

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

34. Jahrgang

1983

Heft 2

## Christologie im Zeitalter des Modernismus:

Die Analyse der Problematik in den Schriften des  
Freiburger Dogmatikers Carl Braig<sup>1</sup>

Von Elmar Fastenrath, Fulda

### I.

Die Christologie im Zeitalter des Modernismus umfaßt ein sehr weites Gebiet. Nachdem in jüngster Zeit verschiedene Veröffentlichungen zum Thema Modernismus erschienen sind<sup>2</sup>, könnten wir den Komplex der hiermit gemeinten Inhalte als bekannt voraussetzen. Bei näherem Zusehen erweist es sich jedoch, daß die historischen Untersuchungen ein sehr weites Erscheinungsfeld umstecken, so daß wir genauer fragen müssen, was unter »Modernismus« im Zusammenhang der Christologie zu verstehen ist.

Zunächst sei festgestellt, daß es hier um eine speziell theologische Problematik geht. Den Fixpunkt, um den sich die Auseinandersetzung dreht, finden wir in jenem Decretum S. Officii *Lamentabili* vom 3. Juli 1907, in dem die *Errores Modernistarum* zusammengefaßt sind<sup>3</sup>. Prüfen wir das Dokument, so ist zu erkennen, daß die Auseinandersetzung in ihrem Kern vor allem um das christliche Dogma ging. Das Dekret begann zwar mit einem Abschnitt *De emancipatione exegeseos a Magisterio Ecclesiae*; es fuhr fort *De inspiratione et inerrantia sanctae Scripturae*; *De conceptu revelationis et dogmatis*; dann aber kam – nach diesen Vorfragen – der zentrale Punkt *De Christo*. Anschließend folgte *De sacramentis* und *De constitutione Ecclesiae*. Den Abschluß bildete noch einmal ein Abschnitt *De immutabilitate veritatum religiosarum*.

<sup>1</sup> 1853–1923.

<sup>2</sup> Man vergleiche beispielsweise die Literaturangaben in: P. Neuner: *Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung*. Friedrich von Hügel's Grundlegung der Theologie. (Beiträge zur ökumenischen Theologie. Bd. 15.) München, Paderborn, Wien 1977, 15–24.

<sup>3</sup> Vgl. DS 3401–3466; besonders 3427–3438.

Nun kann man sagen, daß eben dieser letzte Lehrpunkt wie auch die anderen propädeutischen Themen insofern vordringlich waren, als von ihnen die Eigenart und Qualität der Lehraussagen über Christus abhängen. Das ist richtig, nur lassen sich auch auf propädeutischem Gebiet theologische Aussagen zutreffend eben nur machen, wenn die zentrale Jesus-Frage hinreichend geklärt ist. Ohne diesen christologischen Kernpunkt ist der ganze Modernismus nicht zu verstehen und letztlich bedeutungslos<sup>4</sup>. Auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung fehlte es nicht an Versuchen, die theologie- und philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der Kontroverse zu erörtern und den verschiedenen Lehrmeinungen die positive Lehre der Schrift und der kirchlichen Tradition gegenüberzustellen. Die Last der Auseinandersetzung lag vor allem bei jenen Theologen, die die Dogmatik mit der Apologetik zu verbinden wußten. Hierzu gehörten H. Schell ebenso wie C. Braig, aber auch G. Esser und B. Bartmann<sup>5</sup>.

## II.

### *Die Analyse der christologischen Problematik in den Schriften des Freiburger Dogmatikers Carl Braig*

Die Einführung in die Problematik bietet eine Veröffentlichung der Congregatio Mariana Sacerdotalis, die im Oktober 1908 in Freiburg i. Br. einen Hochschultag abhielt, zu dem das Thema Jesus Christus gewählt wurde<sup>6</sup>. Zunächst behandelte G. Hoberg<sup>7</sup> den *Geschichtlichen Charakter der vier Evangelien*<sup>8</sup>, S. Weber<sup>9</sup> *Die Gottheit Jesu im Zeugnis der Heiligen Schrift*<sup>10</sup>; dann referierte C. Braig über *Jesus Christus außerhalb der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert*<sup>11</sup>. Die eigentlich dogmatische Arbeit wurde von G. Esser<sup>12</sup> geleistet; er behandelte *Das christologi-*

<sup>4</sup> Vgl. G. Esser. In: Jesus Christus. Vorträge auf dem Hochschulkurs zu Freiburg im Breisgau 1908, gehalten von Dr. K. Braig, Dr. G. Hoberg, Dr. C. Krieg, Dr. S. Weber, Professoren an der Universität Bonn. Freiburg im Breisgau 1908. S. 226.

<sup>5</sup> Vgl. u.a. Herman Schell: (1850–1906) Apologie des Christentums. Bd. 2: Jahwe und Christus. Paderborn 1907. Bernhard Bartmann (1860–1938): Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern biblisch-dogmatisch dargestellt. Paderborn 1904.

<sup>6</sup> Siehe oben Anm. 4. – Dass. Zweite, verbesserte Auflage. Ebd. 1911. – Zitiert wird, wenn nicht anders vermerkt, die 1. Auflage.

<sup>7</sup> Gottfried Hoberg (1857–1924) wirkte 1890–1919 als Exeget in Freiburg i. Br. – Vgl. A. Deissler: Hoberg. In: LThK 5 (1960) 397.

<sup>8</sup> In: Jesus Christus. S. 1–40.

<sup>9</sup> Simon Weber (1866–1929) war 1908–1919 o. Prof. für Exegese des NT in Freiburg i. Br. – Vgl. S. Hirt: Nekrolog in: Freiburger Diözesan-Archiv NF 32 (1931) 22–27. – H. Riedlinger. In: LThK 10 (1965) 973.

<sup>10</sup> In: Jesus Christus. S. 41–104.

<sup>11</sup> Ebd. S. 105–221.

<sup>12</sup> Gerhard Esser (1860–1923) lehrte 1898–1922 Dogmatik an der Universität Bonn. – Vgl. dazu: E. Fastenrath: Die Auseinandersetzung um das christologische Dogma im Zeitalter des Modernismus im Werke G. Essers. In: MThZ 31 (1980) 161–187.

sche Dogma unter Berücksichtigung der dogmatischen Entwicklung<sup>13</sup>. Den Abschluß bildeten drei Vorträge von C. Krieg<sup>14</sup> über *Christus, Lehrer der Wahrheit, Christus als Erzieher, Christus als Lebensspender*<sup>15</sup>.

Im folgenden wollen wir uns mit den Ausführungen von C. Braig befassen. In drei Vorträgen über die Person, die Lehre und die Stiftung Jesu Christi zeigte er auf, wo die Schwerpunkte der Auseinandersetzung lagen.

### A. Was sagen die Leute zur Person Christi?

C. Braig verwies darauf, daß die Messiasfrage außerhalb des gläubigen Jüngerkreises ungelöst blieb. Dagegen stand das Bekenntnis des Petrus, das den Glauben der Kirche umfaßt: »Jesus von Nazareth ist der Christus, der den Vätern und Völkern verheißene Himmelskönig, und eben dieser Jesus Christus ist der wesentliche Sohn des ewigen Gottes – also wahre Messianität und wahre Gottheit des Menschen!«<sup>16</sup>. Dies ist nach der Feststellung Jesu eine gottgewirkte Offenbarung; sie wird weitergeführt in dem Offenbarungswort an Petrus. Damit sind die beiden Grunddogmen des Christentums in Simon Petrus verbunden worden, die Grundwahrheit von der Gottheit Jesu Christi mit der Grundtatsache, auf der die Gotteskirche hienieden beruht, mit der göttlichen Einsetzung des Primats Petri, des Papsttums. Damit war klar: »Ohne die Wahrheit von der Gottheit Christi und ohne die Tatsache der Gründung der Kirche durch Christus kann es eine Kirche nicht geben«<sup>17</sup>. Die Auseinandersetzung mit der gegenteiligen Auffassung wurde von C. Braig in erster Linie nicht auf dogmatischem oder exegetischem Gebiet geführt, sondern auf dem der Methode. Zum Verständnis ist es notwendig, einen Blick auf seinen Werdegang zu werfen.

### B. Der geistige Werdegang Carl Braigs im Hinblick auf seine Methode

C. Braig begann seine Studien 1873 in Tübingen, wo u. a. E. Kuhn<sup>18</sup>, F. Linsemann<sup>19</sup> und F. X. Funk<sup>20</sup> seine Lehrer waren<sup>21</sup>. Schon von diesem Ursprung her gesehen ist

<sup>13</sup> In: Jesus Christus. S. 223–311.

<sup>14</sup> Cornelius Krieg (1838–1911) wirkte seit 1884 als Prof. für Pastoraltheologie und Pädagogik an der Universität Freiburg. – Vgl. L. Bopp. In: LThK 6 (21961) 643.

<sup>15</sup> In: Jesus Christus. S. 313–371. – Zum Ausgangspunkt der Überlegung vgl. Mt 16,13.15; vgl. Mk 8,27.29; Lk 9,18.20. – Vgl. auch Mt 22,42. – Vgl. Braig. In: LR 37 (1911) 323 (Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart).

<sup>16</sup> Braig. In: Jesus Christus. S. 109.

<sup>17</sup> Ebd. S. 111.

<sup>18</sup> Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887) wirkte 1839–1882 als Professor der Dogmatik in Tübingen. Vgl. u. a. P. Schanz: Zur Erinnerung an Johannes Evangelist Kuhn. In: ThQ 69 (1887) 531–598. – Ders.: Kuhn. In: KL 7 (21891) 1238–1242. – J. R. Geiselman: Johann Evangelist von Kuhn. In: LThK 6 (21961) 656.

<sup>19</sup> Franz Xaver von Linsemann (1835–1898), seit 1867 Professor für Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen. – Vgl. P. Hadrossek: Linsemann. In: LThK 6 (21961) 1067 bis 1068.

<sup>20</sup> Franz Xaver von Funk (1840–1907) seit 1875 o. Prof. für Kirchengeschichte, Patrologie und christliche Archäologie. – Vgl. H. Tüchle: Franz Xaver von Funk. In: LThK 4 (21960) 460.

es falsch, ihn den typisch neuscholastischen Theologen beizuzählen. Wohl erschien 1879, als er Repetent in Tübingen wurde, die Enzyklika Leo XIII. *Aeterni Patris*<sup>22</sup>, die die Erneuerung der christlichen Philosophie im Geist des hl. Thomas von Aquin zum Ziel hatte. Man darf es ihrem Einfluß zuschreiben, daß der junge Theologe, der die Geschichte des Gottesbeweises erforschte<sup>23</sup>, 1881 mit einer Studie *Die natürliche Gotteserkenntnis nach dem hl. Thomas von Aquin*<sup>24</sup> in die Öffentlichkeit trat. Zur gleichen Zeit hielt er in Vertretung von J. E. Kuhn Vorlesungen über Dogmatik. Die Hoffnung, nach dessen Emeritierung den Tübinger Lehrstuhl für Dogmatik und Apologetik zu übernehmen, zerschlug sich, als statt seiner P. Schanz 1883 berufen wurde. Bei wissenschaftlichen Reisen lernte C. Braig F. Duilhé de Saint-Projet kennen. Als er 1889 dessen Apologie des Christentums herausgab<sup>25</sup>, promovierte ihn die Katholisch-theologische Fakultät von Freiburg i. Br. zum Doktor.

Die Leistung des jungen Theologen lag darin, daß er sich mit den Werken zeitgenössischer Philosophie auseinandersetzte; besonders befaßte er sich mit E. von Hartmann<sup>26</sup>, H. Lotze<sup>27</sup> und J. Beck<sup>28</sup>. In seinem apologetischen Versuch *Die Zukunftsreligion des Unbewußten und das Princip des Subjektivismus*<sup>29</sup> verwendete er bei einer »Allgemeinen Charakterzeichnung des Modernismus«<sup>30</sup> zum ersten

<sup>21</sup> Vgl. Friedrich Stegmüller: Karl Braig (1835–1923). In: Oberrhein. Pastoralblatt 54 (1953) 120–128.

<sup>22</sup> Leo XIII.: Epistola encyclica Aeterni Patris (4. 8. 1879). DS 3135–3140: De philosophia christiana ad mentem S. Thomae Aqu. in scholis catholicis instauranda.

<sup>23</sup> Vgl. C. Braig: Hermann Lotze (1817–1881) (Eine Charakteristik). In: LR 9 (1883) 705–708.

<sup>24</sup> Ders.: Die natürliche Gotteserkenntnis nach dem hl. Thomas v. Aquin. In: ThQ 63 (1881) 511–596.

<sup>25</sup> Apologie des Christentums auf dem Boden der empirischen Forschung. Von F. Duilhé de Saint-Projet, Ehrencanoniker, Professor der Apologetik am Katholischen Institut zu Toulouse, Laureat der Académie française. In Vorträgen, mit Zusätzen und einer Einführung von Carl Braig, Doctor der Philosophie, Stadtpfarrer zu Wildbad, Freiburg im Breisgau 1889. (= AC). Zu Marc-Antoine-Marie-Francois Duilhé de Saint-Projet (1822–1897) vgl. H. Straubinger. In: LThK 3 (1959) 597.

<sup>26</sup> Zu Eduard von Hartmann (1842–1906) vgl. u. a. H. Wackerzapp: Eduard von Hartmann. In: LThK 5 (1960) 20. – L. Baur: Eduard von Hartmann. In: LThK IV (1932) 833–834. — H. Straubinger: Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz. Freiburg 1919. S. 247–258.

<sup>27</sup> Siehe unten Anm. 51.

<sup>28</sup> Joseph Beck (1803–1883) — Encyklopädie der theoretischen Philosophie. Von Dr. J. Beck: Sechste Auflage, in vollständig neuer Bearbeitung von Dr. K. Braig, Stuttgart 1886. – Vgl. dazu die Rez. von Konstantin Gutberlet in: LR 13 (1887) 13–14.

<sup>29</sup> C. Braig: Die Zukunftsreligion des Unbewußten und das Prinzip des Subjektivismus. Ein apologetischer Versuch. Freiburg im Breisgau 1882. – Vgl. dazu die Rez. von J. B. Renniger in: LR 9 (1883) 461–463. – E. von Hartmann: Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung. 3 Bde. Berlin 1869, <sup>12</sup>1923. – ders.: Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewußten. Berlin 1872. – ders.: Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und Deszendenztheorie. Berlin 1872. – Dass. 3. Auflage: Philosophie des Unbewußten. Gesammelte Studien und Aufsätze. Berlin 1876. – ders.: Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewußten mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus. Berlin 1874.

<sup>30</sup> Braig: Die Zukunftsvision des Unbewußten und das Prinzip des Subjektivismus. S. 19–28. – Schon Dörholt wies darauf hin, daß C. Braig das liberal protestantische Christentum mit demselben Namen benannt hat, der einige Monate später durch die päpstliche Enzyklika zum offiziellen Namen wurde. In: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland (= LR) 35 (Freiburg 1909) 587–588; Rez. zu: Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie. Zwei akademische Arbeiten von Karl Braig, Dr. der Philosophie und Theologie. Professor der Dogmatik an der Universität Freiburg i. Br. Zweite Ausgabe. Freiburg 1907. – Vgl. ebd. S. 54. – Entsprechend vertritt F. Stegmüller die Ansicht, daß

Mal jenen Ausdruck, der der Epoche den Namen gab. Die innerkirchliche Diskussion darf nicht übersehen, daß er zuerst in der Auseinandersetzung mit E. von Hartmann und seinem aus Schopenhauerschen Prinzipien geborenen Evolutionismus dem Denken katholischer Theologen nahe gebracht wurde.

E. von Hartmann hatte bereits ein philosophisches System geschaffen, in dem die Grundwahrheiten des Christentums relativiert wurden. Im folgenden zielte der evolutionistische Monismus auf eine Aufhebung des Christentums in einer neuen Zukunftsreligion ab. Die »Selbstzersetzung des Christentums«<sup>31</sup>, sein »Abtreten von der Bühne der Geschichte«, der 'Kulturkampf' als der »letzte Verzweigungskampf der christlichen Ideen, gegen den die moderne Kultur ihre großen Errungenschaften mit Aufbietung der äußersten Kräfte auf Leben und Tod zu verteidigen hat«<sup>32</sup>, sind nur der Endpunkt eines Prozesses, der in G. Hegel in Bewegung gesetzt wurde. Wenn E. von Hartmann schrieb, der Panmonotheismus befriedigte die tiefsten religiösen und ethischen Bedürfnisse des Geistes und Herzens nicht bloß ebenso gut, sondern weit besser als der Theismus, dann sah der katholische Theologe darin bloß Varianten des Themas, das G. Hegel 1820 bei Eröffnung

---

C. Braig als erster den Begriff in die deutsche theologische Sprache eingeführt hat. Vgl. ders. In: Oberrheinisches Pastoralblatt 54 (Karlsruhe 1953) S. 128 Anm. 3. – (Genauerer siehe unten in diesem Artikel). – Zuvor verwendeten den Terminus: Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). In: Oeuvres complètes. Bd. XXII. Paris 1824. S. 134. – Der englische Kunstschriftsteller und Sozialreformer John Ruskin (1819–1900) im politischen Sinne (1853). – Der Theologe und Staatsmann Abraham Kuyper (1837–1920) für den Liberalismus holländischer Protestanten. Vgl. ders.: Het modernisme een fata morgana op christelijk gebied. Lezing. Amsterdam 1871. – ders. Die moderne Theologie (der Modernismus) eine Fata Morgana auf christlichem Gebiet. Aus dem Holländischen des Dr. Kuyper übersetzt als Gegenstück zu unseren Schweizerischen Zuständen. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. C. Joh. Riggensbach. Zürich 1872. – Der belgische Volkswirt und Soziologe Charles Perin (1815–1905) für den Laizismus moderner Staaten und damit praktierender Katholiken. – Vgl. ders. Le modernisme dans l'Eglise d'après des littres inédites de Laménais. In: Revue trimestrielle (15. 10. 1881). – Dass. in: ders. Mélanges de politique et d'économie. Paris 1883. S. 121–185. – Im Zusammenhang mit dem »Amerikanismus« verwendete den Begriff Charles Maignen (1858): Etudes sur l'Americanisme. Le Père Hecker, est-il un saint? Rome, Paris 1898. – Vgl. ders. In: Ami du clergé XX (13. 10. 1898) S. 915. – ders. Nouveau catholicisme et nouveau clergé. Paris 1901. – Ähnlich wie C. Braig verwendete den Begriff Albert Maria Weiss (1844–1925). Signatura temporum. In: ThPQ 53 (1900) 1–2. – ders.: Die religiöse Gefahr. Freiburg i. Br. 1904. S. 166, 301, 372, 419, 513–514. – Vgl. auch Umberto Beningni (1862–1934). In: Miscellanea (Januar 1904) S. 100. – Hirtenbrief der norditalienischen Bischöfe (1905). – Vgl. auch Hermann Mulert (1879–1950): Moderne Theologie. In: RGG 4 (1913) 417–418. – Robert Benjamin Kübel (1838–1894): Über den Unterschied der positiven und liberalen Richtung in der modernen Theologie. Nördlingen 1881. – Dass. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. München 1893. – Martin Kähler (1835–1912): Die moderne Theologie und die Stellung der Kirche zu ihr auf Kanzel und Katheder (1880). In: ders. Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre. I. Heft. Leipzig 1898. S. 73–109. – Franz Julius Delitzsch (1813–1890): Der tiefe Graben zwischen alter und moderner Theologie. Ein Bekenntnis. Leipzig 1888. – Rudolf Eucken (1846–1926): Die geistigen Strömungen der Gegenwart. Der Grundbegriffe der Gegenwart vierte umgearbeitete Auflage. Leipzig 1909. S. 272–282 (über den Begriff des Modernen). – Vgl. auch Pius X.: Epistola encyclica Pascendi dominicis gregis (8. 9. 1907). In: ASS 40 (1907) 593–650. – Vgl.: DS 3475–3500: Errores modernistarum de principiis philosophicis.

