

<b>Zeitschrift:</b>	Theologische Zeitschrift
<b>Herausgeber:</b>	Theologische Fakultät der Universität Basel
<b>Band:</b>	2 (1946)
<b>Heft:</b>	4
<b>Artikel:</b>	Von der Arbeit eines holländischen Theologen : G.J. Heering in Leiden
<b>Autor:</b>	Liechtenhan, Rudolf
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-877591">https://doi.org/10.5169/seals-877591</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 12.01.2026

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

direktor *Onni Kurvinen* durch seine Abhandlung «Das alte Gesangbuch, Entstehung und Inhalt des finnischen Gesangbuchs von 1701» (312 S.). Beide sind inzwischen Dozenten geworden.

*Helsinki.*

*Aimo T. Nikolainen.*

## **Von der Arbeit eines holländischen Theologen (G. J. Heering in Leiden).**

Zu den Nachkriegsaufgaben der Theologie gehört auch die Berührung mit der Arbeit der Glaubensgenossen anderer Zunge. Es fehlt unter uns nicht an solchen, die mit französischer, englischer und amerikanischer Theologie in Fühlung stehen. Es wird aber billig sein, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auch dem schenken, was in dem uns innerlich so nahe stehenden holländischen Volk theologisch gearbeitet worden ist. Deshalb möchte ich versuchen, unsere Leser mit dem Denken von Prof. G. J. Heering bekannt zu machen. Als Verfasser des Buches «De Zondeval van het Christendom»<sup>1</sup> und als Vorkämpfer christlicher Friedensarbeit hat er sich schon über sein Land hinaus einen Namen gemacht. Diese Arbeit hat mich mit ihm zusammengeführt, und seine Freundschaft ist mir zu reichstem Lebensgewinn geworden. Seine Bedeutung beschränkt sich aber nicht auf den Kampf für den Frieden. Er hat auch die systematische Theologie seines Landes geklärt und befruchtet. Sein zweibändiges Werk «Geloof en Openbaring» hat schon die zweite Auflage erlebt.<sup>2</sup> Nun hat Heering ein weiteres Werk folgen lassen: «De christelijke Godsidee».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> De Zondeval van het Christendom, een Studie over Christendom, Staat en Oorlog, Arnhem, van Loghum Slaterus, 1928, 2. Aufl. 1929, 347 S. In deutscher Uebersetzung von Octavia Müller-Hofstede-de Groot, mit Geleitwort von Martin Rade, Gotha, Leopold Klotz, 1930, 278 S.

<sup>2</sup> Geloof en Openbaring I. Bd.: Kritische Beschouwing over Dogmatiek en moderne Theologie, 1935, 271 S.; II. Bd.: Richtlijnen voor een dogmatiek op den Grondslag van Evangelie en Reformatie. 1937, 404 S. 2. Aufl. 1944, beide Teile in 1 Band, 566 S., Arnhem, van Loghum Slaterus. Vgl. meine Besprechung in der Theol. Lit.-Ztg., 1939, Sp. 93 ff.

<sup>3</sup> De Christelijke Godsidee, ebenda 1945, 183 S. Nach brieflicher Mitteilung ist die 1. Aufl. schon vergriffen.

Es ist in dem trüben Winter 1943/44 unter sehr erschwerenden Umständen entstanden, ein Zeugnis des innern geistigen Widerstandes und der schwersten Hindernissen abgerungenen unentwegten Arbeit, die wir an den Holländern so sehr bewundern. Ich suche vor allem das letzte Werk zu würdigen, werde aber auf das frühere öfters hinzuweisen Gelegenheit haben.

Heering gehört der remonstrantischen Kirche seines Landes an und bekleidet deren Professur in Leiden. Er ist von der «vrijzinnigen» Theologie Hollands, genau der Gruppe der «Rechtsmodernen», ausgegangen und gibt im 1. Band von «Geloof en Openbaring» eine wertvolle Uebersicht und kritische Auseinandersetzung mit der holländischen liberalen Theologie. Seine Besinnung und seine Kritik derselben, die in vorbildlich vornehmem Tone gehalten ist, richtet sich vor allem auf den einen Punkt, in dem er den entscheidenden Schritt über sie hinaus getan hat. «Die Zeit ist vorbei», schreibt er im Vorwort zum 2. Band, «wo man meinte, aus einer persönlichen, mehr oder weniger philosophisch durchdachten, mehr oder weniger mystisch belebten Weltanschauung heraus eine Theologie gestalten zu können, unbekümmert darum, ob diese Weltanschauung mit den zentralen Gedanken des Evangeliums zusammenstimmte oder nicht... Eine Theologie, die nicht im christlichen Glauben und der christlichen Offenbarung wurzelt, ist nicht lebensfähig.» Der Hauptvorwurf, den H. gegen diese liberale Theologie erhebt, ist, daß sie in einer bedenklichen Unklarheit über die beiden Grundbegriffe des Glaubens und der Offenbarung befangen geblieben sei. Diese zu klären, als Grundlage aller religiösen Besinnung nachzuweisen, ihre Bedeutung nach allen Seiten zu entfalten, ihrem Verständnis in der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Theologie nachzugehen, ist die Aufgabe, der das frühere Buch gewidmet ist. Dabei ist charakteristisch, daß H. wohl die Selbständigkeit und Eigenart des Glaubens gegenüber dem philosophischen Erkennen und einem intellektualistischen Verständnis herauszuarbeiten versteht, aber anderseits auch gegen eine bloß psychologische Beschreibung und phänomenologische Analyse der subjektiven Glaubensfunktion, eines «frommen Bewußtseins», den Erkenntnischarakter des Glaubens, das in ihm enthaltene normative Moment betont. Der Glaube, den H. theo-

