

## Werk

**Titel:** Stillstand und Nuebildungen in der protestantischen Dogmengeschichtschreibung. II...

**Autor:** Scheel, Otto

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1911

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1911\\_0014](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1911_0014)|log27

## Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)  
SUB Göttingen  
Platz der Göttinger Sieben 1  
37073 Göttingen

✉ [info@digizeitschriften.de](mailto:info@digizeitschriften.de)

## Stillstand und Neubildungen in der protestantischen Dogmengeschichtsschreibung.

### II.

Nun könnte freilich gesagt werden, daß hier eine unbillige Konsequenz gezogen werde. Gerade die geschichtliche Bedeutungslosigkeit dieser letzten „dogmen“geschichtlichen Entscheidungen berechtige und nötige zu dem Abschluß von 1580 und 1619. Und die Konkordisten hätten gerade der durch die einzelnen corpora doctrinae eingeleiteten territorialistischen Entwicklung des lutherischen Lehrbegriffs durch ein die Einheit des Geistes trotz territorialer Begrenzungen darstellendes Bekenntnis wahren wollen. Die Konkordienformel habe demnach eine antiterritorialistische Tendenz. Der erste Einwand hätte freilich wenig zu bedeuten. Denn wenn es sich um die prinzipielle Frage handelt, darf nicht das Ergebnis der inneren Nötigung auf unbillige Konsequenzmacherei zurückgeführt werden. Verträgt das Prinzip nicht die Konsequenz, dann muß die kritische Aufmerksamkeit sich nicht der Konsequenz, sondern dem Prinzip zuwenden. Wichtiger wäre der zweite Einwand. Denn die Konkordisten haben in der Tat durch die Konkordienformel gegen die territoriale Entwicklung des lutherischen Lehrbegriffs ein Gegengewicht schaffen wollen. Aber durchschlagend ist der Einwand nicht. Denn die Verhandlungen über die Konkordie erwiesen die Unmöglichkeit eines ökumenischen lutherischen Bekenntnisses von der konkordistischen Fragestellung aus. Deutsche evangelische und lutherische Landeskirchen versagten sich der konkordistischen Union. Das fertige Werk wurde das Bekenntnis einer Partei-

richtung innerhalb des deutschen Protestantismus; und es brauchte doch, um Geltung zu erlangen, territorialherrlicher Entscheidungen. Das konfessionelle und territorialistische Element war doch nicht ausgeschaltet. Hält man sich aber an die Absicht, mit der man zunächst an das Unionswerk herantrat, und erwägt man so manche Bemerkungen, die damals in den Erörterungen über den Wert einer autoritativ sanktionierten, konfessionellen Formulierung des Lehrbegriffs fielen, so wird man auf eine Definition der Dogmengeschichte auf protestantischem Gebiet geführt, die die territorialkirchliche Sanktion und den Begriff Dogmengeschichte nicht in notwendiger Verbindung mit einander zeigt. Vollends fordert die gegenwärtige Lage nicht diese Verbindung. Ist aber schon innerhalb der konfessionellen Entwicklung des 16. Jhds. ein Motiv zu spüren, daß die Bewegung des Protestantismus nicht in der Einheit der Entscheidungen, sondern in der Einheit des Geistes zu fassen anleitet, so liegt kein zwingender Anlaß vor, für die protestantische Dogmengeschichte eine Begriffsbestimmung zu suchen, die gerade dies von der katholischen Problemstellung sich entfernende Entwicklungsmotiv nicht verwerten kann, obwohl es die Darstellung eben nicht in einen engen und flachen Kanal einmünden läßt, sondern in den breiten, tiefen und ungeachtet aller Hemmungen unaufhaltsam vorwärtsdrängenden Strom der großen internationalen Bewegung des Protestantismus. Fände man hier die Richtlinien, so würde die Darstellung der protestantischen Dogmengeschichte nicht zu einer dürftigen Doublette der katholischen, sondern würde ihr kraftvoll und ebenbürtig zu Seite treten. Allerdings müßte sie in einem Wettlauf um sanktionierte Formulierungen zurückbleiben. Aber ihr Ehrgeiz würde überhaupt nicht auf einen solchen Wettlauf gerichtet sein. Wohl aber würde sie, sofern die Kraft und im tiefsten Grund auch die freilich nur im Geist gewonnene Geschlossenheit der internationalen, die Welt nicht minder als der Katholizismus erobernden und gestaltenden geistigen Bewegung zur Erwägung steht, den Vergleich mit dem Katholizismus jeder Zeit aufnehmen können.

