

Neue Theologie?

Das Problem protestantischer Theologie

Die allgemeine Auflockerung unseres Geisteslebens, die seit einigen Jahren eingesezt hat und Lebensauffassung und schließlich positive Wissenschaft und Philosophie ergriff¹, scheint nun ihr Werk in der eigentlichen Theologie vollenden zu wollen. Zuerst in protestantischer, dann jetzt auch in katholischer Theologie wird das methodische Problem mit neuer Schärfe gestellt: Was ist Theologie? und die Antwort orientiert sich, in gleicher Weise wie in den übrigen Gebieten, an der sog. „Wende zum Objekt“. Damit aber schließt sich in etwa das Bild dieser gesamten Wende und gewinnt gleichzeitig seine schärfsten Konturen. Es ist darum also das neu gestellte Methodenproblem der Theologie keineswegs eine rein esoterische Sachangelegenheit, sondern im wahren Sinne die vielleicht wichtigste Angelegenheit der geistigen Gegenwart. Das ist in protestantischen Kreisen längst erkannt. Denn der Kampf um den Kreis Karl Barths z. B. ist in seinem Wesen Kampf um die Frage nach dem Wesen von Theologie. Aber auch in katholischen Kreisen ist diese Erkenntnis am Erwachen, wie unter anderem die liturgische Bewegung zeigt. Es dürfte darum an der Zeit sein, die Frage nach Theologie in diesen großen Zusammenhängen zu sichten. Wir beginnen mit der protestantischen Theologie, in der das Methodenproblem zuerst gesehen und behandelt worden ist, um von hier aus die Fragestellung katholischer Theologie zu umzeichnen.

* * *

Der Methodenkampf in protestantischer Theologie ist durch zwei Formeln gekennzeichnet. Die erste lautet: Glaubentheologie, und darum Ausbau des hierfür entscheidenden Ansages Schleiermachers. Die zweite sagt: Gottes-theologie, und darum Abbruch der gesamten Entwicklung seit Schleiermacher². Das stärkste äußere Zeichen dieser Entgegensetzung ist Wobbermins bewußter Ausbau des Schleiermacher-Ansages³ und Brunners Theologie-Aufbau in grundsätzlicher Verwerfung Schleiermachers⁴. Dieser Gegensatz gewinnt dann seinen schärfsten Ausdruck darin, daß Wobbermin seinen Schleiermacher-Ausbau damit begründet, daß erst auf diesem Wege eine spezifisch protestantische, d. h. Sola-fides-Theologie, möglich werde, in klarstem Gegensatz zu letzten katholischen Prinzipien, während Brunner seine Schleiermacher-Verwerfung gerade darauf stützt, daß Schleiermacher geheimer Katholik sei. Was ist der Grund dieses merkwürdigen Gegeneinander?

¹ Vgl. vom Verfasser „Neue Religiosität?“ (diese Zeitschrift 109 [1924/25 II] 18 ff.) und „Neue Philosophie?“ (ebd. 296 ff. 354 ff.).

² In gewisser Beziehung lebt in diesem Gegensatz auch tiefer der alte Gegensatz zwischen dem „finitum capax infiniti“ („das Endliche aufnahmefähig fürs Unendliche“) des Luthertums und dem „finitum incapax infiniti“ („das Endliche aufnahmeunfähig fürs Unendliche“) des Calvinismus, — also der niemals beruhigte unterirdische Vulkan der Union.

³ Georg Wobbermin, Systematische Theologie (Leipzig 1913—1925). Vgl. hierzu noch die wichtige Arbeit Theod. Denwalds, A. E. Niedermann in der neueren Theologie (Leipzig 1924).

⁴ Emil Brunner, Die Mystik und das Wort (Tübingen 1924).

⁵ Für das innere Oszillieren dieses Gegensatzes ist die wechselnde Stellungnahme Erich Schaeders zu Schleiermacher ungemein lehrreich (Theozentrische Theologie I [Leipzig 1909] 3 ff.; II [Leipzig 1914] 16 ff.).

Beginnen wir zunächst mit dem, was beiden Gruppen gemeinsam ist: der Fragestellung des ganzen Methodenkampfes. Der Hintergrund der Kontroverse ist der Gegensatz zwischen Orthodorie und Rationalismus des 18. Jahrhunderts. Die Orthodorie hatte vor den eigentlichen Vertrauensglauben (*fides fiducialis*) einen Lehrglauben (*notitia und assensus*) gesetzt, wodurch das grundsätzlich lutherische „Gott nur im Heilserlebnis“ zum mindesten gefährdet war. Denn nun war Gott nicht, wie das der Katechismus Luthers betont aussprach, durch das „Trauen und Glauben des Herzens“ bestimmt, sondern durch eine vorliegende Kirchenlehre. Mit andern Worten: der Individualismus der lutherischen Heilsgewißheit war zerstört. Der Rationalismus aber hatte alles Glauben in eine „Antizipation“ rein philosophischen Erkennens entleert und damit den zweiten Lebensnerv der Reformation durchschnitten: die leidenschaftliche Feindschaft zwischen Vernunft und Glauben, das spätscholastische Erbe des reinen Willensweges zu Gott. Damit war einer Neugeburt echt lutherischer Theologie klar die Aufgabe gestellt: eine „Theologie aus dem Glauben“, d. h. aus der ganz spezifischen Gestalt des lutherischen Heilserlebnisses heraus in seiner doppelten Entgegensetzung, sowohl gegen Kirchenglauben wie gegen Vernunftglauben¹. Indem aber „Theologie aus dem Glauben“ gleichzeitig die unrefractorische Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes einschließen mußte, also eine, wie es scheint, schärfste Entgegensetzung gegen alle Betonung von Ich und Erlebnis, entstand das Grundproblem einer solchen Theologie: Wie ist das subjektive „aus dem Glauben“ mit dem objektiven „Gott alles allein“ vereinbar (die Kontroverse zwischen Bewußtseinstheologie der alten Richtung und auch Wobbermins und Geintheologie der Barth'schen „Theologie der Krisis“ und der phänomenologischen Theologie Petersens)? und: Wie ist die Entgegensetzung zwischen Vernunft und Glauben möglich, wenn der objektive Gott (der doch „alles allein“ ist) der eine selbe Ursprung von Wissnswelt und Glaubenswelt ist (die Kontroverse zwischen Erlebnistheologie Herrmanns und der Schleiermacher-Richtung und Wissenschaftstheologie von Ritschl über Troeltsch zu Heim)? In diesen beiden Fragen konzentriert sich der Problemkomplex der neueren protestantischen Theologie. Das ist nun im einzelnen zu sehen.

