

den Gegner und dass es nur aus viel späterer, zweiter, erst recht unsicherer Hand auf uns gekommen ist.

Es war nötig, auf einige Einzelheiten einzutreten und die Nachweise zu liefern, wie Rüegg sich als Zwingli-Töter geriert, aber dabei nur zeigt, dass solche Diskussionen auf die allgemeine Verschiedenheit der Geschichtsauffassung zurückgehen, je nachdem ein Historiker durch angeblich absolute Praemissen gebunden ist oder nicht. Zurückzunehmen habe ich nach meiner sorgfältigen Nachprüfung keine einzige Silbe.

## Bücherschau.

Dr. Karl Heim, Privatdozent der Theologie in Halle a. S. **Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher.** IV und 385 S. Leipzig, J. C. Hinrichs 1911. Geh. M.7.—

Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie ist orientiert an dem Lessing'schen Gegensatz: Ewige Vernunftwahrheit — zufällige Geschichtswahrheit. Hier die Denknöthigkeiten der Axiome, der apriorischen Normen des Bewusstseins, dort die Glaubensnöthigkeiten der biblisch-kirchlichen Tradition. Die Geschichte der systematischen Theologie in den letzten 800 Jahren ist zu begreifen als eine Reihe gesetzmässig sich folgender Varianten dieses einen Themas, als die fortlaufende Auseinandersetzung einer „einlinigen“ mit einer „zweilinen“ Denkweise. Entweder nämlich wird der Ausgangspunkt des theologischen Denkens gesucht in einem Indifferenzpunkt zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Denken und Sein, aber auch zwischen dem theoretischen und praktischen Apriori und zwischen Gott und dem Einzeligen oder aber in einem so oder so konstruierten Doppelschema der Wirklichkeit. Entweder ist dann die Gewissheitsbegründung ein *in initio primae veritatis propter se ipsam* und die Historie hat nur noch die Bedeutung einer symbolischen Verhüllung bzw. eines pädagogischen Mediums der „Wahrheit“, oder aber die Gewissheit kommt überlogisch zu Stande durch ein irgendwie vorzustellendes Aufnehmen historischer d. h. „von aussen“ an das Subjekt herankommender Wahrheitsdaten. Dieses Entweder — oder geht letztlich zurück auf den Gegensatz von Platonismus und Aristotelismus und wird darum für die christliche Theologie aktuell mit dem sukzessiven Eindringen des Letztern im Mittelalter.

Der Stammbaum der einlinigen Denkweise geht von Augustin über die ältere Franziskanerschule, über Anselm und die grossen Mystiker zum Schleiermacher der Reden 1. Auflage und der Dialektik. Ahnherr der zweilinen Denkweise innerhalb der christlichen Theologie ist Thomas von Aquino, sie gipfelt in Duns Scotus und erlebt eine Renaissance in der protestantischen Spät-Orthodoxie. Die geschichtliche Entwicklung zeigt nun einerseits deutlich die Tendenz auf Ausmerzung des einlinigen Faktors, aber andererseits ebenso deutlich sein immer neues Auftauchen gerade bei konsequenter Durchführung des zweilinen Standpunktes. Diese Spannung wiederholt sich aber