<sup>31</sup> E. von Hartmann: Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft. Berlin 1874. – C. Braig benutzte die 2. Auflage. Ebd. 1874.

<sup>32</sup> Ebd. S. 32–33.

seiner Logik-Vorlesungen aufspielte: »Ich möchte mit Christus sagen: ich lehre die Wahrheit und bin die Wahrheit«<sup>33</sup>.

C. Braig stellte heraus, daß für E. von Hartmann (ähnlich wie für D. F. Strauss<sup>34</sup>) der Hegel'sche Gegensatz gegen das christliche, Zentraldogma von der Menschwerdung Gottes, nämlich der Gottwerdung des Menschen, Mittelpunkt der theoretischen und praktischen Philosophie war. Dieses Theorema war gemeint, wenn der katholische Theologe von »Subjektivismus« sprach; eben diesen bezeichnete er im Hinblick auf die »moderne Kultur«, von der E. von Hartmann redete, als »Modernismus«, insofern er »alle Gegensätze des Übersinnlichen im friedlichen Verein zusammenfaßt«<sup>35</sup>. Der »Philosoph des Unbewußten« galt ihm hierbei als der bedeutendste von allen Modernen.

In seiner Einführung zur Apologie des Christentums strich C. Braig noch einmal heraus, daß der Gegensatz wider die christliche Weltansicht heute mehr denn je ein philosophischer ist<sup>36</sup>. Daher sah er seine Aufgabe darin, die Alten gründlich zu kennen, um nicht bloß die dogmatischen Verkettungen der christlichen Weltansicht, sondern auch deren dialektischen und systematischen Zusammenhang mit den Prinzipien der unmittelbaren Erfahrung und des natürlichen Erkennens zu durchschauen. Sodann wollte er die Meinungen der Gegenwart verstehen in ihren letzten spekulativen Konsequenzen<sup>37</sup>. Hinsichtlich der apologetischen Aufgabe genügte es ihm aber nicht, die Ansichten der Ahnen nur zu wiederholen und zu sagen: Das Neue ist falsch, wo immer es nicht mit dem Alten übereinstimmt. Er lehnte es ab zu argumentieren: St. Thomas hat schon diesen und jenen Satz gegen diesen und jenen Irrthum der Neuzeit. Stattdessen hielt er es für notwendig zu bedenken: Wie würde ein Augustinus, ein Thomas, selbständig und allen Umständen Rechnung tragend, diese und jene moderne Meinung anfassen?<sup>38</sup>

So fragte denn C. Braig, welches die Merkmale des »neuen Gedankens« sind, sofern dieser nicht nur als eitle Leugnung alter Begriffe auftritt. Statt sich lange mit D. F. Strauss und der ganzen modernen negativen »Philosophie« von A. Schopenhauer<sup>39</sup> und von E. von Hartmann aufzuhalten, befragte er nun vorzugsweise F. D. Schleiermacher<sup>40</sup> als den eigentlichen Psychologen und genial andeutenden Metaphysiker der »neuen Religion« in Deutschland.

<sup>33</sup> Nach C. Braig: Die Zukunftsreligion des Unbewußten und das Princip des Subjektivismus. S. 26. – Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831).

<sup>34</sup> Vgl. C. Braig: Das Dogma des jüngsten Christentums. In: Reden, gehalten in der Kunst- und Festhalle am 15. Mai 1907 bei der öffentlichen Feier der Übergabe des Prorektorats der Universität Freiburg i.Br. von dem abtretenden Prorektor Geh. Hofrat Professor Dr. F. Himstedt und dem antretenden Prorektor Professor Dr. K. Braig. Freiburg i.Br. 1907. S. 25–95; besonders S. 27–30.

<sup>35</sup> Vgl. Braig. Die Zukunftsvision des Unbewußten und das Prinzip des Subjektivismus. S. 19.

<sup>36</sup> Ders. In: AC. S. XXXIII.

<sup>37</sup> Ebd. S. XXXV.

<sup>38</sup> Ebd. S. XXXVII.

<sup>39</sup> Zu Arthur Schopenhauer (1788–1860) vgl. u.a. Straubinger. S. 239–247.

<sup>40</sup> Zu Friedrich Daniel Ernst von Schleiermacher (1768–1834) vgl. u.a. P. Meinhold: Schleiermacher. In: LThK 9 (1964) 413–416. – H. Gerdes: Das Christusbild Sören Kierkegaards verglichen mit der Christologie Hegels und Schleiermachers. (Düsseldorf 1960). – Hirsch. Bd. V. S. 281–364. – Straubinger. S. 114–120.

C. Braig gab zu, daß der »Prophet der neuen Dinge« einen unbestreitbar richtigen Weg geht. Schleiermacher wolle zeigen, was in der Menschenseele, d. h. in jedem Menschengemüt vorgeht, wenn sich die religiösen Regungen äußern; er wolle also den psychologischen Grund und Begriff der Religion vorweisen. Jedoch stimme der psychologische Begriff von Religion nicht zusammen mit dem, was geschichtlich über die Religionen überliefert und was uns dogmatisch diesbezüglich mitgeteilt sei. So könne Streit darüber herrschen, wo die Entscheidung zu suchen sei. Daher seine These: »... allein die wirklichen, allgemein menschlichen Lebensregungen des Religiösen über Wesen und Wahrheit der Religion (können uns) aufklären, wenn anders der psychologische Begriff davon zutreffend, wenn der Begriff eines objectiven und nicht das Schema einer leer subjectiven Meinung von objectiver Religiösität ist«<sup>41</sup>. C. Braig erkannte hier klar, was auf dem Spiel stand: »Wenn richtig ist, was der Modernismus über das Wesen der Religion glaubt ausgemacht zu haben, und wenn sich damit die positiven Religionsformen und Religionsdogmen nicht vertragen, dann vermögen sich die letzteren nicht zu halten, sich stützend etwa nur noch auf ihr Alter«<sup>42</sup>.

Später versuchte C. Braig die Folgerungen aus der modernen Grundlegung der psychologischen Vorstellung über das Wesen der Religion zu ziehen. Den Gegensatz des »neuen Wissens« zum »alten Glauben« sprach er folgendermaßen aus: »Das Christenthum stellt dem Glaubensbedürfnis des Menschengeistes und dem Erlösungsbedürfnis des Menschenherzens ein System rationaler Heilswahrheiten und ein System geschichtlicher Heilsthatsachen in einer sichtbaren Heilsordnung gegenüber. Beide Reihen laufen nicht unvermittelt nebeneinander. Das Bindeglied ist das übervernünftige und übernatürliche Offenbarungsmysterium. – Der Modernismus will die 'Selbstbeglaubigung' der religiösen Wahrheit im Menschengemüthe durch das Gefühl vermitteln, durch die unmittelbare Innenanschauung der religiösen Verhältnisse. Alles Äußere und Geschichtliche hat nur Sinn und Werth als ein nach außen verlegtes Symbol eines psychologischen Innenzustandes oder Innenvorgangs. Wo etwas, sei's Wort sei's Thatsache, mehr sein will als ein Index dessen, was sich in jeder Menschenbrust, nach den Gesetzen der religiösen Gefühlsassociation, mit psychologischer Nothwendigkeit zuträgt: das alles ist Mythos und dessen Darstellung ist Mythologie«<sup>43</sup>. Als Folgesätze dieser Auffassung fand C. Braig folgende Behauptungen:

1. Religion ist heilige Ehrfurcht, 2. sie ist Natursinn, 3. sie ist Sinn für Gesetz und Erhabenheit, 4. sie ist Zuversicht und Vertrauen, 5. sie ist Erlösung und Versöhnung, 6. sie hat keine Dogmen. Diese sind Resultate der Betrachtungen über die Religion, sofern diese der Inbegriff aller höheren Gefühle ist. Die Begriffe selbst, die den Dogmen zu Grunde liegen, stehen auf gleicher Linie mit den Erfahrungsbegriffen. Die Erfahrung kann derselben entraten, nicht aber die Theorie der Erfahrung. So braucht die Theologie, die reflektierende und vergleichende Religionswis-

<sup>41</sup> Braig. In: AC. S. X. XL.

<sup>42</sup> Ebd. S. XL.

<sup>43</sup> Ebd. S. L.

senschaft die Dogmen als gemeinschaftliche Ausdrücke für bestimmte Gefühle; die Religion braucht sie nicht<sup>44</sup>.

C. Braig zeigte auf, welche Konsequenzen sich hieraus für Wunder, Offenbarung, religiöse Eingebung, Weissagung, Gnadenwirkung, Glauben, Gott, Christus und Unsterblichkeit ergaben. In vorliegender Untersuchung interessiert besonders, was zu Christus gesagt wurde.

Nach C. Braig ging der Modernismus davon aus, daß in des Menschen Innerstem das Ideal der Unsündlichkeit, der schlechthinnigen Vollkommenheit eines Menschenwesens lebt. Die Tatsächlichkeit dieser Empfindung wird durch die Wirklichkeit und Geschichtlichkeit des erahnten Ideals verbürgt. Denn woher sollte die Empfindung stammen, wenn sie keinen Grund hätte? Ihr Grund kann aber nicht in uns selber liegen, weil wir, neben jenem Idealbewußtsein und gemessen an demselben, jeder ein Sündenbewußtsein in uns tragen, das Gefühl der Unlust, Unzufriedenheit, Beschämung, Verschuldung, das Gefühl vom »Widerstreit des Fleisches wider den Geist«. Folglich muß es eine geschichtliche Persönlichkeit geben, in der das Urbild des Menschenwesens, dessen ewige Idee, Fleisch geworden ist, eine Persönlichkeit, deren Selbstbewußtsein unmittelbar das Gottesbewußtsein war. Diese Persönlichkeit ist Christus. Seine Person und sein Werk sind Eins: Gottes Sein im Menschen und Gottes Wirken auf die Menschheit durch Christi Stiftung. Christus ist so der Mittler, Lehrer, Erlöser, der »Gottmensch«, der uns das Bewußtsein von der substanzialen Einheit des Unendlichen im Endlichen unverlierbar mitgeteilt hat. Alle die Übernatürlichkeiten, die die christliche Orthodoxie im Leben Jesu findet, wie seine Wunder und Weissagungen, seine Auferstehung und Himmelfahrt, sind mythische Einkleidungen religiöser Realitäten, die Christus in der Sprache des gemeinen Menschenverstandes vorgetragen hat. Der eigentlich »Rechtgläubige« bedarf der Mythen nicht, auch wenn sie noch so sinnig und erhebend sind. »Der Christus in uns verbürgt und ersetzt uns den Christus außer uns.«<sup>45</sup>.

Mit Wohlbedacht hatte sich C. Braig länger aufgehalten bei der neuen Grundlegung der religiösen Begriffe, die das »alte Christentum« nicht bloß leugnen, sondern die religiöse durch die psychologische Wahrheit ersetzen wollen. Er betonte, daß es nicht genügt, hinzuzufügen, man »wisse« längst, daß diese Gesamtentwicklung falsch ist<sup>46</sup>. Sein Programm lautete: »Distinction und Präcision bei jeder Einzelfrage, sowohl im Namen der Wissenschaft als im Namen der Glaubensüberlieferung! Unterscheidung und Bestimmung dessen, was unbestreitbar wahr und was unbedingt falsch ist! Was zwischen Wahrheit und Falschheit liegt, das ungemessene Gebiet des Hypothetischen und Wahrscheinlichen, ist der wissenschaftlichen Untersuchung unverkürzt freizugeben«<sup>47</sup>.

Der Inhalt der modernen Religion war nach C. Braig metaphysisch der »Druck des Unendlichen«, psychologisch der im Gefühl gegenwärtige Glaube an das

<sup>44</sup> Ebd. S. LV.

<sup>45</sup> Ebd. S. LVIII.

<sup>46</sup> Ebd. S. LX.

<sup>47</sup> Ebd. S. LXXIV.

Unendliche. Insofern war der Ansatz bei F. Schleiermacher nicht verfehlt. Weil nun der Apologet auf die philosophische Seite an der Verteidigung des Christentums großen Wert legte, versuchte er aufzuzeigen, wie das »religiöse Urphänomen im Menschengeste«<sup>48</sup>, worin der Modernismus Quelle, Beweis und Reinform aller Religionen erkennen wollte, anzufassen wäre. Dabei schloß er sich an G. Th. Fechner<sup>49</sup> an, der mit seiner induktiven Metaphysik der Überzeugung war, »wir würden den religiösen Glauben nicht brauchen, wenn seine Gegenstände nicht wären. Denn wenn der Mensch den Glauben daran gemacht hat, weil er ihn braucht, so hat er den Umstand selbst nicht gemacht, daß er den Glauben daran zu seinem gedeihlichen Bestande braucht und demgemäß ihn zu machen durchaus das Bedürfnis genöthigt ist. Die Erzeugung dieses Glaubens durch den Menschen muß also in derselben realen Natur der Dinge begründet sein, welche den Menschen mit seinen Bedürfnissen erzeugt hat. Es hieße aber theils der Natur der Dinge eine Absurdität beilegen, theils läuft es gegen die Erfahrung, soweit sich solche machen läßt, daß die Natur den Menschen darauf eingerichtet hätte, nur mit dem Glauben an etwas gedeihen zu können, was nicht wäre«<sup>49</sup>. Demzufolge gab es für C. Braig drei Motive und Gründe des religiösen Glaubens: »historisch die allgemeine Überlieferung, praktisch das allgemeine Bedürfnis, philosophisch der Causalitätsdrang des Menschengeste, in lückenlos vermittelten Schlüssen, die sich stützen auf die Gesamtheit der Erfahrung, hinter die nothwendigen Voraussetzungen der Erfahrung und ihres Inhaltes zu kommen«<sup>50</sup>.

Was die Religionsphilosophie von H. Lotze<sup>51</sup> betrifft, so sah C. Braig ihn auf dem Boden Schleiermachers stehen. H. Lotze war überzeugt von der beständigen Wirksamkeit Gottes in der Welt und auf die einzelnen Geister; gerade bei der zugestandenen Unkenntnis des bestimmten Plans, den die göttliche Regierung verfolgt, stand der Überzeugung gar nichts entgegen, daß Gott in einzelnen Augenblicken und in einzelnen Personen der Menschheit näher gestanden habe oder in eminenterer Weise sich ihnen offenbart habe, als in anderen. Wenn daher die Verehrung für den Stifter unserer Religion ihn als »Sohn Gottes« bezeichnet, dann war nach H. Lotze gegen den vorigen, wesentlichen Gedanken, der hierdurch ausgesprochen wurde, kein ernsthafter Einwand möglich; auch hielt er es für berechtigt, das Verhältnis, in dem er zu Gott gestanden habe, nicht bloß dem Grade nach, sondern auch seiner wesentlichen Art nach als durchaus einzig zu betrachten. Allein niemand kann für das, was diesen Intentionen entsprechen würde, einen adäquaten Ausdruck finden. Da Christus im eigentlichen Sinn nun doch einmal Gottes »Sohn« nicht sein kann, der wahre Sinn dieses bildlichen Ausdrucks gar keine authentische Interpretation zuläßt, so hielt der Philosoph diesen ganzen Satz

<sup>48</sup> Zu Gustav Theodor Fechner (1801–1887) vgl. u. a. E. Behler: Fechner. In: LThK 4 (1960) 48. – F.A.E. Meyer: Philosophische Metaphysik und christlicher Glaube bei Gustav Theodor Fechner. (Ev.-theol. Diss. Tübingen 1934. – Referent: K. Heim.) Göttingen 1937. – Hirsch. S. 586–588. – Straubinger. S. 270–273. – Nekrolog. In: PhJ 1 (1888) 144.

<sup>49</sup> Braig. In: AC. S. LXXV. – Vgl.: ders. In: Die Zukunftsreligion des Unbewußten und das Princip des Subjektivismus. S. 249 ff. Th. Fechner: Die drei Motive und Gründe des Glaubens. Leipzig 1863.

<sup>50</sup> Braig. In: AC. S. LXXV.