Wenn es richtig ist, daß protestantische Theologie steht und fällt mit der Zentralität des Heilserlebnisses (des Ergriffenseins von Gott in der Hingabe an Ihn), dann muß, so oder so, Schleiermacher als der erste eigentlich protestantische Theologe bezeichnet werden. Gewiß hat Brunner recht, wenn er darauf hinweist, daß hinter Schleiermachers Theologie eine im Grunde spinozistische Metaphysik und Mystik stecke, und Wobbermin selber muß zugeben, daß Schleiermacher seinen ursprünglichen Ansätzen untreu werde und doch wieder einer (rationalistischen) spekulativen Theologie zustrebe. Und gewiß muß man auch darin Brunner beistimmen, daß bei Schleiermacher das Subjektive von Religion fast alles Objektive auslösche, was auch Wobbermin wiederum nicht leugnet, da er Schleiermachers Definition umkehrt und an erste Stelle nicht die Zuständlichkeit des „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls“,

¹ Wie sehr dies gemeinsame Voraussetzung aller heutigen Richtungen ist, zeigen die diesbezüglichen, fast wörtlich übereinstimmenden Ausführungen bei Herrmann, Kade, Wobbermin wie bei Elert, Barth und Brunner.

sondern die Gegenständlichkeit der „Beziehung zu Gott“ setzt. Aber dabei bleibt doch bestehen, daß Schleiermacher als erster grundsätzlich den Ausgangspunkt vom Heilserlebnis selber nimmt und damit eine wahrhaft immanente Theologie des Luthertums grundlegt: die Forderung einer „Theologie aus dem Glauben“, worin sich jetzt wohl alle Schulen begegnen, ist von ihm zuerst erhoben worden. Denn wenn alles Heil im persönlichen Ergriffensein vom alleinwirksamen Gott des Gerichts und der Barmherzigkeit zentriert ist, dann ist folgerichtig dieser Vorgang das formgebende Element aller Theologie. Es sind dann alle übrigen Wahrheiten und Wirklichkeiten von Christentum nur ein *tantum quantum* zu diesem Einen, d. h. nicht in sich bestimmbar, sondern allein von diesem und durch dieses Eine. Der Streit kann nur gehen über die Natur dieses Einen. Ist es ein Vorgang, der seine Bestimmtheit wie sein Eintreten vom erlebenden Subjekt her hat, sich also im strengen Sinne des Wortes als eigentümliches, von andern psychologisch unterschiedenes „Erlebnis“ darstellt —, oder ist es ein Vorgang, dessen Gesein wie Dasein allein vom Jenseits Gottes her zu sehen ist? Und zweitens: Ist es ein Vorgang, der „innerlich“ ist im Sinne eines reinen „Angeregtseins“ von äußern sozialen (Gemeinde) oder geschichtlichen (Christus) Faktoren, also ein letztlich von innen her bestimmter Vorgang —, oder sind die sozialen und geschichtlichen Faktoren das Bestimmende?

Für Schleiermacher ist auf beide Fragen schwer Antwort zu geben. In der ersten Alternative neigt er, auf der einen Seite, wohl stark zu der ersten Möglichkeit: Religion ist ihm eine vom Subjekt her gekennzeichnete Zuständlichkeit, „schlechtinniges Abhängigkeitsgefühl“, so sehr, daß alle Frage über Gottes Wesen-in-sich zu entfallen hat, und Glaubenslehren rein Ausdruck von Glaubenszuständen sind. Auf der andern Seite aber ist dieser Zustand „Abhängigkeit“ und dazu betont auf das „Universum“ gerichtet, also ein Zustand unbedingten Bestimmtheits durch ein dem Ich Jenseitiges, so daß, von hier aus, Schleiermacher der objektivistischen Linie zuzuzählen wäre, ja der objektivistischen in einem Sinne, wie ihn gerade die phänomenologische Richtung unserer Tage herausgebildet hat: Aufgeschlossenheit zum Kosmos. Ähnlich schwankt Schleiermacher in der zweiten Frage. Gewiß bezeichnet er alle historische Offenbarung fast als Individualisierung des allgemeinen Abhängigkeitsgefühls und scheint so Geschichte und Gemeinde in strenge Abhängigkeit vom subjektiven Erleben zu setzen. Aber bezieht sich diese „Individualisierung“ nicht vielleicht, tiefer gesehen, auf das Objektcorrelat des subjektiven Zustandes: nicht Individualisierung des Zustandes, sondern des Gegenstandes der „schlechtinnigen Abhängigkeit“? Soviel jedenfalls ist hieraus klar: Schleiermacher ist nicht nur Ausgangspunkt der Fragestellung einer „Theologie aus dem Glauben“, sondern auch Ausgangspunkt der einander entgegengesetzten Beantwortungen dieser Frage.

Die eigentliche Problematik dieser Beantwortungen ergibt sich aus den zwei Hauptfragen, die der Schleiermachersche Ansatz stellen mußte. Erstens: Wenn Religion (und damit also auch Christentum) wesenhaft Zuständlichkeit des „Gefühls“ ist, worin hat sie dann ihr Wahrheitskriterium? Anders ausgedrückt: Wenn Religion, durch eine solche Wesensbestimmung in das Individuellste, nämlich das Gefühl, gesetzt ist, wird dann nicht die Frage nach einer irgendwie

allgemeingültig wahren Religion gegenstandslos? Zweitens: Wenn Religion eine Bestimmtheit des rein inneren Lebens ist, wird dann nicht folgerichtig das, jedenfalls für das Christentum, wesenhafte Element von Geschichte und Gemeinschaft aufgelöst? Von diesen Fragen aus wird die Bedeutung Ritschls sichtbar. Auf die erste Frage antwortet sein Normbegriff, der in seiner Fassung eines „Wertes“ der Rickertschen und in etwa auch phänomenologischen Wertphilosophie präludiert. Diese Antwort ist folgerichtig zum Schleiermacherschen Ansatz. Denn das „Gefühl“ hat zu seinem inneren Objektkorrelat den „Wert“. Auf die zweite Frage antwortet Ritschl umstrittendste Theorie, die Theorie vom Primat der Gemeinde: das Heilserlebnis des einzelnen hat seine Norm und in etwa auch seine Vermittlung im Heilserlebnis der Gemeinde, und zwar der Gemeinde, wie sie in einmalig geschichtlicher Gestalt den Wandel der Geschichte überdauert. Auch dieser Antwort wird man eine gewisse Folgerichtigkeit zum Schleiermacherschen Ansatz nicht abstreiten können. Denn einmal bewahrt sie auch für die „Gemeinde“ die Erlebnistheorie, und auch die an und für sich gegen Schleiermacher gerichtete Hauptbetonung eines überindividuell Geschichtlichen trägt eine nicht abzuleugnende Verwandtschaft mit der Schleiermacherschen Betonung des „Universums“. Und auch der letzte Ausklang der Theologie Ritschls, ihre strenge Systemform, die fast alles um den Begriff der Liebe gruppiert und damit den Gegenpol des „Gerichtes“ fast auslilgt, hat seine innere Beziehung zur geheimen Liebesmetaphysik Schleiermachers.

