzung der hier erreichbaren letzten Formeln und tritt für die Präexistenz als wertvollen und berechtigten Grenzgedanken ein, ohne doch das Vertrauen auf Gottes Selbstoffenbarung in Christus von seiner Anerkennung abhängig zu machen (S. 443—453). Gegen die Verwertung der Geburtsgeschichte im Sinne eines Glaubensfundaments hat sich Häring schon früher (S. 438 f.) ausgesprochen. Es wäre sehr zu wünschen, daß der hier mit viel Feinheit und Wärme begrün-

dete Rat, die Frömmigkeit nicht an letzten und immer nur annähernd lösbaren theologischen Problemen, sondern an dem für jeden ernsten Menschen verständlichen Gehalt der geschichtlichen Christusoffenbarung zu orientieren, weithin Beherzigung fände. Nur was die Stärke unseres Vertrauens zu Christus und durch ihn zu Gott trägt und beeinflußt, ist ein wesentlicher und wertvoller Bestandteil unseres christlichen Bekenntnisses.

In eingehender und lehrreicher Auseinandersetzung mit der christologischen Lehrentwicklung begründet Wendt die Forderung einer vereinfachten Christologie. Der Logos, im Prolog des Johannesevangeliums nicht als Person, sondern sachlich als Offenbarung verstanden (S. 354), ist später unter dem Einfluß kosmologischer Spekulation zum Mittelwesen, auf Grund soteriologischer Forderungen zur zweiten göttlichen Person geworden (359). Der aus dieser schließlichen Lehrform entspringende Gedanke persönlicher Präexistenz des in Christus erschienenen Logos bedroht aber die Einheitlichkeit der geschichtlichen Erscheinung Jesu (371). Er entspricht auch nicht der Heilslehre, die in Jesu Zeugnis und Wirken allein begründet ist (373 f.). Diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn wir Jesus als *Träger der Fülle des göttlichen Geistes* denken. In diesem Vorzug liegt der Grund seiner intuitiven Gotteserkenntnis wie seiner ethischen Vollkommenheit (376). Dem Geist dürfen wir reale, dem Sohn nur ideelle Präexistenz zuschreiben (379). Vermißt man in diesen Bestimmungen einen deutlichen qualitativen Unterschied Jesu von anderen Geistesträgern, so ist zu sagen, daß ein solcher auch durch die orthodoxe Christologie nicht unbedingt sicher gestellt ist, da die Trinitätslehre dem Sohn und Geist qualitative Gleichheit zuschreibt (380). Jesu bleibender Vorrang beruht auf seinem einzigartigen Beruf, sowie darauf, daß er die vollendete Gotteskindschaft in sich darstellt. So ist in Jesus unbeschadet seiner wahren Menschheit „die wahrste und höchste Heilsoffenbarung verwirklicht" (381—383). Jesu Geburt aus dem Gottesgeist findet in den Erzählungen des Matthäus und Lukas von seiner übernatürlichen Entstehung weder einen historisch einwandfreien noch einen inhaltlich zureichenden Aus-

druck. Lassen wir sie bei Seite, so bleiben wir verpflichtet, eine besondere Ausstattung Jesu für das Werk der vollendeten Heilsoffenbarung anzunehmen. Als Momente dieser Ausrüstung werden genannt: intensives religiöses Interesse, Gesundheit des geistigen Lebens, die jede krankhafte Ueberspannung fernhielt, und eine wunderbare Gabe, die inneren religiösen Erlebnisse in Begriffen und Worten darzustellen. Dazu trat dann weiter der Einfluß der Umgebung und Ueberlieferung, des Elternhauses und der Volksgeschichte. Durch all dies zusammen vermittelt sich die von Paulus bezeugte Tatsache: „da die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn". (S. 383—393). Bezüglich der Auferstehung Jesu urteilt Wendt, daß der Glaube an den Auferstandenen nicht sowohl in den Berichten über dessen Erscheinungen, sondern in der Erkenntnis dessen, was Jesus war, begründet sei. Die Auferstehung selbst sei nicht notwendig als Wiederbelebung des Leibs zu denken, sondern als Uebergang Jesu in himmlische Seligkeit und Kraft. Doch ist er geneigt, in dem leeren Grab eine providentielle Tatsache zu sehen, sofern sie der Christenheit eine abergläubische Verehrung der Reliquien Jesu erspart habe. (S. 393—404.)

Wer überzeugt ist, daß es gerade in der Christologie darauf ankommt, große Worte darauf hin zu prüfen, ob sie der großen Sache keinen Schaden tun, der wird Wendt für diese schlichten und ernsten Darlegungen dankbar sein. Sie versuchen in anspruchsloser Form die Urteile wiederzugeben, die das Christusbild der Evangelien in uns weckt. Daß dabei von der Einwohnung des göttlichen Geistes in Jesus ausgegangen wird, wird man nur billigen können, wenn man bedenkt, welche tiefen Wurzeln dieser Gedanke im paulinischen und johanneischen Lehrbegriff hat und um wie viel enger er mit der Heilslehre zusammenhängt, als Logosbegriff und Präexistenz. Von hier aus zur Logosidee eine Brücke zu schlagen, erklärt auch Wendt nicht für unmöglich oder unstatthaft, wofern nur dieser Begriff im Sinne der durch den Geist vermittelten Offenbarung Gottes verstanden werde (S. 380). Eines scheint mir dabei freilich unerläßlich, daß man dann in der geistigen Selbstmitteilung Gottes an

Christus wirklich seine volle Heilsoffenbarung anerkennt, die nicht erst der Ergänzung durch die Offenbarungen anderer Geistesträger bedarf und den Einen bleibenden Mittelpunkt des religiösen Lebens der Menschheit zu bilden bestimmt ist. Ob Wendt dies im strengsten Sinn zugeben würde, läßt seine Formulierung (S. 383): „die höchste Heilsoffenbarung" Gottes und seine Anschauung über das Wirken des heiligen Geistes auch in der außerchristlichen Menschheit wenigstens zweifelhaft. Auch würde ich bei meiner bereits angedeuteten Vorstellung vom Verhältnis der Ewigkeit zur Geschichte die Bezeichnung der Präexistenz Jesu als einer idealen nicht zutreffend finden. Es handelt sich ja nicht um die Frage, welche ewige Art des Seins Christi vor seinem geschichtlichen Dasein liegt. Vielmehr sagt unser Glaube aus, daß der geschichtliche Christus zugleich der Ewigkeit des göttlichen Lebens angehört, ohne daß wir das Verhältnis dieses ewigen Seins zum zeitlichen wieder in zeitlichen Kategorien bestimmen könnten. Reden wir aber statt von Christi Präexistenz von seiner „Ewigkeit", so ist klar, daß diese nur als reale für den Glauben Bedeutung hat. Auf ihr beruht Jesu Vollmacht und Kraft zur Mitteilung ewigen Lebens. Wer zugibt, daß es für das christliche Denken mehrere Wege gibt und geben darf, auf dem es sich dem Geheimnis der Person Christi nähert, der wird auch zugeben müssen, daß der von Wendt gewiesene einer der einfachsten ist und darin einen unverlierbaren apologetischen Wert besitzt.

5. Den dritten dogmatischen Lehrkreis eröffnet bei Häring wie bei Wendt die Besprechung des Kirchenbegriffs. Häring schickt einleitende Sätze über Wesen und Wirken des heiligen Geistes voraus, aus denen wir seine Erklärung des Geistesbesitzes als „Abhängigkeit im Gehalt des innern Lebens" (S. 457) hervorheben. Wendt läßt zusammenfassende Bestimmungen über den Geist an späterer Stelle folgen (S. 520 ff.). Für die theologische Behandlung der Lehre von der Kirche verdient Wendts Vorschlag Beachtung, anstatt die sichtbare Kirche von einer unsichtbaren, lieber die „Kirche", als organisierte Ge-

meinschaft mit Aemtern und Ordnungen von der „wahren Christenheit" als dem eigentlichen Träger der geschichtlichen Fortleitung und Ausbreitung der Heilswirkungen Christi zu unterscheiden (S. 422 f.). Diese glückliche Bezeichnung stellt ohne weiteres klar, daß es sich dabei um ein Gut handelt, das ganz dem persönlichen Leben angehört und für dessen Uebermittlung rechtliche Organisationen nur gebahnte Verkehrswege, aber nicht äußere Garantien darbieten können.

