

Fr. Seeling.

III Ka 11



Ein Gang durch die Dogmengeschichte¹⁾.

4104b

Wenn ich altherwürdigem Brauch folgend mir die Ehre erbeten habe, in dieser Stunde vor Ihnen redend aufzutreten zu dürfen, so erwarten Sie mit Recht von mir, daß ich den Versuch machen werde, Sie in eines der Arbeitsgebiete einzuführen, dem meine Spezialstudien bisher insonderheit gegolten haben. Aber nicht minder kommt es Ihnen darauf an, die professio des neuen Professors zu vernehmen. Denn nicht so steht es ja mit unserem Beruf, als thäten wir genug, wenn wir, jenen Uedlen gleichend, geben was wir haben, vielmehr schwebt uns als Ideal bei unserer Arbeit vor, daß wir dem Licht nachstrebend, mit des eigenen Lebens Flamme Licht zu verbreiten uns bemühen. Liegt es aber so, dann wird ja ein Bericht über Arbeiten, die wir von professionswegen betrieben, von selbst zur professio.

Beruf und Neigung haben mich in letzter Zeit vielfach dogmenhistorischen Studien zugeführt. Indem ich nun in dieser Stunde Ihre Aufmerksamkeit für diesen Teil der theologischen Wissenschaft mir erbitte, handle ich im Bewußtsein ein Gebiet zu berühren, welches mit den besten Traditionen des Betriebes der theologischen Arbeit in Erlangen zusammenhängt. Hat doch Thomasius in

¹⁾ Im Nachfolgenden ist ein Vortrag reproduziert, welchen der Verfasser im Mai des laufenden Jahres behufs Eintrittes in die theol. Fakultät und den Senat der Universität Erlangen gehalten hat.

epochemachender Weise durch sein bekanntes dogmengeschichtliches Werk in die Geschichte dieser Disziplin eingegriffen, wie sein Kollege H. Schmid ein Handbüchlein vorgelegt hat, dessen praktische Brauchbarkeit durch viele Jahre hin Anerkennung gefunden hat. In derselben Zeit hat der verehrte auch in dieser Stunde unter uns weilende Senior unserer Fakultät eines der schwierigsten Gebiete der neueren Dogmengeschichte in einer bis zur Stunde unübertroffenen Weise zur Darstellung gebracht. Wie dann mein verehrter Vorgänger Hauck dem Schmid'schen Lehrbuch eine durchgreifende Neubearbeitung zugewandt hat, so hat Hauck's Nachfolger die nämliche Arbeit an den zweiten Teil des großen Thomasius'schen Werkes gesetzt.

Indem ich nun unter den Problemen, welche die Dogmengeschichte zur Zeit bietet, Umschau hielt, ergab sich mir, daß im Mittelpunkt des regen Interesses der Theologen für die Dogmengeschichte die Frage nach der Gruppierung und Beleuchtung des in den Details massenhaft angewachsenen Stoffes steht. Indem ich dieses Grundproblem unserer Disziplin in dieser Stunde in das Auge fasse, ziehe ich es vor, einen ausgeführten Aufriß der Gliederung der Dogmengeschichte zu geben, statt einzelne kritische und prinzipielle Erörterungen hinsichtlich des bezeichneten Problems anzustellen. Es dürfte ja so auch den Bedürfnissen derer unter Ihnen, welche mit den neuesten Verhandlungen über die Dogmengeschichte nicht vertraut sind, Rechnung getragen sein.

Ich biete mich Ihnen also für diese Stunde an als Führer auf einem Gang durch die Dogmengeschichte.

Als vor nun bald zwei Jahrtausenden das Christentum in die Welt trat, da war es zunächst nicht eine neue Lehre, wie Hellas Philosophen sie gebracht, um welche die Welt bereichert war, es war auch nicht eine neue gesetzliche Ordnung und Regelung der Lebensverhältnisse, wie Rom sie der Welt geschenkt hatte. Ein neues Leben war in die Welt eingetreten. Dieser viel gebrauchte Satz soll nun nicht den Sinn haben, als wenn es sich um eine Selbstbesinnung eines Teils der Menschheit, um eine spontane Neugestaltung der Lebensideale gehandelt hat. Gewiß ist auch dieses alles durch das Evangelium angeregt worden. Aber wesentlich ist es doch die Botschaft von einem neuen Ver-

hältniß Gottes zur Menschheit, von einem Verhältniß, das Christus nicht bloß der Welt offenbart hat, sondern das er erworben hat. Weil die Wolken am Himmel zerstreut worden, weil hell und klar des Lebens Sonne über den Häuptern schien, deshalb lernte man wieder den Blick gen Himmel richten, nicht war es umgekehrt, als wenn der Blick gen Himmel darüber belehrt hätte, daß alle Wolken nur Fieberträume erhitzter religiöser Phantasie gewesen seien.

Es ist nun aber in der Eigenart des Menschen begründet, daß die mächtigen Eindrücke, die von außen her auf uns einbringen, erst dann wirklich unser sind, wenn sie innerlich verarbeitet und angeeignet zum freien geistigen Besitz des Menschen wurden. Wenn in der Geschichte der Menschheit eine mächtig imponierende Thatfache zuerst eine wogende Fülle tiefgehender Eindrücke hervorruft, so werden letztere, sollen sie sich anders in der Menschheit behaupten, bald zu festen Begriffen und Motiven verarbeitet werden müssen.

Hierin ist es begründet, daß die Kirche den neu erlebten Thatbestand des Evangeliums in feste Begriffe fassen mußte. Nicht gelehrte Mache oder hierarchische Tendenz, überhaupt nicht die Absicht einzelner, sondern das Bedürfnis der Gesamtheit drängte dazu. So entstand das Dogma. Einem geistigen Bedarf der Kirche entsprach es. Das Dogma ist nicht gemacht worden, es ist hervorgewachsen aus den Herzen derer, die das Evangelium in sich aufgenommen hatten.

Der Haushalt der Kirche aber ist fast drei Jahrhunderte über ohne Dogma geführt worden. An zusammenfassenden Formeln, welche eine Übersicht über den Reichtum des geistlichen Besitzstandes gewährten, hat es freilich nicht gefehlt. Kämpfe schwerster Art sind es gewesen, welche dann das Dogma hervorbrachten.

An Schlachten des Geistes hat es der Kirche Christi allerdings auch früher nicht gemangelt. Kaum war das junge Christentum in die Welt getreten, da mußte es auch schon zu solchen Kämpfen kommen. Nicht nur von seiten der heidnischen Obrigkeit wurde es mit Mißtrauen und Härte behandelt, der schärfste Widerspruch ging aus von den edelsten Geistern jener Zeit mit ihren sittlichen Idealen. Es war, als nähme die alternde Welt ihre letzten Kräfte

zusammen in diesem Kampf gegen einen doch so gering geachteten Gegner.

Damals nun entstanden die Arbeiten der altchristlichen Apologeten. Vielsach frankten dieselben an dem Fehler, welchen sie auf Jahrhunderte hin bis auf unsere Tage, der apologetischen Thätigkeit der Kirche vererbt haben. Sie ließen sich nämlich die Fragstellung des Gegners aufdrängen. So kam es, daß sie das Christentum als höchste Philosophie und als reinste Moral glaubten begreifen zu können.