auch innerhalb der einlinig oder zweilinig angelegten Systeme selbst. Hüben und drüben macht sich die Tatsache geltend, dass die beiden logisch widerstreitenden Gedankenreihen nicht ausschliessende Gegensätze sind, sondern divergierende Reihen, die einen gemeinsamen Schnittpunkt haben. Als Konsequenz der einlinigen Gedankenreihe würde sich die reine logische Evidenz, als Konsequenz der zweilinen Gedankenreihe der reine Autoritätscharakter der Wahrheit ergeben. Aber diese Konsequenzen werden auf beiden Seiten nicht gezogen, sondern vielmehr als „verbotene Grenzwerte“ behandelt. Wohl entstehen hüben und drüben annähernd reine Formen z. B. Eckehart und Sense hier, Duns und Calov dort, aber es kommt nicht weiter als bis zu annähernder Reinheit: Der Lauf der Theologie bleibt, wie von unsichtbaren Zügeln geleitet, innerhalb jener Schranken. *Einerseits* stellten sich schon die ältesten einlinigen Systeme eines Bonaventura, Halesius, Aquasparta die Aufgabe, den einlinig aufgefassten Heilsweg (zeitlos, apriorisch, immer gegeben) in das biblisch-kirchliche Schema (zeitlich, aposteriorisch, geschichtlich bedingt) einzufügen durch Einführung der nur vom zweilinen Denken aus verständlichen Schnittlinie zwischen Natur- und Gnadenstufe. Diesem Kompromiss folgten im Protestantismus besonders Melancthon mit seiner Koordination von Vernunft und Offenbarung und, so meint Heim, der Schleiermacher der Glaubenslehre, mit seinem unentschiedenen Antagonismus zwischen mystischem Idealismus und der absoluten Geltung der kontingenten empirischen Grösse Christus. Diese Umbiegungen sind nicht bloss kirchenpolitisch zu erklären. Kein Mystiker hat die Einheitssphäre isoliert festhalten können. Gleichzeitig mit dem Indifferenzpunkt leuchten auch immer wieder die Urunterscheidungen (Subjekt-Objekt, Abstraktum-Konkretum etc.) auf und treten zu jenem in ein Verhältnis unauflöslicher Antinomie. (Deutlich bei Bonaventura und Fichte.) *Anderseits* vermag auch die zweilinge Denkweise die sachlich notwendige Tendenz auf jenen Schnittpunkt mit der einlinigen hin nirgends ganz zu verleugnen. Für ein rein in die Subjektivität eingeschlossenes Ich wäre auch der blosse Begriff einer Objektivität unmöglich. Es muss also auch bei der exklusivsten Unterscheidung beider Gebiete ein diakritischer Punkt vorhanden sein, in welchem sie noch nicht von einander unterschieden sind, sondern erst unterschieden werden. Thomas bricht freilich mit der Anschauung Bonaventuras, wonach der menschliche Glaube eine Teilnahme am Denken Gottes sei; und doch bricht er nicht ganz mit diesem einlinigen Gedanken, indem er wenigstens eine „Entlehnung“ aus dem Wissen Gottes und der Seligen in der fides infusa festhält. Diese gebrochene Stellung zeigt sich auch in seiner Definition Gottes als das ens universalissimum, das somit auch die menschliche Subjektivität umfasst. Noch schmaler wird die Brücke bei dem konsequenteren Duns, der auch den Begriff der „Entlehnung“ streicht und Gott vielmehr als ens singularissimum beschreibt — und doch ist noch immer eine Brücke da, nämlich die den beiden exklusiven Gebieten gemeinsame Basis des gegenüber dem Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichem indifferenten Esse. In der protestantischen Theologie aber hat sich diese Brücke erhalten in der Lehre vom testimonium spiritus sancti internum, das selbst bei den Ausläufern der Orthodoxie (Hollaz, Baier, Buddeus) mit der Selbstevidenz der Axiome als *αὐτό πιστον* und *ἀναπόδεικτον* (wenn auch nicht als *ἄμεσον* und *ἀναντιρροπον*!)

gleichgesetzt wird. — So kompromittiert das einlinige Denken widerstrebend mit einem zweilinen Element und das zweiligne ebenso widerstrebend mit einem einlinigen. Widerstrebend, aber *doch!* Denn kompromisslose Konsequenz wäre hier der Tod der kirchlichen und dort der wissenschaftlichen Brauchbarkeit. Ja noch mehr: Würden sich beide Gedankenreihen als exklusive Formen gegenüber treten, so wäre die Möglichkeit vorhanden, dass *beide* sich mit heterogenem, nicht-christlichem Inhalt füllten, die eine mit dem indischen Versinken ins Nichts (Christusmystik!), die andre mit jüdischer Gesetzlichkeit (vulgärer Kirchen- und Schriftautoritätsglaube).