logisch zu erfassen sucht, ist nicht nur eine ganz persönliche Angelegenheit des Einzelnen, sondern dahinter steht immer ein Kollektiv, eine tragende Autorität der Gemeinschaft. Der kirchliche Charakter der Theologie wird gewahrt; sie ist nicht rein deskriptiv, sondern immer zugleich normativ. «Dogmatik ist die theologische Disziplin, welche die Aufgabe hat, Art und Inhalt des christlichen Glaubens, von der Glaubensgemeinschaft aus, der man angehört, gesehen, kritisch zu beschreiben, zu reinigen und zu vertreten, mit dem Ziel, damit sowohl der Wahrheit als der Kirche (im engern und weiteren Sinn) zu dienen.»<sup>4</sup> Mit Unrecht hat sich die Theologie oft mit der Rolle einer bloßen Religionswissenschaft begnügt. H. fordert, daß sie wieder im eigentlichen Sinn *Theo-logie* zu sein den Mut haben müsse.

In Ausführung dieser Forderung ist er nun in seinem neuen Buch an die Aufgabe herangetreten, die christliche Gotteserkenntnis nach ihrer Art und ihrem Inhalt darzustellen. Dabei ist sein Interesse vor allem, ihren personalistischen Charakter und ihre inneren Spannungen zum Ausdruck zu bringen. Die Ausdrücke Gottesbild und Gottesbegriff genügen ihm nicht; dem, worum es ihm geht, scheint ihm Konzeption oder Gottesidee näher zu kommen. Ich frage mich, ob im Deutschen nicht auch «Idee» von des Gedankens Blässe angekränkelt ist und «Auffassung» der Sache nicht näher kommt: das, was wir von Gott mit unserm Geist fassen können, nachdem wir von ihm erfaßt sind. Gott bleibt wohl immer der Verborgene, Unergründliche, aber er hat uns etwas von seinem Wesen offenbart, etwas davon fassen lassen. Auf Grund dessen haben wir Gedanken über ihn; er ist Gegenstand von denkendem Glauben und glaubendem Denken. Aber soweit im Glauben ein Erkenntnismoment liegt, ist es Erkenntnis sui generis.

H. steht im Unterschied zu den Theologen, mit denen er sich kritisch auseinandersetzt, entschlossen auf der Voraussetzung, daß eine wirkliche Gottesidee nur auf dem Boden der Offenbarung möglich ist. Nur die Selbsterschließung Gottes in der Offenbarung ermöglicht eine Gotteserkenntnis. Glaube und Offenbarung sind Korrelate. Was für den Menschen Offen-

<sup>4</sup> G. und O. Bd. I, S. 48. Die Zitate und Seitenzahlen beziehen sich auf die mir allein zugängliche 1. Aufl.

barung ist, das glaubt er, und was er wirklich glaubt, das ist ihm Offenbarung. Es handelt sich bei Glauben und Offenbarung um *ein* geistiges Geschehen, das sich in zwei Akten vollzieht: dem Akt Gottes, der sich der menschlichen Seele zuwendet, und dem pneumatisch-psychischen Akt des Menschen, der sich ihm aufschließt. Man kann den Vorgang von Gott oder vom Menschen aus, von oben oder von unten her ins Auge fassen; je nachdem heißt er Offenbarung oder Glaube; es handelt sich um eine gegenseitige Beziehung. Von da aus lehnt H. eine natürliche Theologie, aber auch jede immanente Gottesauffassung ab. Inhalt der Offenbarung kann nur eine unserm Bewußtsein transzendenten Wirklichkeit sein. Gottes wahre Wesenszüge, seine Heiligkeit und Persönlichkeit, können nicht durch Operationen rationalen Denkens aus den Gegebenheiten der Natur und des Kosmos abgeleitet werden. So nimmt H. seinen Ausgangspunkt durchaus im Neuen Testamente, in dem, was hier Offenbarung und Glauben bedeuten, in der geschichtlichen Wirklichkeit, die uns in Jesus Christus begegnet, erfaßt und umschafft. Sie ist Macht und Dynamik, ein auf uns gerichtetes Geschehen, eine Gesinnung, die Gott gegen uns hegt, eine Beziehung zu uns, ein Handeln an uns, das Gemeinschaft stiftet, ein Anfang, der Hoffnung auf Vollendung in uns weckt. Diese Wirklichkeit begegnet uns in der Heiligen Schrift und durch sie, aber ist nicht einfach mit ihr identisch. So lehnt H. einen gesetzlichen Biblizismus entschieden ab. Schon in den Schriftworten finden wir denkende Verarbeitung des in der Offenbarung Erfaßten, die nicht als für alle Zeit verbindlich erklärt werden darf. Es ist ein verhängnisvoller Irrtum, wenn im Lauf der Entwicklung vielfach an Stelle des offenbar gewordenen Gottes selbst eine vermeintlich geoffenbarte Theologie gesetzt worden ist. H. wahrt sich hier durchaus die Freiheit der Kritik an dem, was in der Kirche als offizielle Lehre dekretiert worden ist, und es ist immer beachtenswerte religiöse Kritik, die zwischen der Sache selbst und der Reflexion darüber unterscheidet. Es wäre darum verkehrt, seine Theologie als Repristination einer Orthodoxie zu beurteilen.

