

Separatabdruck aus
Zeitschrift f. Theologie u. Kirche, N. Folge, 6. Jahrg. 1925, Heft 4.

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

— Dieser Separatabdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich. —

Aus Zeitschriften.

Kritischer Bericht

von

Privatdozent Lic. Fr. W. Schmidt in Halle.

1. Nicht zuletzt das Kantjubiläum hat zu einer intensiveren Begegnung zwischen Theologie und Philosophie auf dem Gebiete der Religion geführt. Nichts zeigt deutlicher als eben der Aufweis dessen, was der heutigen Philosophie an Kant geschichtstreu, ja von übergeschichtlicher Bedeutsamkeit erscheint, wie sehr sich die ganze geistige Lage verschoben hat in der Richtung einer neu geforderten Metaphysik, eines energischen Suchens nach einem Absoluten jenseits aller Relativismen, in die uns nicht nur der Naturalismus, sondern auch der Historismus verstrickt hatte. Diesem Verlangen hat die Theologie Rechnung zu tragen, indem sie in ernster Würdigung der gegenwärtigen Geisteslage auf sie einzugehen versucht, nicht ohne im Bewußtsein des Eigentümlichen ihres Gegenstandes auch diese neugeschaffene Situation kritisch zu überwachen. Denn zweifellos besteht zwischen der christlichen Erfahrung und idealistischer Philosophie eine außerordentliche Verschlingung von einander anziehenden wie zugleich abstoßenden Motiven, so daß es weder möglich ist, beide Größen gewaltsam auseinander zu reißen, noch auch ohne nähere Prüfung als selbstverständliche Bundesgenossen zu begrüßen¹⁾. Die Auseinandersetzung der christlichen Religion mit einer an der mathematischen Naturwissenschaft orientierten Philosophie war ungleich einfacher, als die heute zugespitzte Nötigung zur Konfrontation mit einem durchaus auf das Leben des Geistes konzentrierten, idealistische Weltanschauung konzipierenden philosophischen Denken.

2. Es sei hier nach der Besprechung durch Bruhn (oben S. 147 f.) nicht näher eingegangen auf S t e p h a n s²⁾ Bemühung, Kant für das religiöse

1) Es sei hierzu nochmals auf die von Paulus im Jahrgang 1924 genannte Literatur verwiesen.

2) Kant und die Religion. Kantstudien XXIX, 1924, S. 207 ff.

Leben der Gegenwart fruchtbar zu machen, indem er nachweist, daß Kants Verständnis der Religion (primär weder in seiner Religionsphilosophie noch auch Erkenntnistheorie verwurzelt) in seiner Erfahrung der Unbedingtheit der sittlichen Forderung sich verankere, so zwar, daß ihm von da aus auch eine religiöse Deutung des Unendlichen in Natur und Geschichte sich angebahnt habe, zwei Motive, um die irgendwie die religiösen Strömungen des Idealismus freisen, die aber als Brennpunkte einer Ellipse zur Einheit zu bringen eine Aufgabe wäre, die der Idealismus nicht gelöst hat. Während indes bei Kant das Unendliche vor dem Unbedingten in Schatten zu versinken drohe, sei es speziell zugleich sein Testament an die romantisch gestimmte Gegenwart, daß sie nicht in der Religion die Blickrichtung auf das Unendliche auf Kosten des Unbedingten vollziehe.

Wie begründet im übrigen Stephans Forderung an die Philosophie ist, daß sie die lebendige Frömmigkeit auf sich wirken lasse und sich in ihren Lebensbereich hineinstelle, zeigt Bornhausen¹⁾ am Beispiel Cohens. Denn so gewiß dieser Denker als Problem der Philosophie die Zusammenschau von Historischem und Systematischem erfaßt hatte und so bedeutsam seine Erkenntnis war, daß nicht Religionsgeschichte, wohl aber geschichtliche Religion das Problem der Religionsphilosophie ausmache — sein historischer Horizont war doch eigentümlich verengt. Nur im Judentum meinte er die Vernunft der Religion, nämlich ihr ethisches Ferment, das sie zur geschichtlichen Religion macht, zu entdecken. Und er hat letztlich die Geschichte dieser Religion mit der Geschichte der Sittlichkeit in eins gesetzt. Von daher das Unpersönliche seiner Gottesbeziehung, die eine Beziehung im Bereich des Idealen bleibt, dagegen die Wirklichkeit des lebendigen Gottes ablehnt, so wie der israelitische Messias zur Idee der Erlösung verflüchtigt wird. Und doch hat dieser Philosoph gebetet und indem er das Gebet als wirkliche Anrede Gottes versteht, die Vernunft transzendiert zugunsten einer Religion, die höher ist als alle Vernunft!