In der gemeinsamen Form Schleiermacher-Ritschls hat diese bisherige „Theologie aus dem Glauben“ den modernen Protestantismus beherrscht und in Harnacks Formel des „Wesens des Christentums“ ihre problemfreie Popularisation gefunden. Die Probleme selber aber gingen in Herrmann und Troeltsch weiter.

Herrmanns Theologie¹ richtet sich vorab gegen Ritschls Primat der Gemeinde. Religion und gerade Christentum ist einzig und allein Religion des persönlichen Erlebnisses. Gemeinde ist nichts weiter als Gemeinschaft solcher, die das gleiche Erlebnis zueinander knüpft. Aber es wäre verfehlt, Herrmann nun als religiösen Subjektivisten im gewöhnlichen Sinne des Wortes anzusehen. „Das Erlebnis“, so sagt er in seiner nachgelassenen Dogmatik, „aus dem die Religion entstehen kann, ist ... die Erfahrung, daß er (der Mensch) einer geistigen Macht begegnete, unter deren Berührung er sich völlig gedemütigt und zugleich zu wahren, innerlich selbständigem Leben erhoben wußte“ (17). Es ist Gottes Macht in Christus, aber nicht in irgend einer geschichtlichen Vermittlung durch die Jahrhunderte hindurch, sondern in einer geheimnisvollen Transzendenz über sie, die damit einen persönlichen Kontakt zu jedem einzelnen ermöglicht. Das Merkwürdige also ist, daß bei diesem scheinbar ärgsten Individualisten der protestantischen Theologie jenes „Theozentrische“ alles beherrscht, das, wie man sonst meint, erst mit Schaefer und Barth in derselben wiederauflebte. Es ist gar kein Zweifel, daß für Herrmann das Primäre die rückhaltlose Übergabe und Hingabe an den unerforschlichen Gott ist: „Anfang und Ende (der Religion) ist ... die Demütigung des Men-

*erstgen und
wie man sagt
in der*

¹ Herrmanns Theologie hat ihre reife Gestalt in seiner nachgelassenen „Dogmatik“ (Gotha 1925). Ihre Genese liegt deutlich in den „Gesammelten Aufsätzen“ (Tübingen 1923), ihre religiöse Wurzel in „Verkehr des Menschen mit Gott“ (Stuttgart 1892).

schen vor dem Unerforschlichen“, so lautet der letzte Satz seiner Dogmatik. Und vielleicht wird man sagen können, daß auch seine Ablehnung der Mittlerschaft der Gemeinde demselben Motiv entspringt, das auch den Barth-Kreis zu gleicher Ablehnung treibt: der jenseitig unsichtbare Gott als einzige Gewähr und Wirklichkeit von Gemeinde. In dieselbe Richtung weist dann auch schließlich der geheime Sinn des Herrmannschen schroffen Dualismus zwischen Wissenschaft-Philosophie und Theologie. Denn er reduziert ihn auf einen Dualismus zwischen einem Erfassen der Welt in der Geschlossenheit eines Systems von Allgemeingesetzen und einem Erfassen der Welt in ihrem Person-Ansitz. Ja, schließlich gesteht er einen aus dem „gegebenen“ Dualismus resultierenden „aufgegebenen“ Monismus zu: von Theologie aus ist durch Einbeziehung des wissenschaftlich-philosophischen Weltbildes ein gemeinsames Weltbild gewinnbar. Mit andern Worten: von Gott aus Einheit. So wird man in der Tat sagen müssen, daß bei diesem scheinbar „liberalsten“ Theologen so gut wie alle jene Elemente sich finden, die die neueste Theologie einer „Wende zum Objekt“ als ihr Eigenstes darstellt: es ist kein Zufall mehr, daß Karl Barth Herrmann-Schüler ist¹.

Raum anders liegen die Verhältnisse bei Troeltsch. Das ist jetzt, seit Herausgabe seiner Heidelberger Theologie-Vorlesungen², deutlicher denn je. So sehr auch bei ihm, im Unterschied zu Herrmann, der verhängnisvolle Panentheismus der neuesten Entwicklung (wie sie vor allem bei Kade offen liegt³), bereits anklingt (213, 218, 236, 344), so ruht doch, ganz unmißverständlich, bei ihm der Akzent auf der Unergründlichkeit und Unerforschlichkeit des göttlichen Absolutwillens: aus den Schriften Herrmanns und Troeltschs spricht, im großen Unterschied zu manchen noch so „objektivistischen“ modernen Theologie-Theoretikern, der echte Laut religiösen Gebetslebens. Ja, man wird sagen müssen: der tiefste Grund, warum Troeltsch in wachsendem Maß von dem Standpunkt dieser Heidelberger Vorlesungen (1911—1912) bis zum dritten Band der Gesammelten Schriften (1922) die Absolutheit einer Offenbarung ablehnte, sei diese jenseitig-unsichtbare Absolutheit Gottes: Gott ist zu unerschöpflich und unergründlich, als daß Er sich in irgend eine noch so erhabene, einmalig geschichtliche Offenbarung vereinseitigen könne. Mit andern Worten: Troeltschs rastloses Suchen nach einem Absolutheitsmaßstab für das geschichtliche „Fließen“ (das ihm durch die Ritschlsche Hauptbetonung des Geschichtlichen aufgezwungen war) trägt ebenfalls jenes Pathos des übergeschichtlich Absoluten in sich, das für die neueren „objektivistischen“ Schulen kennzeichnend ist. Denn auch Troeltschs Hilfstheorie eines „religiösen Apriori“

¹ Barth hat darum auch die beste Herrmann-Würdigung geschrieben (Zwischen den Zeiten 3 [1925] 246 ff.).

² Ernst Troeltsch, Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912. Mit einem Vorwort von Marta Troeltsch. (X u. 384 S.) München-Leipzig 1925, Duncker & Humblot. Geb. M 15.—

³ Martin Kade, Glaubenslehre. Erstes und zweites Buch. (362 S.) Gotha 1924—1926. M 7.50. Es ist eine Dogmatik, die durch ihre ständige Gegenüberstellung der alten Theologie der Orthodogie und der neuen „Theologie aus dem Glauben“ einen vorzüglichen Einblick in die Problematik gestattet. Zum Obigen vgl. vorab 40 84 ff. 140 ff. Kades Grundformel ist: der „schaffende Gott“ (an Stelle des unveränderlichen und allmächtigen Gottes: 86 140) und „Reich Gottes“ (im Ritschl-Sinn) als innerer Sinn Gottes (163 u. a.).

ist, wie die zwei letzten Bände seiner Gesammelten Schriften gezeigt haben, mehr an Leibniz als an Kant orientiert, d. h. nicht funktionalistisch-subjektiv (Menschbegabung), sondern objektiv (Alleinwirken des Göttlichen im menschlichen Geist: Erkennen Gottes durch und in Gott).