Doch kann dies unter dem Titel Dogmengeschichte dargestellt werden? So gut wie die katholische Dogmengeschichte die Höhenlage und Eigenart des katholischen Christentumsverständnisses mitsamt den charakteristischen Äußerungen der Frömmigkeit zur Darstellung bringt — HARNACK achtet darauf ganz besonders; aber auch LOOFS und SEEBERG sind daran durchaus nicht vorbeigegangen —, so gut vermag dies auch eine protestantische Dogmengeschichte. Man stößt sich freilich immer wieder am Begriff Dogma. Aber rein begriffsgeschichtlich angesehen setzt er kein Hindernis. Das hat neuerdings wieder OTTO RITSCHL — wie auch KOLDE — erwiesen. Die Begründer der dogmengeschichtlichen Disziplin kannten auch die von der heute herrschenden Auffassung aus dem Begriff „Dogma“ abgeleiteten Bedenken gegen eine Erweiterung der Aufgabe nicht. Ihnen war es so gut wie selbstverständlich, daß die Entwicklung bis in die Gegenwart verfolgt werde und der Dogmengeschichte die Aufgabe zufalle, die Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs durch alle, auch die jüngsten Phasen der Geschichte des Christentums zu schildern. Nun war zwar, was jeder heute weiß, der Entwicklungsbegriff recht dürftig. Nicht minder ließ das Verständnis des Christentums als Religion zu wünschen übrig. Doch das waren Mängel in der Ausführung. Im 19. Jhd. sind sie gründlich beseitigt. Baur konnte mittels der Hegelschen Philosophie die Entwicklung tiefer und fester fassen. Aber während die ebenfalls von Hegel beeinflußte Dogmengeschichte der Restaurationstheologie in Thomasius den Zielpunkt der Entwicklung im kirchlich fixierten Lehrbegriff des konfessionellen Luthertums des 16. Jhds. fand, blieb Baur, der auch in litterarkritischer Beziehung die Verbindung mit der Aufklärung des 18. Jhds. festhielt, bei der Themastellung der Begründer der dogmengeschichtlichen Disziplin. Auch F. K. Meier und Baumgarten-Crusius haben um die Mitte des 19. Jhds. die Gegenwart als den Endpunkt der Dogmengeschichte bestimmt. Diese Fassung hat sich auch bis in die Gegenwart halten können, mochte

sie auch zunächst nur in methodologischen Untersuchungen Krügers und Stanges verfochten und nur in A. Dorners Dogmengeschichte praktisch verwirklicht werden. Zur Zeit haben ihr die tief greifenden ideengeschichtlichen Untersuchungen Troeltschs und OTTO RITSCHLS erster Band der Dogmengeschichte des Protestantismus neue Bedeutung verliehen. In RITSCHLS Werk ist der verheißungsvolle Anfang zu einer ganz aus den Quellen erarbeiteten und von großen Gesichtspunkten geleiteten Darstellung einer protestantischen Dogmengeschichte gemacht worden, die prinzipiell und praktisch mit der der Restaurationstheologie entstammenden Fragestellung bricht. So hat denn neuerdings wieder G. KRÜGER, OTTO RITSCHL ganz beipflichtend, die Dogmengeschichte als die Geistesgeschichte des Christentums definiert, als die Geschichte der begriffsmäßigen Ausprägung seines Offenbarungsinhaltes von den Zeiten des Rabbi von Tarsus und des großen Unbekannten, dem Gott das Wort war, bis auf unsere Tage. Das Verhältnis zwischen Dogmengeschichte und Geschichte der Theologie sei ganz zu Unrecht und nur infolge der konfessionellen Verengung des Begriffs zu einer methodologischen Frage ausgebaut worden.