Es fragt sich nun, ob das Konkurrenzverhältnis, das doch wieder hüben und drüben zu Inkonsistenzen nötigt, das einzig mögliche Verhältnis ist zwischen den beiden ringenden Tendenzen. Auf Grund der beobachteten Sachlage muss geantwortet werden: Nein! Sie scheinen sich auf Leben und Tod zu bekämpfen und sie können doch nicht ohne einander sein. Einliniges Denken strebt stets danach, sich zu einer Zweiheit zu entfalten und zweilignes Denken hat stets einen einlinigen Indifferenzpunkt zur Voraussetzung. Sollten nicht beide in einem *polaren* Verhältnis zu einander stehen? Dann befänden wir uns gegenüber dem Phänomen, das Kant als die „Antithetik der reinen Vernunft“ beschrieben hat und man hätte sich danach zu richten. Das ist denn nun in der Tat in der Geschichte der Theologie geschehen und zwar auf den Höhepunkten des *reformatorischen* Denkens. Wie eine neue Intuition bricht hier die korrelative Zusammengehörigkeit der beiden, divergierenden Richtungen hervor. *Luther* hat freilich das Thema nie isoliert-theoretisch besprochen, aber umso deutlicher nimmt er praktisch dazu Stellung durch seine Behandlung des Zentralproblems der Heilsgewissheit. Hier besteht die Antinomie: Gott will als absoluter Alles (einlinig) und: Gott will als inhaltlich bestimmter nur den ihm konformen Inhalt (zweilinig). Statt nun die eine Seite zu ungunsten der andern zu verabsolutieren, erklärt *Luther* beide für absolut und beide für relativ. Je von der *einen* Seite gesehen ist der Inhalt der *andern* das erkenntnis-theoretisch Transzendente, das verborgene Innerste Gottes. In der *fides* liegen beide als notwendige Antinomie ineinander: einerseits die Transzendenz des Heilswillens und die subjektive Erfahrung des absoluten Doppelwillens, andererseits die Transzendenz des absoluten Doppelwillens und die subjektive Erfahrung des unbedingten Heilswillens. Diese „*unheimlich paradoxe Synthese*“, die der *Licht- und Nachtseite eines der Sonne zugekehrten Gestirns gleicht*, ist das reformatorische Neue gegenüber den beiden Gedankenreihen des *Mittelalters*. Die moderne Alternative aber: persönliche Gottesgewissheit oder Autoritätsglaube an die Schrift entsteht für *Luther* überhaupt nicht. (Dies gegen die seit *Ritschl* übliche Beurteilung *Luthers*). Sachlich übereinstimmend ist die Stellung des Systematikers *Calvin*. Auch er vollzieht jene Zusammenschau der mittelalterlichen Antinomie. Und zwar so, dass er die Selbstevidenz der Axiome und das *testimonium spir. s.* unter sich und mit der Autopistie der Schrift in eins setzt, d. h. dass er, bei voller Wahrung des Gegensatzes, den ganzen Inhalt der einlinigen Denkweise (Unmittelbarkeit, Gottinnigkeit, Indifferenzpunkt von Subjekt und Objekt, Wahrheit und Wert, Erkennen und Wollen) auf den konkreten, kontingenten Schriftinhalt überträgt. (Zentralinhalt der „Schrift“ ist für ihn wie für *Luther Christus*.) Bei beiden

Reformatoren also die „unheimlich-paradoxe Synthese“ als letztes Wort der theologischen Gewissheitsbegründung. —