<sup>51</sup> Zu Rudolf Hermann Lotze (1817–1881) vgl. u. a. J. Hirsch-Berger: Lotze. In: LThK 6 (1961) 1158. – Straubinger. S. 274–277.

für nicht geeignet, ein theoretisches Dogma zu bilden, und wer ihn bejaht, der drückt nach Lotzens Ansicht bloß seine Überzeugung des einzigen Wertes aus, den Christus für ihn und sein Verhältnis zu Gott für die Menschlichkeit habe, ohne jedoch beides definieren zu können<sup>52</sup>. Noch in späterer Zeit, d.h. genau in dem Jahr, als das Decretum *Lamentabili* erschien, hat C. Braig wiederum auf H. Lotze verwiesen und sich mit dessen Behauptungen auseinandergesetzt<sup>53</sup>.

Bevor wir auf die christologische Kontroverse zurückkommen, seien kurz die weiteren philosophischen Arbeiten Braigs genannt, insoweit sie zur Charakterisierung seines theologischen Ansatzes unerlässlich sind.

Nachdem C. Braig 1893 in Freiburg i.Br. einen Lehrauftrag für die philosophisch-theologischen Disziplinen der propädeutischen Theologie erhalten hatte, hielt er 1894 seine akademische Antrittsrede zum Thema *Freiheit der philosophischen Forschung*<sup>54</sup>. In den folgenden Jahren veröffentlichte er seine philosophischen Vorlesungen: Zunächst *Vom Denken, ein Abriß der Logik*, bei der der Hauptakzent auf der Entstehung der Formen aus dem Akt des Unterscheidens als der Grundbetätigung des menschlichen Geistes beruht<sup>55</sup>; dann *Vom Sein, ein Abriß der Ontologie*, gegen die der Neuscholastiker M. Glossner<sup>56</sup> starke Einwände erhob<sup>57</sup>, deren sich andererseits jedoch M. Heidegger dankbar erinnerte, zumal ihm im Umgang mit dem Freiburger Dogmatiker »die Spannung zwischen Ontologie und spekulativer Theologie als Bauefüge der Metaphysik« in den Gesichtskreis seines Suchens trat<sup>58</sup>; die *Noetic. Vom Erkennen* hielt L. Baur für das wertvollste der Braigschen

<sup>52</sup> Vgl. Braig. In: AC. S. LXVI. – Grundzüge der Religionsphilosophie. Diktate aus den Vorlesungen (1877–1879) von Hermann Lotze. Dritte Auflage. Leipzig 1894. § 93. S. 95–96. – Dazu die Rez. von C. Braig. In: LR 11 (1885) 172–174. – Vgl. außerdem C. Braig: Hermann Lotze. In: LR 9 (1883) 705–708. – ders. Rez. zu: Leib und Seele bei Fechner und Lotze von Dr. T. Simon, Stadtpfarrer in Cottbus. Göttingen 1894. In: LR 21 (1895) 144–145.

<sup>53</sup> Vgl. Braig: Das Dogma des jüngsten Christentums. S. 49.

<sup>54</sup> C. Braig: Die Freiheit der philosophischen Forschung in kritischer und christlicher Fassung. Eine akademische Antrittsrede mit einer Vorbemerkung. Freiburg im Breisgau 1894. – Vgl. dazu die Rez. von Aloys vom Schmid. In: LR 20 (1894) 284–285.

<sup>55</sup> Ders.: Vom Denken. Abriß der Logik. (Die Grundzüge der Philosophie (1)). Freiburg im Breisgau 1896. – Vgl. dazu die Rez. von C. Baeumker. In: LR 22 (1896) 233–236. – Stegmüller. S. 122.

<sup>56</sup> Michael Glossner (1837–1909) war als extremer Thomist ein scharfer Gegner des Modernismus. Vgl. J. Hirschberger: Glossner. In: LThK IV (1932) 541. – J. Hasenfuß: Glossner. In: LThK 4 (1960) 972.

<sup>57</sup> C. Braig: Vom Sein. Abriß der Ontologie. (Die Grundzüge der Philosophie (3.)) Freiburg im Breisgau 1896. – Vgl. M. Glossner. Scholastik, Reformkatholizismus und reformkatholische Philosophie. In: Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie 13 (Paderborn 1899) 385–407; 14 (1900) 17–46. – Vgl. jedoch auch die Rez. von L. Baur. In: LR 25 (1899) 175–176.

<sup>58</sup> Martin Heidegger. In: Hermann Niemeyer zum 60. Geburtstag. Tübingen 1963. S. 30–31. – Dass. in: ders. Zur Sache des Denkens. Tübingen 1969. S. 82 (= Mein Weg in die Phänomenologie. Ebd. S. 81–90). – Über das Verhältnis von Martin Heidegger (1889–1976) zu C. Braig vgl. M. Heidegger: Frühe Schriften. Frankfurt 1972. S. X–XI: »Die entscheidende und darum in Worten nicht faßbare Bestimmung für die spätere eigene akademische Lehrtätigkeit ging von zwei Männern aus, die zu Gedächtnis und Dank hier eigens genannt seien: Der eine war der Professor für systematische Theologie, Carl Braig, der letzte aus der Überlieferung der Tübinger spekulativen Schule, die durch die Auseinandersetzung mit Hegel und Schelling der katholischen Theologie Rang und Weite gab...«. – Vgl. Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumente dargestellt von W. Biemel. (Rowohlt Monographien. rm 200/680.) (Reinbek bei Hamburg 1973). S. 7, 21, 35. – R. Schaeffler: Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie. Darmstadt 1978. S. 3–10: Anregungen aus theologischer Quelle: Heideggers theologischer Lehrer Carl Braig.

Lehrbücher<sup>59</sup>. 1897 wurde C. Braig als Nachfolger von F. Wörter<sup>60</sup> zum Professor für Dogmatik in Freiburg berufen. Die Reihe der Publikationen, in denen er die christologische Problematik seiner Zeit aufgriff, begann 1902 mit einer Studie *Über Geist und Wesen des Christentums*<sup>61</sup>, in der er die Auffassungen von F.-R. de Chateaubriand, F. Staudenmaier und A. Harnack miteinander verglich<sup>62</sup>. Auch hier wurde die Auseinandersetzung vor allem in methodischer Hinsicht geführt<sup>63</sup>.

Die Methode des modernen Kritizismus beschrieb C. Braig mit Hinblick auf A. Harnack. Nach dessen Programm sind zuerst das Bild Jesu Christi und die Grundzüge seines Evangeliums vorzuführen. Dann ist anzugeben, was und wie Christus durch das Evangelium auf die Generationen der Vergangenheit gewirkt hat. Endlich ist festzustellen, was die Menschen der Gegenwart aus dem Evangelium für ihr Empfinden, für ihr innerstes Erleben besitzen<sup>64</sup>.

C. Braig fand es bedenklich, daß der Historiker im Kampf um Christus allein und ganz den Mitteln seiner Wissenschaft vertraute. Auch er schätzte den »frischen Blick auf das Lebendige« und die »wahre Empfindung für das wirklich Große«. Diese Eigenschaften achtete er an dem Historiker sehr hoch; die Rede von einem »geschichtlichen Sinn« ließ er positiv gelten. Jedoch allein auf den Blick und die Empfindung, auf den Sinn unser einziges und ganzes Vertrauen zu setzen, das mochte er niemals wagen. Er nahm wahr, daß Harnack und die Seinen auf unendlich biegsame Wortgebilde angewiesen waren, wenn es galt, den Glauben an das Gemeinsame in den christlichen Entwicklungen, an die evangelischen Grundzüge, an das »Wesentliche, Wertvolle, Principielle« der christlichen Religion zu rechtfertigen. Das »Evangelium im Evangelium« scheint dabei »etwas so Einfaches und kraftvoll zu uns Sprechendes« zu sein, daß man es »nicht leicht verfehlen kann«. Indes, Blick und Empfindung dafür als die letzten Erkenntnis- und Würdigungsmittel hinzustellen, das erschien ihm nicht etwa bloß als ein Wagnis aufs Geratewohl in wichtiger Sache unternommen, als vielmehr die Verwechslung des Erkenntnisgegenstandes mit der Organisation und Funktion des Erkenntnisvermögens. C. Braig machte daher eben diesen Maßstab des subjektivistischen Schätzens dafür verantwortlich, daß Harnacks Blick, sein Empfinden gerade das Wesentliche am Christentum, dessen Göttlichkeit und die Gottheit seines Stifters verfehlte<sup>65</sup>.

In seiner Kritik der kritischen Methode legte C. Braig nun dar, daß die Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens nicht darin besteht, daß uns in einem Bereich, wie z.B. dem der Geschichte, absolute Urteile, absolute

<sup>59</sup> C. Braig: Vom Erkennen. Abriß der Noetik. (Die Grundzüge der Philosophie (2.)) Freiburg im Breisgau 1897. – Dazu die Rez. von L. Baur. In: LR 25 (1899) 176–177.

<sup>60</sup> J. F. Wörter (1819–1901) wirkte 1855–1897 als Prof. für Dogmatik in Freiburg i.Br. – Vgl. K. Reinhardt: Wörter. In: LThK 10 (1965) 1232.

<sup>61</sup> C. Braig: Über Geist und Wesen des Christentums. In: Festschrift der Albrecht-Ludwig-Universität in Freiburg. Zum fünfzigjährigen Regierungsjubiläum seiner königlichen Hoheit des Großherzogs Friedrich. Freiburg i.Br. 1902. S. 13–62.

<sup>62</sup> Francois-René de Chateaubriand (1768–1848): Le génie du Christianisme. Paris 1802. (C. Braig benützte die 4. Auflage = 16.–20. Tausend von Harnacks Das Wesen des Christentums.)

<sup>63</sup> Braig: Über Geist und Wesen des Christentums. S. 17.

<sup>64</sup> Ebd. S. 17.

<sup>65</sup> Ebd. S. 19.

Werturteile unerreichbar sein sollen. Unser Gesamterkennen ist deshalb eine beschränkte Größe, weil es ähnlich der Zahlenreihe, nach oben hin nicht abgeschlossen und für uns nicht abschließbar ist. Unsere Erkenntnis, das Geschichtswissen eingeschlossen, fußt auf einem absolut sicheren Fundament, wie die Zahlenreihe auf der Einheit ruht, und die Bewegungen des Denkens vermögen innerhalb seines umschriebenen Kreises, wie die Zahlenoperationen in den vier Spezies eine zweifellose Gewißheit zu vermitteln. Mit A. Harnack versichern, im Bezirk der Geschichte seien die absoluten Urteile nur subjektive Zutaten des Geschichtsforschers, das besagt für C. Braig, die Geschichte solle von der Linie einer eigentlichen Wissenschaft abgesetzt werden. Wer solch' eine Methode anwendet, der stellt der Geschichtskunde die Aufgabe, das Geschehen und Geschehende zu deuten nach der »Empfindung«, nach den Vermutungen und zumal nach den Anmutungen, die sich im Innern des Beobachters, in seinem Vermögen für die Werte der Beobachtenden, geltend machen, je nachdem der »Blick« des Forschers beschaffen ist. Kurz, »wer also Geschichte treibt, der verurteilt den Historiker, sich in eitlen Schwimmversuchen auf dem Meer des Subjektivismus, des protagoreischen Individualismus zu üben, auf dem Meere, das über den Abgründen des Skeptizismus wogte«<sup>66</sup>.

Die Methode des modernen Historizismus erwies sich damit als falsch. Dagegen stellte C. Braig die »objektive Methode der Antikritik«, oder: die »Methode des Objektivismus, der die Wahrheit in dem Gegenstande und den Maßstab ihrer Erkenntnis in der Beschaffenheit des Gegenstandes, in seinem Inhalt sieht (evidente Erkennbarkeit)«<sup>67</sup>. Theologisch war es die Methode des Autoritäts- oder Traditionsprinzips. Er erklärte, daß hiernach die christliche Wahrheit weder von den Innenerlebnissen noch von der Empfindungsweise, weder von dem Willen noch von den Hoffnungen des christlichen Subjektes abhängig seien; die christliche Wahrheit werde vielmehr dem Subjekt durch eine sichtbare Lehrinstanz dargeboten. Das Dargebotene, die nach Wesen und Substanz in allen Jahrhunderten unveränderte Hinterlage der Wahrheit, ist die *Norma normans*, nicht die *Norma normanda* für das christliche Denken, Wollen und Fühlen, für das christliche Suchen, Hoffen und Lieben. Er verwies auf 1 Tim 6,20-21 und formulierte sein Programm: »Die Wahrheit ein Gegebenes, die Wahrheitserkenntnis unsere Aufgabe!«<sup>68</sup>

Im folgenden kam C. Braig bei seiner Analyse der Methode Staudenmaiers zu dem Schluß, daß sie die Methode der katholischen Wissenschaft ist und daß sie in unversöhnlichem Gegensatz zum Untersuchungsgang der freien Spekulation und des subjektivistisch-skeptischen Historizismus steht. Daran anschließend erklärte er: Weil sich in der Geschichte und in der Religionsgeschichte Wahrheiten auffinden lassen, die nach absolutem Maßstab der Logik gemessen und wieder meßbar sind, darum seien absolute Urteile und absolute Werturteile erreichbar; deshalb allein zählten die Geschichte und die Religionsgeschichte zu den Wissenschaften im eigentlichen, im strengen Sinn; deshalb sei das Christentum ein Gegenstand der strengsten Wissenschaft<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Ebd. S. 19.

<sup>67</sup> Ebd. S. 20.

<sup>68</sup> Ebd. S. 20.

<sup>69</sup> Ebd. S. 29.

Echte Wissenschaft hatte für den Freiburger Systematiker zwei Augen zum Sehen, zwei Arme zum Arbeiten: Der eine hat die Räume ordnungsgemäß abzuteilen und durch Einzelbehältnisse bereit zu stellen, hat das Heiligtum der Wahrheit nach wohldurchdachtem Plane, Grund- und Aufriß aufzubauen; der andere hat den Stoff und Inhalt herbeizuschaffen, hat die Schätze des Heiligen im Heiligtum zu hinterlegen. C. Braig warnte: »Wer mit Principien und Kategorien allein arbeitet, wer den Tempel der Wissenschaft lediglich durch Definitionen und Distinctionen, Divisionen und Subdivisionen der Kunstworte, der Indices und Schemata für das Baumaterial, meint errichten zu können, der huldigt dem falschen Scholasticismus, dem unfruchtbaren Panlogismus«<sup>70</sup>. Im Gegensatz zur Methode der Abstraktionen erinnerte er an die alte Einsicht: »Die wahre Wissenschaft ist principiell logisch und empirisch, historisch; sie muß ebenso Gehalt wie Gestalt haben«<sup>71</sup>. Diese werden durch die Wahrnehmung und Erfahrung gewonnen, sei es, daß aufgenommen wird, was die Jahrhunderte gesammelt haben, sei es, daß die früheren Beobachtungsreihen durch neue Arbeit ergänzt, verlängert, verarbeitet werden. Auch dem Dogmatiker wird die Scheidung und Ausscheidung, Wägung und Sichtung des Erfahrungstoffes, die Prüfung jedes Kenntnisstückes auf seine Herkunft, Zuverlässigkeit und Tragweite, die Prüfung, angestellt gemäß den Gesetzen des Seins und Denkens, eine selbstverständliche Pflicht der Forschung. Wiederum warnte er: »Wer über dem Sammeln die Kritik vergißt oder vernachlässigt, gerät in den falschen Historicismus, in die unfruchtbare Polyhistorie«<sup>72</sup>.

Beides also, Scholastizismus ebenso wie Historizismus wurde von C. Braig verworfen. Als später Abkömmling der Tübinger Schule<sup>73</sup> warf er dem Scholastizismus vor, daß er Wortfiguren und Wortgefüge mit Prinzipien und Resultaten verwechsle; dem Historizismus, daß er Schemen und Schatten, die vor den Blicken der hypothesenfrohen Einbildungskraft aufstiegen, für Tatsachen und Wirklichkeiten nimmt. Im Gegensatz dazu forderte er: Eine wissenschaftliche Wertung des Christentums, die von selber zur Verteidigung und Rechtfertigung wird, muß historisch-kritisch im umfassenden Sinn der Worte grundgelegt sein und angelegt werden<sup>74</sup>. Auch in späterer Zeit, als er grundsätzlich der von Pius X. geforderten Orientierung der Theologie an Thomas von Aquin zustimmte, bestand er darauf, daß Philosophieren heiße: Mit Selbständigkeit denken. Eine »Autoritätsphilosophie« lehnte er ab. Für ihn gab es auf philosophischem Gebiet keinen Autoritätsbeweis in dem Sinn, daß man sagen darf: Weil die Alten den Satz begründet haben, ist

<sup>70</sup> Ebd. S. 46.

<sup>71</sup> Ebd. S. 46.

<sup>72</sup> Ebd. S. 46.

<sup>73</sup> Siehe oben Anm. 68. – Vgl. auch P. Schanz: Die katholische Tübinger Schule. In: ThQ 80 (1898) 1–49. – M. Glossner: Tübinger katholisch-theologische Schule, vom spekulativen Standpunkt kritisch betrachtet. In: JPhStH 15 (1900) 166–194; 16 (1901) 1–50, 309 bis 329; 17 (1902) 2–42. – K. Adam: Die katholische Tübinger Schule. Zur 450-Jahr-Feier der Universität Tübingen. In: Hochland 24/II (1927) 581–601. – Dass. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte und zur Theologie der Gegenwart. Hrsg. von Fritz Hofmann. Augsburg 1936. – K. Bihlmeyer: Tübingen. Kath.-theol. Fakultät: In: LThK 10 (1938) 322–323. – J.R. Geiselmann: Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart. Freiburg 1964. – H. Fries: Kath. Tübinger Schule. In: LThK 10 (1965) 390–392.

