

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 10 (1954)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Von der dogmengeschichtlichen Forschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts  
**Autor:** Gilg, Arnold  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877466>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Von der dogmengeschichtlichen Forschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

*Vorbemerkung:* Die nachstehenden Ausführungen bilden einen Beitrag zu der im W.S. 1953/54 an der Universität Bern gehaltenen und von Historikern, Philosophen, Juristen und Theologen bestrittenen kulturhistorischen Zyklus-Vorlesung «Das zwanzigste Jahrhundert: eine Zwischenbilanz».

Die mit dem Ausdruck «Dogmengeschichte» bezeichnete Disziplin wird heute und nicht erst heute — jedenfalls außerhalb des Bereiches der römisch-katholischen Theologie — in einem Sinn gefaßt und getrieben, der den Begriff, wie er in der Weise einer Nominaldefinition fixiert werden kann, weit übersteigt. Schon die im 18. Jahrhundert auftretenden protestantischen Begründer der neuern Dogmenhistorie und dann zumal der vor 100 Jahren auf dem Gipfel seiner gelehrten Tätigkeit stehende Meister der Tübinger Schule F. Chr. Baur sind nicht gewillt, den Gegenstand des Faches, das sie Dogmengeschichte nennen, ausschließlich in den Vorgängen und Gedankenprägungen zu erblicken, in denen sich die Dogmen im engeren Wortverstand, d. h. die kirchlich deklarierten und rezipierten Glaubenssätze, bilden und darstellen; sie betrachten als Objekt der Untersuchung und Schilderung auch das mit dem eigentlichen Dogma irgendwie zusammenhängende gesamte dogmatische Denken aller Epochen, wobei für die die Forscherreihe eröffnenden Männer Motive im Spiel sind, die sie als der Aufklärung zugehörig erkennen lassen, für Baur geschichtsphilosophische Voraussetzungen wirksam werden, die den Einfluß Hegelschen Geistes verraten. Kaum ein Menschenalter nach dem Tod des Tübingers taucht freilich eine den Umfang der Disziplin im Gegensatz gerade auch zur Baurischen Anschauung umschreibende These auf und wird mit außerordentlichem Nachdruck, mit dem Nachdruck einer durch sie wesentlich bestimmten großartigen Leistung, verfochten. Der junge Harnack erklärt: Thema der Dogmenhistorie ist die durch die Momente der kirchlichen Sanktionierung und der schlechthin verpflichtenden Gültigkeit gekennzeichnete Lehre; solche Lehre schafft der Protestantismus seiner religiös-theologischen Eigentümlichkeit gemäß nicht; Dogma ist im Grund das altkirchliche Dogma; mit diesem hat es die Dogmenhistorie zu tun, so gewiß sie nicht ver-

säumen darf, auch seine Ausgänge im spätern Katholizismus, im Antitrinitarismus und in der Reformation ins Blickfeld zu ziehen. Indessen Harnacks These überzeugt selbst im Lager seiner Verehrer und Bewunderer nicht völlig; sie stößt bald mehr und mehr auf Zweifel und wird schließlich, hier mit einigem polemischem Geräusch, dort eher respektvoll, verabschiedet. Das heißt keineswegs, daß man einfach zu den Gesichtspunkten der Vorgänger Harnacks zurücklenken möchte. Die Erwägungen, die zu der ablehnenden Haltung führen, haben ihr Besonderes und sind, wie gleich beigelegt sei, einleuchtend. Sie sollen hier auf sich beruhen. Wir unterstreichen das Faktum der Ablehnung. Man beurteilt die von Harnack geforderte Abgrenzung als unmöglich und unerträglich. Dogmenhistorie impliziert nach heutigem Verständnis neben der eindringenden Behandlung der im strengen Sinn so zu nennenden Dogmen auch die Beschäftigung mit einem breiten, zwar der spezifischen Dignität des Bekenntnismäßigen entbehrenden, aber für die kirchliche Entwicklung doch wichtigen dogmatischen Material. Dogmenhistorie ist nach dem in unsern Tagen herrschenden Begriff eine auch die Theologieggeschichte in sich schließende und somit den Weg der Lehrbildung bis in die jeweilige Gegenwart oder doch jüngste Vergangenheit verfolgende Wissenschaft.

Angesichts dieses Sachverhalts, angesichts dessen, daß als Stoff der wissenschaftlichen Bemühung ein durch nahezu 2000 Jahre sich erstreckender Ablauf gilt, kann einem, nun sich die Aufgabe stellt, in einem kurzen Vortrag über die dogmengeschichtliche Forschung der letzten 50 Jahre zu reden, wohl bange werden. Aber selbst wenn man zur Harnackschen Auffassung Zuflucht nehmen wollte, wäre einem noch nicht entscheidend geholfen. Man sieht sich offenbar zu einer ganz erheblichen Einschränkung der Aufgabe genötigt. Und nun muß auch sofort gesagt werden, wie sehr der Versuch, die vorliegende Forschung bloß durch Aufweis allgemeiner Merkmale zu charakterisieren, sich von der Eigenart unserer Disziplin her nicht empfiehlt, und weiterhin, daß ein solcher Versuch die Gefahr eines Esoterismus in die Erörterungen hereinbringen würde, der der Absicht einer Zyklus-Vorlesung wenig angemessen wäre. Was tun? Ich entschieße mich zu einem Verfahren, das sich so ausnimmt: was die für die Forschung in Betracht kom-

mende Zeitspanne anlangt, gehen wir nicht über die Reformation hinaus; sodann soll die den großen Erscheinungen der alten, der mittelalterlichen und der reformatorischen Kirche zugewendete Arbeit im wesentlichen nur soweit Berücksichtigung finden, als sie sich mit drei Momenten oder Problemen beschäftigt, deren jedes ebensowohl in sachlicher Hinsicht gewichtig wie im betreffenden historischen Zusammenhang faktisch zentral ist. Ich bin mir des Bedenklichen, ja Verwegenen meines Unternehmens durchaus bewußt. Um die Rechtmäßigkeit des runden Titels «die dogmengeschichtliche Forschung», bzw. des darin enthaltenen Versprechens ist es geschehen. Es wird nicht mehr als ein relativ kleiner Teil der einschlägigen Produktion herangezogen. Das berührt mich vielleicht noch peinlicher als Sie. Andererseits erlaube ich mir, Sie und mich damit zu trösten, daß bei dem gewählten Vorgehen die Darlegung einigermaßen an Konkretheit und Plastik gewinnen möchte, und daß trotz der starken Reduktion doch etwas von der durch die erste Jahrhunderthälfte hindurchlaufenden Linie, an der ja das Interesse haftet, von ihrem Charakter und ihrer Bedeutung, sich enthüllen dürfte.