Es geht also H. immer um die in Jesus Christus offenbar gewordene persönliche Wirklichkeit Gottes. Offenbarung ist

immer Enthüllung eines Verborgenen. Darum wird der Geheimnischarakter des Gottes, der uns begegnet, aufs stärkste betont. Er ist unbegreiflich und undurchdringlich, aber nicht schlechthin unerkennbar. H. unterscheidet hier zwischen manifestatio, dem Sichtbarwerden des zeitweise Verborgenen, und revelatio im strengen Sinn, der Enthüllung des grundsätzlich Unzugänglichen. Letzte Glaubensgewißheit beruht auf der revelatio, aber in ihrem Licht darf in manchen Tatsachen der Natur und persönlichen Geschicken manifestatio gefunden werden, die dem Glauben Bestätigung gewährt — eine Unterscheidung, die viele Unklarheit, Mißverständnisse und unnützen Streit verhüten könnte.

Die in der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu Christi uns begegnende Offenbarung muß aber persönlich angeeignet werden im Vorgang des Glaubens. In ihm ist der Mensch nicht einfach ausgeschaltet; Glaube ist eine aktive Reaktion, die sich nicht außerhalb unseres Bewußtseins vollzieht. Aber es ist eben Erkenntnis sui generis, Durchbrechen einer höhern Wahrheit, zu der die eigene Vernunft von sich aus nicht gelangen kann. Es bedarf dazu der Erleuchtung durch den Heiligen Geist, des testimonium spiritus sancti internum. Dieses läßt die menschliche intuitio zur divinatio werden, welche die revelatio empfängt. H. spricht hier von einer Autonomie des Glaubens; dieser stellt fest, wo uns in der Heiligen Schrift Offenbarung begegnet. Das ist nicht die Autonomie des menschlichen Geistes, die von Humanismus und Aufklärung in Anspruch genommen wird, sondern eben des Glaubens. Das will sagen, daß nicht wir die göttliche Wahrheit bestimmen, sondern daß sie über uns kommt und wir uns vor ihr beugen. Es ist Glaubensurteil, das nicht ohne die Wirkung des Heiligen Geistes zustande kommt. Der Vorgang, der sich unter der Wirkung des Heiligen Geistes im Menschen als Reue und Bekehrung, Gebet, Vertrauen, Wagnis und treues Ausharren vollzieht, bedeutet auch das Durchbrechen einer höhern Wahrheit, eines Lichtes aus einer höheren Totalität.

Während das frühere Buch mehr den Vorgang beleuchtet, in dem die göttliche Offenbarung den menschlichen Glauben hervorruft, geht das neue dazu über, zu zeigen, wie durch diesen Vorgang und durch das im Glauben enthaltene Erkennt-

nismoment auch bestimmte Gedanken und Vorstellungen über Gott sich einstellen. Da das tiefste Geistige ein Unaussprechliches ist, kann man, streng genommen, nur in Bildern davon reden. Aber das Bild bleibt nun nicht in der Sphäre der rein subjektiven Empfindung und Aeußerung; um als Ausdrucks- und Verständigungsmittel zu dienen, wird es zum Symbol, das im historischen religiösen Bewußtsein autochthon entsteht, als gemeinschaftlich anerkanntes Zeichen des gemeinschaftlichen Glaubens die Bekenner einer Religion verbindet, Träger und Vehikel des Glaubens wird. Es kann Wort oder Gebärde sein. H. will das Wort Symbol nicht, wie es in der Theologie oft geschieht, als bloßes Sinnbild fassen, sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung, wo es das wirklich ist, was es bedeutet. Er grenzt sich hier mit Sorgfalt und Entschiedenheit von einem Symbolismus ab, der den Ursprung des Symbols einseitig im menschlichen Subjekt, im «frommen Bewußtsein» sucht. Wohl bringt der Symbolismus richtig zum Ausdruck, daß Gott immer vom Geheimnis umgeben ist, daß unsere Erkenntnis unsere Distanz von ihm nie ganz überwindet. Aber er läßt die Objektivität der Wahrheit leicht zu kurz kommen. Seine Gefahr ist ein Agnostizismus, der dem Offenbarungsbegriff und dem im Glauben liegenden Erkenntnismoment nicht gerecht wird. H. will nicht mit dem Symbolismus in der religiösen Psychologie steckenbleiben. Symbol ist für ihn nicht nur Ausdruck des erkennenden Subjekts, sondern des Wesens des Erkannten. Es ist mit diesem zwar nicht identisch, aber innig verwandt, wesenseins; es steht in der Mitte zwischen «das ist» und «das stellt vor», aber näher bei dem «das ist». Die Einheit mit dem Objekt ist größer als die Verschiedenheit.