Wie ganz anders als Cohen ist Ernst Troeltsch in die breite Fülle der Lebensäußerungen der Religionen eingetaucht, sowohl in extensiver Hinsicht nach der Seite ihrer historisch-genetischen Erscheinungswelt als intensiv in der Durchleuchtung ihrer seelischen Eigenart. Aber eben darum hat er in ungeheurer tragischer Wucht die Spannung von Absolutem und Relativem, die das philosophische Problem der Gegenwart ausmacht, in sich empfunden und sich philosophisch zur Aufgabe gestellt. Sehr feinsinnig versuchen Gogarten und Tillych in geistesgeschichtlicher Würdigung zu

1) Die Religion der Vernunft. Ebenda S. 377 ff.

zeigen¹⁾, wie dieser Denker mit den Waffen seiner Kritik zwar aufräumte mit den falschen Absolutheiten, die echte Absolutheit aber nicht zu finden vermochte. In unverblümter Ehrlichkeit hat er in seiner Schrift über die Absolutheit des Christentums die im Grunde selbstverständliche Wahrheit aufgedeckt, daß die zu einer historischen Weltanschauung sich versteifende Anwendung historischer Methoden sich des Relativismus nicht zu erwehren vermag. Und er ist in seiner Geschichtsphilosophie schließlich nicht über diese Not hinausgekommen. Denn auch sein Gedanke einer schöpferischen Synthese läßt in seiner Anwendung das Element der Absolutheit nicht zum Ausdruck kommen; denn für ihn ist die schöpferische Synthese der Europäismus, statt daß er den Maßstab historischer Sinndeutung in einem qualitativ andern suchte — dem Unbedingten selbst.

Dennoch konnte Troeltsch — darin durchaus von Kantischem Geiste erfüllt — von seinem Glauben an die Wirklichkeit und Macht der Normen nicht lassen. Wie ein Vermächtnis erscheint Liebert²⁾ Troeltschs letztes Werk, das in aller Klarheit sich bewußt zeigt, daß mit dem Historismus schließlich die ethischen Normen historisiert, die Absolutheit der Religion zerstört und damit der Sinn unseres Daseins völlig in Frage gestellt ist. Eine Überwindung dieser Krisis, die in ihrer ganzen Tragweite aufgedeckt zu haben Troeltschs bleibendes Verdienst ist, ist anders nicht möglich, als aus den Tiefen der Religion heraus. „Das ist die großartige und unaufhebende Paradoxie alles Geschichtlichen, daß es eines Uebergeschichtlichen bedarf, um als Geschichtliches zu existieren und zu wirken“ (363). Die Wunden unsrer Zeit hat Troeltsch so scharf wie nur einer gesehen. Aber die Stunde der Heilung ist mit ihm nicht angebrochen.

Um jene letzte Wahrheit, die jenseits auch des geschichtlichen Stromes liegt und ihm zugleich seinen Sinn gibt, bemüht sich Brunner in seinem Vortrag vor der Kantgesellschaft in Utrecht³⁾. Und zwar tut das der Philosoph Brunner unter der erfreulichen Parole: „Zurück zu den Großen, die nicht etwa hinter uns liegen, sondern immer noch vor uns stehen“ (er denkt dabei vornehmlich an Kant und Kierkegaard), während bekanntlich der Theologe Brunner zu denen gehörte (ich erkenne mit dem Imperfektum

1) Gogarten, Historismus, Zwischen d. Z., Heft VIII, 7 ff. Tillych, Ernst Troeltsch, Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung. Kantstudien XXIX, S. 351 ff.

2) Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Normen. Kantstudien XXIX, 359 ff.

3) Brunner, Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard. Zwischen den Zeiten, Heft VI, S. 31 ff.

eine inzwischen, wie es scheint, sich anbahnende Wandlung dankbar an), die „nur noch vorwärts, nicht mehr rückwärts“ zu schauen vermögen — vermutlich weil von den Theologen nichts mehr zu lernen ist und nur die kritischen Philosophen vom Evangelium Bescheid wissen.

Was ihm die Lösung „zurück zu Kant“ bedeutet, das ist die von den Epigonen so durchaus nicht geteilte Konzentration des Königsberger Philosophen auf das eine, alles umspannende Problem von Mensch und Absolutem und sein demütig kritischer Dualismus, der die qualitative Differenz zwischen Gott und Mensch unverwischet läßt. Brunner wertet die transzendente Dialektik als Gipfel der Kritik d. r. V., nämlich als Sicherung der Grenze einmal gegen die falschen Metaphysiker und Mystiker, nicht weniger andererseits gegen die Wissenschafts- und Kulturpositivisten. Ding an sich, die Antinomien, der Unterschied zwischen regulativem und konstitutivem Gebrauch der höchsten Vernunftideen, das alles sei zu verstehen als Signal zu der Einsicht, daß bei all' unsrer Bezogenheit auf ein Absolutes dies letztere immer transzendent bleiben müsse. Beweis dafür der Gebrauch, den Kant in der Kritik der praktischen Vernunft von der transzendentalen Dialektik mache, in jener zweiten Kritik, für die die erste nur Vorarbeit war, weil hier erst das Problem der menschlichen Existenz seine Beleuchtung findet. In der Ethik fällt ihm die letzte Entscheidung, auch für den Sinn der Wissenschaft. Hier wird aus der bloßen Theorie der Ernst kategorischer Forderung, die mich verantwortlich macht. Und der Formalismus Kants, der eine materiale Wertethik nicht kennt, ist gerade der kritische Hinweis darauf, daß es Werte an sich nicht gibt, daß entscheidend ist die Gesinnung, die sich unter ein unbedingt forderndes Gesetz beugt. Der Imperativ aber als solcher zeigt die unverrückliche Distanz zwischen Sollen und Sein an — die Erkenntnis des radikalen Bösen. Die idealistische Reflexion wird zur religiösen, hinter dem Imperativ steht der fordernde Wille, der das Gericht bedeutet.