Wir heben als erstes Moment hervor das Christudogma der alten Kirche und fragen also: wie gestaltet sich die auf diesen Punkt bezogene Forschung? — Am Anfang des Jahrhunderts begegnet unserm Blick das in den 80er Jahren entstandene und ungefähr zwei Dezennien später mit der letzten Feile bearbeitete glänzende Werk A. Harnacks, mit all dem Problematischen und Schiefen, das ihm sicherlich nicht fehlt, zweifellos ein Wurf, wie er nicht in jeder Generation glückt, ausgezeichnet durch erstaunliche Quellenkenntnis, durch Reichtum an scharfsinnigen Beobachtungen und belehrenden, anregenden Einsichten, durch spannende Perspektiven und meisterliche Bewältigung und Formung eines unter Umständen sehr spröden und fast unfügsamen Materials. Man wird um die Jahrhundertmitte feststellen, daß dieses ingens opus, das ehemals geradezu zum Begriff der Dogmenhistorie geworden, vielfach noch in unserer Zeit die dogmengeschichtliche Situation beherrscht. Achten wir auf die in den beiden ersten Bänden der altkirchlichen Christologie gewidmeten Abschnitte, so nehmen wir wahr, wie sie im Ganzen der Ausführungen, welche den Weg der Kirche bis in die Aera

Justinians oder doch zum mindesten bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts aufzeigen sollen, stark hervorgehoben sind. Das ergibt sich wohl ohne weiteres von der Sache her; es entspricht aber im besondern noch dem Umstand, daß für unsern Verfasser, was ihm die Grundeigentümlichkeit der Gesamtentwicklung ausmacht, eben im Gang der Christologie prototypisch hervortritt. Was ist's um diese Grundeigentümlichkeit? Wir erhalten die Antwort in dem zu einem geflügelten Wort gewordenen Dictum, mit dem Harnack, angesichts der Wegetappen zwischen den Tagen der Apostel und dem einen gewissen Abschluß setzenden Konzil von Chalcedon, erklärt, wie denn auf den Anfang das Dogma folge, oder was denn das Dogma sei. Wir hören: «Das Dogma ist in seiner Konzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.» Das heißt in formelhaft-knapper Sprache: der dogmengeschichtliche Weg — und (sagen wir uns) vornehmlich der Weg der Christologie — bedeutet «Hellenisierung des Christentums». Die letztere Wendung, noch bekannter als der zitierte Satz, meint einen in einem ziemlich genau fixierbaren Zeitpunkt, nämlich um 130, einsetzenden Prozeß. Harnack faßt ihn als allmähliche Umwandlung des urchristlichen Glaubens und unterscheidet ihn so von der im ungefähr gleichzeitig vehement aufbrechenden Gnostizismus sich realisierenden akuten Hellenisierung, welcher sich die Kirche in einem Kampf auf Leben und Tod widersetzt. Daß aber der Vorgang der allmählichen Hellenisierung überhaupt anhebt, scheint unserm Verfasser einer unverkennbaren Notwendigkeit nicht zu entbehren. Jesu Evangelium tritt herein in die griechisch-römische Kulturwelt. Ist es selbst, erstehend im israelitisch-jüdischen Zusammenhang, von griechischen Elementen frei, so erweist sich doch sein Kern als etwas allem jüdischen Partikularismus Entzogenes, Neues, als die Schöpfung einer universalen Religion auf dem Grund der alttestamentlichen. Was Wunder, daß diese Religion, vom jüdischen Mutterboden gelöst und in die Weite des heidnischen Raumes eingeführt, zunächst gleichsam als körperloses Wesen über der Erde schwebend, eines Leibes bedarf und demgemäß nach schützenden Hüllen und Formen sucht, die ihr nur von dem her, was sie umgibt, werden können, und daß sie wirklich solche Formen von derjenigen geistigen Macht empfängt, mit der sie innerlichst

etwas verbindet, und die auch an ihrem Teil dem neuen Glauben sich entgegenzubewegen beginnt, von der griechischen Religionsphilosophie. Die Apologeten, vor ihrem Uebertritt zur Kirche als wandernde Popularphilosophen in der Verbreitung zumal platonisch-stoischer Lehren tätig gewesen, schließen — ein Geschehen von unabsehbarer Tragweite — den Bund zwischen christlichen und griechisch-philosophischen Traditionen. Und was für ihre damit bezeichnete Gesamtleistung wie nichts anderes charakteristisch ist: sie greifen nach dem aus kosmologischer Betrachtung erwachsenen und ihrer eigenen Weltanschauung inhärenten — sozusagen die Rolle einer Zentralidee spielenden — Gedanken des Logos und übertragen ihn auf Jesus von Nazareth, auf das Göttliche in ihm, auf Christus als den Vorweltlichen, Präexistenten. Der Präexistente ist der Logos, und der Logos ist der Sohn, selber göttlich, ganz zu Gott gehörend, und doch als der Wirkende, Schaffende von der ruhenden Gottheit unterschieden. Die Logoschristologie beginnt.

Aber will Harnack wirklich eine derartige Verwendung des Logosbegriffs rechtfertigen? Muß sich nicht gerade ihm, dem Schüler und theologischen Genossen A. Ritschls, darin eine verhängnisvolle Fehlerquelle, ein dem echten Glauben gänzlich unangemessenes Abgleiten in Metaphysik und Spekulation verraten? Tatsächlich unterläßt er es nicht, auf allerlei Fatalitäten im Christentum, in der Theologie und insbesondere im christologischen Ansatz der Apologeten den Finger zu legen, um so weniger, als er offenbar diese Apologeten an der kosmologischen Bedeutung des Logos stark interessiert findet. Was das letztere betrifft, wird ihm allerdings schon W. Bousset vom Standort der religionsgeschichtlichen Schule, die die Wichtigkeit des religiösen Synkretismus geltend macht und die von Harnack nicht beachtete Komplexität der Logosvorstellung unterstreicht, widersprechen und das viel weniger philosophische als wesentlich apologetische Motiv bei der Uebernahme des überall umlaufenden schillernden Begriffs mit Recht hervorheben. Das kann indessen Harnack nicht beirren, und ihm nahestehende Forscher wie der grundgelehrte Fr. Loofs, der übrigens in der Herausarbeitung der altkirchlichen Christologie auch seine eigenen Wege geht, sekundieren ihm in der nicht eben günstigen Beurteilung der einsetzenden Logoschristologie. Notwendigkeit einer