Die Lehre von den Gnadenmitteln ist in beiden Werken im wesentlichen von denselben Gesichtspunkten beherrscht. Das eigentliche und entscheidende Gnadenmittel ist das Wort; die Sakramente sind besondere Formen des Heilsworts, „symbolische Verkündigungsakte" nennt sie Wendt (S. 443). Häring betont zwar die Anschaulichkeit und Gegenständlichkeit des Sakraments (S. 477), hebt aber die Identität mit dem Wort hinsichtlich des Inhalts und der Wirkung nachdrücklich hervor (S. 480 f.) unter Ablehnung neulutherischer Theorien über eine spezifische geist-leibliche Sakramentswirkung (S. 496). Die mechanische Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium wird auf beiden Seiten für unzutreffend erklärt. Das Evangelium enthält das Gesetz in sich (W. 432. 507), es ist selbst die vollkommenste Offenbarung des Gesetzes (H. 473). Gut unterscheidet Wendt eine doppelte Verwendung des Gesetzesbegriffs im Sinne der sittlichen Vorschrift und im Sinne des Religionsprinzips. Im Anschluß an Paulus werde unter „Gesetz" auch etwas Spezielleres verstanden, nämlich das Prinzip einer rechtlichen Ordnung des Verhältnisses des Menschen zu Gott. Und so verstanden, bringe freilich das Evangelium die Aufhebung des Gesetzes, d. h. jeder Gesetzesreligion (S. 431 f.). In jenem andern Sinn aber umfasse das Evangelium das Gesetz, d. h. die sittlichen Forderungen Gottes mit. Die Zweizahl der Sakramente begründet Wendt damit, daß gerade diese Grundgedanken des Evangeliums ausdrücken (S. 443): die Taufe die Forderung der Sinnesänderung (S. 454), das Abendmahl die Verkündigung des Opfertodes Christi und das Bekenntnis zu ihm (S. 478). Die Frage, ob Jesus diese Handlungen als Einrichtungen für

seine Jüngergemeinde „gestiftet" habe, ist nach Wendt für ihre Bedeutung nicht entscheidend; unzweifelhaft habe er zu ihnen eine persönliche Beziehung gehabt und eignen sie sich als Ausdruck für die Bezeugung seines Evangeliums (S. 443). Auch Häring warnt davor, an die historische Einsetzungsfrage den Wert der Sakramente zu knüpfen, da hier doch nur ein mehr oder minder hohes Maß von Wahrscheinlichkeit erreichbar sei (S. 482. 491 ff.). Recht und Pflicht der Kindertaufe werden von beiden verteidigt (W. S. 457 ff. H. S. 485 ff.). Die Schwierigkeiten, welche die Verknüpfung von Kindertaufe und Wiedergeburt in sich schließt, scheinen mir freilich durch die Ausführungen Härings S. 489 f. nicht wirklich gehoben. Läßt sich der Formel auch durch Interpretation das Auffallende und Anstößige nehmen, so liegt doch ihr Mißbrauch um so viel näher als ihr rechter Gebrauch, daß es ratsam sein dürfte, sie überhaupt zu vermeiden. Biblisch ist sie, wenn man nicht auf die Worte, sondern auf die Sache sieht, ohnehin nicht, da Tit. 3, 5 nicht von der Kindertaufe spricht.

Was Häring über das Verhältnis von Gnade und Freiheit als unmittelbare Glaubensaussage feststellt, daß der Glaube ebenso Wirkung Gottes durch das Evangelium wie unsere freie Tat sei und darum überhaupt eine äußerliche Nebeneinanderstellung von Gnade und Freiheit als von konkurrierenden Mächten dem Sachverhalt nicht gerecht werde (S. 504—508), verdient allen Beifall. Dagegen scheint mir die Erörterung der Prädestinationslehre nach einem Schematismus, bei dem die Gegensätze universal und partikular, absolut und relativ sich kreuzen, nicht sehr ergiebig. Schließlich wird denn auch über den Wert der ganzen Lehre ziemlich skeptisch geurteilt und auf das Gebiet der unmittelbaren Glaubenssätze zurückgegangen (S. 508—516). Ich bestreite nicht, daß wir hier an der Grenze eines Gebietes stehen, dessen Betreten für die Dogmatik wenig hoffnungsvoll ist; aber manche Fragen, wie die nach der Stellung Christi, der Gemeinde, des Einzelnen in Gottes Heilsabsicht werden doch immer wieder das religiöse Nachdenken auf sich ziehen, und eine Antwort fordern. Wendt hat die Lehre von der Prädesti-

nation schon im Zusammenhang mit dem Gottesbegriff besprochen und hier eine partikulare Beschränkung der göttlichen Liebe als unverträglich mit der Verkündigung Jesu und mit den ethischen Interessen des Christentums bezeichnet (S. 102—109). Im Zusammenhang der Heilslehre vertritt er mit Nachdruck die Bedingtheit der Heilserlangung durch die menschliche Aktivität (S. 489), demgemäß besonders die Freiheit des Glaubensentschlusses (S. 500). Für die Auffassung des Glaubens als Gottes Wirkung bleibt so nur noch der begrenzte und abgeblaßte Sinn übrig, daß Gott durch die Verleihung der Freiheit und durch geschichtliche Fügungen, unter denen die Berührung mit Christi Verkündigung voransteht, die Voraussetzungen des Glaubensentschlusses gewährt habe. Damit wird freilich einer vielstimmig bezeugten und gerade von den kompetentesten Zeugen stark akzentuierten religiösen Grunderfahrung nicht die volle Würdigung, auf die sie Anspruch hat.

Den Raum, den die Heilsordnung in der Dogmatik auszufüllen pflegt, nimmt bei Häring die Entwicklung der mannigfachen Beziehungen des Glaubens ein. Dagegen ist nichts einzuwenden, wofern dadurch die Besprechung der Fragen nicht verkürzt wird, die sich um die evangelische Rechtfertigungslehre und den in ihr enthaltenen Ansatz zur Ordnung des religiösen und ethischen Faktors im Heilsleben gruppieren. Ob nun in Härings Ausführung alles in dieser Hinsicht Wünschenswerte enthalten ist, kann man bezweifeln. Eine sorgsame und anregende Darlegung wird den Begriffen der Rechtfertigung und des Glaubens zu teil (S. 527—536), während eine gleich eingehende Behandlung der Begriffe Wiedergeburt, Bekehrung, Heiligung unter Verweisung auf die Ethik abgelehnt wird (S. 520). Nun möchte ich hier nicht auf die schon einmal berührte Frage über das prinzipielle Verhältnis von Dogmatik und Ethik zurückkommen, obwohl ich darin auch mit Härings Bestimmungen nicht ganz einig gehen kann. Wenn es aber für die lebensvolle Erfassung der Rechtfertigung wichtig ist, sie in ihrer Einheit mit der Wiedergeburt und Erneuerung zu verstehen (S. 524), so scheint es mir eben nicht ratsam, den Begriff der Wiedergeburt aus dem

dogmatischen Gebiet auszuschließen und ihn der Ethik allein zu überlassen. Gerade die Wiedergeburt gehört darum auch in die Dogmatik, weil sie der zusammenfassende, prinzipiellste Ausdruck für die Verwirklichung der göttlichen Heilstat am Einzelnen ist. Wendt bleibt hierin näher bei der dogmatischen Tradition, für deren Wert sich doch manches sagen läßt, indem er (S. 480 bis 523) die in der Heilsordnung enthaltenen Begriffe im Zusammenhang behandelt.