Zweifellos ist hier Kant durchaus von Kierkegaard her interpretiert. Aber es ist doch von dieser symptomatischen Deutung zu sagen, daß hier ein durchaus systematisches Verständnis der tiefsten, von dem großen Königsberger selbst nicht konsequent festgehaltenen, ja vielleicht z. T. ihm aus dem pietistischen Elternhaus nur unbewußt gebliebenen Intentionen geboten wird¹⁾.

1) Daneben halte man etwa die Ausführungen von Carl Girgensohn, Kants zweihundertjähriger Geburtstag, Neue Kirchliche Zeitschrift 1924, 183 ff., die den historischen Kant zu zeichnen und eben die neuesten Strömungen in Theologie und Philosophie gegen ihn auszuspielen versuchen. Hier erscheint Kant bestenfalls als Geist und Vertreter nomistischer Frömmigkeit.

Eine Deutung, die den Schwerpunkt der Kantischen Leistung nicht auf seine Erkenntnistheorie legt, den Angelpunkt seines kritischen Denkens vielmehr in der Kr. d. prakt. V. sucht und eben durch jenen strengen existenziellen Kritizismus die Illusionen des absoluten Idealismus enthüllt und vor allem dem geschichtsphilosophischen und soziologischen Denken etwa Hegels gegenüber die Existenzfrage des Individuums als die unausweichliche Grundfrage erfährt, tiefer und ernster noch, als das bei Cohen geschehen ist, der gewiß schon unter Hermanns Einfluß (ohne ihn recht zu verstehen) vorausah, daß die Frage nach dem Individuum letztlich die Frage der Religion bedeutet. Diese Frage aber weist weiter auf jenes geschichtliche Faktum, das in die Zeit das Licht der Ewigkeit hineinwirft, auf den jenseits aller Philosophie erscheinenden Jesus Christus des Evangeliums. Und vielleicht wird es auch Brunner noch aufgehen, daß die von ihm behauptete existenzielle Krisis erst an jener „Tatsache“, die doch als Offenbarung Gottes eine Tatsache des „Glaubens“ ist, ihre Möglichkeitsbedingung und ihre Erfüllung, d. h. Vertiefung und Aufhebung in Einem, hat, so daß es nicht angeht, fast naiv kritisch Wort Gottes und transzendente Voraussetzung zu identifizieren (vgl. meine Bemerkungen ZThK 1923, S. 395).¹⁾

2. Das heißt dann aber genauer, daß sich dem Glauben die letzte Sinnbedeutung zumal geschichtlichen Lebens zwar eröffnet aus einer Ebene jenseits aller Relativismen, im Ganz-Undern, nämlich dem Bereich des Absoluten oder Unbedingten, daß dies Unbedingte ihm aber erscheint als personhafter Wille von konkreter Bestimmtheit, als Personwirklichkeit, nicht als abstrakte neutrische Idee, und sich eben als solche nur zu manifestieren vermag in der Sphäre personhaften Geschehens oder innerhalb der Geschichte. Mit andern Worten: das Verhältnis des Glaubens zur Geschichte ist ein durchaus dialektisches, die Geschichte ist Offenbarung und Verhüllung des personhaften Gottes zugleich, Offenbarung dann, wenn dem Menschen der geschichtliche Christus zum Transparent einer über geschichtlichen Wirklichkeit wird²⁾. Es ist nun aber die Eigentümlichkeit der sog. dialektischen Theologie, daß sie, um allem Historismus und Psychologismus zu entgehen, zwar das soeben betonte erstere Moment zu scharfer Geltung bringt, aber auf Kosten des zweiten und dadurch in einen leeren Formalismus zu versinken droht, der sich in einer erkenntnistheoretischen Durchleuchtung des exklusiven Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit erschöpft. Dagegen kämpft Althaus

1) Ich empfinde Brunners Studie „Gesetz und Offenbarung“, Theol. Blätter IV, Nr. 3 durchaus als Fortschritt in der angegebenen Richtung.