Verbindung des «höchst bildsamen Kerygmas» mit griechischen Hüllen und Formen hin und her —: es ist doch eine Grundlegung vollzogen, die sich in den folgenden Jahrhunderten schlimm auswirkt! Wo bleibt die Einfachheit des Evangeliums? Wo das schlichte, feste Vertrauen auf den von Jesus verkündigten Vatergott? Die Bedeutung des geschichtlichen Christus wird nivelliert und das Anliegen der Soteriologie verkannt. Es hat sich doch so etwas wie ein Sündenfall ereignet. Die Auseinandersetzung mit einer solchen Auffassung verbietet sich in unserm Rahmen; sie wäre nicht mit ein paar Sätzen zu bewerkstelligen. So sollen hier nur, völlig ungeschützt, diese Bemerkungen stehen: Man kann bei den Apologeten von dem förmlich in die Augen springenden Fragwürdigen (z. B. von Zügen einer nackten *theologia naturalis*, eines vordringlichen Moralismus und Rationalismus) hinlänglich beeindruckt sein, man kann auch um das Gefährliche, Zweideutige ihres Griffes nach dem Logosgedanken durchaus wissen, und man kann dennoch eben in diesem Griff etwas letztlich Providentielles erblicken. Die Apologeten, inmitten der heidnischen Gebildeten und Massen als Glieder der Gemeinde im gleichen Atemzug Polytheismus und Kreaturvergötterung scharf abweisend und zu Jesus Christus, einem Menschen, als zu ihrem Herrn sich bekennend, haben es in bestimmter Lage mit einem bestimmten schweren Problem zu tun. Es geht zutiefst darum, ob das Problem als sachgemäß anerkannt wird oder nicht. Vom Harnackschen Evangeliumsverständnis her ist es ernsthaft nicht anzuerkennen. Aber das Harnacksche Evangeliumsverständnis besitzt die ihm einst weiterhin zugebilligte Kanonizität nicht. Darin dürften heute, 50 Jahre nach den um die Jahrhundertwende an der Berliner Universität — auch im Sinn und Dienst einer Bilanz — gehaltenen hochgemuten Vorlesungen über «das Wesen des Christentums» sehr verschieden gerichtete Geister einig sein.

Doch das soll nicht mißverstanden werden und zu falschen Schlüssen verleiten. Die allenthalben in Gang gekommene Kritik am Harnackschen Evangeliumsverständnis involviert sehr oft keineswegs Zweifel und Bedenken auch gegenüber seiner Abwertung der seit den Apologeten durch mannigfache Kontroversen hindurch sich entfaltenden Logoschristologie. Es gibt vielmehr nach wie vor in der Weise eines recht entschiedenen

Bejahens seiner Abwertung einen fast überwältigenden Consensus patrum. Harnack hat vor Augen, wie die mit dem Logosbegriff beantwortete Christusfrage zur Trinitätstheologie und von da erst recht wieder zur christologischen Gedankenbildung führt, bis endlich im Chalcedonense das «vere deus, vere homo» die präzisierende und nach rechts und links Irrtümer abriegelnde Umschreibung erfährt: der ewige Sohn, der menschliches Sein und Wesen annimmt, ist Einer in zwei weder miteinander vermischten noch voneinander getrennten Naturen. Das alles sieht er im Licht einer Entwicklung, die sich ihm als nur immer hemmungsloseres Eindringen griechischen Geistes oder nun also heidnisch-religiöser Vorstellungen und Stimmungen in die Kirche darstellt. Victi victoribus legem dederunt. Ermöglicht die bei den Apologeten allererst inaugurierte Logoschristologie noch einiges verstehende Mitgehen oder doch die Haltung einer gewissen Indulgenz, so müssen einen die Erscheinungen des 3. und 4. Jahrhunderts schon erschüttern. Für die spezifische Betonung der Menschwerdung Gottes wird die aus dem antiken egoistischen Wunsch nach unsterblicher Dauer stammende Erlösungsvorstellung vom Einströmen der göttlichen Natur in die sterbliche bestimmend. Und Harnack kann, über zurückhaltendere Formulierungen seines Hauptwerks hinausgehend, im «Wesen des Christentums» die hinter dem Trinitäts- und Christudogma wirksamen Motive und Prämissen kaum drastisch genug im Gedanken der mit einem pharmakologischen Prozeß identischen Vergottung zusammenfassen. Diese Darlegungen rufen zur Nachprüfung auf. Was für eine Tragweite bekommen die Vorgänge, die als «Hellenisierung» bezeichnet werden mögen, für die altkirchlichen Grunddogmen? Gilt sonderlich Athanasius als Exponent der visierten Richtung und ist vornehmlich seine Theopoesis-Theorie die inkriminierte Größe, so will offenbar gerade die wahrhaftig nicht schlackenlose Theologie des gewaltigen Alexandriners unter Verzicht auf jede Schönfärberei und in Erwägung alles von Harnack Vorgebrachten, aber mit differenzierender Sorgfalt neu durchforscht sein. Daß sie Harnack-fern ist, leidet keinen Zweifel. Daß sie im selben Maß Bibel-fern sei, meine ich ohne Simplifikation der verwickelten Frage verneinen zu sollen. Erst recht aber hat das Christudogma samt dem damit unlöslich verflochtenen trinitarischen



Dogma Anspruch darauf, in einer streng auf die Sache der Hl. Schrift bezogenen und durch keinerlei Schreckschüsse verwirrten Besinnung auf seine Tauglichkeit untersucht zu werden. Der altchristliche Satz ist am Ende ein ökumenisch-kirchlicher Satz, auch von den Reformatoren des 16. Jahrhunderts entschlossen aufgenommen und seither, woran ohne Emphase erinnert sei, von den protestantischen Kirchen durch keine gesamtkirchliche Erklärung von symbolischem Ansehen preisgegeben.

Nun erhebt sich freilich — 50 Jahre nach der erstmaligen Ausgabe von Harnacks Schlußband — gegen die berühmt gewordene Schilderung des dogmengeschichtlichen Weges der alten Kirche und im besondern gegen die im Zusammenhang dieser Schilderung gezeichnete Linie der christologischen Entwicklung in bestimmt umschränktem Sinn energischer Widerspruch. In bestimmt umschränktem Sinn! In der von M. Werner dargebotenen großangelegten Untersuchung über «die Entstehung des christlichen Dogmas», deren wir jetzt zu gedenken haben, handelt es sich nämlich keineswegs darum, das bei Harnack zu findende Bild der fort und fort gesteigerten Hellenisierung schlechthin zu problematisieren. Werner hält vielmehr das Bild als solches, d. h. die Wiedergabe der im Prozeß sich folgenden Phänomene und deren Einschätzung, im ganzen für richtig und sieht jedenfalls seine Aufgabe Harnack gegenüber nicht darin, bei so und so viel Einverständnis sich noch kritisch mit diesen und jenen Einzelheiten zu befassen. Sein fraglos sehr vernehmlicher Einwand zielt in einer andern Richtung als das soeben von uns Monierte. Harnack ist vorzuwerfen, daß er lediglich einen Außenaspekt bietet, lediglich, wie meisterhaft immer, die in den Einflüssen der antiken Kulturwelt gegebenen äußern Bedingungen der Umwandlung des urchristlichen Glaubens und der Bildung des altkirchlichen Dogmas aufweist, aber es versäumt und allerdings von seinem mit den schwersten historischen Bedenken belasteten dogmengeschichtlichen Ansatzpunkt aus versäumen muß, die im Schoß der Gemeinde aufbrechenden Probleme als die innern Bedingungen wahrzunehmen und in Rechnung zu stellen, unter denen es zu einem Hellenisierungsprozeß überhaupt kommt, und ohne deren Erkenntnis der Weg der Kirche durch die ersten Jahrhunderte