Dieses Schauspiel eines ungeklärten Zueinander von Subjektivismus und Objektivismus wiederholt sich nun aber auch noch bei solchen, die scheinbar andersartige Wege einschlagen. Karl Heim schwankt undefinierbar zwischen einer streng metaphysischen Theologie (in seiner „Glaubensgewißheit“) und einer Theologie individualistischen Erlebens nach der Art Herrmanns (in seinen religiös-erbaulichen Schriften, die, wie es vorab „Das Wesen des evangelischen Christentums“, Leipzig 1926, zeigt, die Gottesabsolutheit des im Wirbel der Welt allein feststehenden Ich in das religiöse Gewand einer „Ohnmacht in Christo“ kleiden), und seine gesammelten Aufsätze und Vorträge (Berlin 1925) suchen (übrigens auch in Art Herrmanns) eine Verbindung zwischen Metaphysik und praktischem Christentum auf dem Wege einer „Perspektivität“ des Geschichtlichen ins „Transperspektivische“ des Ubergeschichtlichen¹. Ottos scheinbarer Objektivismus (und betonter Gegensatz zu Schleiermacher) ist nur verkleideter metaphysischer Funktionalismus eines rein subjektiven Apriori, für das alle objektiven Gegebenheiten nur „Gelegenheitsursache“ sind. Ein ähnliches Bild zeigen aber auch letztlich jene Theologen, die, in Neubildung der alten orthodoxen Theologie, den Akzent auf das „Wort“ legen: Erich Schaeder, Robert Zelke, Werner Elert. Gewiß betont Erich Schaeder wohlthuend eine Theologie der „Göttlichen Majestät“ gegenüber allem, vom menschlichen Subjekt her orientierten, Psychologismus, Apriorismus und Historismus. Aber schließlich ist ihm Gott untrennbar vom Glauben, und so endet auch seine „Theozentrische Theologie“ bei den von ihm anfangs bekämpften Positionen Schleiermachers und Herrmanns². Robert Zelkes bedeutende Schriften haben demgegenüber fraglos zunächst den Vorteil eines an allgemeinem kritischen Realismus (Külpe) anknüpfenden religiösen Realismus: die religiöse Erfahrung als Wirkung religiöser Realitäten³. Aber der

¹ Peinlich bei dieser Richtung muß nur wirken, wenn Schriften wie „Das Wesen des evangelischen Christentums“ sich als kühle objektive Geistigkeit (gegenüber vermeintlichem katholischen „Kausch-Charakter“) geben, während sie in Wahrheit (nach dem Selbstgeständnis Heims in der Vorrede zu „Glaube und Leben“, Gesammelte Aufsätze und Vorträge [Berlin 1926] 14–29) ganz subjektives Ringen zwischen einer Magik alles-erklärender und -beherrschender „Weltformel“ und einer völlig irrationalen Mystik des Entsinkens in Gott (aus der Ohnmacht der „Weltformel“ heraus) darstellen. Von diesem innersubjektiven Ringen aus ist dann der Vorwurf auf „Kausch“ an die Adresse katholischer Frömmigkeit (vor allem in seiner verdächtig leidenschaftlichen und fast sich verbörenden Form) für den Psychologen nur das Zeichen, daß Heim hier gegen seinen eigenen Mystik-Pol angeht. Man möchte solchen Büchern gegenüber darum am liebsten schweigen (weil in ihnen Wunden offen sind, die nicht vor die Öffentlichkeit gehören), kann und darf es dann aber doch nicht, weil Heim selber es ist, der die Publizität erzwingt.

² Erich Schaeder, Theozentrische Theologie I–II (Leipzig 1909–1914); Religion und Vernunft (Gütersloh 1917). Vgl. die scharfe, aber doch nicht wenig heilsichtige Kritik Emil Brunnens an Schaeder (Zwischen den Zeiten IV [1926] 182 ff.).

³ Robert Zelke, Unter welchen Bedingungen können wir von religiöser Erfahrung sprechen? (Halle 1913.) Das Problem der Realität und der christliche Glaube (Leipzig 1916). Robert Zelke ist auch derjenige unter den neueren protestantischen Theologen, der mit registrierter positiver Anteilnahme die Bewegungen der katholischen Theologie verfolgt und vorurteilsfrei darüber berichtet.

Einfluß der „Theologie aus dem Glauben“ führt ihn doch neuerdings wieder in die Bahnen eines subjektiven „religiösen Apriori“¹. Noch deutlicher ist dieses Gefangensein zwischen Objektivismus und Subjektivismus bei Werner Ewert. Gewiß ist es etwas ganz Bedeutsames, wie er in seiner Theologie die geheime Wurzel des Luthertums, die spätscholastische Lehre von der alles schicksalshaft bedingenden Allfreiheit Gottes, zum einheitlichen Mittelpunkt macht und so eine Theologie der Korrelation von Distanzgefühl und Freiheit schafft². Aber es besteht bei aller Gottbetonung (die nicht wenig an Barth gemahnt) eine unlösliche Beziehung des allfreien Gottes zum unfrei und darum distanzhaft gegenüberstehenden Ich, so daß die Erfahrung Gottes als Gottes innerlich an das Distanzgefühl gebunden ist. Mit andern Worten: die Gottestheologie Everts erscheint letztlich als reines Objektgefiht einer inneren Theologie des Distanzgefühls, also schleiermacherisch.

Unser Ergebnis ist also: die anscheinend subjektivistischen Theologen zeigen in letzter Tiefe sich als objektivistisch im stärksten Sinn des urlutherischen „Gott alles allein“, — die scheinbar objektivistischen Theologen³ aber umgekehrt als subjektivistisch im entschiedenen Sinne des ebenso urlutherischen „Glauben (als innerster Ichvorgang) alles allein“. Die zwei Formeln „Gottestheologie“ und „Glaubentheologie“ fallen, obwohl gegensätzlich zu einander, in eins.

Es dürfte klar sein, daß eine solche Situation zu zwei Lösungswegen auffordert. Einmal zu einer solchen Lösung, die die vorliegende Widerspruch-Identität zu einer Gegensatzsynthese harmonisiert: weder das reine „von oben her“ einer Gottestheologie (theozentrische Theologie) noch das reine „von unter her“ einer reinen Glaubentheologie (anthropozentrische Theologie), sondern ihr beziehungshafte Zueinander. Das ist in ihrer Grundidee der Lösungsweg Wobbermins, vorab in seiner letzten, sehr klaren Gestalt, die ihm Robert Winkler⁴ gegeben hat. Ein zweiter Lösungsweg liegt in einem energischen Durchhauen des „gordischen Knotens“, d. h. in einer radikalen Beseitigung der subjektiven Seite überhaupt, so daß Theologie nur mehr besteht als „Theologie Gottes“, die sich als solche entweder daran kundtut, daß alle menschliche Theologie reines Gebrochensein der „Krisis“ ist, des restlosen Versagens, oder daran, daß es Theologie nur als eine Art zeitüberhobener Wesensschau gibt. Das ist der Weg des Kreises um Karl Barth und, in der zweiten Fassung, der Weg Erik Petersons.