Ich muss vor Allem bekennen, dass ich mit Mühe einen gewissen Freuden- ausbruch unterdrücken konnte, als ich mich in Heims Buch vertiefte und zu merken anfang, wo es hinauswolle. Es giebt sich ja freilich blos als eine historische Übersicht dieses Grundproblems der Theologie, der die systematische Durchführung erst folgen soll. Man darf gespannt sein darauf, wie sie auch ausfallen möge. Aber ich habe mich schon über diese historischen Prolegomena gefreut; denn ich glaube, da kommt endlich Licht in die gegenwärtige ver- fahrene Situation der prinzipiellen Theologie. Wer sich auch nur ein wenig mit den derzeit üblichen Problemstellungen abgegeben hat, der weiss, wie müde man es werden kann, bald den „Einlinigen“ und bald den „Zweilinen“ und bald den Viertels- und Halbleuten von beiden Seiten zu folgen (elenchus nominalis ist wohl unnötig!), um dann jedesmal gegen Ende ihrer Gedanken- reihen hin (wenn sie ein solches haben) zu der vagen Erkenntnis zu kommen es könnte an der ganz entgegengesetzten Beobachtungsweise „auch etwas“ sein. Wer in diesem Spital krank ist, und das sind wir alle, dem sei H.s Arbeit empfohlen als eine wahre Medizin. Schon darum, weil sie klar und streng und ohne irgendwelches pektoral-theologisches Pathos (wir haben zuviel davon gegenwärtig) geschrieben ist. Zweitens darum, weil sie einem so lebhaft vor Augen führt, dass unsre heutige theologische Not nur ein neuer Spezialfall ist der alten Not, an der schon 8 Jahrhunderte laboriert haben. Man verlernt das Wichtigstun mit unsern „modernern“ Problemen und lernt, sich wieder in Reih und Glied zu stellen mit unsern theologischen Vätern und Vorvätern. Das wirkt zuerst deprimierend und dann wahrhaft erlösend. Drittens darum, weil H. uns anleitet, aus dem Gerede über mystische und historische Religion einen Weg zu finden, ohne einem der bei len beteiligten Faktoren Gewalt anzu- tun. Der Verf. hat sich zwar darüber das letzte Wort noch vorbehalten; aber es wird irgendwie lauten: dass es gilt, *beide* Gedankenreihen konsequent zu Ende zu gehen. Dann werden die beiden divergierenden Linien sich irgendwo schneiden und die beiden Gewissheitskriterien kraft ihrer Verschiedenheit in eins zusammenfallen. —

H. verfügt über eine systematisch-historische Kombinationskraft ersten Ranges, die einem imponiert, weil sie sich nirgends blos in geistvollen Aperçu's ergeht, sondern auf solidester Kenntnis des Materials beruht. Und was für eines weitschichtigen Materials! Es graust einem beim Gedanken an all die „Summen“ und „Compendien“, die er durchgearbeitet haben muss. Eben darum hält es schwer, mit ihm zu rechten über dies und das, was man bei Überein- stimmung mit seiner Grundansicht anders beurteilt. Ich möchte also zum Schluss nur vorsichtiger Weise ein paar Fragezeichen setzen. Vermisst habe ich erstens eine Besprechung der *enthusiastischen* und verwandten Richtungen der reformatorischen und nachreformatorischen Zeit. In ihrer dezidierten „Ein- linigkeit“ ist doch wohl ein wesentlicher Grund erstens für die strikte Durch- führung der „unheimlich-paradoxen Synthese“ der Reformatoren (H. weist bei Calvin darauf hin) zweitens für das Wiederaufkommen der Zweilinigigkeit in der Folgezeit zu suchen. Warum fehlt bei Calvin jeder Hinweis auf Osiander, der dem Synthetiker durch seine Einlinigkeit so viel Mühe gemacht hat? Im