2) Für alles Nähere darf ich auf meine Abhandlung in ZThK 1920 verweisen.

in seiner Abhandlung über Theologie und Geschichte¹⁾, speziell gegen R. Barth sich orientierend. Indem die dialektische Theologie sich an einem formalen Transzendenzgedanken nährt, nicht aber an der durchaus materialen, positiv verstandenen Transzendenz des christlichen Gottesgedankens, wie sie gerade an der geschichtlichen Konkretion der Offenbarung aufleuchtet, ist sie in Versuchung, das spezifische Wesen der christlichen Religion zu gefährden, ihren ethischen Charakter und ihre soteriologische Bestimmtheit, in der — wie ich hinzufüge — gerade, recht verstanden, das theozentrische Moment der religiösen Erfahrung zur Vollendung kommt. Sehr richtig bemerkt Althaus: „Die Rechtfertigung bedeutet gewiß die Krisis der Ethik, aber nicht hinsichtlich ihrer sittlichen Normen, sondern hinsichtlich des sittlichen Willens“ (752). Und ich möchte aufs schärfste betonen, daß die Rede von dem „Ganz-Anderen“ zu einem gefährlichen Spiel wird, wo dies Ganz-Anderere des Gottes Jesu Christi in platonisch-kantischem Formalismus und nicht in inhaltlicher Erfülltheit charakterisiert wird: Gott ist der Ganz-Anderere, weil er der allein gute Wille ist, an dem gemessen wir zu Sündern werden. An dem gemessen! Es handelt sich aber gar nicht um eine am Gottesgedanken normierte Abwertung, sondern um Entleerung schlechtweg, wenn Barth im Römerkommmentar die Geschichte als solche (NB! ausdrücklich Urchristentum und Reformation hervorhebend 298) charakterisiert als ein „lehtlich nur unter ökonomisch-materialistischen Gesichtspunkten verständliches System“ (262), das sich am besten „vom Standpunkt des Magens“ her erfassen lasse (297). Und ist es nicht, frage ich, eine Gefährdung des christlichen Sündenbegriffs, wenn Sünde und das Schicksal der Zeitlichkeit schließlich einfach identifiziert werden und im Gefolge davon jede Aktualisierung der Gottesbeziehung auch in der Form des Glaubens als Sünde abgewertet wird? Eben soweit die Krisis wie der Gottesgedanke eine bloß formale, erkenntnistheoretisch verständliche bleibt?

Freilich hat Heinzelmann durchaus recht, darzustellen²⁾, Barths Eindruck auf die Gegenwart hänge doch eben damit zusammen, daß der treibende Faktor seines Denkens die religiöse Not sei, das Verlangen nach Gottes Wirklichkeit, dem es um das Wort Gottes geht, für das dann aber alle Dialektik nur Afizidenz sei. Er fragt sich zugleich, ob sie das in der Theologie Barths wirklich ist. Oder ob sich nicht die Situation des

1) Althaus, Theologie und Geschichte. Zur Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie, Zeitschr. f. syst. Th. I, 741 ff.

2) Heinzelmann, Das Prinzip der Dialektik in der Theologie Karl Barths, Neue schwl. Zeitschrift XXXV, 1924, 531 ff.

sich in den Sendschreiben an Lücke verschwörenden Schleiermacher mutatis mutandis auch hier wiederholt?

Ich habe vorhin schon die Gefahren angedeutet, die der allzu rasche Bund von kritischer Philosophie und Theologie bei Brunner und wiederum in seiner Art bei Barth in sich schließt. Inzwischen hat doch gerade der letztere sich weiter entwickelt und deutlicher noch gezeigt, zumal in seinem Vortrag über Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe¹⁾, daß der Bezug auf Plato und Kant ihm nur Hilfslinie sein will für die Geltendmachung des reformierten: finitum non est capax infiniti, welcher Grundsatz ihm für die Begründung des verbum Dei unumgänglich erscheint. (Wieder würde ich zustimmen, wenn zugleich Luthers Dei capax est [homo] Rmbr ed. Ficker, Schol., S. 200 Z. 26 nicht vergessen wird.) In der Vorbereitung einer neuen Erfassung des Schriftprinzips sieht er den „einzigen ernsthaften Programmpunkt einer reformierten Theologie für die nächste Zukunft“. Nun ist zweifellos eine schärfere Erfassung des Offenbarungsgedankens eine der brennendsten Aufgaben, wenn nicht die entscheidende der systematischen Theologie. Aber dabei sollte erstens nicht vergessen werden, daß Calvin Luther gegenüber wirklich Epigone ist und daß Luthers eigentümlicher Vorzug eben darauf beruht, an Stelle der Freude an formaler Dialektik der inhaltlichen Qualitas der neutestamentlichen Offenbarung in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit nachgegangen zu sein, in ernsthafter Ueberwindung nominalistischer Transzendenz und eines bloß traditionellen Biblizismus. Zweitens aber sollte die Kontinuität der Fragestellung mit der Theologie, vor allem Ritschls und Herrmanns, aufrecht erhalten werden²⁾, die doch (bei aller Nötigung, auch der nachreformatorischen Orthodoxie heute gerechter zu werden) richtig gesehen haben, daß der orthodoxe Biblizismus wie überhaupt die Theologie der Orthodoxie letztlich eine Rückkehr zu den Methoden katholischer Scholastik bedeutet.