Wobbermins Werk⁵ stellt in der Tat eine der bedeutendsten Leistungen der neueren protestantischen Theologie dar. Nirgendwo sonst ist die Methoden-

¹ Robert Jelle, Die Religion und ihr Problem (Philosophie und Leben 2 [1926] 106 ff.).

² Werner Ewert, Die Lehre des Luthertums im Abriss. 2., verbesserte und vermehrte Aufl. (XIV u. 158 S.) München 1926, C. F. Beck. Geb. M 6.— Vgl. auch derselbe, Der Kampf um das Christentum (München 1921).

³ Typisch hierfür sind nicht wenig die Darlegungen des Altmeisters orthodox gerichteter Theologie, L. Jhmels, über Grundfragen der dogmatischen Prinzipienlehre (Zeitschrift für systematische Theologie 2 [1926] 677—707).

⁴ Robert Winkler, Das Geistproblem in seiner Bedeutung für die Prinzipienfragen der systematischen Theologie der Gegenwart (Göttingen 1926).

⁵ Georg Wobbermin, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. I. Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. (488 S.) Leipzig 1913, J. C. Hinrichs. M 15.50 — II. Das Wesen der Religion. (510 S.) Ebd. 1921/22. M 15.50 — III. Wesen und Wahrheit des Christentums²⁻³. Ebd. 1926.

frage mit solcher Umsicht und Sorgfalt gestellt. Sein Prinzip lautet „anthropozentrisch im methodischen Ansatz, theozentrisch in der Zielrichtung“ (I 422). Auf der einen Seite (gegen alle orthodoxe „Lehre von Gott in sich“ wie gegen alle rationalistische Vernunftableitung) gibt es ein Verhältnis zu Gott nur im religiösen Akt selber, der sich als solcher gegen alles theoretische Erkennen wie ethische Sollen unterscheidet: als „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“, dem aber (im Unterschied zu Schleiermacher) das „Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer von ihm geglaubten und im Glauben geahnten Überwelt“ dem Sinn nach vorgelagert ist, und das sich weiter in seiner Tiefe als Spannung von „Überwältigtsein“ und „Erhobenwerden“, bzw. „Geborgenheitsgefühl“ und „Sehnsuchtsgefühl“ offenbart (II 139 ff., 218 ff.). Auf der andern Seite ist aber dieser religiöse Akt nicht (wie schon die Stellung der „Beziehung zu Gott“ vor das, als Reaktion gefaßte, Abhängigkeitsgefühl zeigt) subjektivistisch in sich geschlossen, sondern hat seinen Sinn in seinem Objektgehalt. Die Wahrheitsfrage ist damit die letzte Tiefe der Wesensfrage. So sucht Wobbermin mit Bewußtsein die Mitte zwischen den subjektivistischen und objektivistischen Theorien.

Damit glaubt er dann auch den Streit zwischen religionspsychologischer, religionsgeschichtlicher und religionsphilosophischer Methode schlichten zu können. Alle Religionsphilosophie für sich führt zu einer Auflösung von Religion in Philosophie. Darum kann die philosophische Arbeit in Theologie nur in einer Erhebung des im lebendigen Vorgang immanenten Gedankengehalts bestehen (Dogmatik als Deutungsdogmatik) bzw. im Nachweis, daß dieser Gedankengehalt in keiner Weise dem Weltbild der Wissenschaft widerspricht (Apologetik als rein negativ) und höchstens in der Arbeit an einer übergreifenden Einheit von Theologie und Philosophie, aber von Theologie her (I passim).

So liegt die eigentlich letzte Entscheidung zwischen Religionspsychologie und Religionsgeschichte. Wobbermin sucht hier eine Mitte zwischen James und Troeltsch. Religionsgeschichte für sich führt über einen letzten Relativismus nicht hinaus. Aber auch Religionspsychologie für sich hat die Tendenz, alles in letzte rein empirische Elemente aufzulösen. So formt Wobbermin die Theorie des „religionspsychologischen Zirkels“, d. h. einer Methode, die auf Grund der eigenen religiösen Erfahrung aus dem religionsgeschichtlichen Material das „Wesenhafte“ heraushebt. Durch diese Methode gewinnt Wobbermin zuerst in einer Sichtung des hauptsächlich religionsgeschichtlichen Materials das „Wesen von Religion“ (II. Teil, Buch 1), um dann, in gleicher Methode, das „Wesen von Christentum“ (III, Buch 1) zu untersuchen. Dieses „Wesen von Christentum“ stellt sich ihm dann als Absoluterfüllung des allgemeinen „Wesens von Religion“ dar (III, Buch 2). Da nun aber Religion überhaupt sich als „wahr“ erweist (indem ihr immanenter Gedankengehalt in keiner Weise als Illusion noch als Widerspruch zu gesicherten Überzeugungen der Wissenschaft erwiesen werden kann, II, Buch 2), und weiterhin die besondere Erfüllung dieses Wesens von Religion im Wesen von Christentum im gleichen Sinn sich als „wahr“ darstellt (III, Buch 2), so ist (abschließend) Christentum (d. h. in der ihm von Wobbermin gegebenen Gestalt) die Absolutreligion.

Damit dürfte das Urteil über die Methode Wobbermins gegeben sein. Ihre Gewißheit hängt letztlich an der subjektiven Deutung des Forschers, d. h. der Absolutpunkt von Theologie ist der Religionspsychologe, wie sich erschreckend an der Art zeigt, mit der Wobbermin aus den Glaubenssymbolen alles fortstreicht, was seinem „trinitarischen Monotheismus“ (d. h. der allgemeinen Formel „von Gott, durch Gott, zu Gott hin“) widerspricht. Damit aber lebt mit erneuter Wucht der Einwand Troeltschs gegen Harnack auf: ist die Frage nach „Wesen des Christentums“ an eine Feststellung reiner Wissenschaft geknüpft, dann ist keine letzte, ein für allemal abschließende „Absolutheit“ möglich. Dieser latente Subjektivismus Wobbermins wird am deutlichsten in der Art, wie er (freilich nur tastend) seine Christentumsformel von der eigentümlichen Gestalt des religiösen Gefühls her motiviert: die Einheit desselben, die trotzdem sich in die Spannung von Geborgenheit und Sehnsucht entfaltet und in der christlichen Dreieinheit von Glauben, der in Hoffnung und Liebe sich auswirkt, sich erfüllt, — diese funktionelle Dreieinheit als so etwas wie der innere Grund der Dreigesichtigkeit (nicht wirklichen Dreipersonlichkeit) Gottes selber (II. 255 u. a.). Mit andern Worten: die scheinbare Synthese Wobbermins erweist sich schließlich nur als eine verfeinerte Form der subjektivistischen Systeme¹. Das hat in Robert Winklers klarer Darlegung (das Geistproblem) einen recht bezeichnenden Ausdruck gefunden: während er im Eingang seiner Studie als Aufgabe der Synthese bezeichnet, daß das Pneuma, der Geist Gottes, weder etwas rein dem Subjekt Immanentes (wie in extremer Mystik) noch etwas rein Transzendentes (wie im Katholizismus und der protestantischen Orthodoxie) darstellen dürfte, sondern ihre Beziehungseinheit (7—17), wandert ihm am Schluß das Pneuma ausschließlich in den subjektiven Pol („das subjektive Beziehungsglied der Synthese als der Geist“ 25).