«Wir sehen nach dem paulinischen Wort nur in einem Spiegel ein undeutliches Bild. Gott sei Dank, daß er uns dieses Bild sehen läßt!» sagt H. Es ist irdisches Symbol der himmlischen Wirklichkeit, Zeichen, Kennzeichen, das historisch-psychologisch mit Notwendigkeit entstanden, von einer Gemeinschaft anerkannt wird. Es ist mehr als nur Gleichnis, nämlich mit dem Bezeichneten wesensverwandt; nicht mit ihm identisch und völlig adäquate Bezeichnung, aber auch nicht inadäquat; es weist die Richtung für möglichste Annäherung an die geoffenbarte Wirklichkeit, die es bezeichnen will. Aus

der im Glauben erfaßten Offenbarung entstehen die einzelnen Symbole, die sich nun in unserm Geist zur Einheit, zum Gesamtbild zusammenschließen. Solche Symbole sind: der Geist, der Allmächtige und Allweise, der Gute, der Gerechte, die Liebe. Das sind Prädikate, die direkt aus dem entstanden sind, was der Glaube von der Offenbarung erfaßt. Sie werden von H. als primäre Symbole bezeichnet, während die sekundären Symbole Vater, Richter, Herr, König, Licht mit Hilfe der Phantasie aus dem Bedürfnis nach Konkretisierung entstanden sind. Besitzen sie nicht dieselbe unmittelbare Notwendigkeit, so eignet ihnen dafür stärkere Gefühlsbetonung. Symbole sind immer andeutend, Richtung weisend und annähernd. Offenbarung will immer sagen: verborgen und doch durch die Symbole erkennbar gemacht; Glaube will sagen: erkannt und doch verborgen und nicht begriffen.

Entscheidend ist nun das Kapitel: «Das verborgene Symbol der Persönlichkeit Gottes.» Durch dieses Symbol unterscheidet sich der christliche Glaube von der unpersönlich-sachlichen Konzeption der Gottheit im Taoismus und Buddhismus. Der christliche Theologe weiß wohl, daß Gott alles überragt, was wir als persönlich kennen; das ist der inadäquate Rest, der sich nicht beseitigen läßt. Aber die göttliche Persönlichkeit unterscheidet sich von der menschlichen nicht in der Richtung nach dem Unpersönlichen hin, sie bedeutet höchste Steigerung des Persönlichen. Das Symbol der Persönlichkeit ist mit Notwendigkeit aus der Erfahrung erwachsen und weist in der Richtung möglichster Annäherung an die unfaßbare Wirklichkeit. Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung, Spontaneität sind Kennzeichen des Persönlichen; um die undurchdringliche Tiefe, die alles Menschliche überragende Höhe Gottes auszudrücken, spricht man von ihm als heiliger Persönlichkeit. Alle Einwendungen, die von religiösen und philosophischen Ueberlegungen aus gegen die Persönlichkeit Gottes erhoben werden, beruhen im Grunde auf der Verkennung des symbolischen Charakters dieser Konzeption. Wir müssen es uns versagen, die Abwehr dieser Bedenken im einzelnen wiederzugeben.

Wenn nun H. die personalistische Gottesidee nur auf Grund der Offenbarung, nicht auf Grund irgendeiner Metaphysik für gegeben und möglich erklärt, so will er doch nicht leugnen,

daß sich auch im philosophischen Denken Züge aufweisen lassen, die in die Richtung des christlichen Denkens weisen. Er hatte schon im Schlußabschnitt von «Geloof en Openbaring» als Aufgabe christlicher Theologie eine Apologetik gefordert, die Wege zeigt, welche vom empirischen Weltwissen her und mit den allgemeinen Denkmitteln zu der Glaubenswahrheit hinführen, ihr nahezukommen suchen. Als gläubiger Denker, der von der Offenbarung und dem Glauben aus denkt, nimmt der Theologe der Glaubenswahrheit und -gewißheit nichts von ihrer Eigenart und Würde, wenn er einen solchen Weg anerkennt, der zu den Fragen, Bedürfnissen und Sehnsüchten hinführt, für die allein die dem Glauben gegebene Offenbarung Antwort gibt und Erfüllung gewährt. Denn es gibt für das allgemeine Denken fragmentarische Erkenntnisse von Sinn und Ziel, von kosmischer Intelligenz, von allgemeingültigen Werten, die zum Glauben hin, aber noch nicht in ihn hineinführen. Wo sittliches Urteil aufwacht und das Gewissen spricht, da steigen Fragen und Nöte auf, auf die allein der Glaube Antwort geben kann. Und wo Schuld und Verzweiflung wegen eines verfehlten Lebens in einer ziellosen Welt sich erheben, da kann nur der helfen, welcher der aus der Tiefe rufenden Seele das Wort von der vergebenden Gnade und dem kommenden Reich sagen kann. Da erlebt der Mensch, daß er mit seiner *ratio* nicht durchkommt und auf eine Wahrheit angelegt ist, die ihm anderswoher aufgehen muß. Es ist die Aufgabe des gläubigen Denkers, die Verbindungslien zu suchen zwischen dem Logos, der sich ihm in der Offenbarung erschlossen hat, und dem Logos, der sich in der Welt der Wahrnehmung dem Denken nur fragmentarisch erschließt, und er darf die Aussage wagen, daß es zuletzt nur *ein* Sinn sei, der nur für den Menschen auseinanderfällt, aber seine Einheit in Gott hat.