<sup>74</sup> Braig: Über Geist und Wesen des Christenthums. S. 46.

er als richtig anzuerkennen. Vielmehr: Weil ein Satz erkennbar richtig war, darum allein vermochte Thomas, Albert, Augustinus den Satz als Wahrheit zu erweisen. »Nun eben, daß wir dies mit unserem eigenen Verstand einsehen, daß wir, wenn die Wahrheit die Gleichung ist zwischen dem Denkinhalt und dem Denkgegenstande, die Gründe für die Gleichsetzung, für das Gleichheitszeichen mit unserer eigenen Vernunft, selbständig und selbsttätig herausfinden, dazu studieren wir Philosophie«<sup>75</sup>. Als Philosoph erklärte der Dogmatiker, daß es sich auch beim Studium der Scholastiker nicht um ein »ehrfurchtsdummes« Nachbeten, ein blindes Wiederholen alter Formeln handeln darf. »Schärfe vielmehr, Gründlichkeit und Selbständigkeit, die die Last des Beweisens nicht gefeierten Autoritäten überläßt, sondern die alle vorgelegten Beweise zu prüfen, Gekünsteltes oder Haltloses abzulehnen, Mangelhaftes zu bessern hat, das wird den Jüngern der Philosophie zur Pflicht gemacht«<sup>76</sup>.

Der Hauptvorwurf, den C. Braig gegen A. Harnack erhob, ging nun dahin, daß jener einen intellektualistischen, rationalistischen Ebjonitismus<sup>77</sup> vertrete; sein Christusbegriff entspreche dem der ebjonitischen Antitrinitarier<sup>78</sup>. Er erklärte: Die Überzeugung, daß der Artikel von der wirklichen Gottheit Jesu Christi unglaublich sei, diese Überzeugung, nicht aber ein historisches Deficit in der Berichterstattung und stetigen Überlieferung der Evangelien, sei der letzte Grund der Behauptung, daß die Schriften und Schriftstücke, die den Artikel vortragen, als ungeschichtlich zu betrachten seien; eines Beweises für die Überzeugung bedürfe es nicht, da A. Harnack ohne weiteres auf die Zustimmung derer zählen könne, denen der »persönliche Coefficient« ihrer Philosophie das »geschichtliche Urteil« so wie ihm zum Reifen gebracht habe<sup>79</sup>.

Bei dieser Kritik sprach der Dogmatiker dem Entwurf A. Harnacks keineswegs jeden Wert ab, aber er sah in dem Satz »Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium hinein, wie es Jesus verkündigt hat«<sup>80</sup> die Summe alles rationalistischen Nein, zu der die freieste Kritik der freien Forschung gekommen ist. Daneben sah C. Braig das ebjonitische Ja: »Christus ist der Weg zum Vater, und er ist, als der vom Vater Eingesetzte, auch der Richter«<sup>81</sup>. Alles in allem: Nicht

<sup>75</sup> K. Braig. In: Jesus Christus. S. 418 (Wie sorgt die Enzyklika gegen den Modernismus für die Reinerhaltung der christlich-kirchlichen Lehre? Ebd. S. 389–440.). – Vgl. Concilium Vaticanum I. Sessio III (24. 4. 1870): Constitutio dogmatica »Dei Filius« de fide catholica. Cap. 3: De Fide (= DS 3008–3020). – C. Braig verwies auf die Einschränkungen, die sowohl Leo XIII. als auch Pius X. hinsichtlich der scholastischen Philosophie machten: »Si quid a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum vel parum considerate traditum; si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel deinque quoque modo non probabile: id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi«. – Leo XIII.: Ep. enc. Aeterni Patris. In: DS 3140. – Ebenso Pius X.: Ep. enc. Pascendi dominicis gregis. In: ASS 40 (1907) 640.

<sup>76</sup> Braig. In: Jesus Christus. S. 419.

<sup>77</sup> Vgl. Braig: Über Geist und Wesen des Christentums. S. 30, 48, 52.

<sup>78</sup> Vgl. Ebd. S. 32. – Vgl. J. Schwane: Antitrinitarier. In: KL 1 (1882) 971–976.

<sup>79</sup> Braig: Über Geist und Wesen des Christentums. S. 49.

<sup>80</sup> Harnack: Das Wunder des Christentums (1901). S. 91. – Dass. (Siebenstern-Taschenbuch 27.) München und Hamburg 1964. S. 92. – Braig: Über Geist und Wesen des Christentums. S. 53.

<sup>81</sup> Harnack: Das Wesen des Christentums (1901). S. 91. Dass. (1964) S. 93.

der Christus der Geburtsgeschichte und des Johannesevangeliums, nicht der des Apostels Paulus und der der kirchlichen Lehrer, weder der des Apostolicums und des Nicänums noch der der Confessio Augustana — einzig der Theosoph aus Nazareth, der wie keiner vor und keiner nach ihm Gott als Allvater in seinem Gefühl trug, der wie keiner vor und nach ihm Gott als Wesensvater dem menschlichen Empfinden nahegebracht hat und nahebringt: er steht im Mittelpunkt der Religions- und Weltgeschichte. Dem Dialektiker beruhte diese Auffassung auf einer fatalen Inkonsequenz. Wenn es wahr ist, was heute deutlich und unumstößlich sein soll, daß in der Geschichte absolute Urteile, absolute Werturteile nicht möglich sind: wie ist dann das Urteil, das Werturteil möglich, die geschichtliche von Christus ergangene Verkündigung sei die absolute Religion? Wenn der letztmöglichen Behauptung des Kritizismus kein absoluter Wert eignet, mit welchen Mitteln kann der Kritiker dartun, daß der Inhalt, auf den die Behauptung geht, eine absolute, die absolute Wertgröße darstellt! Für C. Braig lag hier die wunde Stelle, die für allen subjektivistisch-skeptischen, individualistisch-relativen Kritizismus letal ist. »Er lebt nicht von Gründen; er lebt auf Zeit und lebt vom Glauben, nämlich seinem Glauben, der Jedermann sonst unverbindlich ist«<sup>82</sup>.

Mit der christologischen Problematik befaßte sich der Dogmatiker alsbald eingehender in einem Vortrag: *Das Wesen des Christenthums an einem Beispiel erläutert oder Adolf Harnack und die Messiasidee*<sup>83</sup>. Als Motto wählte er den Satz: *ti hymin dokei peri tou Christou*<sup>84</sup>. Dem Berliner Historiker warf er vor, daß seine Sätze in der Leugnung der Gottheit des Welterlösers gipfeln, eben in jenen Irrtümern des ebjonitischen Rationalismus, auf den neben anderem das paulinische Wort von der *gnōsis pseudonymos* gehe<sup>85</sup>. Der dogmatische Liberalismus derer um Harnack, das bekenntnislose Christentum, schien ihm (ähnlich dem alten Ebionitismus) eine eigene Konfession zu sein, die sich unwiderruflich von der Konfession der Evangelischen, d.h. der nach dem Evangelium Gläubigen, getrennt hat<sup>86</sup>. Den ganzen Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Ebionitismus sah er darin liegen, daß das Messiasbewußtsein Jesu dort von einem unerklärlichen äußeren, hier von einem unergründlichen inneren Vorgang hergeleitet wird<sup>87</sup>. Was A. Harnack über die Messiasidee und letztlich über das Wesen des Christenthums überhaupt vortrug, hielt er daher für falsch und wertlos. Gänzlich unrichtig war ihm vor allem, wenn der Dogmenhistoriker die Sache so darstellte, als ob nach der jüdischen Überzeugung die zwiespältigen Anschauungen mit dem gleichen Recht nebeneinander gegolten hätten: ein unechtes Messiasbild, der Pseudomessias einer verweltlichten,

<sup>82</sup> Braig: Über Geist und Wesen des Christenthums. S. 59. – Vgl. ders.: Das Dogma des jüngsten Christenthums. S. 67,71.

<sup>83</sup> Ders.: Das Wesen des Christenthums an einem Beispiel erläutert oder Adolf Harnack und die Messiasidee. Ein Vortrag. Freiburg im Breisgau 1903.

<sup>84</sup> Mt 22,42.

<sup>85</sup> Vgl. 1 Tim 6,20: Fälschlich sogenannte Erkenntnis.

<sup>86</sup> Braig: Das Wesen des Christenthums. S. 3. Dort Hinweis auf: Evangelische Kirchen-Zeitung. Begründet von E.W. Hengstenberg. 77 (Helmstedt 1903) Nr. 1. Sp. 1–5; Wolff: Die theologischen Richtungen und die Ritschlsche Sekte.

<sup>87</sup> Braig: Das Wesen des Christenthums. S. 7, Anm. 1.

ausschweifenden Phantasie bewies ihm gar nichts gegen den wahren Messiasgedanken, der in den Religionsurkunden Israels Gestalt hat: Das ist der Messias, der Prophet, Priester und König, wie ihn die Weissagungen schildern, in vollendeter Übereinstimmung mit dem Wort der Erfüllung: Ich, der von Gott Gesalbte, bin die Wahrheit, die den Geist zur Freiheit der Kinder Gottes führt<sup>88</sup>, bin das Leben, das in der Seele des Entsühnten quillt, der von ... der Gewissensschuld befreit, aufatmet; bin der Weg, der durch das königliche Gebot der Liebe, die die Wandelnden und Handelnden zum Frieden emporleitet, zu dem Glück und Gut, so über alle Begriffe geht<sup>89</sup>. Wahrheit im Prophetenwort der Kraft, Leben auf das Priesterwort der stellvertretenden Versöhnung hin, Frieden und Seligkeit durch das Königswort der Liebe; das alles ist nach C. Braig der Messias in seiner Person; das ist das Amt und die Gabe des Messias. Als diesen Messias, den die ... Propheten angekündigt haben, hat sich Jesus Christus kundgegeben und ausgewiesen. Und darum, daß sie ihn ... nicht mit dem Pseudomessias verwechseln, hat der Herr, als er sich feierlich in seiner Messiaswürde zu erkennen gab, den Jüngern verboten, vorzeitig von den Enthüllungen des Geheimnisses zu reden. Darum hat er sich der Menge entzogen, als sie ihn nach ihrem Sinn zum Messias König ausrufen wollten ... Das hat der Herr getan, um den Jüngern, die sich nicht gleich und nicht leicht von den Wahnvorstellungen der Menge freizumachen vermochten, den wahrsten Zug vom wahren Messiasbild nachdrücklich einzuprägen. Sie sollten wissen, daß der Messias nicht bloß prophetischer Lehrer und König ist, der von den Toten erstehen und als Weltenrichter kommen wird, sondern daß er zunächst und vor allem der Schmerzensmann ist, den Jesaja schilderte, der Mann ohne Aussehen, der sich im Opferleiden und Opfertod hingibt für das Leben der Welt. Das Opfer des Messias beschrieb C. Braig als eine geheimnisvolle Tat; durch die der Heiland der Sünder unsere Schmerzen auf sich geladen, unsere Krankheiten auf sich genommen hat, indem er mit einer Liebe, die vordem nie dagewesen und dergleichen nie wiederkehren wird, für den Freund und für den Feind, für den der Todesschuld Verfallenen das Leben gelassen hat<sup>90</sup>. Die Kritik, die er an A. Harnack richtete, zielte vor allem auf die Darstellung, es habe unter den Juden vielerlei Vorstellungen über den Messias gegeben. Nach C. Braig ist zu unterscheiden: Es gab viele Messiasbilder und es war ein wahres Messiasbild, das Bild vor dem Auge der Propheten, das Bild, zu dem sich Christus selber bekannte. Der Irrtum Harnacks wurde darin gesehen, daß er Einfälle von buntem Mancherlei wie gleichwertige Gedanken behandelte<sup>91</sup>.

Ein anderer Fehler Harnacks lag für C. Braig in der Bestimmung der messianischen Würde und Aufgabe, wie Jesus sie aufgefaßt haben und wie sie tatsächlich zu fassen sein soll. Nach A. Harnack wußte unser Herr sich beständig geeint mit dem himmlischen Vater, und insofern fühlte er sich als der Sohn Gottes. Dasselbe Bewußtsein der Gotteskindschaft und in ihm die lebenzeugende, beseligende Empfindung vom unendlichen Werte der Menschenseele hatte der Messias allen

<sup>88</sup> Vgl. Lk 10, 21–22; Mt 11, 25–26; Joh 17,3.

<sup>89</sup> Vgl. Joh 14,6–7.

<sup>90</sup> Braig: Das Wesen des Christenthums. S. 11–14.

<sup>91</sup> Ebd. S. 15.

Adamssöhnen zu vermitteln. Der Dogmatiker wandte dagegen ein, daß dann der Messias den Menschen nichts geben kann, was sie nicht schon hätten. Der Messias Harnacks könne nur das Bewußtsein des Wertes wecken, der von Natur aus in der Vernunftkreatur angelegt sei; er könne jedoch in den Sterblichen nicht von außen etwas hineinbringen, wodurch der Übel größtes, die Schuld und ihr furchtbares Verhängnis, aus den Gewissen der Adamskinder hinausgeschafft würde<sup>92</sup>.

Hinsichtlich der Methode faßte C. Braig seine Kritik dahingehend zusammen: Die Konstruktionen des modernen Liberalismus sind falsch, denn es sind Einbildungen, wie sie der am weitesten fortgeschrittene protestantische Subjektivismus ans Licht bringt. Ihre Urheber tragen die Einbildung, die sie »subjektive Werturteile« heißen ... in die Vergangenheit zurück, lesen die Phantasmen aus der Vergangenheit als ihren »tieferen Sinn« wieder heraus und nennen solch ein Verfahren »geschichtliche Forschung«. Mit den Mitteln derselben, »mit der Lebenserfahrung, die aus erlebter Geschichte erworben ist«, wollen sie dann das Wesen des Christentums, das Wesen der Religion, die Bedeutung des Menschheitsmessias Jesus ergründen<sup>93</sup>.

C. Braig ging es nicht darum, den »neuaufgefrischten Talmiglanz uralter falscher Meinungen und seine Bedeutungslosigkeit für den Theoretiker und Historiker« aufzuzeigen, vielmehr wollte er die »psychologisch-sittliche Unbrauchbarkeit« der subjektivistischen Konstruktionen dartun. Die Auseinandersetzung drehte sich vor allem um die Verkündigung der Kirche von der Auferstehung Jesu in Verbindung mit der Frohen Botschaft von der Sündenvergebung als dem zentralen Angelpunkt des christlichen Glaubens. Er ging aus von 1 Kor 15,14.17. Damit war die entscheidende Frage gestellt: Besitzt das Christentum einen Wert? Ist die Religion, deren absolute Form das Christentum auch nach dem dogmatischen Liberalismus sein soll, eine absolute Wertgröße für das Menschenleben? »Es gilt die Wahrheit von der Auferstehung Christi. Mit ihr steht in unlöslichem Zusammenhang die Wahrheit von unserer persönlichen Unsterblichkeit«<sup>94</sup>.

Wegen der Wichtigkeit, die dieser Frage auch in späteren Diskussionen zukam, müssen wir kurz darauf eingehen. C. Braig sah die Meinung des Historikers in folgende Antithese gekleidet: Die Vorstellung, daß ein erstorbener Leib aus Fleisch und Blut wieder lebendig gemacht worden sei, muß als abgetan gelten; dagegen steht fest, daß vom Grab Christi her der unzerstörbare Glaube an die Überwindung des Todes und an ein ewiges Leben seinen Ursprung genommen hat. Für A. Harnack war es unmöglich, Gewißheit der Unsterblichkeit durch verstandesmäßige Beweise zu begründen. Er unterschied die »Osterbotschaft«, die die wunderbaren Ereignisse im Garten des Josef von Arimathäa berichtet, von dem »Osterglauben«, der vor der Botschaft und ohne sie vorhanden sein kann. C. Braig sah das so: Die Osterbotschaft, die Vorstellung einer leiblichen Auferstehung, ist, ganz wie der Gedanke des politischen Messias und seines irdischen Weltreiches, ein sinnliches Bild für eine unsinnliche Idee, ein Veranschaulichungsmittel für die Überzeugung

<sup>92</sup> Ebd. S. 15.

<sup>93</sup> Ebd. S. 19.

<sup>94</sup> Ebd. S. 20.

von einem Übersinnlichen. Das Bild fällt dahin als etwas Belangloses, als eine vorläufige Gedächtnishilfe; die Idee dauert als ein überzeitlicher, unendlicher Wert, den kein Tod verkleinert noch zerstört. Sehen wir den Gerechten auch millionenfach untergehen, die Gerechtigkeit, die Idee der Gerechtigkeit bleibt unberührt, unverändert sieghaft, trotz der Vernichtung ihrer Träger. Mögen dergleichen die Lebenden alle verschwinden und vermodern im Grab, das Leben als solches lebt weiter; seine Kraft fällt keinem Todesstreich zum Opfer. Das Übersinnliche, das an jedem Raum- und Zeitpunkt Gegenwärtige von Jesus, sein Geistiges, sein »Geist« lebt an seinem Grabe, trotz seines Grabes, über das Grab hinaus. Das sagt der Osterglaube, der sich ohne Botschaft hält, halten kann, halten soll<sup>95</sup>.

Für C. Braig ergab sich nun ein Entweder-Oder: Hat Paulus recht oder der Historiker? Nach dem Apostel gilt zugleich Osterbotschaft und Osterglaube. Danach ist Christus wahrhaft, leibhaft von den Toten erstanden; damit ist auch unsere Auferstehung und persönliche Unsterblichkeit gewährleistet. Die Wirklichkeit des einen Falles verbürgt die Möglichkeit für alle Fälle. Hat ein Mensch das Sterben überstanden, den Tod überwunden, dann können alle aus dem Grab aufleben. Alsdann hat aber in dem einen Menschen, der der »Erstling der Entschlafenen« war, nicht bloß der einzigartige Gottesgedanke gewohnt, der sein ganzes Wesen und Leben durchdrang, und dessen Herüberwirken auf uns hinreicht, um die Glut des selbständigen Gottempfindens und des Hoffens auf eine Ewigkeit in allen dem »Gottessohn« verbundenen Menschen zu entzünden – nein, dann ist Jesus unendlich vielmehr, ein ganz anderer Etwas gewesen! Dann war das Wesen des Messias selbst und sein Leben, ohne Rücksicht auf sein Gottesbewußtsein, einzigartig, und es ist dies heute wie gestern, wird es sein morgen wie heute. Es ist das Wesen und das Leben, das durch den Tod und die Vernichtung nicht bloß faßbar ist, das Wesen des göttlichen Seins und die Kraft des göttlichen Lebens im eigentlichen, buchstäblichen, konkreten Sinn. Ist aber die Auferstehung des Messias nach Paulus der letzte vollwichtige Beweis für die wahre Gottheit des Messias, weil nur die Gottheit der zureichende Grund der wahren Unsterblichkeit Jesu sein kann, so dürfen wir und müssen wir in der Gotteskraft die hinreichende Ursache (*causa efficiens*) auch unserer persönlichen Unsterblichkeit anerkennen. Für C. Braig war der konkret lebende Mensch in seinem Wesen sterblich. Die Unsterblichkeit gemäß der Idee eines ewigen Lebens hielt er für nicht ausreichend, um den Glauben an die persönliche Auferstehung zu begründen. Andererseits war ihm Gott seinem Wesen gemäß der Unsterbliche. Daraus folgerte er: Wenn Christus von den Toten auferstanden ist, wie die Osterbotschaft verkündet, dann auf Grund seiner Gottheit, nicht jedoch auf Grund seiner menschlichen Natur. Hingegen ist die Auferstehung ein Erweis seiner göttlichen Natur<sup>96</sup>.