Weitern möchte es mir der Verf. nicht bloß als Lokalpatriotismus auslegen, wenn ich ihn interpelliere, warum wir über *Zwingli* gar nichts zu hören bekommen? Über *Melanchthon* wird geurteilt, es habe ihm jeder Einschlag einlinigen Denkens gefehlt und er habe das axiomatische und das empirisch-historische Gewissheitsfundament friedlich koordiniert. Das mag vom spätern *Melanchthon* gelten. Aber verhält es sich nicht in den *Loci* von 1521 anders? Hier liegen doch Vernunft und Offenbarung noch nicht neben einander, sondern ineinander in der Antinomie der *justificatio*, wenn sich auch die Zweilinigigkeit bereits stark ankündigt. Auch bei *Calvin* (wie bei *Melanchthon*) hat sich H. vielleicht zu sehr an die ausdrücklich erkenntnis-theoretischen Ausführungen des Reformators gehalten, statt seine erkenntnis-theoretischen Ansichten mindestens auch seiner Gnadenlehre zu entnehmen, wie er es bei *Luther* so glücklich getan hat. Dasselbe Resultat hätte sich dann noch deutlicher herausgestellt. Nicht enig gehe ich mit H. in der Beurteilung *Schleiermachers*, dessen Gewissheitsbegründung er als einen „konfusen Widerstreit zweier Gedankenreihen“, der apriorischen und der historischen beschreibt. Gewiss, der Schein liegt bekanntlich vor. Aber ob sich H. bei diesem Urteil nicht erinnert fühlte an das, was er selbst früher bei Anlass eines ähnlichen Urteils von *Denifle* über *Luther* ausführt? Ich glaube *Schleiermacher* ist gerade so „konfus“ und gerade so wenig „konfus“ wie *Luther*. Seine systematische Tendenz (nicht bloß eine „unbestimmte beunruhigende Ahnung“ wie H. sagt) ging in den „Reden“ und in der Glaubenslehre auf Entgegenstellung und Ineinanderstellung der beiden heterogenen Gewissheitsgründe. Gewiss: „Die apriorische Form jedes möglichen Bewusstseins verwandelt sich in ein empirisches Bewusstseinserlebnis“ (S. 369) nur dass ich *Schl.*'s Meinung präziser ausdrücken würde: „aktualisiert sich in einem empirischen B.“ Denn es ist in dieser bei *Schl.* eintretenden Gleichstellung nicht die unklare Einführung eines zweiten Religionsbegriffs zu sehen, sondern in seinem einheitlichen Religionsbegriff haben wir wieder jenen Schnittpunkt vor uns der konsequent mystischen und der konsequent historischen Reihe. Ich meine: (hier greift allerdings das systematische in das historische Urteil über) wenn der Begriff des Apriori nicht psychologistisch verflacht wird, sollte es nicht so schwer sein, *Schl.* zu verstehen: Nicht ein Sondergebiet neben andern ist für ihn das religiöse Bewusstsein — diese Annahme passt zu *Schl.*'s Persönlichkeit so gut wie die Auffassung der Rechtfertigung als bloße praesumptio zu *Luther* — sondern das die apriorischen Möglichkeiten des Bewusstseins realisierende Leben. Wo *Schl.* von religiösem oder schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl als von etwas Besonderem redet, ist es immer cum grano salis d. h. in diesem Zusammenhang zu verstehen. Insofern kann er nun in der Tat sagen (und in der Dialektik der Gedanken durchführen) dass der „geheimnisvolle Augenblick“ der Einheit von Anschauung und Gefühl bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt. Aber diese Feststellung der 2. Rede ist nun ja nicht empirisch zu verstehen; denn damit wäre die „natürliche Religion“ gesetzt, die *Schl.* bekanntlich ablehnt, sondern immer noch apriorisch, als Umschreibung der Beziehungspunkte jeder möglichen Religion. Empirisch realisiert sich das Bewusstsein immer nur da, wo sich Sinn und Universum in einem bestimmten Punkt berühren, der sich aber zu den andern Wahrnehmungen nicht exklusiv, sondern als ihr Zentral- und Kristallisations-