3. Auch Wehrung³⁾ sucht mit andern der Theologie ihre pneuma-

1) Karl Barth, Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe. 3te d. 3. Heft V, 8 ff. jetzt auch in: „Das Wort Gottes und die Theologie“, 1924. Dazu neuerdings als Vertiefung des Elgersburger Vortrags „Menschenwort und Gotteswort in der christl. Predigt“. 3te d. 3.

2) Schon in dieser Hinsicht ist Barths soeben veröffentlichte (3te d. 3. 1925, Heft III) ernsthafte Auseinandersetzung mit W. Herrmann dankbar zu begrüßen. Man vgl. jetzt auch Gogarten's Sätze über Herrmann in Theol. Blätter IV, Nr. 7, Spalte 170 f.

3) Georg Wehrung, Die Haupttypen theologischen Denkens in der neueren Theologie, 3te d. 3. II, 75 ff. Dazu vgl. man ders., Vom Irrationalen. Ebenda I, 482 ff.

toologische Aufgabe energisch vorzuhalten¹⁾, nämlich die Erkenntnis, daß für sie die reformatorische Gleichzeitigkeit von Wort, Geist und Glaube die entscheidende Grundbedingung ist, aber er betont einmal sachlich mit Recht, daß der Geistgehalt, um den es sich für sie handelt, sich in der Geschichte auftrifft, und zum andern vollzieht er seine Forderung in einer wirklich methodischen Auseinandersetzung mit den wichtigsten Typen systematischen Denkens von Schleiermacher bis zur Gegenwart. Mit aller Schärfe wendet er sich gegen den formal-kritischen Standpunkt des Schleiermacher der Glaubenslehre, der, darin ein echt platonisierender Typ, das spezifisch Christliche zur Höhe eines a priori deduzierten, philosophisch gereinigten Religionsbegriffes hinaufzuläutern meint und in Wirklichkeit — vergewaltigt und zerstört. Mag vielleicht Schleiermachers komplexe Art hier zu kurz kommen, das heißt, die tatsächlich ausgeführte Glaubenslehre so sehr in den Vordergrund getreten sein, daß das so ganz andere, wie ich an anderer Stelle zu zeigen hoffe, trotz allem zukunftsreiche Ansätze bietende methodische Programm dieses Mannes dabei unter den Tisch fällt, — gerade die Auseinandersetzung Wehrungs mit Schleiermacher bildet den Höhepunkt seiner wertvollen Abhandlung. Und er findet von da aus die Möglichkeit, der schöpferischen Tat Ritschls durchaus gerecht zu werden, der sich um eine prinzipielle Erkenntnis der christlichen Offenbarung bemüht, die keine Umdeutung, sondern nur eine klare Ausdeutung der Sache verträgt. Es ist das als das Eigentümliche des biblisch-christlichen Denkens von ihm begriffen, daß in ihm im Gegensatz zum griechischen Denken ein durch die Geschichte hindurch sich bezeugendes Uebergeschichtliches sich wirksam erweist. Aber das ist nun Ritschls Fehler, daß er trotz gelegentlich besserer Einsicht den Glauben der christlichen Gemeinde nicht primär als Subjekt, sondern vielmehr als Objekt der theologischen Arbeit wertet, so daß schließlich der Historismus als eigentliches theologisches Prinzip übrig bleibt und ein unevangelischer Dogmatismus die nicht vermiedene Folge ist. Diese letzteren Fehler auszuschließen ist die bleibend wichtige (von Wehrung doch wohl nicht ge-

1) Hier sei gleichzeitig verwiesen auf die in *3 Jhst Th.* II, 345 ff. und III, 138 ff. von *Stange* begonnene ausführliche Prinzipienlehre, die einer späteren Besprechung vorbehalten bleiben muß. *Althaus*, *Theologie des Glaubens* a. a. O. II, 281 ff. findet unten in anderem Zusammenhang wenigstens nach einer bestimmten Richtung ihre Berücksichtigung. Nicht unwichtig, aber weder an Schleiermachers diesbezüglichen methodischen Sätzen noch etwa an der heutigen Diskussion zwischen Barth und v. Harnack orientiert, ist die etwas fragmentarische Abhandlung von *Shmels* über „Dogmatik und Predigt“ a. a. O. 191 ff.

nügend gewürdigte) Intention der religionspsychologischen Methode Bobbermins. Dennoch hat auch bei ihm die subjektive Seite das Schwergewicht, sofern der methodisch für die Phänomenologie der Religion heraus fruchtbare religionspsychologische Zirkel als objektives Gegenglied letztlich auch wieder nur Objektivationen subjektiver frommer Erfahrung ins Auge faßt. Während der Gegenstand der Theologie das *verbum Dei* ist, ihr Erkennen als ein substantielles sich also auf einer höheren Stufe bewegt. Dann darf aber nicht die Theologie einem allgemeinen religionswissenschaftlichen Standpunkt untergeordnet werden, wenn sie auch die religionswissenschaftliche Fragestellung sich zu eigen machen muß. Zur Ergänzung Wehrungs sei bemerkt, daß von hier aus gesehen auch der historischen Arbeit des Theologen als theologischer eine spezifische Aufgabe erwächst, eben bei aller religionsgeschichtlichen Orientierung die bewußte Einstellung auf den substantiellen Gehalt der christlichen Religion in ihrer sie der religiösen Umwelt entgegenstellenden Eigentümlichkeit. Ein wertvolles Beispiel dafür ist der Aufsatz von *Karl Holl*¹⁾, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, der das Einzigartige des Urchristentums, die Predigt Jesu eingeschlossen, in der unerhörten Paradoxie des *peccator-iustus* zum Ausdruck kommen sieht.