Die Trinität bespricht Häring S. 537—544 als zusammenfassende Bezeugung der christlichen Heilserkenntnis, die im Sohn die vollkommene Selbstoffenbarung Gottes und im Geist die wirklich persönliche Gemeinschaft mit ihm zu haben gewiß ist. Dagegen hält er es für aussichtslos, eine Konstruktion des göttlichen Innenlebens versuchen zu wollen (S. 542 f.). Wendt behandelt die Trinitätslehre, was kaum Billigung verdient, schon in Verbindung mit der Christologie (S. 359—361. 369 f.) und beurteilt sie als eine nicht nur logisch anfechtbare, sondern auch von der Gotteserkenntnis Jesu ablenkende Spekulation. Ich meine freilich, daß sie als abschließender Ausdruck der christlichen Gotteserkenntnis auf Grund der im Sohn und in der Gemeinde des Geistes vollendeten Heilsoffenbarung eine wesentliche Stelle in der christlichen Glaubenserkenntnis einnimmt.

Mit besonderer Sorgfalt ist in beiden Werken die Eschatologie behandelt. Beide treffen dabei in der Methode wie in den Resultaten vielfach zusammen. Häring unterscheidet die wesentlichen und unaufgebbaren Grundgedanken der christlichen Hoffnung von den vielfach nicht auf ein sicheres Ergebnis zu bringenden Einzelausführungen. Zu den letzteren rechnet er namentlich auch die Stadien des eschatologischen Prozesses und deren Verknüpfung (S. 563). Wendt will analog die religiösen Grundgedanken von der besonderen, zeitgeschichtlich bedingten Ausprägung unterschieden wissen, die sie im N. T., aber auch schon in der Verkündigung Jesu selbst gefunden haben (638). Das Verhältnis der Vollendung zum Werden bezeichnet Häring als ein nicht aufzulösendes Problem, obwohl er auch schon in der diesseitigen Erfahrung Analogien einer Einheit beider aufweist (S. 571—574); Wendt nimmt unbedenklich eine im Jenseits fortgehende Entwicklung an (647 f.).

Damit fällt auch das Motiv für die Annahme eines Zwischenzustandes (W. 648). Häring läßt einen Mittelzustand nur für diejenigen gelten, die im Diesseits nicht zur vollen Entscheidung gelangt sind; für die Entschiedenen kann es nur einen Zwischenzustand geben, der aber für den Gläubigen schon Heilsbesitz ist und nur das Ausstehen der Gesamtvollendung bedeutet (590 ff.). Unaufgebbar ist für die ethische Religion der Gedanke des Gerichts (H. 573, W. 645 f.) und für die Erlösungsreligion der des ewigen Lebens, wenn es auch kaum möglich ist, die anschauliche Form, in der sie mit Wiederkunft und Auferstehung im N. T. verbunden werden, mit anderen Aussagen und unvermeidlichen Annahmen des christlichen Denkens im einzelnen auszugleichen. Die Apokatastasis wird beiderseits abgelehnt (H. 580 f., W. 653), bezüglich des Loses der Ungläubigen vertritt Wendt bestimmt das Aufhören ihrer individuellen Existenz (655), eine Annahme, die auch Häring zu bevorzugen geneigt ist (602 f.). Es ist einigermaßen zu bedauern, daß auf diese Weise der Schlußabschnitt der Dogmatik in Erwägungen ausgeht, die viel Problematisches und Fragmentarisches behalten. Vielleicht wäre es besser gewesen, auf die hier unerläßlichen exegetisch-historischen Erörterungen erst in geschlossener Folge die Grundgedanken der christlichen Hoffnung folgen zu lassen: unzerstörbare Gemeinschaft mit Christus, ewiges Leben in persönlicher Vollendung, Ergänzung aller individuellen Schranken durch die Verbindung mit der Vollzahl der Erlösten.

6. Am Schlusse meiner Berichterstattung angelangt, möchte ich nicht unterlassen, es als erfreulich und wertvoll zu bezeichnen, daß die beiden neuesten dogmatischen Werke bei aller Uebereinstimmung in den grundlegenden Ueberzeugungen doch in deren denkender Ausprägung sich so vielfach und in so bemerkenswerter Weise unterscheiden. Weithin beherrscht die Gedanken noch das Ideal einer möglichst gleichförmigen Dogmatik. Allein gerade seine Verwirklichung würde uns weit weniger von dem unerschöpflichen Reichtum des Evangeliums und seiner die individuellen Geister bezwingenden Macht offenbaren, als die mit Unrecht

beklagte Verschiedenheit theologischer Urteile es tut. Lernen wir darum auch dieses Stück unseres evangelischen Erbes nicht bloß als ein uns auferlegtes Kreuz tragen, sondern als einen Segen schätzen! Glaubenseinheit im Wesentlichen kann auch bei Auseinandergehen der Erkenntniswege bestehen.

Bei gleicher Zuversicht zu der christlichen Wahrheit und gleich bewußter evangelischer Haltung trägt doch jede dieser Darstellungen die besonderen Züge ihres Urhebers und — wenn der Ausdruck gestattet ist — des Klimas, in dem sie erwachsen ist. Häring entwickelt die Gedanken des Glaubens sorgsam und pietätvoll abwägend, sinnig und warm, nicht selten in einer zum Dialog mit dem Leser sich steigernden Eindringlichkeit. Er liebt es, auf den tiefen Strom lebendiger Frömmigkeit hinzuweisen, der, von der Heiligen Schrift genährt, in Bekenntnis und Lied pulsiert, ist aber gleichzeitig bestrebt, mit den berechtigten Interessen des modernen Denkens in beständiger Fühlung zu bleiben. Er verhüllt die Schwierigkeiten nicht, die einer denkenden Bewältigung der letzten religiösen Probleme im Wege stehen, hält aber die Hoffnung auf eine endgültige Versöhnung der Gegensätze fest und verzichtet lieber für den Augenblick auf eine letzte Entscheidung, statt einer voreiligen und einseitigen Lösung zuzustimmen. Wendt erstrebt vor allem, den Eindruck lichter Klarheit und stiller Größe, den er von Jesu Gottes- und Lebensanschauung gewonnen hat, auf den Leser zu übertragen. Er vereinfacht gerne die überlieferte Lehrweise, meidet alle rhetorische Steigerung und scholastische Dialektik und gibt uns im Labyrinth der Probleme den Faden in die Hand, den er für den entscheidenden hält. Er bleibt sich immer bewußt, daß die Dogmatik nicht nur die kirchliche Unterweisung leiten und fortbilden, sondern auch den außerhalb Stehenden Wege zum Verständnis des Evangeliums erschließen soll. So kann Härings Buch vor allem einer Verständigung zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlicher Frömmigkeit dienen, Wendts Buch vorzugsweise zwischen den allgemein wissenschaftlichen Interessen der Zeit und den ewigen Gedanken des Christentums eine Brücke schlagen. Schwaben und Thüringen haben damit einen Beitrag zur dogmatischen Arbeit

der deutschen Theologie geliefert, über den wir uns freuen dürfen.