Gefährlicher als die Angriffe von außen war eine mächtige Strömung, die innerhalb der jungen Christenheit sich regte. Waren die Apologeten mit dem Herzen Christen, mit dem Kopf oft Heiden, so wollte man hier mit dem Herzen Heide bleiben, mit dem Kopf aber christlich sein. Das Problem der religiös-ethischen Bildung der Zeit war die wunderliche Ehe ewigen Geistes und sinnlicher Materie im Menschen. In den allegorisch zu deutenden Religionen des Orients hoffte man das Verständniß jener Rätselahe zu finden. Die Gnostiker wenden die gleiche Methode auf das Christentum an. In wundersam großartigen Allegorien, so meinte man, gewähren die heiligen Geschichten desselben die Lösung jenes Problems: woher nämlich diese Einigung so disparater Elemente stammt, durch welche Mittel dieselbe während des Menschenlebens erträglich gemacht und ihre Lösung angebahnt werden kann, wie endlich es zu dieser Lösung des widernatürlichen Bundes oder zur eigentlichen Erlösung komme. Es waren die genuinen Gedanken aller heidnischen Religiosität, die man dem Evangelium glaubte entnehmen zu können. Diese Gnostiker mit ihrer eifrigen Propaganda sind die gefährlichsten Gegner, welche der Kirche jemals erstanden sind. In ihnen tritt, wenn man will, der eine noch heute furchtbarste Gegner, welcher der Kirche Christi die tiefsten Wunden geschlagen hat, zum erstenmal der Kirche entgegen. Denn nicht das Antichristentum als solches ist der gefährlichste Feind der Kirche, sondern ein halbiertes verweltlichtes Christentum. Die Kirche ist jenes Gegners im zweiten Jahrhundert Herr geworden nicht kraft neuer Spekulationen, sondern durch den Hinweis auf den in uralten Urkunden verbürgten historischen Thatbestand des Christentums, der sich jenen Spekulationen nicht einordnet, mit

dem nur durch gewissenlose Willkür in der Beurteilung und Handhabung jener Urkunden und jener Thatfachen eine scheinbare Harmonie vorgespiegelt werden kann. Wer das Bild des Königssohnes zerschlägt und aus den Scherben das Mosaikbild eines Fuchses zusammensetzt, mit Irenäus dem wichtigsten Gegner der Gnosis zu sprechen, der wird eben dem Königssohn nicht gerecht.

Zur Herausbildung von Dogmen war es in den Kämpfen wider die Gnosis nicht gekommen. Es genügte festzuhalten an der alten christlichen Wahrheitserkenntnis, die man von den Aposteln ererbt hatte. Wie aber nun, wenn ein Gegner auftritt, der sich innerhalb jener Erkenntnis zu halten scheint, der alte ehrwürdige Formeln braucht, aber indem dieselben sich seinen Gedanken anschmiegen lassen, kundthut, daß jene Formeln unvollkommen und mißverständlich sind? Da wird die Kirche nicht umhin können, ja es wird eine That der Selbsterhaltung sein, eine Formel zu bilden, welche das religiöse Bewußtsein, das in ihr lebt, deutlicher zum Ausdruck bringt als jene vom Gegner mißbrauchte.

Dieser Fall trat ein, als zu Anfang des 4. Jahrhunderts ein Mann — er hieß Arius — auftrat, welcher die bisher harmlos gebrauchte, an sich freilich sinnlose Formel vom „zweiten Gott“ prinzipiell zu rechtfertigen suchte. Ein Mittelwesen zwischen Gott und der Kreatur sei Christus, also ein Wesen wie die Heroen und Göttersöhne der antiken Religionen. Arius hat mit diesen Gedanken wahrlich nicht einem Interesse höherer Bildung gedient, er hat ein Stück Mythologie in das Evangelium hineinragen wollen. Es ist bekannt, mit welcher Energie sich die Kirche diesem Unterfangen widersetzte. Nicht eine theoretische Ansicht leitete sie dabei, sondern vor allem das eminent praktische Interesse, daß Christus unter jener Voraussetzung nicht der schlechthin sichere Mittler unseres Heils sein könne und daß damit ebenso wie der Glaube an den dreieinigen Gott und die Anrufung Christi, so auch die Gewißheit des Heils zusammenbrechen müssen.

Es waren religiöse Motive im tiefsten Sinn, welche zum Widerspruch wider Arius trieben. Aber die Entscheidung von Nicäa hat doch nicht die volle biblische Einsicht in das Wesen der Person Christi zum Ausdruck gebracht. Und auch die Reihe der Streitigkeiten, welche die Folgezeit — nicht ohne Einmischung

schmuziger politischer und kirchenpolitischer Erwägungen — um die rechte Erfassung des Verhältnisses des Göttlichen und Menschlichen in der einheitlichen Person des Gottmenschen führte, hat trotz aller Anstrengungen an jenes Ziel nicht herangereicht.

Es muß dieses klar ausgesprochen werden, denn es ist eine Einbildung, als wenn unsere lutherische Christologie mit der der griechischen Väter einfach identisch wäre. Die Bestimmungen jener Väter waren beherrscht von dem Schema der Logospekulation der philosophischen Zeitgenossen. Nun war mit jenem Logosbegriff, der m. E. mit dem „Wort“ des johanneischen Prologes nichts gemein hat, der Betrachtung der Person Christi doch ein ganz anderer Ausgangspunkt gegeben, als ihn die Schrift mit ihrer lebendig einheitlichen Erfassung des Gottmenschen Jesus Christus darbietet. Wenn man nun auch unter dem mächtigen Einfluß praktischer Bedürfnisse die Menschheit Jesu energisch betonte, so kann doch nicht geleugnet werden, daß das Dogma der alten Kirche es nicht zu einer konkreten, der religiösen Erfahrung der Gemeinde ebenso als dem historischen Lebensbild Jesu genügenden Fassung der christologischen Formeln gebracht hat. Aber sehen wir recht, so war dieses ja auch nicht ihre oberste Aufgabe, ja zunächst nicht einmal ihr Abschen. Ganz bestimmte geschichtliche Gegensätze wurden die Veranlassung festzustellen, daß die Persönlichkeit Christi wirklich Gott und ebenso wirklich Mensch war. Lücken und Mängel sind dabei nachgeblieben, die wissenschaftliche Methode, nach welcher man damals vorging, teilt heute kaum jemand. Aber jene Thatfachen der Gottheit und Menschheit des Erlösers hat das Dogma gewahrt und noch hat das christliche Bewußtsein aller Zeiten an ihnen festgehalten, wie z. B. die Väter unserer Kirche es auch bezeugen.

Es war besonders der hellenische Osten, der seine Kraft der Bearbeitung dieser Fragen zuwandte. Hier trat das gesamte Christentum unter den Gesichtspunkt der Persönlichkeit Christi. Christus war das Christentum jener Frommen. Aber es wäre doch eine unerlaubte Konstruktion geschichtlicher Thatfachen, wollte man das christologische Dogma nur lediglich griechischer Freude an dialektischem Spiel auf die Rechnung setzen. Auch die Abendländer haben, wie die Geschichte lehrt, das Gewicht dieser Fragen

wohl empfunden und haben in entscheidender Weise Beiträge zur Lösung der schwebenden Probleme geliefert.

Was es um Christus sei, das war die große Frage, deren Lösung die dogmenherausbildende Arbeit der Kirche zuerst galt. Hierzu traten im Abendland zwei weitere Probleme, die gleichfalls die Kirche bis in ihre Grundfesten bewegten und ihre Lösung auch vom Boden realer Bedürfnisse aus fanden. Es sind die Fragen darnach, was es um die großen Gegensätze im Leben des Christen, was es um Sünde und Gnade sei und wiederum was es mit der Christenheit oder mit der Kirche auf sich habe. Es war Augustin, der vor allen anderen die heiligen Kriege in diesen Sachen führte.