So flutet die zurückgedrängte Welle wieder vorwärts. Daß sie durch die allgemeine wissenschaftliche Lage der Gegenwart verstärkt wird, ist zweifellos. Und daß auch die Wortführer der zur Zeit noch herrschenden Auffassung keine unbedingte Gegenwehr leisten, ist ebenfalls gewiß. Am unzweideutigsten gab HARNACK der Erkenntnis von der Relativität seines dogmengeschichtlichen Aufrisses Ausdruck. Und der von fast allen als unbefriedigend empfundene Abschluß seiner Dogmengeschichte trug gerade der durch die Reformation herbeigeführten fundamentalen Aenderung der Problemstellung Rechnung. Aber auch LOOFS und SEEBERG stellen die Dogmengeschichte nicht durchweg als Dogmengeschichte dar. Beide stehen auf der Basis, die durch Kant und Schleiermacher geschaffen ist. Selbst mit A. Ritschls und schließlich auch HARNACKS Betrachtung hat SEEBERG trotz seiner Be-

ziehung zu den „Erlängern“ eine deutlich erkennbare Föhlung. Das heißt aber, daß der „vulgäre“ Begriff Dogma, von dem ausgegangen wurde, in Gegensatz gerät zu den Ausführungen, die ihrer inneren Haltung gemäß diesen vulgären Begriff überhaupt nicht kennen, in denen der Dogmenglaube als solcher überhaupt kein berechtigtes Moment der Frömmigkeit ist. Bei LOOFS ist das ganz deutlich (vgl. seine Charakteristik Luthers). Aber auch SEEBERGS Ausführungen über Dogma und Abgrenzung der Dogmengeschichte wären weniger zuversichtlich ausgefallen, wenn er lediglich durch seine Erkenntnis von der Bedeutung Luthers für die Geschichte des religiösen Problems in der abendländischen Entwicklung des Christentums sich hätte bestimmen lassen. Und wenn er behaupten kann, man könne sich zum Nizänum bekennen, auch wenn man die ganze komplizierte Logoslehre oder die besondere Ausprägung des athenasianischen Erlösungsgedankens nicht akzeptiere (S. 10), so heißt das, die Kontinuität in der „Dogmen“geschichte schließlich auf das formale Bekenntnis zur „Gottheit“ Christi und zu der „Sache“ reduzieren und den tatsächlichen Abbruch der Entwicklung verhüllen oder doch nicht mit der erforderlichen Deutlichkeit sich und anderen zum Bewußtsein bringen. Denn dem alten christologischen Dogma die ganze Logoslehre und „besondere Ausprägung“ des Erlösungsgedankens nehmen, bedeutet tatsächlich den Verzicht auf das alte Dogma und die Forderung einer völlig neuen Fundamentierung des „Dogmas“ überhaupt. Ein Bekenntnis zum Nizänum hat die Anerkennung seiner Fragestellungen zur Voraussetzung. Die von SEEBERG gegebene Erlaubnis zu wesentlichen Abstrichen am Dogma beweist darum, daß auch für ihn die alte Entwicklung unterbrochen ist; und der Umfang seiner Erlaubnis beweist, daß auch er hier ganz in der vom „Dogma“ fortföhlenden Bewegung steht. Die Konkordisten hätten solche Abstriche vom kirchlichen Dogma nie zugelassen; und kirchliche Autorisation ist es doch nicht, die SEEBERG zu diesen Abstrichen berechtigt. Andererseits will er aber doch diese Abstriche öffentlich anerkannt

sehen. Denn Voraussetzung seiner Erlaubnis ist, daß die Stellung des von ihr Gebrauch machenden weder in der öffentlich rechtlichen noch in der religiösen Kirchengemeinschaft gemindert wird. Versagte also SEEBERG dort, wo er vom Dogma ex instituto redet, einer theologischen Partei oder jeglichem individuellen Urteil jede öffentliche Anerkennung in der organisierten protestantischen Landeskirche, so fordert er sie hier, wo er als Protestant der Gegenwart zum alten Dogma Stellung nimmt, in weitgehender Weise, sofern eben die heute noch offiziell bestehende Bekenntnisschrift im altprotestantischen Sinne zum Maßstab gemacht wird. So ist auch in seiner Dogmengeschichte, wenn auch weniger kräftig als bei Loofs und vollends Harnack, die Spannung von prinzipieller Auffassung und tatsächlicher Durchführung zu konstatieren.