Wie steht es aber nun mit dem scharfen Gegenpol dieser ganzen Richtung? Ist nicht vielleicht von Barths entschiedener Gottestheologie aus ein Weg möglich? Für den ersten Blick scheint das der Fall zu sein. Denn Barths Theologie schneidet den ganzen, für Wobbermin verhängnisvollen, Zwiespalt zwischen Religionsphilosophie, Religionspsychologie, Religionsgeschichte ab, indem sie das Problem von Theologie jenseits, in den unerfahrbar unerkennbaren Gott setzt. Von Gott kann nur Gott reden. Darum liegt alle menschliche Theologie in der reinen „Krisis“, d. h. zwischen zwei Unmöglichkeiten, der Unmöglichkeit einer negativen und der einer positiven Theologie². Damit ist freilich eine wahre Absolutheit gewonnen, die Absolutheit Gottes selber, aber als unerkennbare. Diese Theologie des Paradoxes, wie man sie auch, nach dem von ihr viel gebrauchten Wort, genannt hat, enthüllt sich nun aber immer

¹ Vgl. hierzu die Kritik Georg Wehrungs in seinem auch sonst bedeutsamen Aufsatz „Die Haupttypen theologischen Denkens in der neueren Theologie“ (Zeitschrift für systematische Theologie 2 [1925] 75—145). Ebenso Emil Brunner, Die Mystik und das Wort (Tübingen 1924) 178 f.

² Vgl. vor allem Karl Barths Vorträge „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“ (Das Wort Gottes und die Theologie [München 1924] 156—178) und „Kirche und Theologie“ (Zwischen den Zeiten 4 [1926] 18—40). — Zu der ganzen Richtung vgl. unsere Auseinandersetzungen in dieser Zeitschrift 105 (1922/23 II) 350 ff., 107 (1923/24 II) 348 f., 108 (1924/25 I) 54 ff., 109 (1924/25 II) 18 f., sowie die mit uns übereinstimmenden Darlegungen Karl Adams im „Hochland“ 23 II (1926) 271—286.

mehr als eine Theologie, die doch in geheimer Tiefe eine Religionsphilosophie usw. enthält. Das hat man zunächst an dem Wort „Paradox“ vermutet. Und in der Tat weist es über Kierkegaard in die dialektische Polaritätsphilosophie der Romantik. Es ist darum kein Wunder, daß Althaus¹ von den Anregungen Barths aus eine Theologie des Glaubens entworfen hat, die die Barth'sche objektive Dialektik aus der subjektiven Dialektik des Glaubensvorganges ableitet. Aber wie uns scheint, wird doch diese Klärung des Rätsels der Barth'schen Theologie ihrem innersten Drang nach Überwindung alles Ansages vom Subjekt her nicht gerecht. In Barths prophetisch-starker Religiosität ist vielmehr der geheimste Impuls der Theologie Herrmanns (der wahrhaft religiösesten aller neuzeitlichen protestantischen Theologien) zu gewaltigem Durchbruch gekommen: das Motiv der Allmajestät des unbegreiflich großen Gottes². Darum werden nur zwei philosophische Ausdeutungen Barth gerecht: die Ausdeutung Emil Brunners und die Umdeutung Erik Petersons.

Brunner³ beginnt mit den gewohnten Gedanken des Barthkreises. Aber bald geht seine Darlegung in ein neues über. Die „Theologie der Krisis“ erscheint als der „Aspekt von oben“ der strengen „kritischen Philosophie“ Kants. Die unendliche Distanz, in der bei Kant das transzendente Subjekt (der „ideale Mensch“) über dem empirischen Subjekt steht und in der es für dieses unverbrüchliche Norm und Gesetz ist, diese Transzendenz ist der „Aspekt von unten“ der Transzendenz Gottes über der Kreatur. Die kritische Philosophie hat darum die Aufgabe, den selbstzufriedenen Menschen dazu zu bringen, daß er sich (gegenüber dem transzendentalen Subjekt) als völlig nichts und völlig abhängig erkenne, um so reif zu werden, daß ihm im letzten Anteil desselben Gott, der Geist, sich offenbare. Mit andern Worten: die Barth'sche absolute Transzendenz Gottes wird als Transzendenz des Geistes über das Untergeistige gedeutet; infolgedessen erscheint auch die Menschwerdung bei Brunner kaum anders als bei Albert Görland, d. h. als Aufhebung der absoluten Transzendenz von oben her, als Immanenz der bleibenden Transzendenz des Geistes, als (wie Albert Görland sie nennt) „polare Transzendenz“⁴. Mit andern Worten: alles Theologische gibt sich letztlich als

¹ Paul Althaus, *Theologie des Glaubens* (Zeitschr. f. system. Theologie 2 [1925] 281 bis 322). Erik Petersons scharfe Ablehnung dieses Programms (Zwischen den Zeiten 3 [1925] 281—302) hat natürlich seinen tieferen Grund in seinem phänomenologischen Standpunkt.

² Zu dieser Beziehung Barths zu Herrmann vgl. Barth, *Die dogmatische Prinzipienlehre* bei Wilhelm Herrmann (Zwischen den Zeiten 3 [1925] 246—280).

³ Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort* (Tübingen 1924).