punkt verhält. Das ist der klare Sinn der 5. Rede. Von einem solchen Zentralpunkt aus ist nun die ganze Glaubenslehre entworfen, die „einfach und ehrlich nur empirisch sein will.“ Es ist mir nicht recht verständlich, wie H. dazu kommt, zu sagen, dass Schl. nur „unter der Hand“ den apriorischen mit dem historischen Standpunkt vertausche (S. 367). Schl. selbst sagt doch darüber: „Wahrlich es wäre mir bei tausend Meilen nicht eingefallen, dass irgend jemand mich anders verstehen könnte; vielmehr war das der Punkt, über den ich in allervollkommenster Sorglosigkeit war. Und nichts hätte ich mir weniger versehen, als dass ich mit den spekulativen Dogmatikern so mannigfaltig zusammengestellt werden sollte.“ (Sendschr. an Lücke ed. Mulert S. 21.) Entweder wir müssen diese „Sorglosigkeit“ als eine unbegreifliche Kopflosigkeit Schl.'s auffassen oder als ein Wiederauftauchen der Intuition, der folgend Luther mutatis mutandis ebenso gehandelt hatte. Ich ziehe das letztere vor: Wenn wir beachten, dass Schl. einerseits als einziges dogmatisches Gewissheitskriterium den „alten λόγόν ἀποδείκτος“ (l. c. S. 18) bezeichnet hat und dass er andererseits mindestens ebenso kräftig wie Luther den Philosophen ein „timeo Daneos et dona ferentes“ zugerufen und gesagt hat, die Darstellung der christlichen Glaubenslehre sei zugleich ihre Begründung (l. c. S. 66 und 56) so werden wir ihm zuerkennen müssen, dass in seiner Position die „unheimlich-paradoxe“ reformatorische Gegenüberstellung und Ineinsetzung von Vernunft- und Offenbarungsgewissheit in genialer Weise erneuert ist: das Polaritätsverhältnis von „einliniger“ und „zweiliner“ Denkweise.

Karl Barth.

Dr. theol. Paul Mezger, Professor der Theologie in Basel, *Die christliche Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod.* Calw u. Stuttgart 1912. Verlag der Vereinsbuchhandlung. 164 S. Fr. 1. 35; geb. Fr. 2. 15.

Keine Zeitströmung ermuntert heute den Forscher, über „das ewige Leben“ sich auszusprechen. Umso erfreulicher ist diese Monographie, die in aller Knappheit sämtliche einschlägige Fragen und Probleme berührt, und dabei ebenso entschieden den eigenen Standpunkt vertritt wie vornehm den Gegner bekämpft. Und doch wird uns nicht eine abstrakte religionsvergleichende Studie geboten. Mezger bekennt offen, dass er nicht den neutralen Standpunkt des Religionshistorikers oder Religionspsychologen einnimmt. Seine Ausführungen ruhen vielmehr auf der Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Hoffnung und sind getragen von der Gewissheit, dass es sich dabei nicht um ein peripherisches Beiwerk des christlichen Glaubens handelt, das ebenso gut fehlen könnte.

Wer es wagt, gegen den Strom zu schwimmen, muss eine besondere Kraft in sich spüren. So wird auch der Leser dieser Monographie bald merken, dass Mezger sich an dieses Thema unbekümmert um alle Modeströmungen herangemacht hat, weil er uns etwas zu sagen hat.

Wir haben aber um so mehr Grund auf ihn zu hören, weil es noch nie von gutem gewesen ist, wenn eine Zeit einen Teil der christlichen Überlieferung allzu sehr vernachlässigte.

Der ganze Unterschied alter und neuer Zeit tritt uns krass vor Augen, wenn wir dem Wort des Apostels Paulus: „Der letzte Feind, der vernichtet wird, ist der Tod“ (1. Kor. 15, 26) den Ausspruch von D. F. Strauss entgegenhalten,