Das heißt aber: die Motive zu Neubildungen sind auch in den Dogmengeschichten enthalten, die einen jedenfalls relativen Abschluß eines bestimmten Entwicklungsausschnitts der protestantischen dogmengeschichtlichen Disziplin bedeuten. Die vornehmlich von Kánt, Schleiermacher und Ritschl ausgegangenen Anregungen, auch bestimmte Momente der theologischen und religiösen Darbietungen Hofmanns haben neben den fortwirkenden Motiven der Aufklärung den Sprengstoff in das aus der Restaurationszeit stammende Gefüge getragen. Je kräftiger ferner die Dogmengeschichte den Aeüßerungen der lebendigen Frömmigkeit nachgeht und auf dieser Grundlage die Entwicklung des „Dogmas“ beschreibt, desto weniger verträgt sie den Aufriß der herrschenden Darstellung. Mit Recht ist es als großer Fortschritt empfunden worden, daß HARNACKS Dogmengeschichte weithin die Geschichte der Frömmigkeit berücksichtigt. Selbst die Aufnahme des nicht unmittelbar dogmenbildend wirkenden Christentums zweiter Ordnung ist als ein Vorzug begrüßt worden. Auch LOOFS und SEEBERG sind auf diese Problemstellung eingegangen. Dann wird man, zumal sie für das Verständnis des „Dogmas“ ungemein fruchtbar gewesen ist, wiederum fragen dürfen, mit

welchem Recht man vor einer kirchlichen Entscheidung Halt macht, die weder nach Inhalt noch Umfang irgendwie als ein klassisches Zeugnis des neuen religiösen Geistes und Lebens gelten kann. Warum die dieser Entscheidung folgende Entwicklung des religiösen Lebens kein Gegenstand der dogmengeschichtlichen Darstellung sein soll, ist ebenso wenig verständlich, ganz abgesehen davon, daß diese Entwicklung sogar eine Läuterung und Vertiefung der Erkenntnis wie des Lebens gebracht hat. Der katholischen Dogmengeschichte wird von dem protestantischen Dogmenhistoriker das lebhafteste Interesse zugewandt; die Darstellung der protestantischen Entwicklung muß auf einen dürftigen Ausschnitt beschränkt bleiben. Bloß weil die spätere Entwicklung keine kirchlichen Sanktionen gezeitigt hat? Aber die zum Endpunkt gemachte Sanktion wurde selbst den Fragestellungen jener Zeit nicht gerecht. Eben dadurch erwies sie sich von vornherein als provisorisch, vorausgesetzt überhaupt, daß dem Protestantismus eine eigenständige Kraft mitgegeben war. Das aber bezweifelt niemand. Dann aber steht man wiederum vor der Forderung einer Aenderung der Aufgabe. Daran kann nun auch die Tatsache nichts ändern, daß die Geschichte des neueren Protestantismus kirchliche Entscheidungen größerer kirchlicher Verbände nicht kennt. Denn schon die Anfänge des Protestantismus zeigen, daß solche Entscheidungen nicht das Wesentliche sind und sein können. Je klarer die die nationalen und konfessionellen Schranken niederreißende Geschichte des Protestantismus im 19. Jhd. diese Erkenntnis herausgearbeitet hat, desto zwingender wird die Nötigung, eine Themastellung aufzugeben, die weder der gegenwärtigen Gesamtlage noch der Eigenart des Protestantismus entspricht, sondern nur einer wenigstens theologisch überwundenen Phase seiner Entwicklung. Eine „vulgäre“, in der Gegenwart verbreitete Definition des Begriffs Dogma kann aber für die wissenschaftliche Darstellung nicht normgebend sein.