Wird aber die Dogmatik auch künftig in diesen Spuren weiter gehen? Ich möchte mir keine prophetischen Blicke in die Zukunft gestatten; nur ein Bedenken mag zum Schluß ausgesprochen werden. Ist es ganz sachgemäß, wenn in einem Buch, das den Titel „Der christliche Glaube" trägt und 604 Seiten zählt, der Glaube nach seiner Heilsbedeutung und psychischen Eigentümlichkeit auf S. 531 ff. zu Behandlung kommt? Ist es sachgemäß, wenn dasselbe in einem 670 Seiten umfassenden „System der christlichen Lehre" S. 488 ff. geschieht? Ich will damit keine Anklage erheben; wir machen es zur Zeit ziemlich alle so. Höchstens sorgen wir durch eine kurze vorbereitende Ausführung in der Prinzipienlehre für eine vorläufige Verständigung über den Sinn des Wortes, was auch bei Häring und Wendt geschieht. Aber würde es nicht für manche Leser eine Anziehung und eine Erleichterung bedeuten, wenn sie die Wanderung durch die Dogmatik nicht mit den schweren Artikeln von Gottes Wesen, Schöpfung und Vorsehung beginnen müßten, sondern alsbald etwas von der entscheidenden Wandlung erführen, durch die der von Sünde und Tod bedrängte Mensch zur Gewißheit und Freude eines neuen Lebens kommt? Und würde dem, der diesen Umschwung bedacht und seinen Urheber Christus kennen gelernt hat, nicht manches in der Weltanschauung des Christentums verständlicher sein, als wenn er diese nur auf ihre vermeintliche Konkurrenz mit irgend einem angeblich wissenschaftlichen Weltbild hin zu erwägen beginnt? Darüber kann kein Zweifel sein, die *christliche Weltanschauung* ist nur eine Summe von Konsequenzen aus der *christlichen Heilserfahrung*.

Schleiermacher hat einst in dem zweiten Sendschreiben an Lücke die Forderung dieser Umstellung erwogen, sie prinzipiell gutgeheißen und nur aus Zweckmäßigkeitsgründen vorübergehender Natur ihre Ausführung vertagt. Haben sich nicht indessen die Gründe, die für sie sprechen, verstärkt? Ich möchte dies glauben. Und wird sie in absehbarer Zeit jemand erfüllen? Des Interesses der Fachgenossen und des Dankes vieler dürfte er gewiß sein.

Von der dogmatiſchen Stellung des Kirchenregiments in den deutſchen evangeliſchen Kirchen.

Antwort an L. Ihmels.

In der zweiten Auflage ſeines trefflichen Buches „Die chriſtliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entſtehung“ (1908) nimmt L. Ihmels Anſtoß daran, daß ich („Verkehr des Chriſten mit Gott“, 4. Aufl., S. 4) von einer „Kirche“ ſpreche, die durch unzählige Pfarrer im Volke verbreiten läßt, ein Chriſt werde man nicht durch ernſte demütige Beſinnung auf das unleugbar Wirkliche, ſondern durch die Bereitſchaft, auf eine allgemeine Forderung hin etwas für wahr zu erklären, was man mit Zweifeln vernimmt oder auf jeden Fall nicht ſelbſt als wirklich erfaßt.“ Ich bin noch heute der Anſicht, daß bei uns dieſe Praxis durch das eigentliche Kirchenregiment, die Pfarrer, im Ganzen geübt wird und einen erſchreckenden Erfolg hat. Ihmels aber ſagt dazu Folgendes (S. 172): „Es iſt ſchwer zu begreifen, wie Herrmann auf eine Verſtändigung, die er doch gern betont, rechnen kann, ſolange er derartige allgemeine Anklagen ausſpricht, ohne auch nur etwas wie einen Beweis für nötig zu halten. Herrmann nenne doch von jenen unzähligen Pfarrern, die er im Auge hat, wenigſtens etliche, damit feſtgeſtellt werden kann, ob wirklich eine ſo ungeheuerliche Verkündigung in der evangeliſchen Kirche geübt und ertragen wird. Daß wir im gegebenen Fall mit ihm lebhaft proteſtieren wollen, davon darf er überzeugt ſein.“

Die Hoffnung auf Verſtändigung habe ich in der Tat nicht aufgegeben. Dazu ermutigt mich auch eine ſolche Erſcheinung wie das Buch von Ihmels und ſein Erfolg, vor allem aber eine Tendenz,

die in der von mir bekämpften Verirrung verborgen ist, und die auch nach meiner Meinung zu den unentbehrlichen Lebenskräften einer christlichen Kirche gehört. Zu einer Verständigung bin ich bereit, freilich auf einem Boden, der meinen Gegnern sehr unsicher vorkommt, auf dem Boden des von den Reformatoren wiedergewonnenen Verständnisses des Glaubens, d. h. der Religion selbst. Denn dieses Erbe der Reformation zu behaupten ist mir ebenso wichtig, wie die Verständigung mit einer kirchlichen Praxis, deren unheilvolles Treiben so offen zu Tage liegt, daß ich es für ausreichend hielt, auf die Tatsache hinzuweisen und dann ihren Ursprung aufzudecken. Wir tragen die Folgen davon, daß das Christentum der Reformatoren zwar einen neuen Anspruch auf Gewißheit des Glaubens erhob, aber doch diesen Glauben anders, als es seiner eigenen Art entsprochen hätte, in der alten katholischen Weise an die Ueberlieferung band.

Damals wurde der darin liegende Widerspruch noch nicht empfunden. Jetzt beginnt er alle zu bedrücken, in denen evangelisches Christentum sich mit der Tendenz auf Einigung und Klärung des Bewußtseins verbindet, die mit der Entwicklung der Wissenschaft nun einmal gegeben ist. Sobald das eintritt, müssen sich denen, die dem evangelischen Christentum trotzdem treu bleiben wollen, zwei Wege öffnen. Sie können aus dem neuen reformatorischen Grundsatz, daß der Glaube eines Christen selbständige Ueberzeugung, also sittlicher Gehorsam sein müsse, die Folgerung ziehen, daß dann zu diesem Glauben nicht der Entschluß gehören könne, Vorstellungen, die von Außen an ihn herandringen, zuzustimmen, ohne daß er sie aus sich selbst erzeugen kann. Evangelische Christen, deren Denken diese Richtung nimmt, sind freilich in der großen Gefahr, das Verständnis dafür zu verlieren, daß die Quellen, aus denen christlicher Glaube an Gott hervorgeht, in jedem Menschen nur durch das Glaubenszeugnis der Ueberlieferung erschlossen werden. Nun können aber auch evangelische Christen, die durch jenen Widerspruch bedrückt werden, es für unumgänglich halten, bei der katholischen Art, der Ueberlieferung zu gehorchen, zu verbleiben. Dann wird es ihnen immer schwerer werden, das Andere, was sie auch nicht aufgeben wollen, zu behaupten, daß nämlich der Glaube eines Christen oder seine Unterwerfung unter Gott die freie Art des sittlichen Gehorsams haben müsse. In hoffnungslosem Bemühen versuchen viele systematische Theologen des Unvereinbare zusammen-

zubringen, weil sie es in der sorglosen Praxis der kirchlichen Verkündigung zusammengeschlossen sehen. Natürlich macht diese Art von Theologie den Eindruck des abschreckend Verkünstelten, so daß man sich nicht wundern kann, wenn sich offenbar nur Wenige finden, die das lesen mögen.