Wir mußten die Erörterung C. Braigs ausführlich wiedergeben, um zu verstehen, welche Vorwürfe er gegen A. Harnack erhob: Nach dessen Konzept sind in der Menschheit Abstrakta, nicht jedoch die Konkreta gegen Tod und Verwerfung

<sup>95</sup> Ebd. S. 23.

<sup>96</sup> Ebd. S. 24–25.

versichert; zwar nicht die Subjekte, wohl aber die Prädikate sind unsterblich, das Zeitlose, Geistige, Göttliche vom Menschen ... Non omnis moriar! Dieses Wort darf der Jünger des neuen, mit der Osterbotschaft nicht mehr beschwerten Osterglaubens dahin übersetzen: Dein ganzes Ich vergeht und vergeht nicht! Dein Ich, das konkrete Subjekt zerfällt im Tod; die Prädikate deines Ich, jedenfalls jene, die dessen würdig sind, dauern unvergänglich; der Ichbegriff des Geistigen an dir, das für die Ewigkeit Angelegte und von dir so geahnte, dein »Geist« ist unsterblich<sup>97</sup>.

Die Philosophie, die A. Harnack als »persönlichen Koeffizienten«, als Glaubensfaktor in die Weltanschauung einbrachte, sah der Freiburger Theologe in der Religionspsychologie F. Schleiermachers vorgegeben; dessen Christus ist dann der A. Harnacks, d.h. jene Persönlichkeit, in der das Urbild des Menschenwesens, die göttliche Idee von ihm, Fleisch geworden, deren Selbstbewußtsein ihr Gottesbewußtsein war; jene Persönlichkeit, die uns das Bewußtsein von der substanziellen Einheit des Unendlichen im Endlichen vermittelt hat. Schleiermacher-Harnacks Christus ist die Persönlichkeit, die uns die wahre Vorstellung von der Unsterblichkeit gelehrt, nämlich die »Empfindung« gebracht hat, wie wir mitten in der Endlichkeit Eins werden können mit dem Unendlichen, und wie wir lernen sollen, ewig zu sein in jedem Augenblick<sup>98</sup>. Diese Vorstellung war für C. Braig »religiöser Monismus«. »Wie meiner Gedanken Einheit, meine Geistigkeit, das Prädikat, das Wirkliche meines Ich, der ‚Aufstrahl meines eigentlichen Selbst‘ ist, so ist mein Ich eines von den Prädikaten der Allheit, die, als Einheit angeschaut und empfunden, die Gottheit ist«<sup>99</sup>.

Zum Schluß überlegte C. Braig, wie diesem Ungetüm beizukommen sei. Er sah wohl, daß dies die Formeln nicht können, so wenig als die bloßen Wiederholungen der ewigen Sätze: Du sollst nicht töten ... nicht stehlen ... deinen Nächsten lieben wie dich selbst ... der Obrigkeit gehorchen, nicht aus Furcht, sondern um des Gewissens willen, den modernen Sozialismus und Anarchismus töten können. Für C. Braig ging es um die Anwendung der Hauptsätze und Hauptgebote, in denen freilich alles Wahre und sittlich Gute beschlossen ist, auf die Einzelfälle. Es handelte sich um die Art, wie die Sätze mit sicherem Ausblick auf Erfolg jeweils bis ins kleinste durchzuführen sind. Es konnte nicht die Frage sein, die göttlichen Gebote zu »reformieren«, sondern zu untersuchen, wann und wo in den modernen Verhältnissen soziale Erscheinungen auftreten, die faktisch ... das Leben, das Eigentum, die Ehre, die Eigenrechte einzelner, die Oberrechte anderer bedrohen, angreifen, zerstören. Es galt dann, die Verhältnisse und Erscheinungen und vor allem die Persönlichkeit, die unter den Verhältnissen stehen, nach den Geboten des Ewigen zu »reformieren«. »Ist das Denken und Wollen der Menschen reformiert und bestätigen sich die Reformierten nach Maßgabe der irreformablen Reformprinzipien, dann wird alles gut sein«<sup>100</sup>.

<sup>97</sup> Ebd. S. 27.

<sup>98</sup> F. Schleiermacher: Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799. S. 133.

<sup>99</sup> Braig: Das Wesen des Christentums. S. 35.

<sup>100</sup> Ebd. S. 36.

Soweit die Therapie, die C. Braig vorschlug. Mit dem Dogma des jüngsten Christentums befaßte er sich noch einmal eingehend in einer Rede, die er bei Übergabe des Prorektorats hielt<sup>101</sup>. Die Lehre, Jesus Christus habe sich unter dreifachem Gesichtspunkt als denjenigen ausgewiesen, dessen Person und Verkündigung an keiner anderen Erscheinung in der Weltgeschichte gemessen werden kann, dessen Werk und Testament von einem unendlichen Wert für das Menschen Geschlecht ist, faßte er unter dreifachem Gesichtspunkt zusammen: »Christus hat die Wahrheit der Menschheitsreligion in einziger Weise bestätigt; er hat ihre Offenbarung zum Abschluß gebracht; er hat ihre Wirksamkeit gewährleistet für alle Zeiten«<sup>102</sup>.

In seiner Kritik wies C. Braig darauf hin, daß trotz des Beifalls, den das neue Evangelium wegen seines idealistischen Hauchs findet, die Angehörigen des alten Christentums die Behauptung ablehnen, die ideale Gottesidee, deren wahre Offenbarung Jesus Christus bekräftigt und vollendet und deren Trostwirksamkeit der »Gottessohn« den Gotteskindern aller Zeiten verbürgt habe, sei das Wesen, das Ganze der christlichen und damit aller Religion. Hiergegen machte er die Feststellung: »Die Söhne der alten Kirche wissen, daß Jesus Christus selber, indem er die Propheten deutet, sich den Sohn Gottes nennt, nicht in einem metaphorischen, sondern in einem metaphysischen Sinn, und daß in diesem Grunde seines Selbstbewußtseins allein die letzte, die göttliche Bürgschaft aller seiner sonstigen Verkündigungen beschlossen liegt«<sup>103</sup>.

Im folgenden kam C. Braig eingehender auf die religionsphilosophischen Voraussetzungen des modernen Jesusdogmas zu sprechen. In I. Kant sah er zwar nicht den Erfinder, wohl aber den einflußreichen Bearbeiter des neuen Glaubensbegriffes. Die Religionsphilosophen des Neukantianismus seiner Zeit spitzten den Kantschen Glaubensbegriff dahingehend zu, daß sie verlangten, der Mensch müsse den Glauben hegen, nicht daß etwas ist, sondern als ob oder wie wenn es wäre. Es ist demnach nicht ein Fürwahrhalten auf Erkenntnisgründe hin, sondern eine Forderung des Willens, eine Vorausnahme des ahnenden Gemütes<sup>104</sup>. Für C. Braig trat hier jener Agnostizismus in Erscheinung, auf den sich die Verfechter des neuen Religionsbegriffs beriefen<sup>105</sup>. Wenn darauf das Dogma des jüngsten Christentums sich gründen wollte, so hatte dies für ihn mit Wissenschaft nichts zu tun; vielmehr erwies es sich als eine Konstruktion, ebenso wie auch sein Unterbau, die Vorstellung von der Religion und dem Religionsglauben nach den Philosophen der Kantschen Schule<sup>106</sup>. In Konsequenz dieses Agnostizismus blieb vom Evangelium nichts weiter übrig als die Losung des Glaubensidealismus: Gott und die Seele – Vater und Kind. Hier nun ließ A. Harnack keinen Zweifel, daß nur der »Vater« in

<sup>101</sup> Siehe oben Anm. 44.

<sup>102</sup> Braig: Das Dogma des jüngsten Christentums. S. 50.

<sup>103</sup> Ebd. S. 65–66. – Vgl. Ebd. S. 69. – Vgl.: ders. In: Jesus Christus. S. 119.

<sup>104</sup> Ders.: Das Dogma des jüngsten Christentums. S. 77.

<sup>105</sup> Ebd. S. 79.

<sup>106</sup> Vgl. ebd. S. 85.

<sup>107</sup> Ebd. S. 86.

das Evangelium gehöre, nicht auch der »Sohn«. C. Braig entnahm daraus, daß die freie Forschung die positiven Dogmen der christlichen Kirchen rundweg ablehnte. Christus war ein Mensch wie jeder andere, wenn auch einzig in seiner Individualität. Er war nicht einmal im Stande, seinen Gottes- und Vaterglauben als die einzige, wahre Gotteserkenntnis aufzuweisen, allerdings hat er die Energie seines Gottes- und Vaterglaubens der Welt als wunderbare Arznei hinterlassen<sup>107</sup>. Der Mann aus Nazareth mag eine religiöse Offenbarung in die Welt gebracht haben, die vor ihm keinem Menschen aufgegangen war. Allein da die Offenbarung doch nichts anderes gewesen sein soll und heute noch nichts anderes darstellen soll als eine – die vollendetste – Entwicklungsform der religiösen Menschennatur selber, so hat Christus der Menschheit nichts gegeben, was nicht ein jeder aus sich selber haben konnte und was niemand als echte Offenbarung verstehen könnte, wenn er nicht jederzeit vermöchte, die Gegenprobe für das zum voraus kundgegebene Resultat in sich selber und aus eigener Kraft zu finden<sup>108</sup>.

Dies war der Modernismus, den der katholische Theologe mit Berufung auf die Heilige Schrift, die Lehre der Kirche, und auf das Denken ablehnte. Für ihn galt als die Grundüberzeugung des katholisch-kirchlichen Lehrsystems: »Rationis usus fidem praecedat et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit«<sup>109</sup>. Im Zentrum dieses Bemühens stand die Gottesfrage<sup>110</sup>. Von ihr aus erstet der unaufhebbare Gegensatz zwischen Monismus und Monotheismus als das entscheidende Problem. Als Religionsphilosoph war C. Braig überzeugt, die Frage zugunsten des Theismus lösen zu können. Dann aber war es für ihn unabweislich, daß der Schöpfer, Erhalter und Regent des Seelenreiches, des einigen Gottesreiches hienieden selbst durch den ersten seiner Jünger hatte bekennen lassen, wer und was der Meister war: »Du bist Christus der Sohn des lebendigen Gottes«<sup>111</sup>. Dann konnte der Dogmatiker unter der Voraussetzung seiner Wissenschaft christologisch in allgemein verständlicher Sprache lehren: »In der Weltgeschichte ist *ein* Mann erst aufgetreten ... der mit eigener, göttlicher Machtvollkommenheit das Wort gesprochen hat ... 'Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben'!<sup>112</sup> Den Wahrheitssuchern allen bin ich der Weg, durch mein Beispiel – bin ich das Wahrheitsziel, durch mein Lehrwort und Lehrgebot – bin ich das Leben, durch die Kraft meiner Gnade, die jedem Fragenden Herz und Sinn erneuert, die jedem Erkennen den Wert der Wissenschaften, den Wert der Universitas Litterarum – in deren Hinordnung auf das höchste Gut aufschließt, auf die Schönheit und die Liebe, die bei dem ewigen Vater wohnen«<sup>113</sup>.

<sup>108</sup> Ebd. S. 89.

<sup>109</sup> Ebd. S. 82. – Vgl. Decretum S. Congregationis Indicis (11./15. Juni 1855): *These contra traditionalismum Augustini Bonnetty* (1798–1879). In: DS 2813.

<sup>110</sup> Braig: *Das Dogma des jüngsten Christentums*. S. 83.

<sup>111</sup> Ebd. S. 92. – Vgl. Mt 16, 16.

<sup>112</sup> Joh 14,6.

<sup>113</sup> Braig: *Das Dogma des jüngsten Christentums*. S. 95.

### C. Was sagen die Leute über die Person Christi?

Mit dem Bekenntnis des Petrus als dem Ausdruck des christologischen Grunddogmas der Kirche sind wir an den Ausgangspunkt dieser Untersuchung zurückgekehrt. Wir verstehen nun besser, daß die Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie jener Zeit zunächst über die Methode geführt wurde. In seinem Vortrag über die Person Jesu Christi beschrieb C. Braig noch einmal die Auffassung des modernen Historizismus. Danach hat der Geschichtsschreiber zunächst als Sammler und Forscher möglichst genau »Seinsurteile« zu fällen über Geschehenes und Geschehendes, dann aber mit »Werturteilen«, die er als »Vor-Urteile« seiner Lebenserfahrung zu entnehmen hat, über den geschichtlichen Tatbestand zu befinden. Die »Vor-Urteile« des Historikers, seine Maßstäbe, sind persönlich, subjektiv, somit der Veränderung unterworfen, der Verstärkung immer bedürftig<sup>114</sup>, aber es kann anders als mit Hilfe der subjektiven Wertmesser, – Größen der Empfindung und Forderung des Willens im Geschichtsschreiber –, über das Beharrende im Wechsel, das Dauernde im Vergänglichen, nicht gesprochen und nichts ausgesprochen werden<sup>115</sup>.

In dieser Auffassung der Historik sah C. Braig den Grundfehler der modernen Wissenschaft überhaupt: Der Fehler der Sophistik des Protagoras in die Sprache des Neukantianismus übersetzt. Danach ist das Menschensubjekt, genauer das Empfinden dieses Subjekts der Maßstab des Seins: Mit Hilfe einer nicht stetig, sondern stets sich ändernden Größe (nämlich der Tätigkeit) sollen unveränderliche Größen festgestellt und gemessen werden. »Wer aber wähnt, in dieser Weise zuverlässige, unfehlbare Resultate wissenschaftlich 'entwickeln' zu können, glaubt etwas Denkwidriges, hegt einen antilogischen Glauben, huldigt einem verschwiegenen Skeptizismus«<sup>116</sup>.

C. Braig nannte daher die subjektivistische Methode des neueren Wissenschaftsbetriebs »Empfindungs-skeptizismus«. Wohl wußte er aus der Erkenntnislehre, daß bei allem Sehen ein mannigfaches Empfinden nebenher läuft, und daß dieses Gegenwirkungen, Zuständlichkeiten, das »Affiziertsein« des wahrnehmenden Subjektes durch den Sachgegenstand andeutet; daß also die Empfindungen, die der Sehende von sich aus zu seinen Wahrnehmungen hinzutut, das Urteil über Geschehenes beeinflussen. Allein den Zugaben, den Eintragungen, den Werturteilen – so sehr es scheinen mag, daß sie vom subjektiven Befinden des Beurteilers unabweislich gefordert seien –, konnte er lediglich den Rang von Vorurteilen zugestehen. Sie können als harmonisierende Begleitung der Gedanken, unserer Erkenntnis des wahren Sachverhaltes, dem richtigen Sehen und dem Sehen des Richtigen, wohl förderlich, indes auch, als dissonisierende Begleitung dem Wissen, dem Erwerb der Wissenschaft, sehr schädlich sein. Hier hat denn die objektive Kritik, die Selbstprüfung und die Sachprüfung, einzusetzen, die alles Empfinden des Subjektes dem

<sup>114</sup> Ders.: In: Jesus Christus. S. 120. – Vgl. Harnack: Das Wesen des Christentums (1901). S. 11–12.

<sup>115</sup> Braig: In: Jesus Christus. S. 121.

<sup>116</sup> Ebd. S. 122.

Gegenstände, der lauterer Wahrheit unterzuordnen, wenn es sein muß, aufzuopfern versteht. C. Braig kam zu dem Urteil: Was die Männer der neuen Methode vortragen über das Christusbild im Bewußtsein Jesu selber, dann in dem Bewußtsein der ersten Christenheit, alle die vorgezeigten Christusbilder sind Nachbilder des Entwurfes, den die modernen Historiker mit ihrem schärfsten und tiefreichenden Instrument, ihrer eigenen »Lebenserfahrung«, und gemäß der ihnen eigenen »Empfindungsweise« gemacht haben. Für das Empfinden aber der modernen Zeit ist es zweifellos, daß Wunder, Übernatürliches, die Menschwerdung eines ewigen Gottessohnes, der Gottmensch »nun einmal« nicht mehr mögliche Vorstellungen sind. Darum hat das moderne Christusbild, ein Stimmungsbild des skeptischen Glaubens, der die wesentlichsten Überzeugungen der Alten für möglich erklärt, den Beweis aber seiner Erklärung seinem »vorurteilsvollen« Empfinden schenkt, mit dem Christus der Urzeit und der Evangelien nichts gemein und nichts zu tun<sup>117</sup>.