Nun fehlt es aber auch keineswegs an kirchlichen Entscheidungen, die die innere Wendung in der Geschichte des



Protestantismus zur Voraussetzung haben. Wir besitzen schon jetzt kirchliche Sanktionen, die die alten Dogmen antiquieren und die neuprotestantische Entwicklung legitimieren. Wir haben also bereits Maßstäbe, welche der Auswahl den Weg weisen, falls dies nicht bereits auf Grund der Entwicklung schlechthin möglich wäre. LOOFS sowohl wie HARNACK gedenken solcher Entscheidungen kleinerer Kirchen. Aber HARNACK meint, sie unberücksichtigt lassen zu dürfen, weil die Zukunft dieser kleinen Kirchen unsicher sei. LOOFS fügt dem noch hinzu, daß in den meisten evangelischen Kirchen die Symbole noch heute eine direkte normative Bedeutung irgendwelcher Art besäßen und selbst bei den Schweizern und Kongregationalisten durch Vermittlung der liturgischen Bräuche, des Kirchengesangs und der Gemeindefradition das alte Dogma stärker nachwirke, als die Stellung dieser Kirchen zu den Symbolen vermuten lasse. Das ist richtig, dürfte aber nicht maßgebend sein. Denn gerade, wenn man offizielle Kirchenentscheidungen als die Voraussetzung der in der Dogmengeschichte zu erörternden Materien oder als richtunggebende Elemente für die Auswahl des Stoffs ansieht, kann liturgischen und kirchenpolitischen Momenten keine prinzipiell maßgebende Bedeutung eignen. Sie allein können jedenfalls kein Hinderungsgrund für die Weiterführung der Dogmengeschichte bis in die Gegenwart sein. Wenn aber sogar lutherische Landeskirchen durch offizielle Entscheidungen eine lehrgesetzliche Bindung an die Symbole im altprotestantischen Sinn unmöglich gemacht haben, um mehr oder weniger die Lehrverpflichtung der Gewissensentscheidung zuzuschieben, so hat die zu Recht bestehende symbolische Lehrschrift auch offiziell ihre alte Bedeutung verloren. Sie ist nicht mehr im alten Sinn Rechtsnorm, und die Anerkennung ihrer Gültigkeit ist abhängig geworden von einer auf die innere Entwicklung des Protestantismus nach der Zeit der „Dogmen“bildung oder Symbolbildung Rücksicht nehmenden Erläuterung. Das ist ein weitreichendes dogmengeschichtliches Ergebnis, an dem man doch nicht deswegen vorbeigehen kann, weil die Einschränkung der Rechts-

gültigkeit der alten Formeln nicht mit dem Aufstellen einer neuen Bekenntnisformel verbunden ist. Schließlich wäre aber doch die die Einschränkung begründende Formulierung wenn auch kein solennes „Dogma“, so doch eine neue Formel, von der man, wenn denn überhaupt die Dogmengeschichte in Formeln einmünden muß, Notiz nehmen könnte. Auch die mit den Agenden sich befassende Gesetzgebung ist nicht gleichgültig. Sie will freilich nicht den „Bekenntnisstand“ ändern. Aber manche Agenden gewähren doch kirchengesetzlich eine Bewegungsfreiheit, die dem „Bekenntnischristentum“ nicht entspricht, darum auch nur unter Kämpfen gesetzlich festgelegt worden ist. Die Geschichte der Agenden ist ein Stück Dogmengeschichte auf protestantischem Boden, das freilich noch keinen runden Abschluß gefunden hat, aber doch das alte lehrgesetzliche Gefüge gesetzlich lockert, neben ihm zu Recht besteht und einer anders gerichteten Entwicklung Raum gibt. Auf dem Boden der „praktischen Theologie“ und der sie ergänzenden Kirchengesetzgebung vollziehen sich heute wichtige „dogmen“-geschichtliche Ereignisse, deren Voraussetzung eine vom alten Protestantismus ablenkende Bewegung ist. Wenn aber außerdem einzelne protestantische Kirchen schon offiziell auf die „Symbole“ verzichtet haben, so ist doch hier erreicht, was man für die protestantische Dogmengeschichte sucht: eine offizielle kirchliche Entscheidung, die die alten Symbole und lehrgesetzlichen Bestimmungen beseitigt hat. Daß es kleine Kirchen sind, die diesen Schritt gewagt haben, berechtigt nicht, in der protestantischen Dogmengeschichte davon zu schweigen. Denn ob das davon betroffene Kirchengebiet groß oder klein ist, hat für die prinzipielle Erwägung keine Bedeutung. Dem Historiker aber erscheint dieser Schritt nicht willkürlich ohne Beziehung zu den Motiven der inneren Bewegung des Protestantismus. Er ist ebensowohl durch Motive der Geschichte des Protestantismus veranlaßt wie die konfessionalistische Bindung. Und er ist ein dogmengeschichtlich nicht weniger wichtiges Ereignis als die „dogmen“-geschichtlichen Ereignisse des 16. und 17. Jhd.s. Die Frage, ob es

ein beklagenswertes Ereignis ist oder nicht, ist für die historische Aufgabe der Darstellung belanglos.