Je mehr man sich dagegen den Kundgebungen der kirchlichen Praxis nähert, desto mehr stößt man auf eine erfrischende Vereinfachung der Verhältnisse. Hier verliert sich bei den Einen in dem Streben nach selbständiger Ueberzeugung die christliche Bestimmtheit dieser Ueberzeugung, weil man mit dem Zwang der Ueberlieferung auch das Verständnis dafür abwirft, was für den christlichen Glauben die Tatsachen bedeuten, die uns in der Ueberlieferung wirklich gegeben sind. Die Andern dagegen, die die christliche Bestimmtheit des Glaubens an Gott bewahren wollen, sehen als die uns in der Ueberlieferung gegebenen Tatsachen einfach das an, was dort berichtet oder gelehrt wird. Sollte Jhmels das nie bemerkt haben? Die erstere Gruppe kann man den Folgen ihrer Ohnmacht überlassen. Ein von der Ueberlieferung gelöstes Christentum wird sehr bald sein eigenes Ende herbeisehnen. Mit der zweiten Gruppe ist es anders. Sie hat irdische Lebenskräfte in Fülle. Sie verpflichtet daher jeden, dem die heilige Macht des evangelischen Glaubens aufgegangen ist, zu unermüdlichem Kampfe. Sie ist der Schoß des katholischen Christentums auf evangelischem Boden. Aber sie ist viel unheilvoller als dieses. Denn sie gibt vor, das Ideal des in sittlichem Gehorsam selbständigen Glaubens zu behaupten, und verlangt dann doch die katholische Art des Gehorsams gegen die Ueberlieferung. Den katholischen Glauben kann man immer als eine Vorstufe des evangelischen ansehen, weil er mit seiner äußerlichen Zucht nicht bloß einen Zusammenhang mit der Ueberlieferung sichert, sondern auch in den Seelen Raum läßt für die demgegenüber völlig neue Kraft des wirklich christlichen Glaubens. Wer von diesem nie etwas vernommen hat (cfr. C. A. art. 20), kann es dann wohl als eine beglückende Erkenntnis empfinden, wenn ihm ein von aller Willkür freies Leben in Wahrheit verständlich wird. Dagegen das katholische Gewächs auf protestantischem Boden erstickt die Kraft dieser Erkenntnis, eben weil es sie zu behaupten vorgibt und sie verzerrt.

Wenn Jhmels bezweifelt, daß es so etwas bei uns gäbe, so erlaube ich mir, ihn an Folgendes zu erinnern. Zunächst an den sogen. Streit um das Apostolikum. Für alle, die christlichen Glauben

verstanden, handelte es sich dabei nicht um die einzelnen Sätze der kirchlichen Formel, sondern um die Stellung des Glaubens zu diesem Auszug aus der christlichen Ueberlieferung (vgl. meine Schrift: „Worum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum? 1893). Für solche bestand und besteht keine Nötigung, den kirchlichen Gebrauch dieses Auszugs abzulehnen, wenn nur durch das Pfarramt in der Gemeinde für Zweierlei gesorgt wird. Erstens dafür, daß alles, was darin als historische Nachricht enthalten ist, als Bezeichnung der Person Jesu genommen wird. Zweitens dafür, daß alle fragen lernen, wie sie selbst in der Ueberlieferung diese Person erfassen und als das gewaltigste ihnen geschenkte Wunder erleben können, das sie vor die Entscheidung über Tod und Leben stellt. Aber wir wissen ja, wie es damals zuging. Die „Liberalen" bildeten sich ein, es bedeute eine Befreiung für die christliche Religion von lästigen Wundern, wenn einzelne dieser Nachrichten als Legenden erwiesen würden. Als ob nicht gerade in der als Legende enthüllten Erzählung das unergründlich Wunderbare der Person Jesu, in deren Gewalt die Gemeinde immer war, mächtiger hervortreten könnte denn in der Erzählung, die als eine einfache Wiedergabe des Geschehenen gewertet wird. Alles, was im liberalen Fahrwasser schwamm, meinte nun, daß durch neuentdeckte „religiöse Urkunden" die bisherigen entkräftet würden. Diese Köpfe teilen offenbar mit ihren konservativen Gegnern die Voraussetzung, daß christliche Religion etwas aktenmäßig Begründetes sein müsse. Beide überschätzen die historische Kritik. Die Einen jubeln ihr zu, weil sie ihnen das Christentum an die Stufe ihrer geistigen Bedürfnisse heranzubringen scheint. Die Andern fürchten sie, weil sie Unentbehrliches zerstöre. Daß und warum gerade die in der Geschichte lebendige christliche Religion alle Akten getrost der historischen Kritik überlassen kann, ahnen beide nicht.

Sie sind zu entschuldigen. Denn die Lautesten in der Kirche, die „Positiven" lassen bei jeder derartigen Gelegenheit keinen Zweifel daran aufkommen, wie sie das Festhalten an der historischen Treue solcher Berichte werten. Sie meinen, erst damit daß man das fertig bringe, gewinne man den festen Grund des christlichen Glaubens. Wenn ihnen gesagt wird, daß doch kritische Zweifel an diesen Erzählungen entstehen, so sagen sie zunächst, die seien längst durch positive Historiker widerlegt. Daß sie für dieses Urteil recht viele, die sich gründlich auf die historischen Fragen einlassen, nicht gewinnen, macht ihnen offenbar keine Sorgen. Ihre wirkliche Meinung kommt aber

darin zu Tage, daß sie für solche, bei denen der historische Zweifel unüberwindlich bleibt, den Namen „Ungläubige“ bereit haben. Sie scheinen also den Glauben so zu verstehen, daß auf eine nicht weiter zu beschreibende Weise dem Menschen der Inhalt solcher Erzählungen zum wirklichen Ereignis werde, und daß dieser Vorgang über den Wert oder das innere Geschick eines Menschen entscheide.

Dabei kommt uns freilich die Erinnerung an Worte Jesu, in denen er die Entscheidungen des Gerichts über uns an ganz andere Dinge knüpft; wir gedenken auch der Worte, in denen Jesus in der Unaufrichtigkeit des Selbstbetrugs das völlige Verderben einer Seele sieht. Ich meine nicht etwa, daß die zahllosen Christen, die sich ein solches unkontrollierbares Entstehen der Zustimmung zu dem bloß Ueberlieferten als den Anfang ihres eigenen Glaubens vorstellen, damit sich selbst betrügen. Aber ich halte es für die Erbsünde der protestantischen Kirchlichkeit, daß Menschen, die vielleicht allen Grund haben, sich so den Ursprung ihres eigenen Glaubens vorzustellen, sich nicht schämen, das als allgemeingültig hinzustellen und es so zu einem Fallstrick für Andere zu machen. Natürlich ist es möglich, daß ein Mensch durch die Gewohnheit, in der er aufgewachsen ist, einen vollen Schutz gegen solche historischen Zweifel empfangen hat. Es ist auch sehr wohl möglich, daß mächtige Eindrücke, die ihn in seiner Zuversicht zu Gott gefördert haben, ihm auch die biblische Ueberlieferung über den äußeren Verlauf des Lebens Jesu über jeden Zweifel hinausheben. Aber daß es nicht allen so gehen kann, muß ihm doch klar sein. Wenn er also die Zuverlässigkeit dieser Berichte den Grund des Glaubens nennt, wird er gewalttätig gegen Andere. Denn es gehören individuell bestimmte Verhältnisse, es gehört vor allem ein gründlicher Schutz gegen wissenschaftliche Schulung dazu, um das, was überlieferte Erzählungen behaupten, von vorn herein für absolut sicher halten zu können. Sagt man also den Menschen, die sich einer solchen Erleichterung nicht erfreuen, sie müßten sich das, was ihnen in ihren Erfahrungen nicht geschenkt ist, durch ihren Entschluß verschaffen, so gefährdet man sie schwer. Man sucht sie dann dazu zu verleiten, daß sie innerlich unwahr werden, und empfindet eine solche Vergewaltigung des Nächsten nicht einmal als Sünde.