Hatte die Zeit, immer unsicherer werdend im Gebrauch der Grundgedanken der Urchristenheit, stärker und stärker die sittliche Freiheit des einzelnen, die von der Sünde ungebrochen fortbesteht, betont, so war diese Meinung durch Pelagius auf eine Spitze getrieben worden, da sie jeder ernsten und tiefen Lebensbetrachtung unerträglich werden mußte. Oder wäre es denn an dem, daß eines Tages das Böse von außen in uns käme durch schlechtes Beispiel, oder daß der Wille des Menschen in eine Reihe unzusammenhängender Handlungen zerfällt, oder bestätigte es sich etwa an der Selbstbeobachtung des sittlichen Lebens, daß die sittliche Belehrung dazu genügt, den Menschen zur sittlichen Umkehr zu bewegen? Es ist eine Täuschung des sich selbst überfliegenden Hellenengeistes, den jenes sokratische *ἡ ἀρετὴ ἐπιστήμη* zum Ausdruck bringt.

Nicht irgend eine bloße theologische Ansicht, sondern innerlichste Erfahrung und tiefe Herzenskenntnis bestimmten Augustin, als er die Gedanken von einer Gattungssünde, die den Menschen von Geburt an anhaftet, von einer schlechthinigen Unfreiheit des Menschen zum Guten aufstellte. Daß auch seine Sätze vielfach auf Abwege ausmünden, daß das psychologische Problem der sittlichen Korruption des Menschen vor der bewußten Entfaltung seines Geistes schärfer ausgedrückt werden kann, soll nicht geleugnet werden. Aber daß wirklich der ganze Mensch von der Sünde befangen ist und daß er diesen Zustand als ein psychologisches Urfaktum in sich vorfindet, das hat er deutlich ausgesprochen und behauptet.

Ist aber der Mensch außer stande durch Selbstbesinnung und durch Eigenwerk vom Bösen in sich frei zu werden, so kann Gott allein jenes bewirken. Gott thut das durch die Gnade. Auch hier ist es richtig, wenn Augustin alles im Prozeß der Bekehrung der Gnade zuschreibt. Aber der größte Herold der Gnade, der seit dem Apostel Paulus der Kirche erstanden war, hat auch hier seine Aufstellungen von Irrigem nicht freigehalten. Weiß er gleich von der Sündenvergebung zu sagen, so beginnt die Gnade doch schon eine physisch umgestaltende Kraft zu werden. Und um nur ja die gänzliche sittliche Unfreiheit des Menschen festzuhalten, ließ er seine Gnadenlehre auslaufen in den Gedanken der absoluten Prädestination.

Das war das eine. Das andere ist das Verständnis der Christenheit als Kirche. Immer wieder waren schon in der ältesten Zeit Richtungen aufgetaucht, welche die Kirche nicht als Gemeinschaft von Christen aller Stadien christlich-sittlicher Entwicklung glaubten fassen zu können, sondern nur in den aktiv Heiligen, in den sittlich vollkommenen Christen die wahre Kirche meinten erblicken zu dürfen. Hätten diese Gedanken den Sieg gewonnen, so wäre eine engherzige Verkürzung des sittlichen Charakters des Christentums die Folge gewesen, und deshalb wäre die historische Mission der Christenheit zu Scheiter gegangen. Es war jenem gefährlichen Irrtum gegenüber durchaus berechtigt, daß Augustin die Kirche in der katholischen Kirche als eine historisch reale Größe finden lehrte. Nun aber war dieser Gedanke bereits seit dem zweiten Jahrhundert in bedauerlicher Weise umgebogen worden. Für die geschichtlich stätige Gemeinschaft waren die Garanten und Repräsentanten der Stätigkeit dieser Entwicklung eingetreten. Was von der Kirche als Gemeinde galt, war auf den Episkopat übertragen worden. In den Streitigkeiten mit den Donatisten steigerte Augustin diese Vorstellung in konsequenter Ausbildung bis zu der Form, in welcher sie das Programm der mittelalterlichen Ansicht von der Kirche geworden ist. Klingen auch andere schönere Töne aus der verschlungenen Harmonie der augustiniischen Ekklesiologie hervor, der Zeit hat sich jene schrille Dissonanz von der civitas Dei als der bischöflich verfaßten katholischen Kirche und

der civitas mundi als einem Reich des Bösen, am tiefsten eingeprägt.

Die Dogmenbildung der alten Zeit haben wir kennen gelernt. Was Christus, was der Christ und was die Christenheit ist, waren die Probleme, um welche es sich handelte. Die Kirche des Morgenlandes hat nun hierüber hinaus keine Dogmenentwicklung erlebt. Nur eines wäre dabei nachzutragen. Es sind die Bilderstreitigkeiten. Immer mehr hatte im Orient ein „Christentum zweiter Ordnung“ um sich gegriffen mit seinen Reliquien und Amuletten, mit seinen geheimnisvollen Formeln und seiner Veräußerlichung der Ideale des sittlichen Lebens. Es kam je länger je mehr in den Vordergrund. Galt einst bei den Christen griechischer Zunge das hauptsächlichste Interesse der Person Christi, so wandte es sich im 7. und 8. Jahrhundert immer mehr der Frage nach dem Wert und der religiösen Bedeutung der Bilder zu. Nach heißen mit einer fanatischen Leidenschaftlichkeit ohne gleichen geführten Kämpfen entschied das Konzil von Nicäa 787 für die Verehrung der Bilder. Es ist ein eigentümlicher Zufall, daß diese Entscheidung sich wiederum in Nicäa zugetragen hat. So stehen die beiden Konzilien von Nicäa einander gegenüber, das eine den Höhepunkt christlich-griechischer Geistesentwicklung, das andere das Ende derselben charakterisierend. Denn die Entwicklung des griechischen Christentums ist hiermit an ihr Ende gekommen. Bei dem zweiten Nicäa ist die griechische Kirche stehen geblieben. Sie hält zwar fest an den erstarrten dogmatischen Formeln ihrer Vergangenheit, aber auch die leblose dogmatische Formel kann, wie richtig gesagt worden ist, zum Fetisch werden. Das religiöse Leben der griechischen Christenheit richtet sich aber seit jener Zeit auf den Interessenkreis, welcher durch das zweite Nicänum bezeichnet ist. Die korrekte Handhabung des Kultus, der liturgischen Bräuche und bestimmter religiöser Formen im Leben und die Erhebung an der Hand dieser Bräuche zur vorübergehenden Stimmung der „Andächtigkeit“ — das ist ihre Religiosität.

Eine andere weit lebensvollere Entwicklung nahm das Dogma im Mittelalter auf abendländischem Boden. Die Erbschaft Augustins trat man an. Aber die Vormünder haben das Erbe schlecht ver-

waltet, die Besitztitel der augustinischen Gedankenwelt waren zwar erhalten, aber manches wertvolle Stück des Besitzes selbst war verschleudert worden oder verloren gegangen. So kommt es, daß die Dogmenentwicklung im Mittelalter sich nicht direkt an Augustin anschließt, sondern an einen abgeblaßten und beschnittenen Augustinismus, wie wir ihn aus den Werken Gregors des Großen kennen lernen. An den überkommenen Formeln des großen Afrikaners hielt man fest, aber in Wirklichkeit ließ man die Sünde doch nur eine gewisse Schwächung des Menschen bedeuten und meinte, daß unter der Leitung der Lehre und des Beispiels Christi der Mensch sich von der Sünde freimachen und Gutes thun könne, wie die Kirche es gebietet. So erlangt man Verdienste, wie die vielen Heiligen sie sich erworben haben. Den Weg durch das tägliche Leben nahm jene Zeit aber im naiven Glauben an einen durchsichtigen Pragmatismus der Leitung, welche Gott den Menschengeschicken zuwendet. Durch einen überaus reichen Apparat an Wundern wurde dieser Glaube lebendig erhalten.