In Anwendung dieses Grundsatzes begründet H. seine personalistische Gottesidee auf die Offenbarung und nicht auf eine philosophische Beweisführung. Aber dazu steht es nicht im Widerspruch, wenn er zu zeigen versucht, daß von einer philosophischen Erfassung des Wesens der menschlichen Persönlichkeit aus sich Erkenntnisse aufdrängen, die in die Richtung einer personalistischen Gottesidee weisen. Es tauchen hier Fragen auf, die in dem Glauben an einen persönlichen

Gott ihre Lösung finden. Der Glaube darf die Aussage wagen, daß die menschliche Persönlichkeit ihrem Wesen nach darauf angelegt ist, in dem Bekenntnis eines persönlichen Gottes zur Ruhe zu kommen. Das ist nicht Beweis, Begründung der Gewißheit, aber zeichenhafter Hinweis, in dem der Glaube nachträgliche Bestätigung findet.

H. bestreitet die Behauptung Emil Brunners, daß jede philosophische Gottesidee notwendig unpersönlich, jedes philosophische System notwendig monistisch sein müsse. Der menschliche Persönlichkeitsgedanke fordert einen Dualismus von Sein und Sollen, von empirischer Wirklichkeit und einem transzendenten Reich der ewigen Werte und Normen. Die Anerkennung dieses Transzendenten ist Bedingung für Entstehung und richtige Auffassung der menschlichen Persönlichkeit. Vom Transzendenten her wird die empirische Wirklichkeit beurteilt, normiert und beherrscht. Der Glaube an absolute Wahrheiten und Werte führt auch die heutige Philosophie in die Richtung nach einer personalistischen Metaphysik. Sie muß mit einem transzendenten Bewußtsein rechnen, aus dem voraussetzunglose Geltungen fließen, unabhängig von der immer nur an nähernden menschlichen Verwirklichung. Der menschliche Geist ist nicht nur denkendes, sondern sittliches Bewußtsein. In der Tiefe liegen die Quellen des Gemütslebens, aus denen das Denken und Wollen genährt wird, liegt das sittliche Urteil, das Gewissen, das Persönlichste, was der Mensch besitzt. Die menschliche Persönlichkeit hat so eine Tiefendimension, die sie in ihrem Kern unerklärbar macht; sie ist ein Geheimnis, zu der wir den Schlüssel nicht besitzen und vor der wir in Ehrfurcht stehen. Der Mensch, der in Willensbildung und Persönlichkeit seine Bestimmung sieht, kommt so dazu, diesen transzendenten Hintergrund persönlich zu denken. Gott ist nicht, wie Feuerbach behauptet, Projektion der menschlichen Persönlichkeit in die Ueberwelt; sondern der Mensch wird zum Fenster, durch das wir das Ewige sehen. Das Geheimnis der menschlichen Persönlichkeit weist auf die göttliche hin, deren Abglanz sie ist. Aber nicht allein der Gedanke der Ursächlichkeit, sondern auch der der Wesensverwandtschaft macht die menschliche Persönlichkeit zum Symbol der Persönlichkeit Gottes. So bekämpfen die philosophische und die

gläubige Betrachtung einander nicht, sondern festigen einander in einem hohen Personalismus. Je mehr die philosophische Betrachtung auf diesem Weg voranschreitet, desto mehr gelangt sie unvermerkt auf den Boden des christlichen Glaubens. Alle diese Ueberlegungen haben aber, das sei nochmals betont, nur die Bedeutung von Hinweisen auf die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, auf die persönliche Offenbarung des persönlichen Gottes.

Diese Tatsache kommt in dem Symbol des Sohnes und des Vaters zum Ausdruck. Das führt H. zur Erörterung der Trinitätslehre. Er sagt, daß sie die personalistische Gottesidee teils vertieft, teils gefährdet habe. Schon im früheren Werk hatte H. formuliert (Bd. I, S. 156): «Es ist uns genug zu wissen, daß sich Gott als Vater im Sohn durch den Heiligen Geist offenbart. Es ist eine Dreieinigkeit (wenn man das Wort brauchen will) von Offenbarung, d. h. die Offenbarung vollzieht sich in diesen drei Beziehungen; diese sind dem christlichen Gottesbegriff inhärent. Es ist eine dreieinige Offenbarung, aber es ist keine geoffenbarte Dreieinigkeit von drei Personen, d. h. es ist keine Teilung von Gottes Wesen. Gott ist einer und ungeteilt. Der eine Gott allein ist Gott. Ihm überlassen wir die Fragen, deren Beantwortung uns Menschen verborgen bleibt.» In dieser Richtung führt H. im neuen Buch die Kritik weiter. Die Trinitätslehre ist aus dem soteriologischen Bedürfnis entstanden, aber ist zur kosmologischen Spekulation erhoben worden. Aus der Unterscheidung von drei Personen der Gottheit wurde eine Geteiltheit in drei Personen, so daß die Einheit gefährdet wurde. H. setzt sich hier mit Karl Barths Forderung auseinander, daß in jedem Werk Gottes alle drei Personen als Subjekt aktiv beteiligt sein müßten. Damit leide die Majestät des einen Gottes und der Farbenreichtum seines Schöpfungs- und Erlösungswerkes Schaden. H. anerkennt nur die Offenbarungsdreieinigkeit; sie allein verleihe dem persönlichen Gott seinen evangelischen Reichtum und lasse diesen Reichtum in seinen drei Hauptaspekten sehen: den allmächtigen Schöpfer, seine rettende Barmherzigkeit, seine erlösende Gnade. «Offenbarungstrinität bedeutet: Christus redet nicht allein von Gottes Barmherzigkeit, sondern als Offenbarung (das ist mehr als Erscheinung) ist er auch göttliche Barmher-