Nach dieser methodischen Erörterung behandelt C. Braig die Urteile der Modernen über die Person Jesu einer sogenannten theologischen Wissenschaft als »Falsifikate«. Ein Falsifikat war ihm das Bild, das Jesus von sich selber, dem Messias, dem Friedens-, Himmels-, Gottesreich auf Erden gemacht haben soll, insofern, als die liberale Kritik, indem sie daranging, das messianische Selbstbewußtsein Jesu zu analysieren, aus den heiligen Schriften rücksichtslos ausschied, was dem »Empfinden« der Modernen nicht erträglich ist: Das Übernatürliche in jeder der Formen, die dem Kirchenglauben und seiner Dogmatik eignen<sup>118</sup>. Andererseits, so stellte er fest, werde die Meinung, die sich das Empfinden der modernen Kritik von dem Entstehen, von der Ausbildung und Umbildung des Messiasbewußtseins im Geist Jesu zurechtmacht, in dem Bestand der heiligen Schriften, der als der ursprüngliche nach der Ausscheidung der späteren Übernatürlichkeiten belassen wird, zurückverlegt, und es werde beweislos behauptet, damit sei der echte Sinn der Schrift, so wie Christus die alttestamentliche Messiasidee gefaßt habe, herausgestellt<sup>119</sup>. Für C. Braig war es eitel Sophistik, was von dem Wert der vielartigen Anschauungen über Christus den Herrn in der unter dem Zeichen der allgemeinen Entwicklung stehenden Geschichtswissenschaft und Kritik gefabelt wird. Denn was sie das Wesentliche und Bleibende nennt, das sie aus allen den sich wandelnden und sich widersprechenden (heterodoxen, häretischen) Meinungen über Jesus herauslesen will, sei ja doch nur die Vorstellung, die jeder Kritiker, seiner Empfindung gemäß, in die vorgefundenen Erscheinungen hineinliest<sup>120</sup>.

Die Konstruktionen, die die Modernen an dem messianischen Bewußtsein Jesu selbst vornahmen, beschrieb C. Braig eingehend in einem Kapitel: *Der Christus der Urgemeinde nach der modernen Kritik*<sup>121</sup>. Er kam zu dem Schluß: Eine Krone trägt Jesus Christus, der Herr der Herrlichkeit, vor dem der alte Glaube betet und anbetet. Eine Krone soll der Christus tragen, in dessen Person der neue Glaube das

---

<sup>117</sup> Ebd. S. 123.

<sup>118</sup> Ebd. S. 128.

<sup>119</sup> Ebd. S. 129.

<sup>120</sup> Ebd. S. 133–134.

<sup>121</sup> Ebd. S. 132–144.

Ewiggültige verehrt, das Menschliche, das in der Idee seiner urbildlichen Erhabenheit hinausgreift über Raum und Zeit, das in dieser Idee das Göttliche selber sein soll ... Die Gottheit des ewigen Wortes, das beim Vater war vor der Grundlegung der Welt, die Gottheit des menschengewordenen Welterlösers, des aus der Niedrigkeit erhöhten Weltenrichters, wird als »unmoderne« Vorstellung geleugnet. Der Anbetungswürdige wird aus den heiligen Evangelien beseitigt, und der Verehrungswürdige wird eingestellt. »Dieser Verehrungswürdige ist der betende Mensch, der wie kein anderer ... sich in Gott geborgen gewußt hat, und der wie kein anderer Prophet vor ihm und kein Prophet nach ihm, der als der Messias aller Zeiten, als der Bringer des Himmelreiches, die Menschen unter der Last des Lebens und des Glücks wie in der Not des Leidens und des Scheidens das Geborgensein in Gott hat empfinden lassen«<sup>122</sup>. Für C. Braig lag in dieser Auffassung eine Entwertung des christlichen Grundbegriffes, des Dogmas von dem Gottmenschen, von der Gottmenschheit. Der Wunder- und Aberglauben, der einen Mann des Galiläerländchens einer entschwundenen Vergangenheit aus der Zahl aller Menschen als den Einzigen heraushebt, ohne daß er im Grunde seines Wesens etwas vor den übrigen Sterblichen voraushat, belehrte den Theologen aufs eindringlichste, worin die moderne Kritik der heiligen Schriften und des Christusglaubens der alten Kirche ihre Erfinder hat.

Das Methodische, dem C. Braig seine besondere Aufmerksamkeit zuwandte, kam noch einmal zur Geltung, als er den Männern der Moderne einen Fehler vorwarf, den er »autonome Bibliolatrie« nannte. Er meinte damit nicht, die Modernen hielten die Bibel für etwas unbedingt Heiliges; vielmehr wähten sie, in etlichen Dokumenten und Momenten, die der Zufall aus dem Strudel der Vergänglichkeit gerettet hat, sei die Geschichte der Vergangenheit enthalten, und die kritischen Forscher seien die Berufenen, die ganze Geschichte in ihrer ursprünglichen Lebendigkeit aus etlichen Fragmenten auferstehen zu lassen. Dagegen stellte er als die wahre Lehre: Jesus Christus, den Gottes- und Menschensohn, kennt niemand als der Vater, er selbst und diejenigen, denen er es geoffenbart hat<sup>123</sup>. Ohne das Bekenntnis des Jonassohnes bei Cäsarea Philippi gibt es keine Erkenntnis Jesu Christi, kein Verständnis der heiligen Schriften. Außer der Kirche Gottes, die vom Herrn selber auf den Felsenmann gegründet ist, gibt es keine Schrift und keinen Christus der Offenbarung, so wenig als es ohne Christus und seine Offenbarung eine Kirche gibt. Er schloß: »Dem muß so sein nach göttlicher Anordnung, und daß dem tatsächlich so ist, daß die Draußenstehenden Jesus Christus und die Schrift, die Erkenntnis Christi und das Verständnis der Schrift, die von ihnen Zeugnis gibt, ... rettungslos verloren haben, das ist die trostlose Wirklichkeit, und das mit ansehen zu müssen, ist auch für uns warnende Belehrung«<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> Ebd. S. 146.

<sup>123</sup> Vgl. Mt 11,27.

<sup>124</sup> Braig. In: Jesus Christus. S. 147.

### D. Was sagen die Leute von der Lehre Christi?

Für C. Braig verstand es sich von selbst, daß alle, die in Jesus Christus den Ersehnten der Völker anbeten, in der Kraft und Wirksamkeit seiner Predigt, in der weltüberwindenden, herzerneuenden Macht seiner Frohbotschaft ein Kennzeichen der Wahrheit, ein Siegel der Göttlichkeit erkennen<sup>125</sup>. Die Meinung der freien Wissenschaft faßte er in zwei Sätzen zusammen: Die Lehre Jesu bezeichnet den Höhepunkt des religiösen Wissens und der religiösen Weisheit, denn 1. Jesus bestätigt die richtige Anschauung über das Wesen der Religion; 2. er vollendet die Offenbarung der religiösen Wahrheit<sup>126</sup>.

#### (1.) Die negative Kritik über die Bestätigung der religiösen Erkenntnis durch die Lehre Christi

Für C. Braig stellten sich hier wiederum zwei Fragen: Was will die Wissenschaft der letzten hundert Jahre über das allgemeine Wesen der Religion ermittelt haben? Und worin sieht diese Wissenschaft das Eigentümliche der Lehre Christi, das, wodurch diese irgend einer religiösen Offenbarung, wenn sie echt ist, das Siegel der Echtheit aufdrückt?

C. Braig beschrieb zunächst, welche Meinungen das Zeitalter der Aufklärung unter dem Einfluß des von England ausgegangenen deistischen Rationalismus und unter dem französischen Sentimentalismus<sup>127</sup> (vor allem des Jean Jaques Rousseau) über das Wesen der Religion herausgebildet hatte. Die letztgenannte Richtung gab wenig auf die Vernunft und die Ergebnisse des rein verstandesmäßigen Überlegens und Schließens; sie war vielmehr der Ansicht, dem Innersten des Menschen, dem Gefühl werde die Majestät des Allerhöchsten und seines Gesetzes, die Hoheit der heiligen Schriften, die »Göttlichkeit« Jesu Christi, seiner Person und seiner Lehre, durch den unmittelbaren Eindruck offenbar. C. Braig erklärt, daß an die letztgenannte Vorstellung die neuere Religionswissenschaft anknüpfte<sup>128</sup>. Diese glaubte, das Wesen der Religion in der Lehre Jesu wiederzufinden, und zwar so, daß nach der kritischen Religionswissenschaft die rechte Frömmigkeit, wo immer sich ihre Äußerungen in der Geschichte finden mag, ihre Bestätigung von der Lehre Jesu empfängt<sup>129</sup>.

Bereits in seiner Schrift *Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie*<sup>130</sup> hatte der Freiburger Theologe die Deutung, die den Ursprung der Religion

<sup>125</sup> Ebd. S. 150.

<sup>126</sup> Ebd. S. 155.

<sup>127</sup> Vgl. u.a. R. Pünder: Sentimentalismus. In: LThK 9 (1964) 674.

<sup>128</sup> Braig: In: Jesus Christus. S. 157.

<sup>129</sup> Ebd. S. 161.

<sup>130</sup> Ders.: *Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie*. Zwei akademische Arbeiten. Freiburg 1907. – Vgl. dass. z.T. in: Festschrift zur Feier des 81. Geburtstages Seiner Königlichen Hoheit des Großherzogs Friedrich des Durchlauchtigsten Rector Magnificentissimus der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i.Br. Hrsg. von dem gegenwärtigen Prorektor Professor Dr. Braig. Inhalt: Der Ursprung der religiösen Vorstellungen in der Phantasie. Freiburg im Breisgau 1907.

aus der personifizierenden Tätigkeit der menschlichen Einbildungskraft herzuleiten suchte (L. Feuerbach, A. Lange, W. Wundt)<sup>131</sup>, als falsch zurückgewiesen. Hier nun stellte er drei Grundfehler der modernen Auffassung vom Wesen der Religion heraus.

a) In der Auffassung, die die Gestalt der Religion in der Menschheit aus einer von unten nach oben gehenden Entwicklung, aus einem Läuterungsprozeß, der die heidnische Niedrigkeit durch die jüdische Richtigkeit hindurch zur christlichen Vollkommenheit emporgeführt hatte, begriffen haben will, sah er eine haltlose Annahme<sup>132</sup>.

b) Der zweite Fehler bestand darin, daß das Phantasma von der wahren Religion Christus selbst unterschoben werde.

c) Damit werde Jesus zum Vertreter einer psychologischen Ungeheuerlichkeit gemacht<sup>133</sup>.

Um den Hintergrund der Kontroverse zu verdeutlichen, soll noch einmal eingehender vorgestellt werden, was C. Braig zu dem letzten Punkt ausführte: Anschließend an das Philosophem des Kantianismus, daß ein theoretisches Erkennen Gottes und des Göttlichen dem Menschen unmöglich sei, faßt die fortschrittliche Theologie den Glauben, das Glauben als unabweisliches Verlangen der praktischen Vernunft, als Willensdrang, als Gemütsforderung auf. Glauben hiernach heißt nicht, auf äußere, geschichtliche, sachliche Beweisgründe hin einen vorgetragenen Satz, Bericht, Bekenntnis, nach vernünftiger Überlegung, die willige Zustimmung geben; sondern: Glaube ist ein Wagnis des Mutes, ein Entschluß des Willens, dem drängenden, sehnenenden Ahnen des Gemütes nachzugeben, aus rein inneren Gründen und überlegungslos für gewiß und in Besitz zu nehmen, was das Empfinden als wertvollstes Gut, als unverkennbare Notwendigkeit zu offenbaren scheint. Entscheidend für das religiöse Glauben ... ist das Wagnis, der Mut, der Entschluß des Glaubenden, sich dem Unendlichen bis zur Selbstaufopferung hinzugeben, es zu umfassen, wie wenn es der Vater aller Seienden und zumal der Menschenvater wäre. Dem Entschluß folgt dann der Lohn des Glaubens, das Gefühl unendlichen Trostes in dem Bewußtsein, daß die Seele, nachdem sie den Flug gewagt hat und bei dem Wagnis der Frömmigkeit um jeden Preis zu beharren gewillt ist, in ihrem Gott dem höchsten Gott ruht<sup>134</sup>. C. Braig verwies darauf, daß jede Auffassung, die den Glauben nicht für blinden Willensdrang, drängende Gefühlswallung, sondern für ein volles Erkennen, für ein erkennendes Wollen, einen Vernunftakt hält, als »Intellektualismus« abqualifiziert werde. Im Gegensatz dazu führe die Meinung, der das Glauben etwas Vorvernünftiges, in seiner Wurzel Unbewußtes, die geheimnisvolle Irrationalität des Menschengemütes und Menschenwollens ist, den Namen »Fideismus«, »Voluntarismus«. Die Ungeheuerlichkeit sah er in der Behauptung, daß die neue Art des Glaubens, den Wagemut des Glaubenden, der sich getraut, die Gottheit mit Du, Gott als Vater anzusprechen, das Unendliche wie eine höchst

<sup>131</sup> C. Braig setzte sich mit ihren Werken in ausführlichem Maße auseinander.

<sup>132</sup> Braig. In: Jesus Christus. S. 162.

<sup>133</sup> Ebd. S. 164.

<sup>134</sup> Ebd. S. 165.

souveräne Persönlichkeit anzubeten und so der Seelenseligkeit unmittelbar und unverlierbar gewiß zu sein, Jesus Christus auf die Welt gebracht hat, indem er aussprach, was jede Seele in der Tiefe spürt<sup>135</sup>. Für C. Braig gehörte es zu dem Ärgsten, was dem Heiland angetan wurde, daß man den Gottessohn zum Vertreter einer sinnwidrigen und trostlosen Philosophie machen wollte. Sinnlos war ihm die Meinung, es könne ein Glauben geben, das zu wagen strebt, ohne daß der Glaubende, Glaubenwollende, lediglich vom blinden Druck des »ahnenden« Gemütes getrieben, irgendwie weiß, zu wissen vermag, was denn eigentlich zu wagen, wohin das Wagen zu richten ist. Daher hielt er es für eine Sünde sowohl gegen die Logik als auch gegen den Logos Gottes, aus leerem Wollen ein Ziel, aus bloßem Glaubenwollen einen Gegenstand des Glaubens zu machen. Er stellte die Fragen: Hätte Jesus den »frommen Sprung ins Dunkel« gelehrt, wäre das Evangelium Jesu die Anweisung an den religiösen Menschen, daß er es »wagen« solle, die Macht des Unerforschlichen Gott und Vater zu nennen; hätte Christus solch einen wunderlichen Gottes- und Vaterglauben aufgebracht, wäre bei Christus und in seiner Botschaft nichts von einer wahren und wahrhaftigen Gotteserkenntnis zu finden: was würde das ganze Evangelium nützen? Was wäre es doch um den Trost einer Botschaft, die der Seele Seligkeit auf den einen Wurf setzt: Glaube, handle, lebe, sterbe, wie wenn Gott dein Vater wäre!? Was ist es um den Trost einer auffordernden Verheißung, einer verheißungsvollen Aufforderung, wenn der unerbittliche Verstand dem sehnenenden Herzen die eisige Frage entgegenhält: Wenn die Sache nicht so ist? Wenn über den Sternen, im Unendlichen kein Vater wohnt? Ja, was ist es um die trostvollste Versicherung, der das Herz mit glühendstem Verlangen sein Inneres zu öffnen wagen möchte, wenn nichts die Berechtigung der Botschaft begründen könnte, wenn nichts den Zweifel an der Berechtigung als grundlos in jedem Fall abtun kann?<sup>136</sup> Das Grundübel lag für C. Braig in der Überzeugung der modernen Wissenschaft, daß die Entscheidung der Lebensfrage aller Religion, ob die Gottheit für sich ein persönliches Wesen oder das unpersönliche Wesen der Wesen ist, »wissenschaftlich« nicht möglich sei. Entsprechend werde behauptet, auch in der Lehre Jesu, den Evangelien, sei nirgends mit wissenschaftlicher Evidenz dargetan, daß der monotheistische, nicht etwa der monistische Begriff vom Ewigen der objektiv richtige sei. C. Braig folgerte daraus, daß dann die Lehre Jesu, die den Gottesglauben eines verzückten Gemütes als die allein wahre Gotteserkenntnis der Welt darzutun so wenig im Stande wäre wie die moderne Wissenschaft, für das tiefste Bedürfnis des Menschengemütes, für das Wahrheitsbedürfnis ganz und gar ungenügend sei, und daß darum die Lehre Christi, allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz, dem Wagemut des Herzensglaubens in keiner Weise Stütze sein könne<sup>137</sup>.

---

<sup>135</sup> Ebd. S. 165.

<sup>136</sup> Ebd. S. 166.

<sup>137</sup> Ebd. S. 167.

(2.) *Wie hat Jesus Christus durch seine Lehre die Offenbarungen der Religion zur Vollendung, zum Abschluß gebracht?*

Bei dieser Frage erreichte die Schwierigkeit ihren Höhepunkt. C. Braig legte dar, daß die Hypothese von der unendlichen Entwicklung den Begriff der Vollendung überhaupt als »Ideal« behandeln muß. Eine Vorstellung, deren Möglichkeit im Reich des Denkens nicht zu bestreiten, deren Verwirklichung aber im Gebiet des Seins weder von einem Denkenden noch von einem Seienden durchführbar ist. In seiner Noetik hatte er bereits den verwickelten Begriff der Idee erläutert, und zwar in dem Abschnitt von den vier Wahrheitsquellen der Vernunft<sup>138</sup>. Hier führte er kurz aus, daß die Idee als Ideal nach der Sprache des Evolutionisten und Progressisten – es ist eine »Mundart des Kantschen Kritizismus« – nicht einen erreichbaren Terminus menschlichen Tuns oder des von uns unabhängigen Werdens und Geschehens bezeichnete. Die Idee war nicht Inhalt oder Gegenstand, sondern Richtungsregel des Erkennens; der Idee entsprach nicht ein Seiendes, ein Gegebenes, sondern sie gab dem Erkennenden etwas auf, sollte ihm Mittel sein, sich zwischen den Seienden zurechtzufinden. So wurde z.B. behauptet: Ob es nur die »Idee Gott« im menschlichen Bewußtsein, oder ob es auch einen wirklichen Gott gibt, weiß keine theoretische Vernunft zu ermitteln. Wohl aber muß der Mensch, da er nur unter der Voraussetzung tätig sein kann, als ob es einen Endabschluß alles Seins und Lebens gäbe, die Vollendung »fordern«. Hiernach wäre höchstens zu sagen, daß es niemand verwehrt sein kann, die Lehre Christi als Vollendung der Religion hinzunehmen; nur solle niemand erkennen und beweisen wollen, daß die Vollendung, nach der das Glauben verlangen muß, im Evangelium tatsächlich vorliege<sup>139</sup>.