Das Dogma ist als eine feste fertige Größe den Völkern des Mittelalters überliefert worden. Nicht wird es wiedergeboren durch die persönliche Erfahrung, es muß angenommen werden auf Treue und Glaube. Die Stellung der ersten Jahrhunderte des Mittelalters zum Dogma läßt sich zusammenfassen in das Wort Pseudoisidors: *Prima enim salus est recti (!) fidei regulas custodire et a constitutis patrum nullatenus deviare*. Infolge hiervon tritt für das ganze Mittelalter eine eigentümliche Umprägung der Begriffe „fides“ und „fidelis“ ein. Nicht die freie innere Überzeugung, den Herzensglauben an eine erlebte Realität des geistlichen Lebens versteht man unter dem Glauben, sondern das Fürwahrhalten einer erlernten Lehre, den Gehorsam gegen die Satzungen der Kirche; demgemäß ist auch der „Gläubige“ nicht der innerlich überzeugte Christ, sondern der Christgläubige im statistischen Sinn als Gegensatz zum Heiden oder Juden.

Aus dem soeben Bemerkten erhellt aber auch, weshalb der Zeitraum vom 7. bis zum 11. Jahrhundert für die Dogmengeschichte nicht eben viel Belangreiches darbietet. Die Lehrstreitigkeiten, welche jene Zeit beschäftigen, geben nur das Streben kund,

sich den Glauben der Väter anzueignen. So die adoptianischen Streitigkeiten, die Kämpfe wider den Augustinismus des Gottschalk. An dem vor kurzem in ein neues Erdreich umgepflanzten Baum der kirchlichen Lehre erblickt freilich das suchende Auge des kundigen Gärtners schon jetzt zwei friische Lebenstriebe. Hier wird die Entwicklung ansehen, wenn der Baum seine Wurzeln erst fest in das neue Erdreich geschlagen haben wird. Es ist einmal der hierarchische Gedanke, wie er sich in den pseudosidorischen Dekretalen ausprägt, es sind zum anderen die immer üppigeren Ranken der Sakramentsmagie, welche das heil. Abendmahl zu umwuchern beginnen.

Vielleicht regt sich auch hie und da ein neuer Trieb in der vollstümlich germanischen Auffassung des Christentums, wie wir sie den Schriften des Gregor von Tours, den angelsächsischen Dichtern, die unter dem Namen des Rädmon und Rhynewulf bekannt sind, sowie dem „Heliand“ und Otfrieds „Krist“ entnehmen können. Der feste Untergrund der religiösen Vorstellungen dieser Schriften ist freilich in allem Wesentlichen der Standpunkt Gregors des Großen, aber doch fehlt nicht ein oder der andere originelle Zug. Um den Begriff Gott ist der Mantel des Wotan geschlagen, Gott ist der waltende Herr in des Himmels Hochburg. Christus, dessen Dornenkrone Baldurs Strahlenglanz nicht selten verklärt, ist der edle Herzog und Mannensführer, der anführt zum Kampf wider alles Gemeine; ihm gilt es ob seiner „Milde“ in germanischer Mannentreue Nachfolge zu leisten. Allein die Gedankenkeime, die hier verborgen liegen, die lebendigere Erfassung der Persönlichkeit Gottes sowie der Sinn für die Menschheit Jesu, sind zunächst von keinem Einfluß auf die Gestaltung des Dogmas gewesen.

Eine neue Periode der Dogmengeschichte beginnt mit der Scholastik. Das Werk der römischen Kirche war zu einem vorläufigen Abschluß gekommen. Die Völker waren dem „neuen Gesetz“ unterworfen, die römische Kirche war ein mächtiges Reich geworden, dem wie einst dem alten Rom die Völker des Erdkreises sich beugten. Jetzt tritt die Scholastik ihren Lauf an. Was ist es um das Wesen dieser merkwürdigen geschichtlichen Erscheinung?

Die Scholastik ist erstens Orthodoxismus, denn jedes Dogma der Vorzeit wird ungeprüft und unbesehen aufgenommen und als Lehrgeſetz proklamiert. Sie ist aber zweitens auch Rationalismus, denn das Dogma trachtet ſie, nachdem es einmal angenommen iſt, der Vernunft als richtig zu erweiſen. Das „*sola ratione*“, welches Anſelms bekanntes Büchlein „*Cur Deus homo?*“ beherrscht, iſt in dieſer Hinſicht ihr Motto. Aber nicht bloß das Dogma ſoll bewieſen werden, alles, was die Kirche an Inſtituten eingeführt hat, was religiöſe Gewohnheit und Brauch in ihr geworden iſt, ſoll — gegenüber abweichenden Anſichten und Meinungen — als das logiſch Notwendige erwieſen werden: So iſt es, alſo ſo ſoll es ſein; das Wirkliche iſt wahr und vernünftig. Es iſt bekannt, wie Hand in Hand mit der Hierarchie die Scholastik auf dieſe Weiſe das Denken des Mittelalters beherrscht hat. Was in der Kirche Wirklichkeit geworden, das erwies die Scholastik als wahr und notwendig und was ſie für wahr erklärte, erhob wiederum die Kirche zum Lehrgeſetz.

Es lag aber dieſer Arbeit der Scholastik ein innerer Widerspruch zu Grunde. Derſelbe mußte zum Vorschein kommen. Ähnliches mußte auch hier geſchehen, wie es ſich auf proteſtantiſchem Boden im vorigen Jahrhundert zutrug. Der ältere Rationalismus hielt ja auch alle Dogmen der Kirche für vernünftig und daher für annehmbar, nur meinte er ihnen das Siegel des logiſchen Beweiſes noch aufdrücken zu müſſen. Aber wie der Rationalismus ſich allmählich der Einſicht nicht entziehen konnte, daß Vernunft und Dogma doch nicht recht mit einander harmonieren, ſo ging es auch der Scholastik. In ihrer Glanzzeit iſt die Scholastik getragen von der realiſtiſchen Vorausſetzung d. h. der Annahme der Identität des Gedachten mit dem wirklich Exiſtierenden, in ihrer letzten Periode weicht dieſe erkenntniſstheoretische Vorausſetzung der Lehre, daß das menſchliche Denken nur ſubjektive Urtheile enthält, daß es alſo bloße *nomina* zu bilden imſtande iſt, welche an die *res* nicht heranreichen. Durch dieſen Gedanken kam aber der ganze ſtolze Bau der Scholastik ins Schwanken. Denn hiemit war ja klar, daß die Korrektheit einer logiſchen Argumentation hinſichtlich der Wirklichkeit des Seins nur wenig oder nichts zu bedeuten habe. Nun begann man ruhig die Vernunftwidrigkeit

der kirchlichen Dogmen einzugestehen. Ein freier kritischer Blick, ja ein gewisses prickelndes Behagen am kritischen Metier kennzeichnet das Denken der Nominalisten. Doch bei aller Schneidigkeit der Kritik sind diese Männer Katholiken geblieben und als Katholiken stand ihnen die Wahrheit des Dogmas fest. Aber nicht aus der geistlichen Erfahrung der Gemeinde sollte sich dieselbe bewähren, sie wurde vielmehr hergeleitet aus der Autorität der unfehlbaren Kirche. Das Dogma wird somit als wahr erwiesen nur noch durch die Autorität der Kirche. Das sola ratione ist also gewichen, aber es hat Platz gemacht dem sacrificium intellectus. In Sachen des Glaubens als eines geistlichen Erlebens ist das eine so schlimm als das andere.

In den Darstellungen der Dogmengeschichte wie der Geschichte der Philosophie ist es üblich geworden, neben der Scholastik die Mystik als einen besonderen Lehrkreis zu behandeln. Indessen dürfte man dadurch der Scholastik ebenso wenig als der Mystik gerecht werden. Das Verhältnis von Scholastik und Mystik dürfte vielmehr darin liegen, daß die Scholastik die theologisch dogmatische, die Mystik die praktische Litteratur ihrer Zeit, bestehend aus Predigten und erbaulichen Traktaten, darstellt. Auf den Lehrgehalt gesehen, kommen aber Scholastik und Mystik mit einander völlig überein. Wenn man also, bei der der Mystik zugewiesenen besonderen Stellung, von der Originalität und dem Tief Sinn ihrer Gedanken — im Gegensatz zur Scholastik — spricht, so beweist man damit nur, wie ungenügend man über die Gedankenwelt der Scholastik orientiert ist.