zigkeit. Und der Heilige Geist schenkt nicht allein Gottes Gnade, sondern ist selbst Gnade. Sie sind nicht allein göttlichen Ursprungs, sondern haben Teil an Gott (sofern er sich in ihnen offenbart) und tragen Gott in sich. Der Vater, der Sohn, der Heilige Geist sind insofern ‚Existenzweisen‘ Gottes. So existiert Gott für uns Christen, für unser Bewußtsein, d. h. so sehen und erfahren wir seine Wirkung, so glauben wir seiner Offenbarung, die wirklich Gott uns nahebringt in seinen verschiedenen Aspekten. Darum: wer es mit Christus zu tun hat, der hat es mit Gott zu tun; wer durch den Heiligen Geist berührt wird, wird von Gott berührt. Diese Ueberzeugung beherrscht das Evangelium und gehört zu der dramatischen Tiefe der uns offenbarten christlichen Gottesidee, eine dramatische Tiefe, die sich dem ganzen evangelischen Erlösungsprozeß mitteilt» (S. 113). Aber mit Entschiedenheit lehnt H. Aussagen über eine immanente Trinität ab, weil sie über Dinge redet, die uns Geheimnis bleiben müssen.

H. steht viel zu entschieden auf dem Boden der Offenbarung, als daß er die Wahrheitsfrage durch die Bedürfnisfrage ersetzen würde. Dazu kennt er zu gut die Gefahr des Illusionismus. Das heißt aber nun nicht, daß nicht gefragt werden dürfte, inwiefern die letzten Wahrheiten auch den tiefsten Aspirationen des Menschen entsprechen, der menschlichen Bestimmung Erfüllung gewähren. Bei diesen Aspirationen handelt es sich aber nicht nur um subjektive Wünsche, sondern um tiefstes Verlangen des menschlichen Geistes. Es ist das Verlangen nach einem unbegrenzten Vertrauen, ohne das es dem Leben an Ruhe und Festigkeit gebreicht. Solches Vertrauen ist aber nur möglich gegenüber einem allwissenden Geist der Weisheit und Gerechtigkeit, nicht einer unpersönlichen Gottheit. Der Gewissensernst, die Religion des Gewissens ist allein möglich gegenüber einem heiligen Willen, einer persönlichen Majestät, die mit unbedingter Autorität auftritt. Der Hunger des Menschen nach Liebe wird allein gestillt durch eine Liebe von oben, die uns vor dem Griff der dämonischen Mächte rettet, die vergeben und erlösen will. Und wie das Gewissen kann diese Liebe nur persönlich gedacht werden. Das Verlangen des Menschenherzens nach allmächtiger, vergebender und rettender Liebe geht nach der persönlichen

Liebe Gottes, die von Herz zu Herz dringt. Die Hoffnung ist unabtrennbar von der prophetischen Religion mit ihrem persönlichen Gott, denn von einer unpersönlichen Macht hat man keine Zukunft zu erwarten. Vor allem aber das Gebet, wenn es sich nicht an einen persönlichen Gott wendet, sondern an eine unpersönliche Macht, bleibt ein Monolog einerträumenden oder jubelnden Seele, aber ist nicht vertrauende Hingebung. Speziell das Dankgebet ist nur möglich, wenn der Mensch weiß, wem er danken soll. So weisen die tiefsten Bedürfnisse und Aspirationen auf eine personalistische Gottesidee. Das religiöse Verlangen des menschlichen Geistes und das Evangelium von Jesus Christus sind deutlich aufeinander angelegt. Auch das ist zeichenhafter Hinweis; aber die nachträgliche Bestätigung, die in ihm liegt, ist nicht bedeutungslos.

Die verschiedenen Symbole, in die der Glaube seine Konzeption von Gott faßt, fügen sich nicht ohne weiteres zur Einheit zusammen. Sie stehen zueinander in einer gewissen Spannung; es ist eine *unitas multiplex*, die vom Gesamtbild zusammengehalten wird. Die Spannung, der Widerspruch ist in der Erfahrung gegeben. Was wir sehen, ist eine Zweiheit oder Vielheit; die Einheit ist Gegenstand des Glaubens. Diese Spannungen setzen dem Glauben zu. Wenn einer behauptet, wer glaubt, der habe es bequem, so weiß er nicht, was Glauben ist. Es ist die Spannung zwischen dem Bewußtsein der Abhängigkeit, der Geschöpflichkeit, und dem der Gerechtigkeit, des ethischen Charakters Gottes. Es zeigt sich die Kluft zwischen der natürlichen und der sittlichen Weltordnung Gottes, und der Glaube steht vor der Aufgabe, sie zu überbrücken. Die Linie der Gerechtigkeit schneidet sich aber wieder mit der Linie der Ausgewähltheit. Wo die Souveränität und Allmacht Gottes sich dem Glauben einprägt, da tritt seine Gerechtigkeit, sein heiliger Wille nicht ohne weiteres in Erscheinung. Wo er dem Glauben als erbarmende Liebe begegnet, da wird er nicht zugleich als der Herr und Schöpfer gespürt. Ja auch die unerbittliche Strenge des heiligen Gotteswillens steht in einer gewissen Spannung mit der Liebe und Gnade des Vaters. Wo solche Spannung den Gläubigen bedrängt, da gibt es zwei falsche Wege. Der eine ist der Weg Marcions: um der Wahrhaftigkeit willen die eine der widersprechenden Seiten preiszugeben und