schließlich doch ein ungelöstes Rätsel bleibt. Wir dürfen hier aus Zeitmangel nur in ängstlicher Kürze andeuten. Die vom Verfasser behaupteten und von Harnack (und natürlich noch von vielen andern) nicht gewürdigten ungeheuren Schwierigkeiten und Verlegenheiten, die der Frühkirche zu schaffen machen, sind — Werner geht aus von der Alb. Schweitzer verpflichteten sog. konsequent-eschatologischen Betrachtungsweise — erzeugt durch das Nichteintreffen der ursprünglich nah geglaubten Parusie. Indem sich die glühende Erwartung der Urchristen nicht erfüllt, wird alles Wesentliche der apostolischen Verkündigung unhaltbar. Durch unaufhaltsam sich einstellende Krisen hindurch vollzieht sich im Zug der Enteschatologisierung Schritt für Schritt Abbruch des Alten und Aufbau eines Neuen, und wir sehen in bezug auf die Eschatologie selbst, in bezug auf Erlösung und Erlöser, in bezug also auf Christi Person und Werk, in bezug auf Kirche, Sakrament und Ethos Gedanken sich ausprägen, die gegenüber dem einst Gültiggewesenen ihre radikale Andersheit dokumentieren. In der Gemeinde ist ein Vakuum entstanden, und so ergibt sich naturnotwendig ein Ansaugen von Elementen der heidnisch-religiösen Umwelt. Es steht nicht so, daß die letztere übermächtig in die an sich leidlich unversehrte gebliebene Kirche eindringen würde: Die innere Lage erzwingt die Umbildung und treibt zum Resultat eines Christentums, das sich als hellenistisch-synkretistische Mysterienreligion erweist. Auch der Christusglaube erfährt eine tiefgreifende Umgestaltung. Der Christus ist auf Grund einer in der spätjüdisch-apokalyptischen Literatur heimischen Vorstellung für Jesus selbst, für seine Apostel, für die ganze urchristliche Gemeinde ein hohes Engelwesen, also Kreatur. Nach und nach wandelt sich dann die Christologie im Sinne des relativierten Gottesbegriffs der hellenistischen Popularreligion. Christus wird ein Gottwesen, und damit ist das spätere orthodoxe Dogma vorbereitet, nicht ohne daß noch im 4. Jahrhundert, im leidenschaftlichen Kampf des Arianismus, der Zusammenhang mit der alten engelchristologischen Tradition sichtbar wird, d. h. nicht ohne daß die innerlich längst erschütterte Engelchristologie vor ihrer endgültigen Niederlage noch einmal mächtig sich aufbäumt.

Wenn ich zunächst vor der imponierenden Leistung meines

Fachgenossen, vor der ungewöhnlichen konstruktiven Kraft, die er an den Tag legt, und vor dem nie erlahmenden Durchwühlen eines weitschichtigen und zum Teil entlegenen Quellenmaterials, das er sich zur Pflicht gemacht hat, schlicht und ehrlich meinen Respekt, ja meine Bewunderung bezeuge, so lassen Sie mich ebenso schlicht und aufrichtig und ohne den geringsten, mir ohnehin herzlich widerwärtigen auf Verletzung zielenden Nebenton auch gestehen, daß ich zu denen gehöre, die in bezug auf die entscheidenden Ergebnisse Werners und primär natürlich in bezug auf die zu diesen Ergebnissen führenden Erörterungen ihre Zustimmung versagen müssen. Ueber allerlei Einzelheiten läßt sich selbstverständlich reden, von manchem ist so oder so zu lernen, man kann auch die gesamte Untersuchung als aufrüttelnden Stoß werten, als peremptorische Forderung, sich wieder den Texten zuzuwenden, wie wenn man es noch nie getan hätte. Aber ich vermag gerade da nicht ja zu sagen, wo M. Werner das Wichtigste und Festgegründete erblickt. Ich vermag es nicht als historisch Arbeitender (auch für unsereinen hat die Losung «ad fontes» Metallklang), und ich vermag es nicht als Theologe (auch Werner spricht nicht nur als Historiker). Jedenfalls ist die Grundkonzeption des Werkes von einer Tragweite, über deren Außerordentlichkeit niemand im unklaren sein kann, es wäre denn, daß nach der Zertrümmerung so vieler «Illusionen» doch noch eine letzte sich ins Spiel setzen sollte. Was unsern eigentlichen Punkt, die Christologie, angeht, hat namentlich W. Michaelis dankenswerte Beiträge zur Verhandlung über die These von der einst herrschend gewesenen Engelchristologie geliefert; in seinen Studien interessiert vor allem die strikte Bestreitung des Vorkommens engelchristologischer Äußerungen in der spätjüdischen Apokalyptik sowie im Neuen Testament. Gleichzeitig mit Werner, aber unabhängig von ihm, ist der römisch-katholische Gelehrte J. Barbel, ein Schüler des bekannten Patristikers und Erforschers des Verhältnisses von Christentum und Antike, F. J. Dölger, mit der Frage «Christos Angelos» an die dogmengeschichtlichen Zeugnisse herangetreten; er registriert, was er an Engelchristologie gefunden bei Gnostikern, bei Arianern und, wie er sich ausdrückt, «bei einzelnen wenig erleuchteten Männern der Kirche». Eine vom Spätjudentum über Jesus und die Apostel in die Frühkirche

hineinreichende Tradition will sich nicht greifen lassen. Werners Aufstellungen lauten anders. Nun, sie werden wie das ganze — in einem ungünstigen Zeitpunkt, nämlich zu Anfang des letzten Krieges, erschienene und, wie ich vom Herrn Verfasser höre, demnächst unverändert in 2. Aufl. herauskommende — Werk die Forschung künftig in höherem Maß als bisher beschäftigen müssen. Worauf indessen die aktuelle Lage der Bemühung um die alte Dogmengeschichte, speziell der Bemühung um den erwähnten Problembereich als auf ein Hauptdesiderat hinweist, das ist gewiß nicht ein Arbeiten mit der Tendenz der Repristinatio, wohl aber ein im Verkehr mit den Urkunden zu betätigendes freieres, ursprünglicheres, sachnäheres Sehen. Wo sind die jüngeren Kräfte, deren es bedarf? Exoriare aliquis!