Doch lassen Sie uns nun im einzelnen die Arbeit der Scholastik am Dogma überblicken. Von vornherein steht fest, daß die kirchliche Wirklichkeit das Objekt ihrer Darstellung ist. Die Lebenstriebe des mittelalterlichen Christentums als berechtigt zu erweisen und ihre Entfaltung dadurch zu fördern, wird also das Eigentümliche ihrer Aufgabe ausmachen. So nimmt sie auf und begründet den hierarchischen Gedanken der Kirche, daß sie eine Gemeinschaft sei, die ihrem Wesen nach in praelati und subditi zerfällt und an deren Spitze ein unumschränkter Herrscher steht; ist doch nach Aristoteles die Monarchie die beste Regierungsform. Die Scholastik zeigt weiter, wie das Christenleben sich nur

unter der Leitung der Hierarchie, im Gehorsam gegen sie entfalten kann, denn nur der Priester vermag die Sakramente zu machen. Durch die Mittheilung der Sakramente strömen aber in den Menschen neue Kräfte ein, die neue Substanz, deren es zu einem frommen Leben bedarf. Das ganze Leben ist auf diese Weise durchzogen von Einwirkungen der Kirche. Von der Wiege bis zur Bahre reichen sie. Ein Minnesänger schreibt einmal:

Wer lernet uns kristlichez leben

Wer gît uns wîp ze rehter ê, wer toufet uns diu kint?

Wer sol vûr sünde uns buoze geben?

Wer gît uns unsers herren trost? wer hat die kraft

Daz er uns schirme vûr engestlichen vreisen?

Wir waeren doch verirret gar, unt¹⁾ heten wir der pfaffen niht.

Es hat diese Durchdringung des ganzen Lebens durch das Wirken der Kirche etwas Imponierendes an sich. Die Worte Goethes von dem „goldenen Zirkel“, durch welchen „Wiege und Grab, sie mögen zufällig noch so weit auseinandergerückt liegen, in einem stetigen Kreis verbunden“ sind, bringen jene Empfindung zutreffend zum Ausdruck.

Das war der erste Kreis von Dogmen, welche die Scholastik fortgebildet hat. Das zweite Gebiet, dem ihre Arbeit galt, hat es mit der Gestaltung des persönlichen Christenstandes zu thun: wie wird der einzelne Mensch Christ, was hat er dabei zu empfangen und was zu leisten?

Die Sünde ward je länger desto deutlicher als bloße Schwäche angesehen. Von dieser wird der Mensch geheilt, indem ihm von der Hierarchie durch die Sakramente Gnadenkräfte eingegossen werden. Ist das geschehen, so kann er Gutes thun. Und darauf kommt es an. Durch sein Thun erwirbt er sich nun Verdienste bei Gott, ja er kann fortschreiten bis zu einer Höhe, da er mehr leistet als nötig ist. Was er aber so gethan an überschüssigen Verdiensten, das geht nicht verloren, sondern kommt der Kirche zu gute. Es fließt in den Schatz guter Werke, welche sie gleichsam kapitalisiert, um je und je solchen, die zu wenig des Guten gethan,

¹⁾ „unt“ steht hier wie oft im Mittelhochdeutschen pleonastisch vor einem Bedingungssatz (Benedict-Müller-Zarncke, Wörterb. III, 184^a).

— und wären sie auch bereits gestorben — davon zuwenden zu können.

So kommt es zum Besitz der Gnade. Wie nun das Leben in diesem Besitz einzurichten, welchem Ziel die Frommen es entgegenführen sollen, dazu wollen die mystischen Schriften Anleitung bieten. Der Titel eines allgemein bekannten und ja auch bei uns Protestanten vielfach gebrauchten mittelalterlichen (ich füge hinzu durchaus katholischen) Erbauungsbuches heißt „*Imitatio Christi*“. *Imitatio Christi* ist die kürzeste Formel zur Bezeichnung der spezifischen Frömmigkeit des Mittelalters. Christi Menschheit gilt es zuvörderst nachzufolgen, indem man abstirbt der Sünde, der Welt und sich selbst. Die Sinnlichkeit erscheint als der eigentliche Sitz der Sündhaftigkeit. In grauenvollen asketischen Übungen soll sie ertötet werden. Wenn dieses Ziel erreicht ist, wenn der Mensch um sich selbst gekommen ist, dann vermag er auch der Gottheit Christi nachzufolgen. Dieses geschieht in ekstatischer Vereinigung mit der Gottheit, da die Seele ruht in Gott, ihn „anstarrend“, oder in ihn versunken in völliger Willenlosigkeit. Diese Zustände bilden die höchste Stufe des Daseins, das Ideal des Christenlebens. Nur der Mönch in der Zelle, der frei wurde von des Lebens Sorge und Ehre, hat sichere Anwartschaft, dieses Ideal zu erreichen.

Wunderbarer Widerspruch! Dieselbe Kirche, welche die Reiche der Welt sich unterwirft und den Fürsten ihren Fuß auf den Nacken zu setzen trachtet, sie preist als des Daseins bestes Ziel Stimmungen und Zustände an, da die Welt tief unter uns liegt wie das Gewimmel der Stadt unter dem zur Sonne strebenden Adler. Wie sich diese scheinbar disparaten Ideale im Leben vereinigen lassen, zeigt uns manche Gestalt des Mittelalters, St. Bernhard nicht minder als jener Papst, welcher seine Laufbahn mit einer Schrift über die Verachtung der Welt begann und sie als Herr der Welt im umfassendsten Sinne des Wortes beschloß.

Doch eilen wir weiter in unserer Übersicht, so ist endlich eines dritten Dogmenkreises zu gedenken, in welchem die Kirche wirklich positiv Fortbildendes für das Dogma geleistet hat. So zuerst in der Lehre von Gott, wo Anselm, unter dem Einfluß des germanischen Gottesgedankens, aber nicht minder Thomas und Duns

ein lebendigeres Verständniß der Persönlichkeit Gottes anbahnen, als die in der alten Zeit bräuchlichen hellenischen Formeln vom „überwiesenden Sein“ es darboten. Ebenso in der Christologie, wo im allgemeinen das Menschliche in der Person Christi lebhafter verstanden wurde als einst in der alten Kirche, was freilich um den Preis einer nestorianisierenden Scheidung des Göttlichen und Menschlichen in Christo erkauft wurde. Endlich die Lehre von der Versöhnung, wo Anselm, in den Spuren Augustins einhergehend, das Problem, wozu Christus leiden und sterben mußte, schärfer als bisher geschehen war, bezeichnet hat.

Schauen wir zurück auf die Arbeit der Kirche des Mittelalters, so können wir uns des Eindruckes der Großartigkeit nicht erwehren. Das Ziel der Geschichte schien erreicht zu sein, da die Völker der Erde Christo zu Füßen gelegt sein werden; die Vernunft war gefangen genommen unter den Gehorsam des Glaubens, das Wort: „habt nicht lieb die Welt noch was von der Welt ist“ — hier endlich schien es erfüllt zu werden! Und wie breitete doch der Glaube der Kirche Weihe und Verklärung über das ganze Leben! Sichtbar war im Leben, in seinem Schmuck wie in seinen ernstesten Ordnungen und Formen, das Christentum die beherrschende Macht! Wie lebendig war doch der Sinn für die Kirche, für ihre Satzungen, aber auch ihre Bedürfnisse! Dörfer erbauten Kirchen, wie sie jetzt kaum große Städte zu stande bringen. Wohl! So schien denn wirklich über die Menschheit die Stunde eingebrochen zu sein, in welcher es sich verlohnt, mit dem sterbenden Faust zum Augenblick zu sprechen: Verweile doch, du bist so schön!