nur die andere festzuhalten, die Allmacht und Schöpferherrlichkeit und die Gerechtigkeit zu opfern, um ihn allein als den Gott der Liebe und Gnade sich vorzustellen. Wo im Bewußtsein einseitig Gottes Heiligkeit dominiert, entsteht die Gefahr der Moralisierung der Religion, der Abschwächung von Gottes Majestät. Ueberwiegt aber das mysterium tremendum, so wird leicht das Gottesbild durch Willkür und sittliche Indifferenz entstellt. Der andere Weg ist der Versuch, die beiden Seiten rational zu harmonisieren. Damit wird aber die Gottesidee trivialisiert, kommt alle Tiefe abhanden. Der Glaube hat und behält seine scandala; er bedeutet nicht, daß man auf alle Fragen eine Antwort weiß. So bleibt nur der dritte Weg einer irrationalen Synthese übrig, die auf dem Dennoch des Glaubens beruht: die beiden unentbehrlichen und doch einander abstößenden Komponenten der Gottesidee festzuhalten und auf eine glatte logische Lösung zu verzichten. Das Bewußtsein, daß unser Erkennen Stückwerk ist und daß auch die Symbole, mit denen wir das Unaussprechliche auszusprechen suchen, von einem Rest der Inadäquatheit belastet sind, ist uns da eine Hilfe. Aber die Spannungen selbst können wir damit nicht aus der Welt schaffen. Diese Synthese läßt sich nur vollziehen, sofern sie selbst, d. h. Gott selbst uns festhält, sofern seine Allmacht, Gerechtigkeit und Liebe uns zusammen in einem mächtigen Griffe gefangenhält. Aufgabe der Theologie ist es also, statt die Spannung abzuschwächen, die Gegensätze glatt zu harmonisieren und die Gottesidee als rationale Konzeption erscheinen zu lassen, vielmehr zugleich die Realität der Spannung und die göttliche irrationale Synthese deutlich zu machen. Das Dennoch des christlichen Glaubens erkennt Gott in seiner Einheit, ohne doch die Spannung innerhalb der Gottesidee zu leugnen. «Diese irrationale Synthese, die wir nicht rationalisieren können, erweist sich gerade als die ‚dynamische Synthese‘, der der christliche Glaube seine Spannkraft, seine Tiefe und seinen Reichtum verdankt. Es ist eine Synthese von Gegensätzen, die zusammengehalten ist durch die Macht Gottes und seiner Offenbarung und durch die Macht des uns geschenkten Glaubens ... Gottes Souveränität ist nicht ohne seine Liebe denkbar, aber fällt mit ihr nicht zusammen, so wenig sich der deus absconditus ganz mit dem deus revelatus deckt. Da bleibt

ein verborgener Rest, von dem wir allein *glauben* können, daß er mit der Liebe nicht unverträglich ist... Es fällt unserm Bewußtsein recht schwer, Recht und Liebe zusammen zu denken. Es sind zwei gegeneinander unabhängige Grundsätze, mag auch für das christliche Bewußtsein das Recht mit der Liebe unveräußerlich zusammengehören. Wir kommen immer wieder zu dem Schluß: nicht für Gottes Sicht, aber für unser Bewußtsein liegt zwischen den Elementen der christlichen Gottesidee etwas im Kampf, besteht ein Kampf zwischen Gottes Allmacht (Souveränität), seiner Gerechtigkeit und seiner Liebe... Der christliche Glaube anerkennt die in Spannung befindlichen Elemente unverkürzt, einer Spannung, die nicht abreagiert wird, sondern ausgewirkt in dem dramatischen Kampf zwischen den heiligen Gotteskräften, die in Christus und dem Heiligen Geist offenbar werden, und den unheiligen Gegenkräften, einem Kampf, der gekämpft und entschieden wird unter Gottes souveräner Leitung. Der Glaube besteht nie ohne seine innern Widersprüche, die in der Gottesidee ihren Ursprung haben, nie ohne seine innern Schwierigkeiten. Nehmt der Gottesidee durch Abschwächung oder Harmonisierung ihre Schwierigkeiten weg, so beweist ihr dem Glauben nur scheinbar einen Dienst: ihr habt ihm mehr Verlust als Gewinn gebracht. Der Glaube lebt in gewissem Sinn von seinen Spannungen und Anfechtungen; er wird allein im Kampf bewahrt, einem Kampf, in dem er mit Gottes Hilfe siegt» (S. 151 ff.).

Die Betonung dieser für unser unmittelbares religiöses Bewußtsein bestehenden und bedrückenden Spannungen führt aber auch zu einer Neubelebung der Hoffnungsgedanken, nicht als bloße Flucht vor den Schwierigkeiten, sondern als Konsequenz aus dem Gegebenen. Diese Neubelebung tut unserm Christentum not. Schon in «Geloof en Openbaring» hatte H. an der Reformation das Zurücktreten des eschatologischen Elementes kritisiert. Diese Kritik führt er nun fort. Trotz des soli Deo gloria Calvins drängt die individuelle Erlösung die universale immer mehr in den Hintergrund, das Reich Gottes wird bloßes regnum spirituale und internum. Die Hoffnung richtet sich auf das Urteil, das jeder für sich empfangen soll; der Rechtfertigungslehre fehlt das Gegengewicht der Reichs-