Das zweite Moment, dessen geschichtliche Erforschung wir uns vergegenwärtigen wollen, ist das die Jahrhunderte des Hochmittelalters bewegende Problem «Theologie und Philosophie». — Man erwartet vielleicht von vornherein, daß es in erster Linie römisch-katholische Autoren seien, die sich den einschlägigen geistigen Vorgängen zugewandt haben und zuwenden. Tatsächlich verhält es sich so. Seit 1850 stößt in verschiedenen europäischen Ländern eine Richtung, die unter dem Namen «Neuscholastik» bekannt ist, kräftig vor, nicht zuletzt mit dem Ziel, die katholische Theologie der Zeit von mannigfachen Einflüssen der Aufklärung und der deutsch-idealistischen Gedankenwelt zu reinigen. Sie ruft zur mittelalterlichen Doktrin zurück, reproduziert hauptsächlich thomistisches Lehrgut, verbindet damit freilich unter Umständen, sofern nämlich die Vertreter der Richtung dem Jesuitenorden angehören, dem Aquinaten nicht eben kongeniale Anschauungen der Barockscholastik und bekundet überhaupt bei sicherlich respektablen Kenntnissen doch mehr apologetisch-polemischen Enthusiasmus als gründliche Vertrautheit mit dem echten Mittelalter, das sich in dem gern gebrauchten vagen Begriff «Vorzeit» zu einer ziemlich bläßlichen Erscheinung ohne Fülle, Bewegtheit und innere Gegensätzlichkeit wandelt. 1879 ist das Jahr der berühmten, Thomas von Aquin zum katholischen Normaltheologen erhebenden Enzyklika «Aeterni patris» Leos XIII. Als unmittelbare Folge des päpstlichen Schreibens hat man die große kritische Thomas-Edition zu buchen. Und dieses hingebungsvollen

Fleißes wiederum stellt schließlich nur ein Stück der nun beginnenden immer intensiver und methodisch strenger betriebenen und immer weiter verzweigten Bearbeitung der Geistesgeschichte des 13. Jahrhunderts dar. Klingende Namen wie Denifle, Ehrle, Mandonnet, De Wulf, Longpré, Bäumker, Grabmann, Manser, Gilson vermitteln eine Vorstellung lebenslanger fruchtbarer Anstrengung im Aufspüren und Ausschöpfen von Handschriften und im denkerischen Bewältigen einer sehr beträchtlichen ungedruckten und gedruckten Summen- und Quaestionen-Literatur. Zug um Zug erstet ein neues, spannungsreiches, erregendes Bild der zumal in der abendländisch-intellektuellen Metropole, an der Pariser Universität, seit der Mitte des 13. Jahrhunderts sich herausgestaltenden religiösen und wissenschaftlichen Lage. Es wird deutlich, wie die Predigermönche Albertus und Thomas, vorerst sogar im eigenen Orden einsam und angefochten, mit ihrer revolutionären Hinwendung zu dem eben jetzt wirklich erschlossenen Urheber des Peripatetismus die gesamte zeitgenössische augustinisch-platonisch orientierte Theologenschaft, die Professoren aus dem Säkularklerus und vor allem die Repräsentanten der ältern Franziskanerschule, in die Schranken fordern. Es wird ferner deutlich, daß auch ohne das Auftauchen eigentlicher und elementarer Häresie, die ja zu allererst von den Neuerern selbst verabscheut würde, die fundamentale Differenz Aristotelismus-Augustinismus doch weiterhin tiefste Besorgnis weckt und nicht nur hier und dort in einem Unverantwortlichen aus dem Kreis der Konservativen den Wunsch nach einem Ketzergericht nährt, sondern immerhin die eine und andere kirchliche Instanz zu unzweideutigen Erklärungen gegen Thomas noch nach dessen Tod veranlaßt.

Im Brennpunkt der von der Forschung aufgewiesenen Kontroversen steht die Frage «Theologie und Philosophie». Sie ist also nicht die einzige, um die der Streit geht, aber die einzigartig umfassende und gewinnt je für die Verhandlung der sonstigen Differenzpunkte grundlegende Bedeutung. Und nun betont vorerst die Forschung einhellig: wenn bei Albertus und seinem Schüler Thomas das Verhältnis von Theologie und Philosophie ganz und gar nicht als Gegensätzlichkeit bestimmt wird, wenn die beiden Denker vielmehr das Verhältnis als Harmonie charakterisieren können, so dringen sie doch unmißverständlich

darauf, die zwei Größen als voneinander getrennte oder formell voneinander abge sonderte Disziplinen zu bezeichnen und zu behandeln, und sind sich voll bewußt, damit von der herrschenden traditionellen Auffassung entscheidend abzurücken. Wir können hier nicht auf die Verwurzelung des Begriffs der Philosophie als einer *scientia separata* in der aristotelischen Erkenntnistheorie eingehen, ebensowenig auf den Zusammenhang der Thomas entgegengehaltenen Philosophieauffassung mit der augustinisch-neuplatonischen Noetik des Illuminationsgedankens. Folgendes muß uns indessen gegenwärtig sein: Thomas (um jetzt nur von ihm zu reden) konstituiert die Philosophie als autonome Vernunftwissenschaft, die ihr eigenes Gegenstandsgebiet, ihre eigenen aus sich evidenten Prinzipien und ihre eigene Erkenntnisweise, nämlich die natürlich-rationale, hat. Kommt ihr die Theologie darin gleich, daß auch sie ihrerseits beweist, d. h. von Prinzipien aus auf dem Weg des schlußfolgernden Denkens zu wahren Sätzen schreitet, so ist sie doch der Philosophie gegenüber etwas wesentlich anderes, sofern ihr Gegenstand als das Uebernatürliche und nur durch Offenbarung und Glauben zur Erkenntnis Gelangende die Kraft der *ratio* transzendiert, bzw. sofern ihre Prinzipien als die *articuli fidei* für die Vernunft nicht aus sich einsichtig sind. Um der Uebernatürlichkeit des Gegenstandes, der Offenbarung und des Glaubens willen überragt die Theologie die Philosophie. Aber der *ancilla*-Dienst, den die letztere der erstern erweisen darf und soll, kann niemals bedeuten, daß die Philosophie den strengen Weg von den Prinzipien zu den Konklusionen an irgendeinem Punkt zu verlassen hätte. Thomas legitimiert in diesem Sinn kein Hineinreden der Theologie in die Philosophie. Begeht die autonome Vernunftwissenschaft einen Irrtum, so ist dieser kraft des philosophischen Denkens aufzudecken und zu korrigieren. Das Gesicht des Aquinaten zeigt somit merklich andere Züge als die in den bekannten legendär-summarischen Vorstellungen von der vernunftscheuen Scholastik herumgeisternden.