Doch lassen wir uns das Auge nicht blenden, blicken wir genauer hin. Einen Sieg hat die Christenheit gewonnen. Aber wer ist denn der Sieger? Ist es Christus der Herr, ist es nicht vielmehr der Statthalter Christi? Ist es die reine echte Christenheit oder nicht vielmehr die hierarchische Kirche, die selbst von der Welt durchzogen und zerfressen ist? Und wiederum, ist es der evangelische Glaube, der schimmernden Glanzes das Leben verklärt, ist es nicht vielmehr der Gehorsam unter eine unverstandene Formel? Und jenes Ideal vom Leben, jene Askese mit dem Zweck der Ekstase, was war es denn anders als eine direkte Übertragung der Ideen der sterbenden Antike auf das Christentum? Nicht viel

anders hatten einst die Neuplatoniker gedacht, ihren Gedanken hatte der Aereopagite in der Kirche Bürgerrecht erworben.

Suchen wir nach einer Formel, um all das soeben Gesagte zusammenzufassen, so dürfte es am richtigsten sein zu sagen: das mittelalterliche Christentum war verweltlicht, die hierarchische Praxis mit ihren Auswüchsen, aber nicht minder die Heiligen des Mittelalters bestätigen dieses Urtheil. Nicht das Evangelium herrschte in der Kirche jener Tage, sondern ein mißverständenes, mißdeutetes Evangelium. Was einst die alten Gnostiker erstrebt hatten, es war jetzt bis zu einem gewissen Grade erreicht. Die Thorheit des Evangeliums war der Weisheit der Welt begreiflich gemacht worden. Aber wie hätte das anders geschehen können, als indem man es mit Weltelementen versetzte? Daß aber die Menschenherzen in dem verbildeten Glauben des Mittelalters nicht Frieden finden konnten, das zeigt uns sowohl die krankhafte Blässe des Zweifels in den Arbeiten der späteren Scholastik als auch das unruhige Hin- und Herwogen der religiösen Ideale und Stimmungen im Volksleben bei Ausgang des Mittelalters.

Ein neues Verständniß des Evangeliums hat erst die Reformation erschlossen, alle die sog. „Vorreformatoren“ stehen gerade hinsichtlich der zentralen Dinge so oder anders in dem Bannkreis des Katholizismus. Daß er das Evangelium wieder gefunden das macht Luther groß, ja unwiderstehlich wie keinen vor ihm unter Deutschlands Lehrern. Man mag den Freisinn des Mannes rühmen, man mag bewundernd zu seiner heroischen Art emporblicken, man mag das Nationale und Urmenschliche an seinem Werk betonen — mit alle dem trifft man noch nicht das, was ihn groß, einzigartig groß gemacht hat. Dieser Mann ist ein Lehrer der Kirche gewesen wie keiner vor ihm seit der Apostel Tagen und keiner nach ihm bis auf diese Stunde, weil er das Evangelium erlebt hatte. Und was er erlebt das lehrte er.

Welches sind die Grundzüge seiner Anschauung? Wir Menschen sind Sünder, verloren und verdammt, blicken wir nur auf uns hin. Und so bleibt es mit uns bis an unseres Lebens Ende. So lehrt Luther mit Augustin. Aber ernster und tiefer noch gestaltet sich seine Lehre, indem aller Ton darauf fällt, daß die Sünde persönliche Verschuldung gegen Gott ist. Uns errettet nun nicht

das eigene Werk — denn nimmer ist es gut — nicht die Sakramente der Kirche — denn die Gnade, welche sie als umbildende Macht eingießen sollen, bleibt aus — : uns rettet nur Einer und nur Eines. Nur Einer! Es ist Christus. Ihn erleben und erfahren wir als einen Menschen, wie wir es sind, der alles erlebt und alles erlitten, was wir erleben und erleiden sollten. Aber indem das Herz mit ihm dem Menschensohn in Gemeinschaft kommt, erfährt es ihn auch als den ewigen Gottessohn, in welchem die Liebe Gottes uns offenbar wird. Das ist nicht zweierlei, es ist eins: indem Gott ist er Mensch und indem Mensch Gott. Und es ist auch keine bloße Theorie, an der aus bloßem Konservatismus, wenn nicht gar aus politischen Rücksichten festgehalten werden soll. Es ist erlebte Wirklichkeit. Wer sich an den Gottmenschen wendet, dem antwortet nicht das leere Echo der eigenen Stimme, der bekommt wirkliche Antwort in seinem Herzen von dem lebendigen Herrn. Es sind formell Gedanken der alten Kirche, die Luther in der Christologie vorträgt, und doch fehlt ganz jenes philosophische Beiwerk, es wird nicht logisch abstrakt ein Schema gebaut, sondern es wird Erlebtes konkret und lebendig frisch ausgesagt.

Indem nun in Christo die Liebe Gottes, welche den heiligen Zorn überwunden, uns anblickt, fassen wir Vertrauen zu Gott. Der Eine, der uns rettet, so sagten wir, ist Christus. Das Eine, das uns rettet, ist dieses Vertrauen des Herzens auf Gott, daß er um Christi willen unser Vater ist und uns gnädig ist trotz unserer immer fortdauernden Schwäche und Erbärmlichkeit: es ist der Glaube. Dieses ist der Zentralgedanke Luthers: die Rechtfertigung allein aus Glauben! Es ist der Gedanke des Paulus und nicht allein des Paulus, sondern der ganzen Schrift. Dieser Gedanke ist der Mittelpunkt von Luthers Leben. Zur Zeit und zur Unzeit verkündet er ihn, jeder Satz der Schrift, jede Erfahrung des Lebens kündigt ihm von dieser köstlichen Perle, um welcher willen er alles andere dahingegeben hatte.

Und was er im Leben gefunden, das sah er bezeugt in der heiligen Urkunde der Christenheit aus der Zeit ihrer ursprünglichen Frische, in der Bibel. Das führte ihn zum Grundsatz von der normativen Autorität der heiligen Schrift. „Alle“

und „Streichstein“ ist sie ihm; nur das ist probehaltige Wahrheit, was diesen Streichstein aushält. Drücken wir den Gedanken etwas anders aus, so meinen wir nicht wider Luthers Meinung zu verstoßen, wenn wir nämlich sagen, echt christlich ist nur die Lehre, welche sich als urchristlich legitimieren kann.

Dieser Gedanke ward in Luthers Händen zum Schwert, mit dem er Schlingpflanzen und Gestrüpp, die den Zugang zum Tempel des Evangeliums im Mittelalter versperrt hatten, zerhieb. Und der Gedanke von der Rechtfertigung allein aus Glaube war die Kelle, mit der er auf uraltem Fundament einen neuen Bau errichtete, sorgsam die guten Steine des alten Baues ihm einfügend.