So erweist sich die von der herrschenden Auffassung gegebene Abgrenzung der Dogmengeschichte und demzufolge die Begrenzung ihrer Aufgabe als unzulänglich. Unter den geschichtlichen Disziplinen der Theologie ist die Dogmengeschichte auch die einzige, die eine der gegenwärtigen Lage des Protestantismus nicht mehr entsprechende Fragestellung methodisch rechtfertigt. Die Patristik ist zur altkirchlichen Literaturgeschichte geworden, mit Einschluß der ketzerischen Literatur. Die Symbolik hat sich zur Konfessionskunde umgebildet. Gerade die Wandlung in dieser Disziplin ist besonders instruktiv. Als Symbolik war sie ein bezeichnendes Ergebnis der konfessionellen und landeskirchlichen Betrachtung. Deren völlige Unzulänglichkeit ist heute allgemein anerkannt. Schwerlich wird heute jemand eine Symbolik im alten Sinn rechtfertigen. Das Ergebnis der veränderten wissenschaftlichen Lage des Protestantismus ist die Konfessionskunde. Warum sollen nun „Patristik“ und „Symbolik“ an den Fortschritten der Erkenntnis teilnehmen, nicht aber die Dogmengeschichte? Was berechtigt, ihr prinzipiell und methodisch diesen Fortschritt vorzuenthalten? Sie müßte, falls sie ihren Standort nicht wechselt, demselben Urteil verfallen, das über HARNACKS Dogmengeschichte gefällt ist: eine große monographische Untersuchung zur Dogmengeschichte zu sein, nicht aber die Dogmengeschichte selbst.

Aber man befürchtet durch eine Erweiterung der Aufgabe eine Kollision mit der Geschichte der Theologie. In den Untersuchungen, die als dogmengeschichtliche Monographien auftreten, kennt man freilich diese Besorgnis nicht. Hier werden ganz ohne Rücksicht auf etwa vorhandene methodische Unterschiede zwischen Dogmengeschichte und Geschichte der Theologie die Untersuchungen vorgenommen, und niemand spricht ihnen die Bedeutung einer dogmengeschichtlichen Untersuchung ab, auch wenn es Untersuchungen sind, die ihre Probleme im Rahmen der Geschichte der Theologie

erörtern. Was aber in Teiluntersuchungen nicht prinzipiell geschieden ist, kann doch für die Gesamtdarstellung nicht zu einer prinzipiellen Differenz werden. Doch die methodologischen Bedenken würden vielleicht verschwinden, und vielleicht könnte eine auch der protestantischen, nicht bloß der katholischen Forderung gerecht werdende Bestimmung der dogmengeschichtlichen Aufgabe gewonnen werden, wenn man sich entschließen könnte, die Dogmengeschichte als die Geschichte des christlichen Bekenntnisses zu fassen. Dann braucht man nicht zu befürchten, daß die Dogmengeschichte in der Breite der „Theologiegeschichte“ sich verlieren werde. Man wird aber auch nicht Dogmengeschichte und Theologiegeschichte als zwei getrennte Disziplinen betrachten und nun methodisch nach Unterschieden suchen, die in Wirklichkeit nicht existieren. Man wird aber vor allem nicht bloß Entwicklung und Auflösung des „Dogmas“ zum Thema der Dogmengeschichte machen, sondern zugleich das Werden und die Bildung eines neuen Bekenntnisses in, neben und über dem alten Dogma als Gegenstand der dogmengeschichtlichen Aufgabe hinstellen und gerade hier der Eigenart der protestantischen Entwicklung gerecht werden können. Nun kommt man nicht in Versuchung, kirchlichen Sanktionen ein über Gebühr großes Gewicht beizulegen. Denn auch ohne besondere kirchliche und förmliche Aktion kann das Bekenntnis sich ändern und seine Gültigkeit sich wandeln. Das Bekenntnis der neueren Entwicklung des Protestantismus ist sowohl dem Umfang wie der Ableitung und Begründung nach ein anderes als das Gesamtbekenntnis des alten Protestantismus. Und wenn der Protestantismus dank seines Zusammenhanges mit der religiösen Predigt der Reformation und der allgemeinen Bewegung des geistigen Lebens die Entwicklung erlebt, von einem juristisch faßbaren „Bekenntnis“ abzusehen und der individuellen, durch die Offenbarungsgeschichte bedingten Gewissensnötigung das „Bekenntnis“ zuzuschieben, so ist das ein Ergebnis von so weit tragender Bedeutung, daß die Dogmengeschichte es berücksichtigen muß, auch wenn eine kirchliche Sanktion dieses