Die Folgen dieser Auffassung zeigten sich für den Dogmatiker in den Worten A. Harnacks und seiner Schüler: Die neutestamentliche Vorstellung von dem Reich Gottes und seinem Kommen wird zum Mittelpunkt der Predigt Jesu gemacht zusammen mit der Behauptung, daß dadurch die Offenbarung Gottes vollendet sei. Nach C. Braig hat jedoch Christus selbst den Endzweck seines Evangeliums und die Vollendung der Offenbarung kundgetan. Er zitiert: »So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er den Sohn, den Eingeborenen, dahingab, auf daß ein jeder, der an ihn glaubt, dem Untergang entrinnen und ewiges Leben haben möge; denn Gott sandte den Sohn nicht in die Welt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn gerettet würde«<sup>140</sup>; dazu als Kommentar: »Wir wissen, daß der Sohn gekommen ist, und er hat uns Einsicht verliehen, daß wir den Wahrhaften erkennen, und wir sind in dem Wahrhaften, in seinem Sohn Jesus Christus: er ist der wahrhafte Gott und ewiges Leben«<sup>141</sup>.

In Anbetracht solcher Diskrepanz des christlichen Glaubens schien es dem Theologen verständlich, daß man sich schon im 19. Jahrhundert wie in keiner Zeit zuvor mit der Frage nach der Deutung und dem Wort der Lehre Jesu beschäftigte.

<sup>138</sup> Ders.: Vom Erkennen. S. 151–208.

<sup>139</sup> Ders.: In: Jesus Christus. S. 168.

<sup>140</sup> Joh 3,16–17.

<sup>141</sup> 1 Joh 5,20.

Die Vermutung von H. Weinel war ihm durchaus plausibel: Vielleicht rührt dieser eifervolle Drang gerade daher, daß die moderne Wissenschaft so stark an dem überlieferten Christentum gerüttelt hat, daß das alte Dogma von den himmlischen Wesen, der zweiten Person der Gottheit, die vom Himmel herabstieg, von einer Jungfrau geboren ward, über das Meer wandelte und mit fünf Broten Tausende speiste, mit dem Leib aus dem Grab und dem Totenreich emporstieg und auf einer Wolke gen Himmel fuhr, daß dieses Dogma unter der fortschreitenden Natur- und Geschichtskennntnis zusammengebrochen ist, und daß nun erst recht die Frage auftauchte: Wer war dieser Jesus von Nazareth, Josephs und Marias Sohn, der Zimmermann und Baumeister ... mit seinen wundervollen Sprüchen und seinem tapferen Tun und Leiden?<sup>142</sup>.

Die Antwort, die H. Weinel auf diese Frage gab, lassen wir hier beiseite. Erwähnen müssen wir jedoch, daß C. Braig in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung verwies, die der Christologie hinsichtlich der Theodizee zukommt: Wenn Böses als furchtbare Wirklichkeit in der Welt ist, wie wollen wir diese Welt auf einen »Vater im Himmel«, auf seinen heiligen Willen allein zurückführen? Nach H. Weinel wurde die Frage, ob der Mensch einen freien Willen und Verantwortung habe, von niemandem gelöst. Wohl gemerkt – so verdeutlichte C. Braig – auch Jesus Christus hat mit seiner Lehre, der Vollendung aller religiösen Offenbarung den Schleier nicht gehoben; auch für Christus und mehr darum für den Schüler ist die Aussicht nach drüben verschlossen. Dagegen fragte der Freiburger Theologe: Wenn Christus das Allerwichtigste nicht gekannt hat, wenn er im Grund und eigentlich auch nicht gewußt hat, ob der Mensch ein blindes Erzeugnis einer blinden Notwendigkeit, des Ungeheuers Natur, oder ob er ein Kind Gottes ist: Wie kann denn die Lehre Christi der Abschluß aller möglichen Offenbarung sein? Auf die Fragen: Ist die Sicherheit des Schuldgefühls im Menschen Einbildung oder begründete Wirklichkeit? Ist der Mensch frei mit Verantwortung, oder hält er sich fälschlich für frei? Bedarf der Unglückliche einer Erlösung, die doch, seinem schrecklichen Verhängnis gegenüber, etwas Unmögliches ist? – gibt es nach H. Weinel nur eine Hilfe: Daß wir uns dieser Frage entschlagen und tapfer daran gehen, zu wagen und zu wollen – und in dem Schuldgefühl Gottes verzeihendes Herz selber zu spüren.

Für C. Braig lag hier wieder das *prōton pseudos*, das Grundsofisma der modernen Weisheit: An sich müssen Verstand und Vernunft denken, kann die Sache mit der Erlösung von Schuld und Sünde sein, wie sie will; davon weiß niemand etwas, auch Jesus Christus hat darüber nichts gewußt. Aber gelehrt hat Christus, den Glauben zu wagen, als ob es ein allverzeihendes Gottesherz gäbe. Gewußt hat Christus nichts über das Gericht, das es offenbar nicht geben kann, wenn es keine Schuld, keine Verantwortung, keine Freiheit gibt, das es aber geben muß, wenn der Mensch die Freiheit seines Tun und Lassens, des rechten und des schlechten Gebrauches seines Wollens hat. Eine Entscheidung über das entschei-

<sup>142</sup> Vgl. Heinrich Weinel (1874–1936): *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*. Tübingen und Leipzig 1903. S. 4. – C. Braig benutzte: *Dass. Ahtes bis zehntes Tausend*. Neue Bearbeitung. (Lebensfragen. Schriften und Reden hrsg. von H. Weinel.) Tübingen 1907. – Vgl. Ebd. S. 2.

dende aut-aut hat Christus nicht gewußt. Aber dadurch ist Christus der Heiland der Völker, der Erlöser der Welt, der höchste Prophet geworden, daß er den Menschen als ihr Bestes das Wagnis eingeredet hat, etwas zu glauben, dessen Gegenteil auch die Wahrheit sein könnte. Für C. Braig war es einzig und allein der Christus der modernen Sola fides-Hypothese mit ihrer widersinnigen Glaubensvorstellung, der solchen Wahnglauben empfiehlt, wirklich ein Idol nur einer neuen Symbolik, mit dem der Christus der Evangelien und seine Lehre, das Wort Gottes, nichts und gar nichts zu tun hat<sup>143</sup>.

Die Zusammenfassung dessen, was außerhalb der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert gelehrt wurde, ist unerläßlich, wenn man verstehen will, wohin die katholische Christologie in der Epoche des Modernismus zielte. Wir müssen uns deutlich vor Augen halten, daß die Religionsphilosophie jener Tage lehrte, die Entwicklung des religiösen Bewußtseins in der Menschheit habe in drei Stufen stattgefunden, bis endlich Christi »göttliche« Lehre kam, göttlich in dem Sinn, daß die Lehre Jesu, die Vereinigung von Vernunft und Sittlichkeit, den Menschengestalt den machtvollsten Schritt zum Göttlichen hin, den Schritt, der nicht mehr überholt werden kann, hat machen lassen. Hören wir daher noch einmal, wie C. Braig die Lehrmeinung der Modernen beschrieb. Danach war es ein Fortschritt von weltgeschichtlicher Bedeutung, als der Mensch, der im Anfang fürchtend unter dem Druck der Macht des Unerforschlichen stand, diese Macht die Vernunft, die denkende Kraft, die Urheberin des Weltgesetzes zu nennen begann. Wieder war es ein Fortschritt von derselben Tragweite, da diese Kraft dem Menschen sich als schaffende Allmacht nicht bloß, sondern zugleich als die ordnende Gerechtigkeit, als die allwaltende Weisheit offenbarte: Jetzt wurde die Furcht des Heiden durch die heiligen Schauer der Ehrfurcht im Judentum abgelöst. Und nun folgte der letzte Schritt: Die Macht der Gottheit, die Gerechtigkeit, die Weisheit Gottes wird als das höchste Gut erkannt, als der allliebende Vater, als die unendliche Liebe selbst, die nicht mehr Diener haben will, deren Kinder vielmehr alle Menschen sind, die Guten, weil sie es verdienen, Kinder des Allgütigen zu sein, die Nichtguten, weil sie es bedürfen, Kinder des Allbarmherzigen zu sein. Im Christentum ist das Furchtgefühl, die Empfindung des Fremd- und Vereinsamenseins in der Welt, wovon der Heide noch nicht, der Jude noch nicht ganz loszukommen vermochte, gänzlich und für immer überwunden. Der Christ sagt sich in heiliger, inniger Demut: Ich will es wagen, zu glauben und zu bekennen, daß ich nicht wäre, wenn das Weltganze mit seinem Grund nicht wäre, daß aber die Weltharmonie, deren Verwirklichung ich wie einen Gotteswillen verehere, gleichfalls nicht wäre, wenn ich nicht wäre, der ich mich für einen wesentlichen Teil der Weltharmonie halten darf und halten soll. Dies Wollen und Wagen, das Dürfen und Sollen des Glaubens hat mich Jesus Christus gelehrt, der Urheber und Vollender meines Glaubens und allen Glaubens, der Bringer und Bürge der Seligkeit eines Glaubens, die über alles Begreifen und Ergründen geht<sup>144</sup>. C. Braig faßte zusammen: Jesus Christus ist den Modernen zufolge der Vollender der Religion, nicht weil er die Erkenntnis der Wahrheit vom

<sup>143</sup> Braig. In: Jesus Christus. S. 177.

<sup>144</sup> Ebd. S. 178.

Himmel auf die Erde gebracht hätte, daß nur Gott unser Vater ist, sondern darum hat Christus die religiöse Offenbarung zum Abschluß gebracht, weil er in die Menschenbrust die unzerstörbare Zuversicht mit ihrem unermesslichen Trost gepflanzt hat – gepflanzt haben soll: Ich glaube dem Allguten, ich lebe, handle, hoffe entschlossen, wie wenn ich wüßte, daß er der Vater des Weltalls ist, als ob ich ihn, den Unendlichen selbst, in dem Heiligtum meiner Seele, dem Innersten meines Gemütes, gegenwärtig schauen, lebendig empfinden dürfte. Das war eben nichts anderes für C. Braig als das Kantsche Sophisma: »Was der Verstand der Verständigen nicht etwa sieht, sondern wovon der Verstand, selbst wenn Christus die Verständigen erleuchtet hätte, niemals etwas sehen kann, das fühlt ein kindlich Gemüt, das wagt die arglose Einfalt aller fragenden Vernunft und allen grübelnden Zweifeln zum Trotz, mutig, kühn, siegesfroh zu glauben!«<sup>145</sup>

Hier lag für C. Braig der Irrtum: Christus hat der Welt nicht den Inhalt des wahren, begründbaren Glaubens, den der wahren Religion geoffenbart. Christus hat nach den Modernen die rechte Art des Glaubens als Tätigkeit, den rechten Wagemut des Glaubens kundgetan und in dem Überschwang des Gefühls, des Trostes, der Beseligung eine Art nachträglicher Bürgschaft für die Schönheit der Religion des Glaubens geschaffen, ohne daß er den Glaubensinhalt in seiner Tiefe, den Gottesbegriff, dem Erkennen dargelegt und dargetan hätte. Dagegen stellte der Dogmatiker sein Nein. Nach seiner Erkenntnis ist Jesus Christus der Urheber und Vollender unseres Glaubens; Christi Lehre der Abschluß der Gottesoffenbarungen für alle Zeiten und die Völker aller Zonen, weil er die Wahrheit der Religion der Welt kundgetan hat. Die Wahrheit allein, deren Kenn- und Malzeichen die Vernunft in den sichtbaren Gotteswerken schaut, ist die Bürgschaft des Unsichtbaren, das wir glaubend hoffen, hoffend lieben, liebend schon besitzen. Die erkannte Wahrheit allein setzt auch nach C. Braig den Menschen in den Stand, sein Leben zu einem Gottesdienst zu machen und seinen Gottesdienst als Vernunftwesen zu leisten, sofern der vernünftige Mensch sich selber und jedem, der fragen will, Rechenschaft zu geben vermögend und bereit ist, auch über das, was er noch nicht sehen, noch nicht begreifen kann. Die Wahrheit, ihre Kraft, ihren Trost, ihren Einigkeitswert hat Jesus Christus der Welt offenbar gemacht. Er, der Einzige, der sagen konnte, daß seine Worte nicht vergehen, auch wenn Himmel und Erde vergehen. Und sagen konnte der Meister, was er gesagt hat – das ist der tiefste Berechtigungsgrund seines Zeugnisses; denn wäre Er, der sich Gottes Sohn im eigentlichen, nicht bildlichen Sinn genannt hat, nicht Gott, wäre die wichtigste seiner Aussagen unzutreffend, so könnte keiner der sonstigen Aussprüche Jesu ein Ausfluß seiner Wahrhaftigkeit sein – bezeugen konnte der Meister, was er gesagt hat, weil er der Abglanz des Vaters, die Weisheit des Vaters, weil er das Wort und die Wahrheit Gottes, weil er Gott selber ist<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> Ebd. S. 179.

<sup>146</sup> Ebd. S. 181.

### *E. Was halten die Leute von der Stiftung Christi?*

Wir kommen zum 3. Vortrag und können uns nun hinsichtlich der christologischen Problematik kürzer fassen: »Wir sind gewiß, daß unsere heilige Kirche, die eine und gleiche katholische Kirche der Urzeit, der späteren Vergangenheit und der lebenden Gegenwart, von Christus durch seine Apostel gegründet, und daß die Überzeugung von dem göttlichen Ursprung der Kirche die Bedingung ist für die Zugehörigkeit zu derselben«<sup>147</sup>. Auch zu diesem Punkt erklärte der Dogmatiker, daß sich die Glaubensgewißheit auf die Lehrüberlieferung der christlichen Jahrhunderte sowie auf ihre einmütige Auslegung der Offenbarungsquellen gründet.

Gegenüber dieser katholischen Wahrheit skizzierte C. Braig die Auffassung der Modernen, nach der die Kirche Jesu Christi, – nicht als sichtbare Stiftung, auf einen greifbaren Felsen gebaut –, die Kirche des Evangeliums als der vollkommensten Religion der Menschheit den vollkommenen Geistes- und Herzensbund, den reinen Menschheitsbund begründen und die gemeinschaftsbildende Kraft der Religion auch für alle Zeiten gewährleisten wird. Diese Vorstellung beruht auf folgenden Überlegungen: Christus hat die Gemeinde der Glücklichen gestiftet, die in reinem Kindesbewußtsein, ohne schwer schuldig geworden zu sein, ihrem Gott vertrauen. Er hat aber derselben Gemeinde die ungeheure Zahl derer auch beigelegt, die, schuldig und unglücklich geworden, den Seelenfrieden in wahrer Religiosität wiedergefunden haben, in der Gemeinschaft nämlich, außerhalb derer kein Bedrückter die Ruhe des Gewissens und des Herzens finden kann. Die Gemeinschaft des Christentums als die Beseligung der Guten und die Erlösung der Unseligen! Christus der Heiland und, was er gebracht hat, seine Kirche, das Heil der Welt! Dies wird näherhin folgendermaßen erklärt:

a) Es ist das Geheimnis der gewaltigen, außergewöhnlichen Persönlichkeit, des Genies, des Geistesmannes, eines Propheten, eines Messias, daß derartige Erscheinungen mit übermenschlichen, »übernatürlichen« Kräften auf ihre nächste Umgebung wirken, daß sich alsbald ein Jüngerkreis um sie scharf, und daß dieser die »frohe Botschaft« des Meisters voll Verehrung, voll Begeisterung für dessen Person in die weitesten Kreise trägt, in denen er auch dieselben Gefühle der huldigenden, dankbaren, glühenden Anerkennung und Liebe entzündet. So war es mit Jesus Christus. Die Wahrheit des religiösen Glaubens, daß nämlich der Mensch sich als Schützling, als den auserkorenen Pflegling einer unendlichen Liebe fühlen darf, hat Christus mit solcher Kraft persönlicher Überzeugung vorgetragen, daß, wer den Propheten aus Nazareth hörte, von seinen Worten, die Macht waren, im innersten ergriffen wurde. Und heute noch wird von Christi Botschaft jeder Willige genau so bewegt, wie es die Zeitgenossen Jesu erlebt haben. Eine Flutwelle religiösen Glaubens und religiöser Liebe ist durch Christus in der Welt entsprungen, die sich mit unverminderter Mächtigkeit fortgießt durch die Jahrhunderte. Was aber die Geistesgemeinschaft der im tiefsten religiösen Fühlen Geeinten, die Christus durch sein Evangelium gestiftet hat, was der Gemeinde der Christen den Sieg und die

<sup>147</sup> Ebd. S. 188.