Nur in kurzen Worten sei der Konsequenzen gedacht, welche sich Luther derart ergeben mußten. Nicht Heilsmittlerin ist die Kirche, sondern die Heilsgemeinde derer, die Gleiches erlebten von der Gnade Gottes. Nicht Mitteilung physischer Kräfte bieten die Sakramente — und es kann ihrer nach der Schrift nur zwei (oder drei, einschließlich der Buße, wie Luther anfangs lehrte) geben — sondern sie nähren und stärken die Gemeinschaft des Herzens mit Gott. Das eigentliche Hauptgnadenmittel aber ist das Wort der evangelischen Predigt, in welchem Gott selbst in den Herzen wirksam wird. Die Predigt des Evangeliums ist die köstliche Errungenschaft der Reformation, von der es gilt: „Das Wort sie sollen lassen stahn!“

Endlich aber ergibt sich aus Luthers Gedankenkreis auch eine wichtige Konsequenz für das Lebensideal. Nicht aus der Welt gehen, nicht Werke sonderlicher Heiligkeit thun gilt es, sondern wie Gott mich fand in meiner besonderen Stellung, in irgend einem Beruf und Stand, so soll ich weiterleben, weiterarbeiten, hielt er mich doch für wert, in solcher Lage mit ihm in einen Herzensbund zu treten. Und ich kann bleiben in meinem irdischen Beruf, denn aus dem Vertrauen auf den Gott, der nun mein Bundesgenosse geworden, in dessen starkem Arm nun mein Herz und meine Hand ruhen, quillt der Mut allen Anfechtungen des Lebens gegenüber, und aus dem Bewußtsein, von diesem Gott geliebt zu sein, ergibt sich der Antrieb dienend und liebend — wie Er — durch das Leben zu gehen.

Das ist Luthers Lehre, wir könnten auch sagen sein Leben! Das Dogma der alten Kirche hat er nicht fortgeworfen wie etwas, was für uns unnütz geworden. Die Versuche, die neuerdings an das Licht treten, Luther den Reformator gegen Luther den mittelalterlichen Dogmatiker auszuspielen, müssen angesichts der ausdrücklichen Erklärungen Luthers mißglücken. Es ist vergeblich, Luthers „Absicht“ von seinen „Ansichten“ scheiden zu wollen, wie die dahin zielenden Versuche m. E. darthun. Es waren eben nicht bloß theologisch-scholastische „Ansichten“, was Luther von dem dreieinigen Gott, von Christo dem Gottmenschen, von der Erlösung durch das Blut Christi, von der Sünde, der Gnade und den Gnadenmitteln lehrte. Es waren reale Lebensmächte, die er so, wie er es aussprach, erfahren und erlebt hatte. Wer diese Gedanken als unnützen Dogmenballast eliminieren will, der kann weder der Absicht noch der Ansicht Luthers gerecht werden. Und Luther selbst hat er wider sich. Es ist als ob in Voraussicht solcher Versuche Luther die Worte geschrieben hätte: „Und ob jemand nach meinem Tode würde sagen: Wo der Luther jetzt lebte, würde er diesen oder diesen Artikel anders lehren und halten, denn er hat ihn nicht genugsam bedacht zc., dawider sage ich jetzt als dann und dann als jetzt, daß ich von Gottes Gnaden alle diese Artikel habe aufs fleißigst bedacht, durch die Schrift und wieder herdurch oftmals gezogen und so gewiß dieselbigen wollte verfechten als ich jetzt habe das Sakrament des Altars verfochten. Ich bin jetzt nicht trunken noch unbedacht, ich weiß was ich rede, fühle auch wohl was es mir gilt auf des Herrn Jesu Christi Zukunft am jüngsten Gericht. Darum soll mir niemand Scherz oder lose Deutung daraus machen, es ist mir Ernst. Denn ich kenne den Satan von Gottes Gnaden ein groß Teil. Kann er Gottes Wort und Schrift verkehren und verwirren, was sollte er nicht thun mit meinem oder eines anders Worten.“ (WW. Erl. Ausg. Bd. 30, S. 363.)

Wie aber, höre ich fragen, reimt sich denn die soeben von uns ausgesprochene Behauptung mit dem, was wir selbst oben über die von fremdartigen Einflüssen bestimmte Art des Dogmas der alten Kirche gesagt haben? Darf ich der Kürze halber die Antwort hier nur in einem Wile geben? Den Ort, wo nach den hellen

Wassern der Heilserkenntnis zu graben ist, hatte die alte Kirche im Kampf wider mancherlei Versuche, „löchrichte Brunnen“ zu graben, die doch kein Wasser geben, richtig bezeichnet, sie hatte auch den Umriß des Brunnens richtig abgesteckt. So ist ja Christus wirklich: Gott und Mensch, so die Sünde, nämlich völliges Verderben, so die Gnade, nämlich allmächtige allein wirkame Hilfe. Aber man hatte nicht tief genug gegraben, innerhalb der einmal gesteckten Schranken galt es weiter arbeiten und tiefer vordringen bis dorthin, wo die lockere Erde und das Steingerölle aufhören und aus dem Fels der Ewigkeit frei und ungehindert der klare Quell emporsprudelt.

Das Reformationswerk Luthers stand aber nicht allein da in jener Zeit. Neben Luther erhebt sich die schweizerische Reformation. Über den harten Streitigkeiten, die alsbald zwischen den beiden Gruppen der Reformation ausgebrochen sind, darf sich der Dogmenhistoriker die Thatsache nicht verhüllen, daß in der praktischen Wertung des sündlichen Verderbens des Menschen wie in der Betonung der Gerechtigkeit allein im Glauben aus Gnaden, wesentliche Einigkeit zwischen beiden Reformationskirchen sich zeigte. Nun aber bestanden neben diesem Gemeinsamen Gegensätze, welche groß und praktisch bedeutsam genug waren, eine kirchliche Gemeinschaft zwischen beiden Konfessionen nicht zu stande kommen zu lassen. Und es scheint angesichts der geschichtlichen Entwicklung kein Grund vorzuliegen, diese Thatsache zu beklagen.

Indem nun aber der Dogmenhistoriker an der Hand der geschichtlich erworbenen Kenntnisse diese Differenzen überblickt, drängt sich ihm das Urteil auf, daß der konservative Luther in durchgreifenderer Weise mit der Konsequenz des reformatorischen Prinzips Ernst gemacht hat als die gewöhnlich als radikal beurteilten schweizerischen Reformatoren. Die Differenzen nämlich dürften letztlich darauf zurückzuführen sein, daß die Lehre der schweizerischen Reformatoren in einer Reihe der wichtigsten Punkte befangen blieb in scholastischen Gedanken. Ich leugne übrigens nicht, daß dasselbe auch auf lutherischem Boden in der einen und anderen Frage der Fall gewesen ist. Ich verfolge hier nur das geschichtliche Interesse, die in Rede stehenden Lehredifferenzen zu erklären. Es würde mich zu weit führen, wollte ich dieses in eingehender Er-

örterung thun. Ich bemerke deshalb nur folgendes: 1) Der reformierte Begriff von Gott, welcher der reformierten Prädestinationslehre eine besondere von der augustinischen abweichende Färbung gibt, ist abhängig von dem nominalistischen Gedanken, daß Gott seinem Wesen nach Willkür ist. 2) Die reformierte Christologie, nach welcher Christi Leiblichkeit nicht mit seiner Gottheit zusammen allgegenwärtig sein kann, ist eine Reproduktion der scholastischen Christologie. 3) Der reformierte Begriff von den Sakramenten, nach welchem Gott nicht regelmäßig bei Gebrauch der Sakramente wirksam gegenwärtig ist, entspricht dem nominalistischen Gedanken, daß die Sakramente nur Zeichen der Gnade seien, denen Gott einen Inhalt verleiht je nach seinem willkürlichen Entschluß. 4) Die kirchlichen und kirchenpolitischen Ideale, um deren Verwirklichung Zwingli wie Calvin oder Knox gerungen haben, sind abhängig von der mittelalterlichen Fassung des Verhältnisses von Staat und Kirche. Das kirchenpolitische Werk dieser Männer weist nicht zufällig eine große Ähnlichkeit mit solchen Reformversuchen wie dem des Savonarola in Florenz auf.

So wird es erklärlich, daß beide Konfessionen ihre eigene Lehrentwicklung mit eigenen Gefahren und eigenen Gegensätzen haben durchlaufen müssen. Diese Entwicklung fand in der Konfordinformel und in den Dordrechter Kanones ihren Abschluß.