Ergebnisses der Entwicklung fehlt.

Daß bei dieser Fassung auch das „kirchliche Bekenntnis“ im konfessionellen Sinn die gebührende Berücksichtigung findet, bedarf im Grunde keines Hinweises. Als der Dauer nach wichtigstes, durch Jahrhunderte hindurch in weiten Kreisen der Christenheit allein zugelassenes und privilegiertes Element der christlichen Bekenntnisbildung gehört es ganz wesentlich in die Dogmengeschichte. Nur kann sie mit ihm nicht ausschließlich sich befassen. Daß diese Problemstellung der theologischen Grundüberzeugung des Darstellers zu weiten Spielraum lasse, ist ein akademisches Bedenken. Auch die alte Problemstellung hat die individuelle Dogmatik nicht fern halten können. Und der katholische Dogmenhistoriker muß die Dogmengeschichte anders und von anderen Gesichtspunkten aus beschreiben wie der protestantische. Nach ihm besitzt überhaupt nur der Katholizismus eine Dogmengeschichte; aber die Geschichte löst sich in ein schmückendes Ornament des stabilen Gebäudes auf. Im übrigen jedoch genügt es, darauf hinzuweisen, daß der weite Zeiträume umspannende Historiker in erster Linie fragt, was geschichtliche Kraft geworden ist, gewesen ist und noch ist. In dieser Frage wurzelt der „Takt“ des darstellenden Historikers. Sie läßt dem „Bekenntnis“ der Vergangenheit dieselbe geschichtliche Gerechtigkeit widerfahren wie dem „Bekenntnis“ der Gegenwart. Und sie bewahrt ihn davor, die Darstellung der geschichtlich wirksamen Kräfte mit Einzelheiten zu belasten, die keine erkennbare Wirkung auf den Fortgang der Entwicklung und keine Bedeutung für das Verständnis der Entwicklung besitzen, sondern nur archaisch gelehrtes und rein biographisches Interesse haben. Die Gefahr, die „Dogmengeschichte“ in eine „Geschichte der Theologie“ umzubilden, ist dadurch ebenso wohl beseitigt wie die andere, die wirksamen Kräfte der Vergangenheit und Gegenwart hinter die individuelle Kritik zurücktreten zu lassen. Und die hier vorgeschlagene Fragestellung hat jedenfalls den Vorzug, nicht bloß in der Ausführung protestantisch zu sein, sondern von vorn herein auch den Prote-

stantismus zu umspannen und seine gewaltige bekenntnisbildende Kraft ungeschwächt zur Darstellung zu bringen.

Diese Fassung wirkt auch auf die Frage nach dem Anfang der Dogmengeschichte zurück. Mit dem einfachen Satz, das Neue Testament gehöre nicht in die Dogmengeschichte, erst mit den außerhalb des Kanons stehenden Schriften beginne die Entwicklung, kommt man nicht durch. Schon die herrschende Auffassung von der Dogmengeschichte nicht. In ganz eigenartiger Form, aber sehr scharf hat SEEBERG das hier vorliegende Problem empfunden. Er hat es eingekleidet in die Formel des *evangelium quadraginta dierum*. HARNACK hat in der vierten Auflage seines Lehrbuchs ihm eine scharfe Absage gegeben. Die „höchst originelle Grundlage“, die SEEBERG seiner Dogmengeschichte im *evangelium quadraginta dierum* gegeben habe, erinnere teils an katholische, teils an gnostische Versuche und schillere zwischen Historie und Mythos. Damit nun nicht auf HARNACK sich berufende „minder selbständige Geister“ der Auseinandersetzung mit dieser Hypothese sich entheben, stellt SEEBERG fest (Lehrbuch<sup>2</sup> II, S. VII), daß das *evangelium quadraginta dierum* nicht von ihm zur Grundlage der Dogmengeschichte gemacht sei. Er habe vielmehr an die Tradition des apostolischen Zeitalters gedacht, zu der jenes Evangelium allerdings gewisse Elemente beigesteuert habe. Er habe auch seine Darstellung absichtlich auf die breiteste Grundlage gestellt, um seine Hypothese vor dem Untergang in den dogmatischen Abgründen der Auferstehungsfrage zu bewahren und ihr eine historische Diskussion zu sichern. Profanhistoriker hätten auch seiner Hypothese weitgehendes Verständnis entgegengebracht.