⁴ Alb. Görland, *Religionsphilosophie* (Berlin 1922). Vgl. unsere näheren Auseinandersetzungen in „Gott“ (München 1926) 139 f. 144 f. Gewiß ist das Unterscheidende zwischen Brunner und Görland darin, daß Brunner das „polar Transzendente“ „Gott“ und „Gott im Wort“ nennt, während es bei Görland „Gott-Ich, Ich-Gott“ heißt und formal bleibt. Aber ihr Grundbegriff ist der gleiche, wie auch ihr philosophischer Ausgangspunkt der gleiche ist. Ebenso kennzeichnend ist ein Vergleich zwischen Brunners Ausschaltung von Natur und Dasein und Cohens ganz gleichem Vorgehen. Insofern dürfte Schmidt-Japung mit seiner von Barth scharf bestrittenen Bemerkung doch recht haben: die Barth-Theologie sei „konsequenter Idealismus mit negativem Vorzeichen“ (Apologetische Jahrbücher [1925] 104). Brunstäd (Reformation und Idealismus [München 1925]) ist hierzu das Korrelat vom Rickert'schen Kantianismus her (die „synthetische Ichheit“ als Gott; vgl. unsere Kritik im literarischen Handwörter 1926, August). Für Brunners Behandlung der Mystik aber ist ein Vergleich mit Adolf Deißmanns „Paulus“ in der Neu-Auflage (Tübingen 1925) sehr lehr-

„Aspekt von oben“ des Spieles von Entgegensetzung und Einigung von „Spontanem“ und „Rezeptivem“, „Geist“ und „Natur“, „Aufgegebenem“ und „Gegebenem“ (339 f., 375 ff.). Das Ergebnis von Brunner her ist also: die „Theologie der Krisis“ ist nichts anderes als Theologisierung Kants, d. h. unstreitig eine geniale Theologisierung, aber eben „Theologisierung“, d. h. innerlich abhängig von einem bestimmten subjektiven Typus, Objekt-korrelat des Distanzgefühls, kaum anders als bei Werner Elert¹.

So löst sich dann auch folgerichtig das Rätsel Erik Petersons. Wie kommt es, daß er zunächst im Kreis von „Zwischen den Zeiten“² erscheint (dem Kreis Barths) und dann diesem in seiner Schrift „Was ist Theologie?“³ scheinbar entgegentritt. Die Antwort liegt in derselben Ebene wie die Antwort auf die Frage: Wie kommt es, daß Husserl-Phänomenologie zugleich gegen Kant sich richtet und doch schließlich (in Husserl) in transzendentalen Idealismus wieder endet? Petersons Betonung des Dogmas hat mit Katholizismus, wie man geglaubt hat, gar nichts zu tun⁴. Denn sie bleibt, wie die sonstigen Arbeiten Petersons, vorab seine Auseinandersetzung mit Althaus, deutlich zeigen⁵, in der urprotestantischen Ausschaltung des Naturhaften und Empirischen befangen. Wie man Husserls Philosophie einen transzendentalen Idealismus des Objekts nennen kann, so ist Petersons Theologie (im Unterschied zur Brunnerschen Deutung Barths) eine Distanztheologie des Objekts. An die Stelle des persönlich-formalen „transzendental-transzendenten Geistes“

reicht: sowohl für den Erweis, wie beängstigend bibelfremd doch die ganze „Theologie der Krisis“, gemessen an Deißmanns reicher Konkretheit, erscheint, — aber auch dafür, wie der Zwang immanenter lutherischer Distanztheologie auch einen Deißmann in die Nähe der „polaren Transzendenz“ bringt. Deißmanns Mystiktheorie berührt sich übrigens nicht wenig mit Althaus' „Glaubensmystik“.

¹ Brunner wird dem gegenüber mit Recht darauf hinweisen können, daß im Kern seiner Darlegungen jene augustinische Steigerung-Teilnahme-Theologie gemeint sei, die wir selbst als „eine“ Form der katholischen *analogia entis* bezeichnet haben (Religionsphilosophie katholischer Theologie [München 1926] 90—93). Aber der entscheidende Unterschied ist, daß für ihn das augustinische Element eben aus der *analogia entis* zu extremer Einseitigkeit herausgebrochen ist und darum (mit Schmidt-Japings gutem Ausdruck) „Akzentverschiebung im Naturp-Cohenschen logischen System“ wird (vgl. unsere Religionsphilosophie kath. Theol. 19).

² An dieser Stelle sei einmal darauf hingewiesen, daß wohl fast alle Problemkämpfe der heutigen protestantischen Theologie in die zwei Vierteljahrschriften „Zwischen den Zeiten“ (Verlag Chr. Kaiser, München; Herausgeber Georg Merz; seit 1923) und „Zeitschrift für systematische Theologie“ (Verlag Bertelsmann, Gütersloh; Herausgeber Carl Stange; seit 1924) sich konzentriert haben.

³ Erik Peterson, Was ist Theologie? (32 S.) Bonn 1925, Cohen. M 1.80

⁴ Insofern haben sich Barth und noch mehr jene hypersensitiven Blätter getäuscht, von denen Barth satirisch berichtet (Karl Barth, Kirche und Theologie; Zwischen den Zeiten 4 [1926] 18—40).

⁵ Erik Peterson, Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis (Zwischen den Zeiten 3 [1925] 141—153; Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, ebd. 281—302); Zur Theorie der Mystik (Zeitschrift für systematische Theologie 2 [1925] 146—166). Für gewisse Theorien von der *unio mystica* als *cognitio angelica* mag es zum Nachdenken anregen, daß Peterson aus solcher Theorie die Folgerung zieht (ob mit Unrecht?), daß Mystik demnach ein Phänomen rein faktischen Seins sei (der Lehre von den Seinsstufen zugehörig), nicht ein religiöses. Wir haben darum früher, nicht ohne guten Grund, die energische Forderung gestellt, daß man Mystik (wie es sich für eine theologische Behandlung geziemt) mit dem dogmatischen Wesen von Glaube und Gnade in Verbindung bringe (diese Zeitschrift 107 [1923/24 II] 406, 110 [1925/26 I] 357 ff.).

Brunners tritt das materiale „transzendental-transzendente Dogma“. Mit andern Worten: auch Petersons Deutung hat zu ihrer Wurzel das alte Distanzgefühl. Seine Theologie ist Theologisierung jenes transzendentalen Idealismus des Objekts, zu dem Husserls Phänomenologie sich entwickelt hat.

Woher kommt es nun aber, daß so ehrliche Versuche (philosophisch und religiös ehrlich), wie wir sie jetzt durchmustert haben, aus dem Banne des Subjektiven nicht herauskommen, daß vielmehr alle ihre scheinbare „Wende zum Objekt“ nur als Umkleidung oder Komplizierung des alten Subjektivismus sich herausstellt und somit das Bild der Theologie unser früher gezeichnetes Bild der allgemeinen Geisteslage nur verstärkt: der scheinbare Objektivismus als Objektivation, d. h. als verkleideter Subjektivismus?

Ein erstes, was uns bei all diesen Versuchen auffällt, ist, daß sie durchgehend „eine“ Seite des Geschöpflichen fast mit Gott gleichsetzen, während sie die korrespondent andere allem religiösen Bezirk schroff entgegenstellen. So ist für Herrmann die ganze Welt der allgemeinen Naturgesetze areligiös, während der persönliche Aspekt der Welt der religiöse ist. So ist für Troeltsch, Wobbermin der ganze Naturbereich ausgeschlossen (westwegen Wunder, Jungfrauengeburt Christi, Auferstehung Christi und allgemeine Auferstehung im alten christlichen Sinn einer Auferstehung des „Fleisches“ nicht zur christlichen Offenbarung gehören können!), während der Bereich des Geistig-Geschichtlichen der Bereich Gottes ist. So ist für Brunner alles Naturhaft-Rezeptive als gegengöttlich dem Geisthaft-Spontanen als Göttlichem untergestellt. So ist endlich für Peterson der Bereich des Existentiell-Faktischen mit dem Negativvorzeichen versehen, während das in sich schwebende Ideal-Wesenhafte in seiner Noema-Noesis-Korrelation das positive Zeichen Gottes trägt.