Unvergänglichkeit verbürgt, ist nicht allein Christi vollendetes Leben in und aus seinem Glauben, sondern sein Sterben für das Recht und Gut aller Religion. Daß Christus sich nicht geweigert hat, die bittersten Tropfen aus dem Leidenskelch zu trinken, sein Heldenmut am Kreuz, da er trotz des Gefühls der Gottverlassenheit von seinem himmlischen Vater nicht läßt, beweist, daß Jesus seines religiösen Selbstbewußtseins, seiner »Gottessohnschaft« unerschütterlich sicher war. Und die Selbstaufopferung Jesu hat der Welt das höchste Seelengut, nämlich das Vertrauen des Menschen in die Gotteskindschaft und in diesem Vertrauen die Treue bis zum Tod für alle Zeiten gewährleistet. Die Wahrheit und die Lebenskraft der Religion, die an sich nicht zu töten waren, sind aus dem Grabe des Gekreuzigten auferstanden, und seitdem ist der Glaube der Sterblichen, daß ihr bestes Teil im Evangelium verankert ist, unsterblich im vollen Sinn, das Gemeingut aller Geschlechter, aus denen sich die Gemeinde, die Kirche Christi sammelt, die Gemeinde der Glücklichen auf Erden, der Gotteskinder<sup>148</sup>.

b) Indes, die Gesamtzahl der Menschen besteht aus Leidenden, insofern als die Adamskinder den Elementen der Natur und zumal dem Tod gegenüber völlig wehrlos sind. Der religiöse Mensch nun weiß, daß denen, die Gott lieben, sich alles zum Guten wendet<sup>149</sup>, daß alle Haare seines Hauptes gezählt sind<sup>150</sup>, daß gerade die Unglücklichen, die der allfürsorgenden Liebe zuerst und zumeist bedürfen, dem Herzen des Vaters am nächsten sind. Einen fühlbaren Beweis dessen hat der Fromme darin, daß Mensch sein zwar leiden heißt, daß dem Menschen aber in der immer weiter sich ausdehnenden Herrschaft über die Natur auch die Möglichkeit geboten ist, Leid und Unglück zu überwinden. Dadurch bestätigt sich dem frommen Christen das Wort des Meisters, das vor dem ängstlichen heidnischen Sorgen warnt als vor unnötigem, eitlem Tun. Und kommt zu dem Vertrauen, daß der himmlische Vater sich seiner Kinder annimmt; kommt zu dem Vertrauen auf Jesu Wort noch der Anblick des Beispiels Jesu, dem das Leid den Glaubensmut nicht gebrochen hat: dann muß der Unglückliche mitten im Elend froh werden. Jetzt vermehrt sich die winzige Zahl der Glücklichen in der Gemeinde Christi durch die unermeßliche Zahl der Beglückten, aller derer, die das Joch des Herrn auf sich genommen haben, die im Aufblick zum Herrn ihre Lebensbürde tragen, die im Glauben und der Hingebung an den Herrn gelernt haben, mit ihrem Lebenslos zufrieden zu sein und dem Tod ruhig entgegenzusehen. – Noch aber bleibt die ungeheure Menge jener, die unter dem schwersten Unglück seufzen. Es sind die, die das oft namenlose Leid der Schuld drückt, die Bösen, die Feinde der Brüder, die Gottesfeinde, die Feinde ihrer selbst. Hat Christus auch Heilung für die Gewissensqual gebracht und in seiner Kirche dieses Heil verbürgt? C. Braig erinnerte an die Bemerkung von H. Weinel<sup>151</sup>, daß der Eindruck, den Jesu Wort und Beispiel auf die Jünger machte, sein Wirken auf schuldbeladene Menschen am deutlichsten verrate, welch ein gewaltiges Leben der Gemeinschaft mit Gott in ihm, dem Menschensohn glühte. Auf das

<sup>148</sup> Ebd. S. 206–207.

<sup>149</sup> Vgl. Röm 8,28.

<sup>150</sup> Vgl. Mt 10,30; Lk 12,7; 21,18; Apg 27,34.

<sup>151</sup> Ebd. S. 208. – Weinel <sup>2</sup>1907. S. 99–100, 102.

Wort hin: »Dir sind deine Sünden vergeben, sündige hinfort nicht mehr!«<sup>152</sup> – auf den Ausspruch hin, daß im Himmel mehr Freude sei über einen Sünder, der Buße tut, als über 99 Gerechte, die der Buße nicht bedürfen<sup>153</sup>, mußten und müssen die gequältesten Herzen es wagen, an einen vergebenden Gott zu glauben, mußte sich und muß sich ihre sittliche Kraft stärken in dem Feuer des Enthusiasmus, das Jesus auch in die Sünderseelen geworfen, mußten und müssen diese ihre Erlösung erleben von dem Übel der Schuld in allen ihren Gestalten. Jesus Christus hat die trostvollste, erhebendste Botschaft gebracht und sie mit seinem Lebensblut besiegelt, die Botschaft, daß Gott nicht das Gericht über den Sünder, sondern seine Rettung will, daß der Sünder selbst durch das Bessere, was auf dem Grund jeder Menschenseele lebt und sich in der Herzenszerknirschung offenbart, an der Besserung des Minderwertigen in ihm arbeiten kann, und daß dem Reuigen die Verzeihung des Allerbarmers zum voraus gewiß ist. Dadurch, daß Jesus den Armen und den Ärmsten, den Elendesten, nämlich den aus eigener Schuld Elenden, das Evangelium der Verzeihung, der Hoffnung, des neuen Lebens, den Tag der Versöhnung verkündet hat, dadurch zu allermeist hat Christus sich eine Gemeinde erworben, hat sich die Gemeinde Christi über den Erdkreis ausgebreitet, ist die Kirche Christi der Trost der Welt geworden. So ist die Kirche Christi der Bruderbund und Seelenbund der Seinigen<sup>154</sup>.

Wir brechen hier ab. Der Freiburger Theologe richtete an die neueste Wissenschaft die Frage, woher sie denn wisse, daß in Jesus von Nazareth gerade die Blume des reinen Menschentums aufgegangen, daß in ihm gerade die reinste Offenbarung der echten Religion erschienen, daß in dieser Offenbarung die Keime wenigstens des vollkommenen Kirchentums entsproßt. Woher weiß der negative Gelehrte dies alles, der doch aus seinem Empfinden heraus sich und anderen untrüglich ein für allemal gesagt haben will, daß Jesus ein wahrer Mensch, aber nur ein Mensch gewesen, daß der Mann aus Nazareth in den Tiefen seiner Natur nicht ein wesentlich Anderes als jeder Sterbliche hat? Wie konnte der Prophet aus Nazareth eher den Keim zur Kirchenbildung legen, eher den Anstoß zu dessen Entfaltung geben als irgendein begeisterter, die Massen fortreisender Prediger, als sonst ein Tröster der Kranken und Sünder?<sup>155</sup> Gerade die von Christus verkündete und erteilte Sündenvergebung war für C. Braig das Entscheidende. Noch einmal fragte er: Was hätte, falls Jesus ein gewöhnlicher Mensch war, der die Sündenvergebung wünschen und hoffen konnte wie andere gequälte Herzen, was hätte Jesu Versicherung, seine Sünden seien nachgelassen, einem Zerschlagenen genutzt? Und was würde die Versicherung eines modernen Epigonen und Schreibers frommen, Jesus habe die fragliche Versicherung gegeben? Nein! Hier mußte anders verfahren werden: Jesus mußte, soll er Erlöser der Sünder sein, die Sünden selber tilgen können; seine Menschenrede bloß, die Tilgung sei möglich oder auch wirklich erfolgt, hielt der Dogmatiker für gänzlich ungenügend. Er schloß: »Das wissen die

<sup>152</sup> Vgl. Joh 5,14; 8,11.

<sup>153</sup> Vgl. Lk 15,7.

<sup>154</sup> Braig. In: Jesus Christus. S. 207–209.

<sup>155</sup> Ebd. S. 214.

Feinde Jesu sehr gut; und Jesus selber läßt ihnen recht in dem Punkte. Durch ein Wunder beweist der Herr, daß die Sündenverzeihung ein göttliches Majestätsrecht ist, des Gottmenschen Recht und Befugnis«<sup>156</sup>.

### F. Die christologische Kontroverse in C. Braigs späterer Auseinandersetzung mit dem Modernismus

Im gleichen Jahr, in dem C. Braig darüber referierte, wie die neueste christologische Problematik im 19. Jahrhundert durch Übernahme philosophischer Theoreme in die Theologie außerhalb der katholischen Kirche entstanden war, hielt er auch einen Vortrag zum Thema: *Wie sorgt die Enzyklika gegen den Modernismus für die Reinerhaltung der christlich-kirchlichen Lehre?*<sup>157</sup> Auf die Frage, inwiefern das, was die Enzyklika mit dem zwar unschönen, aber nun einmal allgemein verbreiteten Sprachgebrauch Modernismus heißt, wirklich als »omnium haereseon conlectus«<sup>158</sup> gelten müsse, beschrieb er noch einmal eingehend Methode und Dogma des Modernismus. Hinsichtlich der Christologie ergab sich hierbei nichts Neues<sup>159</sup>. Als Therapie empfahl er: »Die gründliche, selbständige, urteilsfähige Kenntnis der alten immerwährenden Philosophie – nur diese... – wird den Modernismus... überwinden«<sup>160</sup>. Ähnliches äußerte er in Beantwortung der Frage: *Was soll der Gebildete von dem Modernismus wissen?*<sup>161</sup> Auch in einem Vortrag zum Thema: *Der Modernismus und die Freiheit der Wissenschaft*<sup>162</sup> behandelte er in knapper Zusammenfassung, was die Modernisten von der Person Jesu Christi sagten<sup>163</sup>.

Neu entfacht wurden die Kontroversen durch die Bestreitung des päpstlichen Primats von H. Koch und J. Schnitzer<sup>164</sup>. Von J. Schnitzer sagte C. Braig, er sei völlig im

<sup>156</sup> Ebd. S. 215. – Vgl. Mk 2,10; Lk 5,24; Mt 9,6.

<sup>157</sup> Braig: In: Jesus Christus. S. 389–440.

<sup>158</sup> Ebd. S. 392.

<sup>159</sup> Vgl. ebd. S. 401: Zusammenfassung der christologischen Aussagen des Modernismus.

<sup>160</sup> Ebd. S. 420.

<sup>161</sup> Ders.: Was soll der Gebildete von dem Modernismus wissen? (Frankfurter zeitgemäße Broschüren.) Hamm i.W. 1908.

<sup>162</sup> Ders.: Der Modernismus und die Freiheit der Wissenschaft. Freiburg im Breisgau 1911. – Vgl. dazu die Rez. von L. Atzberger. In: LR 38 (1912) 373–374. – Vgl. auch C. Braig: Die Freiheit der Wissenschaft. (Nachwort) zu: Voraussetzungslose Forschung, freie Wissenschaft und Katholizismus. Von Hofrat Dr. J.M. Pernter, o.ö. Prof. d. Physik der Erde ... und Direktor der k.u.k. Centralanstalt für Metereologie und Erdmagnetismus in Wien. Wien und Leipzig 1902. In: LR 28 (1902) 73–78. – ders. Rez. zu: Freiheit der Wissenschaft. Ein Gang durch das moderne Geistesleben. Von Dr. J. Donat S.J., Prof. an der Univ. Innsbruck. Innsbruck 1910. In: LR 36 (1910) 63–64.

<sup>163</sup> Braig: Der Modernismus und die Freiheit der Wissenschaft. S. 10–17.

<sup>164</sup> Hugo Koch (1869–1940): Cyprian und der römische Primat. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Studie. (TU. III,5.) Leipzig 1910. – Josef Schnitzer (1859–1939): Hat Jesus das Papsttum gestiftet? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Augsburg 1910. – Dass. 3., durchgesehene und verbesserte Auflage. Ebd. 1910. – Vgl. dazu Fritz Tillmann (1874–1953): Jesus und das Papsttum. Eine Antwort auf die Frage: Hat Jesus das Papsttum gestiftet? Köln 1910. – Dagegen J. Schnitzer: Das Papsttum eine Stiftung Jesu? Eine erneute dogmengeschichtliche Untersuchung, Fritz Tillmann gewidmet. Augsburg 1910. – Die Rezensionen von C. Braig wurden eingefügt ist: Jesus Christus (<sup>2</sup>1911). S. 119–169.

eschatologischen Erwartungsglauben befangen, von daher leugne er, daß Christus überhaupt eine Kirche, eine hierarchische Ordnung, ein Lehramt gestiftet habe<sup>165</sup>. Zur gleichen Zeit schrieb der Freiburger Gelehrte zahlreiche Rezensionen *Zur Christusfrage in der Gegenwart*<sup>166</sup>. Zu A. Drews' Buch *Die Christusmythe*<sup>167</sup> veröffentlichte er einen Vortrag, in dem *Die jüngste Leugnung der geschichtlichen Existenz Jesu und ihr letzter Grund*<sup>168</sup> erörtert wurde. Der Schrift des »Philosophen« gegenüber legte er den Nachdruck nicht auf deren christuswidrigen Charakter, sondern auf deren Denkwidrigkeit. Daher argumentierte er nicht, die monistische Philosophie sei antichristlich und deshalb falsch, sondern sie sei denkwidrig, in sich falsch, und darum im Widerspruch zur Wahrheit des christlichen Glaubens<sup>169</sup>. Im einzelnen können wir hier auf die Darlegung nicht eingehen. Nur soviel: Nach C. Braig muß die Feindseligkeit (gegen die Religion des Gekreuzigten und das Kreuz) in ihrer monistischen Form zerschellen an der logischen Unvollziehbarkeit und an der sittlichen Undurchführbarkeit der pantheistischen Weltanschauung, an ihrer theoretischen und praktischen Alogie. Dagegen liegt der überwältigende Wahrheitsbeweis für den Christusglauben, den christlichen Theismus, in einer Erfahrungstatsache. C. Braig erklärte: Es ist Tatsache, daß edler Sinn und guter Wandel die Verwirklichung des Idealsten und Erhabensten sind, das als Gesetz im innersten Heiligtum der Menschenbrust, im Gewissen lebt und erlebt wird, und es ist Tatsache, daß der Buchstabe des Gotteswortes von dem gläubigen Denken und dem denkenden Gläubigen erkannt wird als die übernatürliche Bestätigung, als die himmlische Sanktion des natürlichen Lebensgesetzes. Diesen Erfahrungsbeweis für seine Offenbarungswahrheit, wie einen ähnlichen keine der Erde entstammende »Weltanschauung« vorführen kann, hat unser göttlicher Herr und Meister selber geltend gemacht<sup>170</sup>.

So weit zur Auseinandersetzung C. Braigs mit A. Drews. Die Grundaussagen des Dogmatikers zur Christologie finden wir in der sehr kritischen Rezension zu *Christus. Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung* von H. Schell zusammengefaßt<sup>171</sup>. C. Braig sagte: »Das Neue, das Christus aller Welt geoffenbart hat, ist nicht der neue Begriff vom dreipersönlichen Gott, sondern in seiner Person und durch sie hat der Herr, ‚einer aus der heiligen Drei‘, die ewige Wahrheit allen Söhnen aller Zeiten zur Anschauung vorgestellt, und zwar zu dem Zwecke, daß er, der Welterlöser, dem sündigen, ahnenden, sehnenenden Menschen den Aufschluß über sein innerstes Bedürfnis und die Gewähr für sein inniges Hoffen gebe.

<sup>165</sup> Ebd. S. 125.

<sup>166</sup> Ders. In: LR 35 (1909) 217–221, 270–276.

<sup>167</sup> Arthur (Christian Heinrich) Drews (1865–1935): *Die Christusmythe* Jena 1909. – Vgl. dazu: ders. *Die Christusmythe. Zweiter Teil. Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu. Eine Antwort an die Schriftgelehrten mit besonderer Berücksichtigung der theologischen Methode. Nebst einem Anhang: Ist der vorchristliche Jesus widerlegt? Eine Auseinandersetzung mit Weinel von W.B. Smith.* Ebd. 1911.

<sup>168</sup> K. Braig: *Die jüngste Leugnung der geschichtlichen Existenz Jesu und ihr letzter Grund. Ein erweiterter Vortrag.* In: *Der Katholik* 91. Jg. 4. Folge. Bd. VII (1911) 81–96, 168–192.

<sup>169</sup> Ebd. S. 96.

<sup>170</sup> Ebd. S. 192. – Vgl. Joh 7,16–17; Röm 2,14 ff.

<sup>171</sup> Vgl. Braig: In: LR 29 (1903) 145–148.

Hierdurch wurde nicht ein neuer Sinn, sondern der Sinn der Weltgeschichte aufgeschlossen, und sie war in jedem ihrer Stadien als das Wechselprodukt des unendlichen Faktors und der endlichen Faktoren aufgezeigt. Der augenfällige Beweis dieser Wahrheit ist die Menschwerdung des ewigen Logos in der Fülle der Zeiten gewesen, und ist für alle Zeiten die Kirche des Gottesmenschen, die seinen Lehrbegriff und seine Gnadenordnung kraft seiner Autorität durch die Jahrhunderte trägt«<sup>172</sup>.

### *Kurze Revision*

Blicken wir von hier aus zurück, so könnten wir zunächst den Eindruck gewinnen, der Freiburger Dogmatiker biete hinsichtlich der christologischen Problematik im Zeitalter des Modernismus vorwiegend philosophische, methodische, apologetische Reflexionen, hinter denen die positive Christologie stark zurücktritt. Bei einer Würdigung haben wir indes zu berücksichtigen, daß seine Schriften zu besonderen Anlässen entstanden sind und außerdem dem Zwang der Arbeitsteilung unterlagen. Aufs ganze gesehen wirkte C. Braig vor allem durch das aktuelle Lehrwort auf seine Hörer ein. Bei diesen Bemühungen entstand aus seinen Vorlesungen ein Abriß der Christologie, der als Manuskript gedruckt wurde<sup>173</sup>. In ihm trat das theologische Gesamtkonzept deutlicher hervor. Wie schon verschiedene Äußerungen in den anderen Schriften vermuten ließen, war die Christologie in eine umfassende Soteriologie eingebettet. Ein Abriß der Gotteslehre<sup>174</sup> ging ihr voraus. Gott ist danach der Erlöser der Menschen. Er vollzieht die Rettung der Gläubigen durch seinen Sohn. Im Hinblick auf diese Erlösung war die Christologie C. Braigs auch stark anthropologisch ausgerichtet. Erlösung zielt auf die ethische und ontische Veränderung ab, auf die Ausrichtung des Menschen auf den Idealzustand hin. Bei dieser Konzeption hielt C. Braig daran fest, daß das Erlöserwirken Christi übernatürlich ist, die Erlösungsgnade jedoch dynamisch auf die konkret-menschlichen Zustände einwirkt. Vom Heilsratschluß Gottes ausgehend, entfaltete er die Christologie innerhalb einer ökonomischen Theologie.

Auf eine weitere Analyse müssen wir verzichten, da es uns bei dieser Untersuchung vornehmlich darum ging, allgemein die christologische Problematik im Zeitalter des Modernismus anhand der Schriften von C. Braig aufzuzeigen.

---

<sup>172</sup> Braig. Ebd. S. 147. – Vgl. ders. Rez. zu: Schell. *Jahwe und Christus*. In: LR 35 (1909) 540–541.

<sup>173</sup> K. Braig: *Abriß der Christologie*. (Manuskript.) Freiburg i.Br. 1907.

<sup>174</sup> Ders.: *Abriß der Gotteslehre*. (Manuskript.) Freiburg i.Br. 1912.