Daß aber der „Positive“ darin die Sünde nicht merkt, hängt damit zusammen, daß er schließlich im Namen der Religion bei sich selbst dasselbe vornimmt, was er dem Andern zumutet. Er hat ja für sich selbst die Meinung, daß der Grund seiner Zuversicht zu Gott

in Vorstellungen liege, die ihm durch die Sitte eingepflanzt sind oder die sich in ihm auf irgend eine andere Weise festgesetzt haben, ohne daß er selbst sie aus eigenen Erfahrungen mit dem Bewußtsein ihrer Wahrheit erzeugt hätte. Nun mag er diesen scheinbaren geistigen Besitz noch so sehr als eine wunderbare Gabe Gottes preisen, — für ihn selbst liegt es doch so, daß das alles nicht aus ihm selbst stammt. Daß aber Gedanken, die wir nicht selbst erzeugen, dem innern Leben unseres eigenen Bewußtseins gar nicht angehören, können wir uns zwar in ruhigen Zeiten verschleiern. Aber es wird uns unerbittlich klar, wenn wir in der Not, also in der ernsten Praxis der Religion den Versuch machen, aus solchem scheinbaren geistigen Besitz die gewaltigste Entscheidung unseres Lebens zu gewinnen, nämlich die Zuversicht, daß uns durch die gegenwärtige Bedrängnis eine allmächtige Liebe trägt. Sobald die ihm äußerlich anhängenden, weil nicht von ihm selbst erzeugten Vorstellungen in dieses Feuer gebracht werden, bleibt von ihnen nichts weiter übrig als der Zweifel, ob denn das darin Vorgestellte wahr und wirklich sei. Alsdann macht es der evangelische Christ, der sich in der üblichen Weise für „positiv" hält, ebenso, wie der katholische, der zu „glauben" meinte, daß ihm durch das Sakrament die Kraft der gratia eingegossen sei. Wie der Katholik sich doch schließlich durch seine Leistungen den Beweis dafür verschaffen muß, daß er die göttliche Kraft empfangen habe, so versucht es schließlich auch in einer andern Richtung der evangelische „Positive", der die Erlösung durch die eigenen Werke als einen greulichen Irrtum hinter sich zu haben meinte. Er muß es schließlich auch als das Sicherste ansehen, daß er das alles für wahr halten *will*, was seine Zuversicht zu Gott tragen soll. Als der letzte Grund dieser Art von christlicher Religion enthüllt sich dann nicht eine in Wahrheit gefundene Erkenntnis, sondern ein gewolltes Bekenntnis.

Die Theologie, die die Masse der evangelischen Christen auf diesen Weg und zu diesem Ende führt, ist ein Mißverstehen der Religion. Aber ihre Erfolge bezeugt das evangelische Volk, das es als selbstverständlich anzusehen pflegt, zuerst müsse man sich entschließen, eine wenn auch kleine Summe dessen, was in biblischen Erzählungen behauptet wird, für absolut zuverlässig zu halten: dann erst könne man den Glauben haben, der selig macht. So stellen sich nicht nur erbitterte Gegner das Christentum vor, sondern die Masse der kirchentreuen Leute. Eine Ausnahme kann sich nur bisweilen bei denen finden, die aus eigener Erfahrung die Person Jesu

in ihrer wunderbaren Macht so kennen gelernt haben, daß sie dasselbe sagen können, wie der Jünger Joh. 6, 68. Jenen Gesamtcharakter würde die christliche Masse nicht tragen, wenn nicht die Unterweisung in der christlichen Religion, die das Volk durch die Pfarrer empfängt, im allgemeinen darauf hindrängte. Einzelne Pfarrer zu nennen, die es so machen, wird Ihmels im Ernst nicht von mir verlangen! Aber man darf doch wohl annehmen, daß die Praxis der meisten Pfarrer nicht viel anders sein wird, als die auf die „Lehrzucht" gerichteten Bestrebungen der Konsistorien. Darin aber wird immer die Voraussetzung bewahrt, wahrhaftiger Christenglaube sei nur bei dem Menschen möglich, der dem Inhalt biblischer Erzählungen zustimme, obgleich dieser Inhalt von ihm nicht als etwas angesehen werden könne, was er selbst erlebt. Ich denke, in den meisten Konsistorien werden nicht nur die juristischen Mitglieder das für selbstverständlich erklären. Ich meine auch, daß man das beweisen kann, ohne einzelne Personen anzuklagen.

Vor einigen Jahren hat selbst ein so konservativer Mann wie Stöcker erklärt, es sei die höchste Zeit, daß die Kirchenleitung dem Volke offen sage, in der Bibel sei manches Legende, was die Gemeinde als Geschichte anzusehen pflege; es sei also nachgerade gefährlich, in der Kirche an der Forderung festzuhalten, daß der Inhalt einer biblischen Erzählung auch als wirklich so geschehen angesehen werden müsse. Von einer auf diesen Tatbestand hinweisenden öffentlichen Erklärung an die Pfarrer hat man nie etwas gehört. Wohl aber muß man oft von Pfarrern hören, wenn sie vor der Gemeinde das zu sagen wagten, was Stöcker für dringend nötig hält, so würde ihnen nicht bloß die juristisch denkende Laienorthodoxie gefährlich werden, sondern auch ihr Konsistorium. Das in der evangelischen Kirchenleitung lebendige Gewissen nimmt vielleicht im Stillen daran Anstoß, das Volk in einer Vorstellung zu belassen, die aus der Bibel den Kodex eines Zeremonialgesetzes macht und aus dem Glauben, der selig machen soll, den Gehorsam gegen dieses Gesetz. Aber man unterläßt eine solche offene Kundgebung an die Gemeinden, weil man davon eine schwere Beunruhigung der Gemüter befürchten zu müssen meint. Dazu hat man auch guten Grund. Die in der Gemeinde herrschende Vorstellung von der Religion oder vom Glauben macht es auch gefährlich, ihr die Wahrheit über solche religiös gleichgültigen Dinge offen zu sagen. Denn das christliche Volk hat nun einmal seit Jahrhunderten gehört, daß ihr

Glaube sich auf Dinge gründen solle, die ihnen, wenn sie nicht eine solche Forderung vernähmen, religiös ganz gleichgültig wären. Deshalb ist natürlich bei ihnen die lebendige Religion mit dem Gehorsam gegen ein Zeremonialgesetz so verflochten, daß sie selbst beides nicht von einander unterscheiden können. Nun ist aber, wie Stöcker und mit ihm viele andere Positive — ich erinnere nur an Th. Kaftan und R. Seeberg — bemerkt haben, die Zahl derer in der Gemeinde beständig im Wachsen, die zu sehen beginnen, weshalb das Zeremonialgesetz der unfehlbaren Bibel nicht mehr feststeht. Es kann also doch bald einmal der Moment kommen, wo die Gemeinden es bitter empfinden, daß die Pfarrer ihnen aus Schonung nicht die Wahrheit über die Bibel gesagt haben. Deshalb hat Stöcker doch wohl Recht mit seinem Urteil, daß es höchst gefährlich sein würde, wenn sich die Kirchenleitung nicht anschickte, diesem Moment zuvorzukommen.

Aber dann ist freilich vorher etwas ganz Anderes nötig. Das Kirchenregiment muß dann mit allen seinen Kräften, in den theologischen Fakultäten sowohl wie im Pfarramt, das zu erreichen suchen, daß alle in der Gemeinde, die wirklich nach Gott fragen, verstehen, was allein Grund ihres Glaubens an den lebendigen Gott werden kann. Es darf ihnen nicht verborgen bleiben, daß sie den Gott, der sie aus ihrer gegenwärtigen Bedrängnis rettet, nie anders als in einer Tatsache finden, die sie selbst in eigentümlicher Weise erfassen, nämlich dadurch, daß sie selbst sie erleben. Wir haben solchen Glauben an Gott, eben weil er subjektive an das individuellste Erleben geknüpfte Zuversicht ist, niemals so absolut sicher wie eine rein logisch begründete Erkenntnis. Wir müssen ihn immer neu zu erkämpfen suchen, indem wir auf die Stimmen der Erlebnisse horchen, in deren Flut uns Gott gestellt hat. Wir würden den Glauben an den lebendigen Gott überhaupt niemals als den Sieg in der Not des Moments gewinnen, wenn wir, anstatt uns an unsere eigenen mächtigsten Erlebnisse zu klammern, uns an das uns fremde hängen wollten. Denn damit überlassen wir uns im Grunde unserer Willkür und weigern uns, der Wahrheit zu gehorchen.