Dieses erste ist aber nur die Hülle des entscheidenden zweiten. Daß alle diese Theologen, so oder so, nichts von einer „Theologie Gottes-in-sich“ wissen wollen, sondern nur von einer Theologie Gottes innerhalb des und aus dem Glauben, sei es, daß dieser Glaube vorwiegend positiv (als Begnadigungserlebnis) oder vorwiegend negativ (als Distanzerlebnis) gefaßt wird —, das hat seinen tiefen Grund in einem Gottesbegriff, der nicht mehr Gott-in-sich zu seinem Inhalt hat, sondern, um den Ausdruck Hermann Cohens zu gebrauchen, die „Korrelation“, d. h. Gott in einer letzten innern, innerlich notwendigen Relation zum Menschen. Das ist bei Troeltsch und Rade offen ausgesprochen, liegt aber wohl bei allen unausgesprochen in der Tiefe, darin nämlich, daß Gott unlöslich an „einen“ Bereich des Geschöpflichen geknüpft ist. Damit gerät er notwendig in die innere Beziehung, in der dieser Bereich zu seinem Korrelatbereich steht: Gott ist letztlich „ein“ Pol der Schöpfung. Er ist der Geist zur Natur, die Spontaneität zur Rezeptivität, das Noema zur Noesis usw. Diese Entwicklung der protestantischen Theologie hat begonnen mit der Auflösung der Trinitätslehre in die „ökonomische Trinität“ (Trinität nur als Ausdruck der Heilsordnung Gottes). Sie hat sich vollendet in die Auflösung Gottes in einen „ökonomischen Gott“, d. h. in Gott, der ohne Schöpfung nicht gedacht werden kann. In dieser letzten Ersetzung Gottes durch die „Korrelation“ berührt sich also protestantische Theologie der Neuzeit mit der jüdischen Theologie¹. Sie scheiden sich beide gegen allen Pantheismus dadurch ab, daß

¹ Vgl. diese Zeitschrift 110 (1925/26 I) 81—99.

diese „Korrelation“ als „Korrelation von oben“ gemeint ist, d. h. theopanistisch. Nicht ist Gott innerlich notwendige Höhe des Menschen, sondern der Mensch innerlich notwendige Kreatur Gottes, im Judentum (Kraft seiner Leugnung der Erbsünde und der Positivität des Gesetzes) eine Kreatur, die einen positiven Wert für Gott hat¹, während sie im Protestantismus (Kraft seiner, in allen seinen Formen lebendigen, Lehre von einer feinschaften, unausilgbaren Erbsünde, und der Negativität des Gesetzes) Sündencharakter trägt, der nur durch eine Rückauflösung in Gott getilgt werden könnte.

Hier liegt in der Tat die letzte Wurzel des unlöslichen Streites: in der Voraussetzung dieser gesamten Theologie; darin, daß das reformatorische „Heilserlebnis“ nicht bedeutet, wie der katholische Autoritätsglaube, eine anbetende Übergabe an Gott-in-sich um Gottes-in-sich willen², sondern eine alles entscheidende Bindung Gottes an das Heil des Menschen. Damit ist alle weitere Entwicklung schicksalsmäßig festgelegt: im Glaubensbegriff die Entwicklung zum Funktionalismus, für welchen Glaube durch eine bestimmte psychische Qualität bestimmt ist —, und im Gottesbegriff von der ökonomischen Trinität zum ökonomischen Gott. Weil im Mittelpunkt protestantischer Frömmigkeit wesentlich der Mensch steht, darum enthüllt sich aller scheinbare Objektivismus protestantischer Theologie letztlich doch als Subjektivismus.

Damit aber leistet uns die Untersuchung eines theologischen Problems in der Tat den Dienst, den wir eingangs erwarteten. Es hellt sich uns auf, woher es komme, daß die sogenannte „Wende zum Objekt“ in vielen ihrer Erscheinungen sich als verkleideter Subjektivismus herauszustellen beginnt. Hinter dieser allgemeinen Tragik³ birgt sich die Tragik der Reformation und ihrer immanenten Theologie.

Grich Przywara S. J.

¹ Somit beruht Max Dienemanns vornehme und sachliche Antwort (Der Morgen 2 [1926] 57—70) auf meine früheren Darlegungen (diese Zeitschrift 110 [1925/26] 81—99) auf einem Mißverständnis. Judentum (wie auch Luthertum) haben zum Ausgangspunkt einen streng transzendenten Gottesbegriff. Aber für diesen Gott wird nun der Mensch so etwas wie „innerlich notwendig“ (im obigen Sinn). Es handelt sich also ursprünglich um Theopanismus, mithin (abgeleitet) um „Aktivismus Gottes im Menschen“, dem dann freilich (wie wir früher zur Genüge dargelegt haben) der Umschlag zu profanem Aktivismus im Blute liegt (im Judentum direkt durch jene Auflösung des Gesetzes, wie sie Buber gezeichnet hat; im Protestantismus indirekt, sei es im Calvinismus und Kulturprotestantismus in der Bewährungslehre, sei es im Luthertum durch die Auslieferung der Profangebiete an die freie Aktivität, während die Religion rein passiv-innerlich bleibt).

² Es ist darum typisch, daß Wobbermin für seine Frage sowohl nach dem Wesen der Religion wie nach dem Wesen des Christentums von vornherein eine Berücksichtigung des katholischen Standpunktes ausschließt. — um dann doch (man muß wohl sagen: ehrlich) zu erwarten, daß seine Formel die Einigungsformel für alle christlichen Bekenntnisse werde! An Wobbermins (Systematische Theologie III 187—240) wie an v. Martins (Una sancta 2 [1926] 1 ff. u. 161 ff.) Einheitsformel wird aber immer deutlicher, daß die Ökumenizitätsbestrebungen innerlich-wesenhaft auf eine Einigung der protestantischen Richtungen gegen das wesenhaft Katholische zielen, und auf eine Einigung, die (wie vorab die Wobberminsche Formel zeigt) praktisch auf dem Minimum-Prinzip aufgebaut ist. Insofern muß man den Standpunkt der Ev.-luth. Kirchenzeitung als wahrhaft charaktervoll ehren, wenngleich man ebenso an einer ehrlichen Religiosität Wobbermins u. a. nicht zweifeln kann. So viel zeigt jedenfalls die tatsächliche Lage, daß mit Kompromissen und Angleichung nichts getan ist, sondern allein mit Klarheit und Konsequenz.

³ Diese Zeitschrift 111 (1925/26 II) 183—191.