hoffnung. Die Eschatologie muß heute wieder neu zu ihrem Rechte kommen, nicht nur in der Form der zeitlosen Kritik des Zeitlichen durch das Ewige, bei der das post in ein trans übergeht, sondern in dem positiven Sinn eines Ausgerichtetseins auf die kommende Gottesherrschaft der Gerechtigkeit und Herrlichkeit als das große Ziel der göttlichen Weltleitung und des menschlichen Dienstes. So belebt sich immer wieder das Bewußtsein, in der Welt zu stehen und doch nicht von der Welt zu sein, in dieser Zeit und doch nicht von dieser Zeit, ausgestreckt nach der Zukunft des von Christus verbürgten Reiches. Wohl kommt die Zukunft von Gott und allein durch ihn; aber der Mensch, der auf sie orientiert ist, ist von Gott beseelt und wirkt in seinem Dienst.

In Jesus Christus wird die Spannung zwischen den Komponenten der personalistischen Gottesidee deutlich. In dem heiligen Drama des Werkes und Kreuzes Christi wird die dynamische Synthese, von der die Rede war, anschaulich; denn hier treffen Allmacht, Gerechtigkeit und Liebe zusammen. Und der gekreuzigte und auferstandene Christus ist der göttliche Streiter, der zum Sieger bestimmt ist. Er führt die Seinen zur militia Christi. Dieser Kampf kann nur *ein* Ende haben: den Sieg, das definitive Gericht und das ewige Reich. Das ist das Ziel, wo der Heilige als der Allmächtige und der Allmächtige als der Heilige erscheint, wo die Einheit zwischen dem Logos der Offenbarung und dem Logos des menschlichen Denkens verwirklicht wird. Die These des holländischen Theologen Banning, daß, je tiefer wir aus dem Glauben leben, die Bedeutung der Erwartung abnehme, kehrt H. um: je mehr der Glaube wächst, um so größere Bedeutung gewinnt die Erwartung. Auch die Verbindung von metaphysischem Pessimismus mit ethischem Optimismus bei Albert Schweitzer erscheint H. als Verkürzung der christlichen Hoffnung. Ohne rettende Aussicht muß der Glaubenskampf erlahmen. Wenn wir die christliche Gottesidee nicht auf das Diesseits allein beziehen, sondern Gottes Macht und Weisheit, seine Gerechtigkeit und Liebe auch über Zeit und Ewigkeit sich ausbreiten sehen, dann zwingt sie durch ihre innere Spannung zur Eschatologie. Der Gedanke eines permanenten Kampfes, eines fortwährenden Gerichtetseins des Zeitlichen durch das Ewige ohne Entschei-

dung macht das Weltgeschehen zu einer Farce. Wenn Gott kein Weltrichter ist und keinen Endsieg über seine Widersacher behält, dann ist er nicht Gott. Keine ernsthafte Geschichtsbetrachtung kann in unserer Zeit, wo der Entwicklungsgedanke seine Position verloren hat, ohne eschatologische Aussicht, ohne Erwartung einer Auflösung der Spannung bestehen, in der der Widerspruch, an dem unser Glaube zu zerbrechen droht, bis auf den letzten Rest überwunden ist. Der Gedanke an Gottes Reich, das da ist und das kommt, ist von der christlichen Gottesidee nicht zu trennen. Der Gläubige, der auf Gottes Reich hindenkt, hinwirkt, hinkämpft, darf auf die persönliche Vollendung hoffen. Aber als kämpfender Christ blickt er aus auf das kommende Reich. Das ist keine Flucht in die Zukunft und ins Jenseits, sondern der Gedanke, daß die Spannungen, in die wir in diesem Leben, in dieser Welt des Stückwerks versetzt sind, eben über das empirisch Gegebene und über dieses Leben hinausweisen auf ein Ziel der Entscheidung und Erfüllung, des ewigen göttlichen Sinnes und der definitiven Vollendung. Von diesem hoffenden Glauben kann eine neue Kraft der Hilfe und Rettung in diese Welt der Unzulänglichkeit und Sinnlosigkeit, des Streites und der Rätsel ausgehen. An dieser Hilfe entzündet sich aber auch wieder die Hoffnung stets aufs neue.

Ich habe mich damit begnügen müssen, einige Hauptgedanken des reichen Buches wiederzugeben, die seine Grundhaltung beleuchten. Auch im einzelnen enthält es viel tiefen und feinen Bemerkungen. Namentlich die geschichtlichen Ueberblicke über die Entwicklung verschiedener Probleme enthalten vortreffliche Charakterisierung und Kritik. Die Auseinandersetzung ist immer durch eine ruhige Vornehmheit des Tones ausgezeichnet. Wir spüren, daß wir es mit einem Denker von großer religiöser Kraft und Tiefe zu tun haben. Wir bedauern nur eines, daß seine Arbeit aus sprachlichen Gründen nur einem beschränkten Leserkreis zugänglich ist. Eine Ueersetzung ins Deutsche wäre sehr zu begrüßen. Dann würde es auch in die Diskussion der Dogmatiker miteinbezogen, was es vollauf verdienen würde. Als Nichtsystematiker mußte ich mich auf diese referierende Wiedergabe beschränken. Ich hoffe auch so einen Dienst geleistet zu haben.

*Basel.*

*Rudolf Liechtenhan.*