Das Gefährlichste ist für das evangelische Christentum jetzt nicht die unvermeidliche Beunruhigung durch die historische Wissenschaft, sondern daß die Kirchenleitung in der Theologie und im Pfarramt nicht den Mut findet, vor die Gemeinde mit diesem wahrhaftigen Verständnis der Religion zu treten, das die Religion einfach in ihrem eigenen Geheimnis ruhen läßt. Denn daraus folgt, daß die Ge-

meinde nicht mehr durch die Kraft der ihr geschenkten Offenbarung Gottes vor aller Gefährdung durch die Wissenschaft gesichert wird, weil sie dazu angeleitet wird, als Offenbarungen Gottes Nachrichten zu behaupten, die vor das Forum der wissenschaftlichen Kritik gehören. Sie sucht sich nun selbst zu sichern und verübt gegen die Wissenschaft, vor der sie sich fürchtet, im Kleinen dieselben Gewalttaten, die in der römischen Kirche einen Zug ins Große haben können. Aus diesen Aengsten und Verirrungen sind wir heraus, wenn unser Glaube sich immer wieder auf eine von uns selbst erlebte Tatsache zurückziehen kann, die in jedem Moment, wo wir ihrer Gewalt unterliegen, eine reine Furcht und eine reine Zuversicht in uns schafft. Warum sagt man der Gemeinde nicht, wie wir Christen einer solchen Tatsache inne werden können? Wer Ohren hat, zu hören, wird *aus dem Glaubenszeugnis der Jünger* die Macht des persönlichen Lebens Jesu vernehmen, die das an uns bewirkt. Von jeher haben sich Christen daran erkannt, daß sie von dem Erlebnis dieser Tatsache zu zeugen wußten. Das evangelische Kirchenregiment dagegen versucht es immer noch mit einer verzweifelten Theologie und mit den Gewaltmitteln des Staates, die ihm anvertrauten Christen daran zu hindern. Ueberall sucht es die Einsicht zu unterdrücken, daß dem Christen die biblische Ueberlieferung nur dazu von Gott gegeben sein kann, damit er sie zum Finden dessen gebrauche, worin Gott sich ihm offenbaren will. Daraus folgt der Kampf, in dem wir stehen. Wir sind außer stande der biblischen Ueberlieferung als solcher zu *gehorchen*. Auch müssen wir sie der historischen Forschung und Kritik überlassen und sehen die Folgen davon ein. Unsere Gegner, die jenes auch zu tun vorgeben, scheinen dann auf jeden Fall nicht zu wissen, was sie tun, wenn sie daneben daran festhalten wollen, daß man der biblischen Ueberlieferung unbedingt gehorchen müsse. Wir wollen aber die biblische Ueberlieferung so *gebrauchen*, wie nichts Anderes, nämlich so, daß wir durch sie vor allem das zu erfassen suchen, was uns als unser eigenes Erlebnis davon überzeugen kann, daß Gott selbst darin auf unsere Seele wirkt. Die hl. Schrift so zu gebrauchen, dazu wissen wir uns sittlich verpflichtet durch das, was sie uns gibt; und indem wir sie so gebrauchen, bleibt sie uns ein Mittel für das Höchste, daß wir nämlich Gott selbst suchen und finden. Unsere Gegner dagegen halten sich und Anderen die Forderung vor, die Lehren und Berichte, die sie in der hl. Schrift zu finden meinen, für wahr zu halten.

Diese Forderung ist sittlich nicht zu rechtfertigen. Denn der Versuch, sie zu befolgen, droht immer uns unwahrhaftig zu machen, weil wir tatsächlich nur die Vorstellungen für wahr halten, die wir aus uns selbst erzeugen. Für die innere Verbindung eines Menschen mit Gott ist aber ein solches Vornehmen deshalb bedeutungslos, weil wir Gott nur dann suchen und finden können, wenn wir wahrhaftig sein wollen. Wir erfahren an der hl. Schrift vor allem, daß uns durch ihr Zeugnis die Person Jesu die von uns selbst erlebte Tatsache wird, die den Glauben an Gott in uns schafft, ohne daß uns dabei auch nur von ferne die Vorstellung käme, daß wir uns vorher bemühen müßten, für wahr zu halten, was Andere uns gesagt haben. Unsere Gegner dagegen tun offen oder versteckt das Letztere. Eine dritte Möglichkeit, sich den Ursprung der christlichen Religion vorzustellen, hat bisher niemand zu einleuchtender Klarheit bringen können. Entweder wird sie geschaffen durch Tatsachen, die wir selbst erleben; das sind für uns die Glaubenszeugnisse von Gott ergriffener Menschen und die uns darin erscheinende wunderbare Art und Macht des persönlichen Lebens Jesu. Oder die christliche Religion wird hergestellt durch den Entschluß, das für wahr zu halten, was Andere berichtet und gelehrt haben. Der so formulierte Gegensatz muß schließlich überall das kirchliche Leben des evangelischen Christentums beherrschen. Alles Andere muß dahinter einfach deshalb zurücktreten, weil es nicht imstande ist, sich als christliche Religion deutlich auszusprechen. Das gilt sowohl von dem geschichtslosen Liberalismus, wie von den Versuchen, auf dem Wege Franks die naive Gesetzlichkeit der vom Kirchenregiment gepflegten Gemeindeorthodoxie zu durchbrechen (vgl. meine Ausführungen gegen R. Seeberg in meiner Schrift „Offenbarung und Wunder" 1908). Das macht tatsächlich nicht auf weite Kreise denselben bezwingenden Eindruck wie der klare Gegensatz zwischen der von uns vertretenen Erkenntnis, die wir nicht durch Beweise erzwingen, zu der wir aber jedem Menschen den Weg weisen können, und der von unsern Gegnern erhobenen Forderung. Unserm Grundsatz, daß nur das Grund des Glaubens für uns sein könne, was wir in eigenem Erleben als eine den Glauben schaffende Tatsache erfassen, steht in gleicher Klarheit der Grundsatz unserer Gegner gegenüber, daß man an die Heilstatsachen, nämlich an von Andern berichtete Tatsachen „glauben" müsse, um einen festen Grund für den erlösenden Glauben zu gewinnen. (Vgl. E. König, Neue Kirchliche Zeitschrift 1908 S. 628 ff.)

Wir meinen uns einer Flut des Verderbens mit der Erkenntnis entgegenzustellen, daß alle wahrhaftige Religion in der zwingenden und befreienden Macht selbsterlebter Tatsachen wurzelt. Denen aber, die wie Ihmels die Gefahr, in der sich unsere Kirche befindet, nicht zu sehen meinen, raten wir, möglichst viele „positive Theologen“ und fromme Laien zu fragen, ob sie nicht auch meinten, daß man vorher an die Heilstatsachen glauben müsse, bevor sie einem zum wirklichen Heil gereichen können. Auf diese Frage wird man in der Regel die verwunderte Gegenfrage hören, wie es denn anders zugehen solle. Die Rede dagegen, daß man die Heilstatsachen selbst erleben müsse, wenn sie einem helfen sollen, werden sie alle für ebenso sinnlos halten, wie mir das von ernsten und weniger ernsten positiven Theologen reichlich bezeugt ist, von Th. Kaftan bis Grützmacher. Also an der nötigen Aufklärung über unsere Lage würde es Ihmels nicht fehlen, wenn er selbst mit jener Frage sich an viele wenden wollte. Zur Hilfe bei dieser Nachforschung darf ich aber vielleicht noch auf zwei theologische Kundgebungen der letzten Zeit verweisen.