Davon hat man freilich schon lang etwas wissen können und auch gewußt. Und doch ist es interessant genug zu sehen, wie die vollbürtigen Thomisten unter den historisch Arbeitenden — und sie sind mindestens während der ersten Dezennien unseres Jahrhunderts wohl in der Ueberzahl — mit Genugtuung und

stolzem Bewußtsein und in breiter Darlegung den Widerspruch gegen die einem Alexander Halesius und einem Bonaventura zur Last gelegte unmögliche und allen echt philosophischen Geistes bare Vermengung der Disziplinen als Großtat ihres Meisters feiern. Die erwähnten führenden Franziskaner stehen nun in dem fahlen Licht, wo es an der Klarheit des Gedankens und an der Kraft des Unterscheidens fehlt und seltsam ehrwürdige Verschwommenheiten als Tiefsinn und Erkenntnis ausgegeben werden. Man überzeuge sich davon etwa bei den Dominikaner-gelehrten Mandonnet und Manser, die beide im Lauf der letzten 50 Jahre an der Nachbaruniversität Freiburg gewirkt haben. Thomas ist die überragende, sieghafte Gestalt. Im Schatten dieses Titanen wird es um 1900 selbst den minoritischen Herausgebern und Kommentatoren der Werke Bonaventuras schwer, die Größe und Eigenständigkeit ihres geliebten Ordensbruders zu würdigen und ihn nicht zu einem, wenn auch entschuldbaren, Halben und Zurückgebliebenen zu stempeln. Es gehört zu den nicht geringen Verdiensten Gilsons, in steigendem Maß den Blick für das Eigenwüchsige und Bedeutsame des Denkens der Franziskaner und vor allem Bonaventuras frei gemacht zu haben. Gilson, nicht Ordensmann, nicht Theologe, kaum eigentlicher Scholastiker, auf keines der rivalisierenden Systeme sich festlegend, aber das eine wie das andere mit tiefem Verständnis auffassend und durchleuchtend, will mit all den eilfertigen und selbstsichern Urteilen «Vermengung, Verschwommenheit, Vernebelung» aufräumen: dem Jünger Franzens gebricht es weder an der gründlichen Kenntnis des Stagiriten noch an der Schärfe prinzipiellen Unterscheidens; seine unerbittliche Verwerfung einer von der Theologie getrennten Philosophie ist letztlich fundiert im Wissen um die konkrete Existenz des philosophierenden Menschen, um die ihn bedrohende ungeheure Irrtumsgefahr, um das durch und durch Fragmentarische aller natürlichen Gotteserkenntnis, kurz: im Wissen um die dem Werk höherer Philosophie schlechthin notwendige gnadenhafte Erleuchtung des Geistes. Für den Doctor seraphicus rückt nicht von ungefähr Thomas trotz seines vor aller Augen liegenden Kampfes gegen Siger von Brabant verhängnisvoll nahe mit diesem und dem ganzen lateinischen Averroismus zusammen, der ja auch auf Aristoteles pocht und sich — so wird er noch lang genug allgemein

verstanden — zu dem frevelhaften Satz von der doppelten Wahrheit versteigt. — Die meisten unter uns werden, aus welchen Gründen immer, Bonaventura so wenig wie dem Aquinaten folgen können. Aber wir ahnen wohl beim Philosophen Thomas das Kommende, wir wittern hier, was man «Morgenluft» nennen mag; und wir spüren bei Bonaventura, vielleicht just auf Grund der Ausführungen Gilsens, daß das Problem so kristallklar und einfach nicht sein dürfte, wie es in den thomistischen Zusammenhängen erscheint.

Einer tiefbohrenden und umfassenden Arbeit, wie sie in bezug auf den Stand der Frage «Theologie und Philosophie» im 13. Jahrhundert nun getan ist, harrt die dem 13. Jahrhundert vorausgehende Problemgeschichte erst noch. Zwar hat man unstreitig auch das 11. und 12. Jahrhundert längst ins Auge gefaßt; aber jedenfalls richtet sich seit dem Beginn der dreißiger Jahre regere Aufmerksamkeit auf diese Epoche. K. Barths Anselm-Buch, nach des Autors eigenem Geständnis von allen seinen früheren Schriften vielleicht mit der größten Liebe verfaßt und am wenigsten gelesen —, dieses Buch mit seiner These vom eigentlich theologischen, nicht philosophischen Sinn der programmatischen Parole «Fides quaerens intellectum», wird mindestens unter den römisch-katholischen Anselm-Interpreten mit lebhaftem Interesse beachtet und bringt erkleckliche Unruhe in ihre Reihen. Schon wendet man sich da und dort von dem alten (Barth entgegenstehenden) Anselm-Verständnis ab, so gewiß die überlieferte opinio noch überwiegt. Auch die Anselm-Debatte zeugt vom Willen und Vermögen zu gesteigertem Differenzieren in der Schau der mittelalterlichen Geistesgeschichte, läßt aber nicht minder empfinden, wie sehr die in Betracht kommenden geistig-theologischen Phänomene des 11. Jahrhunderts fortgesetzt, von fruchtbarer Fragestellung geleiteter Studien bedürfen. Darüber kann jetzt nicht mehr gesagt werden.

Wir beeilen uns, noch mit einigen sehr ungenügenden Andeutungen die einem dritten Moment gewidmete wissenschaftliche Tätigkeit zu berühren. Als dieses dritte Moment sei gewählt der *Articulus stantis et cadentis ecclesiae*, d. h. die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben bei Luther. — Die uns beschäftigende Zeitspanne ist für die protestantische Theologie eine Zeit unablässiger intensiver Erforschung des



deutschen Reformators. Wenn es dessen noch bedürfte, so müßte sie sich ja wohl zu Anfang des Jahrhunderts durch das Erscheinen einer in grimmig-gegnerischem Geist verfaßten Luther-Monographie zu emsigem Luther-Studium aufgefordert fühlen. Denifle schleudert ihr sein gelehrtes, böses Buch entgegen. Als Name des Lutherforschers ist der Name Denifle kein klingender, sondern ein peinlicher. Die ganze reformatorische Tat, den Glauben, der zu ihr treibt und aus ihr spricht, die Anschauungen und Lehren, die sich zu einer die Welt bewegenden Theologie formen, und den in dieser Theologie die beherrschende Mitte darstellenden Justificatio-Gedanken — das alles sieht der Dominikaner in fast rätselhaftem Unverständnis bloß in schlimmem Verfall, in sittlicher Verderbnis und theologischer Unbildung oder Mißbildung begründet. Fraglos gibt er der protestantischen Forschung bestimmte Antriebe und veranlaßt sie zu gewissen Revisionen. Allein so schlechthin ist sie denn doch auf seine Kenntnisse nicht angewiesen und auf seine Hiebe schon gar nicht. Sie hat bereits Bedeutendes geleistet und setzt nun mit vermehrtem Eifer ihren Weg fort, neue, hauptsächlich für die Erhellung der theologischen Anfänge Luthers höchst wichtige Quellen entdeckend und edierend, die begonnene Weimarer Gesamtausgabe fördernd und ein Menschenalter hindurch besonders eingehend auf Grund des eben erst erschlossenen Materials mit dem jungen Luther sich befassend, Einsichten um Einsichten erwerbend und auch in Irrtümer sich verstrickend. Von 1910 an wird auf dem bezeichneten Weg zum führenden Gelehrten K. Holl. Des zum Zeugnis sein monumentaler Luther-Band. Die Arbeit Holls umspannt so ziemlich das ganze Werk und Schrifttum des Reformators und läßt wie die Akribie der wissenschaftlichen Untersuchung auch sozusagen in jeder Zeile ihren existentiellen Charakter spüren. Holl weiß sich von dem Mann des Glaubens und dem theologischen Denker, den er erforscht, mit unerhörter Gewalt ergriffen. Das wirkt sich aus. Und so hat man denn einer durch seine Darstellung eröffneten Luther-Renaissance gesprochen. Wie immer es damit bestellt sei: für Holl bedeutet es offensichtlich ein zentrales Anliegen, gerade mit der Rechtfertigungslehre Luthers sich gründlich zu beschäftigen, um ihren wahren Sinn zu eruieren und einer dem *articulus stantis et cadentis ecclesiae* gleichgültig, verständnislos oder