4. Dieser letztere Verhalt führt noch einmal genauer auf das neuerdings viel verhandelte Problem der Sünde in der Tragweite und Tiefe, die ihm Urchristentum und Reformation gegeben. In unserer Zeitschrift hatte *Haering*²⁾ im Anschluß an *Holls* Lutherdarstellung die Frage nach dem Verhältnis von Sünde und Schuld aufgeworfen, d. h. genauer erwogen, ob wirklich sich unsere Sündhaftigkeit (unser grenzenloser Schwille) und unsere persönliche Schuld für das durch die Offenbarung normierte christliche Gewissensurteil decken. Er meint im Gegensatz zu *Holl*, sei alles Schuld, so sei leicht nichts mehr Schuld im strengsten Sinn. Gegen diese Ausführungen hat nun nicht nur *Holl* in der 2. Aufl. seines *Lutherbuches* (S. 66 f.) Bedenken erhoben, sie haben auch *Althaus* zu prinzipiellen Erwägungen veranlaßt³⁾, die er in Auseinandersetzung zugleich mit Schleiermacher und Ritschl vollzieht. Die Wirklichkeit der Sünde sei zwar nur in der Geschichte faßbar (Ablehnung einer sie transzendierenden Urfallstheorie), aber es gelte, die Mehrzahl der Beziehungen, in der sie sich darstelle, zu beachten. Also nicht nur die psychologischen und soziologischen Wirkungen menschlicher

1) *3 Jhst Th.* II, 387 ff.

2) „Ist unsere Sündhaftigkeit unsere persönliche Schuld?“ *3 Jhst* 1922, 237 ff.

3) Zur Lehre von der Sünde, *3 Jhst Th.* I, 314 ff.

Akte in einem sündigen Gesamtleben (= „Ersünde“), sondern ganz wesentlich die darin erscheinende widergöttliche Grundbestimmtheit unseres Willens. Und diese sei unsere Schuld. Eben diese letzte Gleichung bestreitet Haering um des Ernstes der Verantwortung willen. Althaus hält dem entgegen, der hier zugrunde liegende Freiheits- und Schuldbegriff sei unhaltbar, stehe nämlich bei S. in einem Ergänzungsverhältnis zu einem auf psychologische und soziologische gesetzmäßige Zusammenhänge ausgehenden Denkens, während er letzterem vielmehr als etwas qualitativ Anderes gegenüber trete (transzendente, nicht psychologische Freiheit). Der reformatorische Schuldbegriff jedenfalls beziehe sich auf den Grundwillen des Menschen im Verhältnis zu Gott. Daher die absoluten Kategorien. In seiner Antwort an Althaus¹⁾ sucht Haering nachzuweisen, das christliche Schuldbewußtsein zeuge doch für einen anderen Tatbestand, reagiere nur da, wo einzelne Akte mit dem Vorzeichen des „Ich hätte anders können“ ausgedeutet werden können, also mindestens nicht für schon Ueberkommenes. Ueber das Maß persönlicher Verantwortung zu urteilen, sei freilich nur Sache Gottes. Daß die Sünde als religiöse der Qualität nach unendlich sei, involviere noch nicht den unendlichen Umfang persönlicher Schuld. So gewiß der tiefe religiöse Ernst sittlicher Wahrhaftigkeit als Beweggrund der Darlegung Haerings zu unterstreichen ist, das größere Recht scheint mir — so sehr hier sich abgründige Rätsel eröffnen — bei Holl und Althaus zu liegen. Denn in der Tat: der Mensch kann schließlich für jede einzelne Tat durch deren psychologische Ableitung die Verantwortung ablehnen. Vor Gott aber kann er nicht anders als sich mit seiner ganzen Person verwerflich empfinden. Ob nicht auch hier Luthers Wort gilt (Bo A IV, 312 = W.A.L. 237): „[Die Buße] disputirt nicht/ welchs sünde oder nicht sünde sey/ Sondern stößet alles ynn hauffen/ spricht/ Es sey alles vnd eitel sünde mit vns. Was wollen wir lange suchen/ teilen oder vnterscheiden?“ Traub ist darum gewiß im Recht, wenn er den Begriff einer schullosen Sünde ablehnt²⁾. Aber er zieht die umgekehrte Konsequenz: wenn die natürliche Ichsucht nicht Schuld sein soll, dann könne sie auch nicht Sünde sein, sondern Natur. Am bedenklichsten ist vollends der hinter Traubs Frage stehende Gottesgedanke, ob ich nicht zu dem gerechten (NB!) Gericht Gottes das Vertrauen haben dürfe, daß er das nur Ueberkommene nicht als Schuld anrechne?! Hat nicht schon etwa der Nominalismus ähnlich gefragt (Biel I d 41 art 2 concl 1) und Erasmus Luther mit einem derartigen Begriff von Gerechtigkeit abzu-

6) Noch einmal zum Verhältnis von Sünde und Schuld. Ebenda 438 ff.