Im „Reichsboten“ vom 20. Mai d. J. wird über einen Vortrag des Greifswalder Privatdozenten Mandel („Die Stellung der modernen positiven Theologie zur Heiligen Schrift“) berichtet. In wichtigen Punkten ist der Bericht wohl ungenau; ich kann wenigstens seinen Inhalt mit den am Schluß mitgeteilten Thesen des Vortragenden nicht zusammenreimen. Aber auch sonst ist manches darin kaum auf den Vortragenden selbst zurückzuführen. Dieser hat es schwerlich als eine neue und unrichtige Auffassung Kählers hingestellt, daß man die Glaubensgewißheit nicht durch die Geschichtlichkeit der Offenbarung begründen könne, „sondern nur durch den Inhalt der Offenbarung, der sich in der Erfahrung meines Herzens als wahr erweist, so daß ich allein auf religiösem Wege der Wahrheit der heiligen Schrift gewiß werden kann“. Dem Vortragenden ist schwerlich unbekannt gewesen, daß Kähler darin einen der wichtigsten Gedanken Schleiermachers vertritt, um nur diesen einen Vorgänger zu nennen. Deshalb ist es nicht unmöglich, daß auch in dem Folgenden falsch referiert ist: „Gegen Kählers Auffassung läßt sich ein Doppeltes sagen. Es ist doch religiöse Tatsache, daß der Glaube der Erfahrung vorangeht und nicht umgekehrt. Und ferner: soll auf die Geschichte gar nichts gegeben werden?“ Für uns hier ist es gleichgültig, wer das gesagt haben mag, ob der Vortra-

gende oder der Referent. Auf jeden Fall steht im Reichsboten als etwas Selbstverständliches der Satz, daß der Glaube der Erfahrung voraufgehe und nicht umgekehrt. Es wird dabei vorausgesetzt, daß dieser Satz im Leserkreise des Reichsboten auf Anerkennung rechnen kann. Und den Hinweis auf die Geschichte wird man in diesem Kreise natürlich auch verstehen. Die Geschichte ist für diese Christen eben das, was geglaubt werden soll.

In dem 7. Heft ihrer Flugschriften, von der „Landeskirchlichen Vereinigung der Freunde der positiven Union" 1907 herausgegeben, findet sich in einer Polemik gegen E. Haupt das Folgende: „Und der Schwerpunkt unseres Glaubens ruht doch nicht in uns, sondern in den großen Taten Gottes zu unserm Heil, und diese müssen wir doch erst erkennen, anerkennen, ehe wir sie im Glauben erfassen können." In diesen Worten sagt doch eine in der Preußischen Landeskirche recht einflußreiche Partei, die Heilstatsachen müsse man erst erkennen (notitia) und anerkennen (assensus), bevor sie Grund unseres Glaubens werden können. Davon scheinen also diese Männer, die sehr ernste Christen sein wollen, keine Ahnung zu haben, daß Grund des Glaubens nur das für einen Christen sein kann, was Glauben in ihm schafft, nicht aber das, was der natürliche Mensch anzuerkennen sich bereit finden läßt.

Ihmels wird mir wohl zugeben müssen, daß ich nicht gegen ein Gespenst kämpfe, sondern gegen eine schreckliche Wirklichkeit in unserer Kirche. Eine religiös und sittlich unhaltbare Theorie vom Glauben befestigt sich immer mehr zu einer kirchlichen Sitte, die für viel wertvoller gehalten wird, als die Triebe evangelischen Christentums, die unter ihrem Druck vergehen. Aber er könnte mich nun erst recht fragen, wie ich denn auf eine Verständigung mit meinen Gegnern hoffen könne. Darauf würde ich so antworten: Erstens meine ich bei manchen von ihnen wahrzunehmen, daß sie in dem Wust jener greuelvollen Vorstellungen doch schließlich dasselbe aussprechen wollen, woran auch mir alles liegt: der Jesus Christus, den Gott uns durch die heilige Schrift gibt, ist für uns der Erlöser, auf den wir hoffen. Zweitens sind sie alle um die Erhaltung der biblischen Ueberlieferung für die Gemeinde besorgt; das bin ich auch. Und ich fordere ebenso wie sie, daß der Gemeinde diese Ueberlieferung ohne alle Rücksicht auf die historische Kritik mitgeteilt werde als das von Gott gegebene Mittel, Jesus Christus selbst dadurch zu erfassen.

W. Herrmann.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Einführung in das theologische Studium.

Von

D. **Paul Wernle,**
Professor in Basel.

Groß 8. 1908. M. 7.–. Geb. M. 8.60.

„Daß bei dem starken literarischen Betrieb von heute noch Bücher geschrieben werden, die einem wirklichen Bedürfnis entgegenkommen, könnte fast Wunder nehmen. Und doch ist dem so. Es fehlte eine gute Einführung in die Theologie, die es nicht auf bloße Fächerbeschreibung und Literaturangaben, sondern auf eine Darstellung des Wesens und Zieles dieses eigenartigen Studiums und auf eine Darlegung seiner Probleme abgesehen hat. Ein Buch, das mit Herz und Geist geschrieben ist, das dem jungen Studenten Lust und Liebe für sein Fach zu erwecken, ihn durch offene Besprechung aller Schwierigkeiten zur Selbstprüfung zu zwingen, ihn dann aber auch mit der rechten Freudigkeit zu erfüllen weiß, ohne die dieses persönliche Studium nicht mit Segen getrieben werden kann. Das alles leistet Wernle in unübertrefflicher Weise. Der über 200 Seiten starke historische Teil charakterisiert in meisterhafter Art die Entwicklung der israelitisch-jüdischen Religion, des Urchristentums und der Kirchengeschichte bis zur Gegenwart. Dabei wird stets betont, daß die Religion in ihrer Tatsächlichkeit am lebendigsten in den führenden Persönlichkeiten uns entgegentritt, mit denen vertraut zu werden wertvoller ist als alles Wissen. Die Probleme der Dogmatik und Ethik dürften so frisch und zeitgemäß noch selten entwickelt worden sein, ebensowenig die der praktischen Theologie. Das alles ist mit eigenen Augen geschaut und frei von Schultraditionen geschildert. So können wir diesem köstlichen Studentenbuch nur recht viele Leser auch in theologisch und kirchlich angeregten Kreisen wünschen, denn es bietet die beste Einführung in die theologischen und kirchlichen Fragen unserer Gegenwart, die wir zur Zeit haben."

Straßburger Zeitung v. 11. Aug. 08.

(Sperrungen vom Verlag.)

Inhalt:

Seite

Kirn: Aus der dogmatiſchen Arbeit der Gegenwart. Ein kritiſcher Bericht über die neueſten Darſtellungen von Häring und Wendt 337

Herrmann: Von der dogmatiſchen Stellung des Kirchenregiments. Antwort an D. Ihmels 389

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Wie wurden die Juden das Volk des Geſetzes?

Von Lic. Dr. **J. Benzinger**-Jeruſalem. Kl. 8. **1908.** M. —.70. Gebunden M. 1.—. Für Abonnenten M. —.50. Kart. M. —.75. (Religionsgeſchichtliche Volksbücher II, 15.)

Die Ausgrabungen in Paläſtina und das Alte Teſtament.

Von Profeſſor Lic. Dr. **Hugo Greßmann**-Berlin. Kl. 8. **1908.** M. —.70. Gebunden M. 1.—. Für Abonnenten M. —.50. Kart. M. —.75. (Religionsgeſchichtliche Volksbücher III, 10.)

Die Entstehung des Marcus-Evangeliums.

Von Dr. **E. Wendling,** Professor in Zabern. Lex. 8. **1908.** M. 8.—.

Der Patriziat Heinrichs III. und Heinrichs IV.

Von Dr. **Eugen Fischer.** 8. **1908.** M. 2.—.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Die Grundlagen des revolutionären Pacifismus.

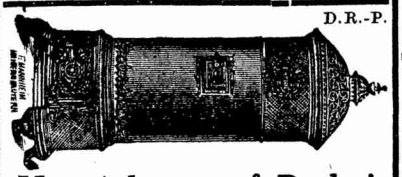
Von

Alfred H. Fried.

8. **1908.** M. 1.—.

Die Schrift des bekannten Wiener Vorkämpfers der Friedensidee ist für alle Freunde einer besonnenen Friedenspropaganda von hohem Interesse.

Kirchenöfen
Schulöfen



Monatelang auf Probe!

E. Henn, Ofenfabr., Kaiserslautern.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.