widerwillig und mit prinzipieller Ablehnung gegenüberstehenden Zeit eindrucklich zu machen. Weder die Ausfälle Lagardes gegen den paulinischen und den Lutherschen Justificatio-Gedanken noch die Urteile all der Philosophen, Historiker, Theologen, welche, sei es im Blick auf den Apostel, sei es im Blick auf die Reformation, sei es im Blick auf beide, die behauptete Mittelpunktstellung der Rechtfertigungslehre leugnen, vermögen Holl zu beirren. Was Luther, seitdem es ihm als die aus Not und Tod herausreißende und mit unsäglicher Freude erfüllende Erkenntnis aufgegangen, immer wieder, predigend, bekennd, theologisch-schulmäßig formulierend, zum Ausdruck bringt, was er auch in die Worte kleidet, die man aus der zweiten Strophe «de profundis» kennt:

«Bei dir gilt nichts denn Gnad und Gunst,  
Die Sünden zu vergeben.  
Es ist doch unser Tun umsonst  
Auch in dem besten Leben.  
Vor dir niemand sich rühmen kann,  
Des muß dich fürchten jedermann  
Und deiner Gnade leben.» —

wie sollte das nicht Kern und Stern seines Denkens, Lehrens, Lebens, Kämpfens sein, nun eben der articulus, auf den er doch selbst mit unüberhörbarer Plerophorie hinweist als auf den «magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum»! Und nun studiert man sicherlich die Hollschen Ausführungen nie, ohne dem Verfasser in dieser und jener Hinsicht für reichen Gewinn Dank zu wissen. Aber wenn in den Jahren ihrer Veröffentlichung nicht nur der Eindruck vorherrscht, daß man es mit einem neuen, höchst beachtlichen Typus der Lutherforschung zu tun habe, sondern auch empfunden wird, daß das Innerste und Tiefste im Gedankengut des Reformators authentisch und in mächtig überzeugender Weise ausgelegt werde, so melden sich doch sehr rasch von seiten älterer, verdienter Lutherforscher und dann später von seiten jüngerer Gelehrter, die an dem Geschehen einer neu anhebenden theologischen Besinnung Anteil haben, gewichtige Einwände. Es sind in Holls Deutung hauptsächlich zwei Punkte, die Widerspruch hervorrufen und hervorrufen müssen. Vorerst: Unser

Forscher bezeichnet das von Luther geltend gemachte göttliche Rechtfertigungsurteil unter Verwendung einer seit Ritschl im Zusammenhang der *Justificatio*-Lehre gebräuchlich gewordenen Terminologie als «analytisch». Wie soll man das verstehen? Wirklich so, daß derjenige, der gerechtesprochen wird, gerecht ist? So daß die Gerechterklärung die Gerechtmachung impliziert? Nein und ja. Natürlich kommt eine Vorstellung, wie sie vom Tridentinum im Sinne mittelalterlich-scholastischer Doktrin der Reformation entgegengesetzt wird, nicht in Betracht: der Gerechtfertigte erscheint nicht als ein sozusagen in einen Nicht-Sünder Umgewandelter. Aber indem Gott, gerechtsprechend, vergebend, den Menschen annimmt und in seine Gemeinschaft zieht, tut er das nicht, um ihn so zu lassen, wie er ist, sondern um ihn zu einem wirklich Gerechten umzuschaffen; er tut es, eine reale Gerechtmachung oder Heiligung des Menschen in der Absicht beginnend, diese Gerechtmachung allmählich fortzuführen und dereinst, jenseits des Todes, zu vollenden. Indem er den Sünder für gerecht erklärt, sieht er das Ziel, zu dem er ihn bringen wird, schon erreicht, nimmt er in seinem Freispruch das Ergebnis seines Handelns am Menschen vorweg. Für ihn, den Ewigen, Souveränen, Allmächtigen ist das Werk bereits fertig in dem Augenblick, in dem er es anfängt. Sein Urteil ist also «analytisch», sofern derjenige, den er gerechtspricht, in seinen Augen jetzt schon gerecht ist. Und es ist wohl ganz und gar ein Akt der Gnade, aber niemals Willkür, niemals Laune, nicht Selbsttäuschung, nicht ein allzu bedenkliches Als-ob, nicht Lüge. Luthers Lehre zeigt einen einheitlichen, vom sittlichen Boden aus vertretbaren Gottesbegriff. Holl zweifelt freilich nicht im geringsten daran, daß Melanchthon den Gedankengang des Meisters nach seiner Höhe und Tiefe nicht ermißt, vielmehr verhängnisvoll verkürzt und entstellt und die entscheidende Schuld trägt an der Nicht-Uebereinstimmung zwischen Luther und den lutherischen Bekenntnisschriften in Sachen des Rechtfertigungsartikels. Der zweite Punkt betrifft die in Luthers Rechtfertigungslehre Christus zugeschriebene Bedeutung. Holl bemerkt, der Reformator kenne, so gewiß für gewöhnlich Christus ihm die Rettung bringe, Stunden furchtbarster Anfechtung, da auch Christus für ihn zurücktrete, ja da Gott selbst ihm Christus mit seinem tröstenden, belebenden Wort und Werk entziehe. In sol-