7) Traub, Systematisches zu Holls Lutherbuch, ZThK 1924, 165 ff.

wehren versucht? ¹⁾ Luthers Antwort lautet: Hic est fidei summus gradus . . . credere iustum, qui sua uoluntate nos necessario damnabiles facit (W. A. XVIII, 633 = BoA III, 124).

Sehr wertvoll ist gerade in diesem Zusammenhang die Untersuchung von Em. Hirsch, Das Gericht Gottes²⁾. Er geht von der Grundantonomie der christlichen Religion aus, daß ich durch die Anrede Gottes in Einem zunichte werde als ganz bedingtes Geschöpf und gehoben zur Einheit eines Ich, jener Antinomie, deren eine Seite in der Mystik, deren andere in der „humanen Religion“ einseitig betont werde. An ihr hat der Begriff des Gerichts teil, das sich nur beschreiben läßt als Gemeinschaft mit Gott im Elemente der Geschiedenheit. Gott aber ist in allem der Eine, Person. Darum versteht im Angesicht Gottes der einzelne Mensch das besondere Lebensganze, das er ist, nicht anders als seine persönliche Tat, dafür er Rechenschaft schuldig ist.

5. Von der Mystik war soeben die Rede. Das Verhältnis evangelischen Christentums zu ihr grenzt Althaus³⁾ mittels des kritischen Prinzips des sola fide vorsichtig ab, im Unterschied von Peterson, der energische Fragezeichen zu der bisherigen zumal von Ritschl inaugurierten Behandlung der Mystik machen zu sollen glaubt⁴⁾. Althaus ist sich bewußt, daß und warum Mystik im engeren Sinn (vgl. zur genaueren Bestimmung auch meine Vorlesung über „Mystik und geschichtliche Religion“, Chr. Welt 1921, Nr. 1—3) und evangelischer Glaube in exklusivem, jeden Versuch einer Synthese verunmöglichendem Verhältnis zueinander stehen. So gewiß andererseits das meinetwegen als „mystisch“ zu bezeichnende Moment der Unmittelbarkeit und des Geheimnisses zu jeder lebendigen Religion gehört und sich im Christentum im Geistproblem verankert. Althaus führt dafür den Namen „Rechtfertigungsmystik“ ein, der terminologisch freilich ebenso beanstandet werden sollte wie der von E. Weber geprägte Begriff einer „Geschichtsmystik“⁵⁾.

Unbeschadet dieser prinzipiellen Entscheidungen, die sich bei Althaus

1) Für alles Nähere darf ich hier auf meine Abhandlung über den Gottesgedanken in Luthers Römerbriefvorlesung, Theol. Stud. u. Krit. Lutherana III und meine Ausgabe von de servo arbitrio mit Einführung und Kommentar in Münchener Lutherausgabe V verweisen.

2) Z hst Th. I, 199 ff.

3) Theologie des Glaubens, Z hst Th. II, 281 ff.

4) Zur Theorie der Mystik. Ebenda 146 ff.

5) Man vgl. auch die Untersuchung von Rohmeyer über urchristliche Mystik, Z hst Th. II, 3 ff.

auch ausgesprochen gegen Otto richten, ist Ottos Forderung durchaus berechtigt, daß sich grundsätzliche Erwägungen über die Mystik noch viel ausgiebiger an gründlichen Analysen mystischer Frömmigkeit zu orientieren hätten. Er selbst bietet neuerdings im Logos eine wertvolle Studie über „Ostliche und westliche Mystik“¹⁾ an Hand einer vergleichenden Analyse der Mystik von Ācārya Śāṅkara und Meister Eckhart. Dieser Vergleich bestätigt ihm überraschend die „geistigen Verwandtschaften der menschlichen Seele“, die unabhängig von Rasse und Gegend bei Entsprechungen des äußeren Schicksals tiefste innere Gemeinsamkeit zeitigen, so wenig im übrigen Mystik allenthalben dieselbe Größe ist. Beide sind Monisten (Mon-Dualisten) aber nicht im Sinne einer theoretisch-spekulativen Metaphysik, sondern einer praktisch-emotionalen Heilslehre, für die die Frage nach dem einen unvergänglichen und reinen Sein letztlich nur Ideogramm ist für ein „Ganz-Anderes“, das spezifisch Luminöse. Der Weg zum Heil ist ihnen darum zwar die Erkenntnis, aber indem sie wohl formal „Rationalisten“ sind, meinen sie doch ein Anderes, schlechthin Irrationales, den intuitus mysticus. Wichtig ist auch, daß sie für den Heilsweg der Erkenntnis im Unterschied zur sonstigen mystischen Selbsttrainierung keine „Methode“ kennen.