Seit jener Zeit sind nur noch auf dem Boden der katholischen Kirche Dogmen oder Lehrsätze, welche in der Kirche Giltigkeit gewonnen haben und als Motive des kirchlichen Lebens auf die Dauer wirksam geworden sind, gebildet worden. Das Konzil von Trient hat die mittelalterliche Lehre als die christliche Wahrheit präkonisiert. Die jansenistischen Streitigkeiten haben dem einen Trieb mittelalterlicher Frömmigkeit, welcher im Geist des Pelagius wider Augustin, den gepriesenen Heros der Rechtgläubigkeit, ankämpft, zum Sieg verholfen. Das vatikanische Konzil hat den vom Mittelalter ererbten und zu Trient nicht geschlichteten Streit zwischen Episkopalismus und Papalismus zu gunsten des letzteren definitiv entschieden.

An dem Dogma des Mittelalters hat die römische Kirche also

festgehalten und auch in der Folgezeit ist sie nicht neubildend an das Dogma herantreten, denn auch die späteren Dogmen sind nur Modifikationen der Tridentiner Lehre, welche den praktischen Verhältnissen akkommodiert und bis zu den äußersten Konsequenzen fortgebildet wurde.

Auf dem Boden der protestantischen Entwicklung haben wir seit den bezeichneten Grenzpunkten keine weitere Dogmenbildung zu konstatieren. Der Pietismus hat keine neuen Dogmen gebildet, sondern die überkommenen erweicht und zum Teil für obsolet erklärt, der Rationalismus hat das alte Dogma verworfen, ohne eine christliche Erkenntnis dafür an die Stelle setzen zu können. Ansätze zu einer Neubildung des Dogmas finden sich auch in der Geschichte der Theologie seit Schleiermacher in unserem Jahrhundert nicht, weder bei denen, die für, noch bei denen, die wider das alte Dogma sich ausgesprochen haben. Und auch die Arbeiten der jüngsten theologischen Schule, welche dadurch ein Neues zu erreichen hofft, daß sie — ähnlich einigen byzantinischen Kaisern — die alten Dogmen überhaupt außer Diskussion zu stellen versucht, dürften keinen Anspruch auf Behandlung in der Dogmengeschichte zu erheben haben.

Dann aber haben wir unseren Gang durch die Dogmengeschichte beendet. Wir sehen, daß in der ersten Periode der Dogmenbildung der beherrschende Gesichtspunkt die Herausbildung des Dogmas war. Wir hatten uns sodann mit einer Periode zu befassen, in welcher die das kirchliche Leben beherrschenden Triebe wirksam wurden zur Verbildung der richtigen Ansätze, welche die erste Periode herausgearbeitet hatte, einer Verbildung, welche freilich in jener ersten Periode selbst sich energisch angebahnt hatte. Wir hatten drittens von einer Neubildung des Dogmas zu reden, da das gesamte Dogmengebäude einem eingreifenden Umbau unterzogen wurde, aber nach Maßgabe der uralten Fundamente, auf denen sich das Gebäude erhob.

Wenn ich den Weg, der hinter uns liegt, durch ein Bild veranschaulichen darf, so möchte ich sagen, es war nicht ein Aufstieg, der in regelmäßig fortgehender Steigung zur Spitze des Berges dem herrlichen die Gründe der Erde wie die Weite des Himmels umspannenden Fernblick entgegenführte, sondern, nachdem wir

einen Hügel erklimmen, ging es hinab in ein tiefes Thal und von hier aus galt es den steil aus der Ebene emporsteigenden Berg zu ersteigen. Jener Hügel trug zwar Bergesart an sich, aber es war keiner von den Bergen, zu denen wir die Augen aufheben, deshalb führte es notwendig von ihm herab in das Thal und wieder aus dem Thal höher empor, das klar zu schauen, was man auf dem Hügel ahnend in dunkeln Umrissen erblickt.

Es dürfte den meisten unter Ihnen bekannt sein — woran zu Schluß zu erinnern mir vielleicht erlaubt ist —, daß neuerdings die Frage „brauchen wir ein neues Dogma?“ aufgeworfen und bejaht worden ist. Indessen erscheint mir das Selbstgefühl, welches der Jubel derer, welche dieser Frage und ihrer Beantwortung zustimmen, verrät, kaum berechtigt zu sein. Denn die Geschichte zeigt uns, daß nur in Zeiten tiefster religiöser Erregung und unter der Einwirkung mächtiger religiöser Lebenstriebe neue Dogmen empfangen und geboren werden. Nun scheint mir aber von diesen Merkmalen dogmenbildender Kraft in der Theologie und vor allem in der Kirche unserer Tage wenig wahrzunehmen zu sein, auch nicht, wie ich meine, in der großen Menge jener, welche vom „undogmatischen Christentum“, und soll es dann sein von einem „neuen Dogma“ schwärmen. Dazu kommt, daß bis zur Stunde von denen, welche das neue Dogma anempfohlen haben, keine irgend deutliche Vorstellung von seinem Inhalt hat geboten werden können, und daß es dabei, sollte dieses ernstlich in Angriff genommen werden, wohl schwerlich in der evangelischen Kirche — und der wird doch die Entscheidung gebühren — zu einem einhelligen Resultat kommen möchte. Vor allem aber dürfte die Beobachtung geltend zu machen sein, daß, wo wirklich religiöses Leben in unserer Zeit in den Gemeinden blüht, das alte Dogma Blüte wie Frucht jenes religiösen Sinnes nicht behindert hat, ja, daß es sich noch immer als Quell lebendigen Wassers bewährt in den Kreisen der Einfältigen und Armen an Geist, und die bilden bekanntlich den Kern im Volk wie in der Kirche. Wahrlich nicht das alte Dogma ist schuld daran, daß der religiöse Indifferentismus und der praktische Materialismus in breiten Schichten unseres Volkes in so erschreckender Weise zunehmen. Aber woher kommt das dann? Ich meine, der Herr hat uns die Antwort auf die viel besprochene

Frage, warum die Predigt so wenig wirkt, gegeben in dem Gleichnis von dem verschiedenen Boden, auf welchen der Samen fällt. Daß nun aber unser Predigen und Lehren in unserer Zeit nicht etwa auf trockenes Wiederholen der Dogmen und des Katechismusunterrichtes zu beschränken ist, wie es ja leider oft, gerade dort, wo man gesunde evangelische Lehre vorträgt, geschieht — wer wird daran zweifeln? Daß die Seiten der Wahrheit zu betonen sind, deren unsere Zeit bedarf, daß man sie in die Form zu kleiden hat, welche unseren Zeitgenossen geläufig ist — das sind ja Wahrheiten, die im Ernst niemand wird anzweifeln wollen. Aber wenn nun das alte Evangelium verkündigt werden soll, so sehe ich nicht, inwiefern das alte Dogma dabei ein Hindernis bilden soll. Sollte man es mit einem neuen Evangelium versuchen wollen, dann allerdings müßte das alte Dogma fallen. Aber solch ein neues Evangelium — es wäre ja nicht Evangelium nach Pauli Wort (Gal. 1, 6. 7)! Ist es nun dem Dogmenhistoriker gestattet, sich zwischen die Schwertspitzen der einander bekämpfenden Dogmatiker zu stellen, so wird er sein Urtheil hinsichtlich jener oben gestellten Frage dahin abgeben, daß wir ein neues Dogma kaum zu brauchen scheinen, daß uns aber bitter not thut Vertiefung in das alte Dogma und geistlich religiöses Verständnis desselben. Dessen bedarf es aber bei denen, welche das Evangelium hören, ebenso als bei denen, die auf Kanzel oder Katheder von ihm zu zeugen berufen sind.

D. Reinhold Seeberg.

-Eshe