cher Finsternis werde ihm befreiend das erste Gebot als Gebot, das «Ich bin der Herr, dein Gott», das ihn zum Dienst fordere, ihn nicht loslasse, ihm gerade so offenbare, daß er vor Gott leben dürfe. Der Befehl werde zur Gabe, zur Sündenvergebung, zum Evangelium. Damit sei ersichtlich, wie für Luther die Religion auf dem Gefühl für ein Sollen beruhe. Und es sei ersichtlich, daß Luthers Frömmigkeit keineswegs in dem Sinn als Christusfrömmigkeit gefaßt werden dürfe, als ob sein ganzer Glaube nur auf Christus stehen würde. Holl will das allerdings nicht so verstanden wissen, als ob Luther nicht die Auffassung Christi als des Versöhners überall und in allem Ernst vertreten wollte; er denkt auch nicht von ferne daran, Luther den Gedanken der *imputatio* (der göttlichen Zurechnung) abzusprechen oder allenfalls diesen tatsächlich nicht zu übersehenden Gedanken zu nivellieren. Aber wiederum wendet er sich scharf gegen Melancthon mit der Rüge, daß seine Rede von der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi Luthers Intention nicht treffe, vielmehr unausweichlich die Vorstellung eines in Selbsttäuschung und Willkür befangenen Gottes heraufbeschwöre. — Um eine Skizzierung der in der neuern Lutherforschung vorliegenden Auseinandersetzung mit Holl kann es sich nicht mehr handeln. So viel indessen zur Bezeichnung wenigstens der Richtung, in welcher sich einige Versuche, über seine Interpretation hinauszuführen, bewegen. Man findet bei Holl trotz seines unverkennbaren Bestrebens, einer im Geist der Ritschlschen Systematik unternommenen und fast aufklärerisch anmutenden ethizistischen Umdeutung und Verharmlosung des Lutherschen Gottesgedankens sich entgegenzustemmen, doch eine merkliche Nähe zu den Tendenzen eines eigentümlichen Rationalisierens und Versittlichens, dergestalt, daß man sich veranlaßt fühlt, von seinem gemäßigten Ritschlianismus zu reden. Der große Interpret hebt zwar hier und dort auch an seinem Teil nachdrücklich hervor, wie die Rechtfertigung nach Luther alles andere als etwas «Rationales» bedeute, wie es für den Reformator im Glauben an die Sündenvergebung um etwas gehe, was «wider alle Vernunft», ja sogar wider alle «Sittlichkeit» sei, bei dem der Mensch «gegen sein eigenes Gewissen» handle. Dennoch verrät sich bei ihm immer wieder, daß er letztlich der ethizistischen Religions-  
theorie des 19. Jahrhunderts verhaftet bleibt. Von daher wird es

wesentlich mitbedingt, wenn er nicht nur beim frühen Luther des Römerbriefkommentars, sondern allenthalben in Luthers Schrifttum die Deutung des göttlichen Freispruchs als eines analytischen Urteils bestätigt sieht; und von daher muß es dazu kommen, daß die bei Luther so außerordentlich signifikante und schlechthin alles entscheidende Formel «simul peccator et iustus» in ihrem Vollgehalt und nach ihrem spezifischen Gewicht nicht gewürdigt erscheint. Sodann: Man kann nicht umhin, die Ausführungen Holls, die sich über die Bedeutung Christi innerhalb des Lutherschen Justificatio-Gedankens verbreiten, so zu begreifen, daß diese Bedeutung eine sekundäre zu nennen ist. Aber gegen eine Christus aus dem Zentrum des Lutherschen Glaubens an die zweite Stelle versetzende Anschauung spricht unzweideutig eine reiche Fülle von Äußerungen des Reformators. Der fides Christi, dem Christusglauben, eignet der Charakter des Fundamentalens; die beiden Artikel, derjenige über die Rechtfertigung und der auf die fides Christi sich beziehende, sind aufs innigste miteinander verbunden. Dawider streitet auch der Hinweis auf die befreiende Kraft des ersten Gebotes, in das ja Er selbst, Christus, «gefaßt» ist, nicht. Daß Luther nicht Melanchthon ist, mag gut und gern geltend gemacht werden; doch kein über Melanchthon ergehendes Anathem kann Rechtstitel dafür sein, daß bei Luther das «Christus unsere Gerechtigkeit», d. h. die von Gott imputierte Gerechtigkeit Christi, nicht voll und ganz beachtet werde.

Wir schließen. Wir haben nur ein Stück, und zwar ein in extensiver Hinsicht verhältnismäßig kleines Stück der dogmengeschichtlichen Forschung des zu Ende gegangenen halben Jahrhunderts ins Auge gefaßt. Schon angesichts dieses Stückes hat man vielleicht den Eindruck, der sich bei der Betrachtung der Gesamtleistung wohl vertiefen und befestigen muß, daß die großen, umfassenden, von souveränem Können zeugenden Werke in der Linie der längst vor 1900 sich bildenden stolzen Tradition historischer Gelehrsamkeit liegen und ungefähr für das erste Viertel unseres Jahrhunderts bezeichnend sind. Erzeugnisse von einigermaßen grundlegender Bedeutung wie die Lehrbücher Harnacks, Seebergs, Loofs' oder auch Erscheinungen wie Holls Luther-Band treten seit der Mitte der zwanziger Jahre kaum mehr ans Licht. Glänzende geschichtswissenschaft-

liche Tätigkeit und Produktion ist vor und nach 1900, zumal auf dem Boden des Protestantismus, ein besonderer, jedenfalls sofort und unmittelbar überzeugender Ruhmestitel der Theologie. Wir sind jüngst hier auf die Gestalt Wellhausens hingewiesen worden. Es bedeutet keine Verunglimpfung der frühern Forschergenerationen und keine schnöde Undankbarkeit ihnen gegenüber, wenn man zu wissen meint, daß man noch über sie hinaus und auch im Widerspruch zu ihnen einiges zu lernen und zu suchen hat. Nun, ein heißes Suchen und ein ungestümes Lernenwollen hat begonnen. Es stellt sich nicht als eindeutige, homogene Bemühung dar. In der Theologie von heute, auch in der dogmengeschichtlichen Forschung, klaffen Gegensätze. Um der Sache willen, die nicht irgendeine Sache ist, wird Kontroverse unvermeidlich, so gewiß wüster Zank nicht notwendiges Zubehör ist. Schwere, ernste Aufgaben sind gestellt und stellen sich neu. Ob sie gelöst werden, entzieht sich unserm Blick. Wir hoffen. Aber kein fanfarenartiges Wort soll jetzt, am Ende unserer Vorlesung, laut werden, so wenig wie ein Ausdruck müder Resignation. Mit dem Glauben, der auf die Verheißung baut, daß die Gemeinde Jesu Christi durch keine Todesmacht überwunden wird, verbindet sich legitim die Nüchternheit, in der man darum weiß, daß es wahrhaftig auch für die Theologie Epochen des Versagens oder doch Zeiten der kleinen Dinge geben kann.

*Bern.*

*Arnold Gilg.*

## Rezensionen.

### Die Umwelt des Alten Testaments.

Die hier besprochenen Veröffentlichungen aus den letzten Jahren haben bei aller Verschiedenheit im einzelnen das gemeinsame Bestreben, einen breiten Leserkreis in die Geschichte des Alten Orients einzuführen und das Alte Testament auf dem Hintergrunde dieser Geschichte sehen zu lehren. Die Geschichte Israels tritt dabei je nach der Abzweckung mehr oder weniger stark in den Vordergrund.

**Sabatino Moscati, Geschichte und Kultur der semitischen Völker, Zürich/Wien, Europa-Verlag, 1953, 213 S., 4 Karten und 32 Tafeln.**

Auf 200 Seiten ist es dem Verf., dem um die altisraelitische Epigraphik verdienten Semitisten in Rom, gelungen, ein reichhaltiges, übersichtliches und anschauliches Bild der Geschichte und Kultur der semitischen Völker