6. Den Abschluß unserer Besprechung mögen noch zwei Arbeiten aus dem Gebiet der Ethik bilden. Wehrung hebt in seiner neuesten Abhandlung über „Das Sittliche als irrationales Phänomen“²⁾ den außerordentlich wichtigen Gedanken hervor, daß es (gerade auch im Gegensatz gegen Kant) für eine theologische Ethik zumal, die ein letztes Verständnis des Ethischen zu suchen hat, gelte, das Ueberempirische als konkrete substantielle Wahrheit streng metaphysischer Art zu begreifen, die in der Gesichte Gestalt gewinnt, eben um ihres konkreten Gehalts willen. Die paulinische Freiheit ist eine sachlich andere als die des Sokrates. W. fordert also auf zu einer Besinnung auf den eigentlichen Sinngehalt des christlichen Ethos in seiner irrationalen Tiefe und auf seine Wahrheitsbegründung. Der letzte Sinn dieses Ethos aber ist eine schöpferische Liebe, die den rationalen Gedanken der Gerechtigkeit durchaus transzendiert, in der im Unterschied vom bloßen Pflichtethos Pneumatisches und Imperativisches eine innerliche Verbindung eingegangen sind.

Diese Forderung Wehrungs trifft durchaus zusammen mit der von Rattenbusch, der erst jüngst wieder (im Vorwort zu seiner Darstellung der deutschen evangelischen Theologie seit Schleiermacher 1924, S. VII) scharf hervorgehoben hat, daß die Einsicht in den spezifischen Eigen-

1) Logos XIII, 1 ff.

2) 31. Jh. III, 74 ff.

gehalt der christlichen Ethik im Unterschied auch von der edelsten hellenischen erst erreicht werde durch eine Durchdenkung des konkreten Gedankens der Agape. Die eminent fruchtbaren Anregungen, die dieser Theologe aus seiner abgeklärten Altersweisheit heraus für die Weiterbildung der theologischen Systematik gegeben hat, mögen es rechtfertigen, daß im Zusammenhang dieser Besprechung genauer eingegangen wird auf seine Studien zur Ethik des Patriotismus¹⁾. Auch so ist es nicht möglich, auf die mancherlei z. T. nur in Anmerkungen verstreuten feinsinnigen Einzelurteile z. B. über den Rechtsinn, das Gewissen, die letzte Gefahr des deutschen Patriotismus und die genauen Begriffsanalysen von Vaterland, Nation, Heimat, Volk genügend zu verweisen.

Während die erste Untersuchung sich an der Geschichte der Behandlung des genannten Problems orientiert, bietet die zweite eine prinzipielle Beleuchtung der Frage nach Recht und Pflicht von Sterben und Töten fürs Vaterland. Im Gegensatz zu Barth und Gogarten mit ihrer Abwertung nicht nur der empirischen sittlichen Leistungen der christlichen Gesellschaft, sondern auch ihrer Maßstäbe weist R. darauf hin, daß wir durch Christus konkret wissen, was Liebe sei (vgl. bes. 189 ff.). Der Gedanke einer Welt in Christo aber sichert der Frage Ernst und Geltung, ob wir das Vaterland lieben dürfen, sollen. Zwar sind die zur „Welt“ gehörenden menschlichen Gemeinschaften wie dieser gegenwärtige Neon vergänglich, indes zugleich „Gelegenheiten“, „Mittel“ zur Gewinnung „ewigen“ Geistgehalts, Mittel, die wir nicht zu konstruieren, sondern nur zu bewerten haben, Mittel, deren Erhaltung den ganzen Einsatz der Persönlichkeit beansprucht. Zum Kosmopolitismus ist dann hier auszusagen, daß die Forderung der *αγαπή* als Idee alle Menschen bindet und auf alle sich erstreckt, doch so, daß jeder sie in seiner individuellen „Gliederstellung“ zu üben hat. Weltbürgertum ist nicht der oberste, sondern der weiteste sittliche Begriff; die Vorstellung, daß der Kosmopolit der homo maxime humanus sei, ist vom christlichen Verstand der *αγαπή* her durchaus als Fehlvorstellung abzuweisen. Was aber endlich das Töten fürs Vaterland angeht, so ist diese Frage durch die nach dem Recht des Kriegs beantwortet, nur daß das Töten nie Zweck sein kann und daß der Einzelne im notwendigen Gehorsam gegen die verantwortlichen Führer Grenzen seiner eigenen Verantwortlichkeit findet²⁾.

1) Theol. Stud. u. Krit. 1923/4, Heft I/II u. III/IV.

2) Es sei hier doch, anmerungsweise wenigstens, noch aufmerksam gemacht auf die sehr instruktiven Darlegungen von Paul Wirthaus über „Luthers Haltung im Bauernkriege“ im neuesten Jahrbuch der Luthergesellschaft.