Aber die Form, in die SEEBERG seine Hypothese eingekleidet hat, mutet dem Historiker doch mehr zu, als die Quellen gestatten. Die Regel der heiligen Geschichte ist die Begleitung der Tatsachen durch Worte. Dieser schon von Hofmann systematisch verwertete Gedanke berechtigt SEEBERG zu der Annahme, daß die Auferstehung von Gedanken und Urteilen begleitet sein müsse. Und da im N. T. eine Anzahl gemein-

samer Elemente vorhanden sei, die nicht oder nicht vollständig aus den Worten Jesu vor seiner Auferstehung sich begreifen lasse und ihrer ganzen Natur nach in diese Zeit nicht hineingehöre, so sei das ev. qu. d. die historische Erklärung. Nur wenn man die geschichtliche Wirklichkeit einer Offenbarung durch Christus während dieses Zeitraumes annimmt, wie die letzten Kapitel der Evangelien sie bieten, wird der geschichtliche Zusammenhang des Lebens Jesu und der Zeit der Apostel begreifbar. Die Folgerung: weil die Formen und Formeln des ev. qu. d. später da waren, hat man sie zurückdatiert und auf Christi Autorität gestützt, ist nur dann berechtigt, wenn im apostolischen Zeitalter die Motive dafür aufgewiesen werden können. Das ist nun gar nicht so unmöglich wie SEEBERG vermutet. Jedenfalls kann gezeigt werden, daß das ev. qu. d. ein Stück der Dogmengeschichte ist, nicht aber eine Voraussetzung; daß es nicht ins Leben Jesu, sondern in die Dogmengeschichte gehört. Daß das ev. qu. d. das geschichtliche Leben Jesu zu einer unvollkommenen Offenbarung Gottes machen würde, würde SEEBERG nicht bestreiten. Andererseits postuliert es die lehrhafte Unselbständigkeit und Unproduktivität der apostolischen Zeit. Doch das mag zurücktreten. Schwerer wiegt, daß das N. T. das ev. qu. d. SEEBERGS nicht kennt. Die Apostelgeschichte, die ein zusammenfassendes Referat über Jesu Wirken von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt gibt, kennt nur die Unterweisung über die βασιλεία τοῦ θεοῦ und die Verheißung, daß die Jünger Zeugen Jesu sein werden bis an der Welt Ende. Das erste Moment bringt nichts, was inhaltlich über die Predigt Jesu vor seinem Tode hinausgeht. Das zweite Moment ist die Zurückdatierung der erfolgten Entwicklung der „Kirche“ auf eine Verheißung des Auferstandenen (vgl. dazu Matth. 23 2. 3!) In der Fassung der Apostelgeschichte ist das ev. qu. d., weit entfernt inhaltlich mit dem SEEBERG'schen zusammenzufallen, der Ausdruck der „kirchlichen“ Tradition vom Standpunkt der späteren Entwicklung. Es ist also kirchliche Tradition, dem Auferstandenen in den Mund gelegt, wie von den Häretikern die häretische. Rein

historisch betrachtet haben wir angesichts der uns zur Verfügung stehenden Quellen kein Recht, diese kirchliche Traditionsformel anders zu werten wie die häretische Tradition. Sachlich unterscheidet sie sich freilich von der häretischen, da sie nur Worte des geschichtlichen Jesus variiert oder den durch die kirchliche Entwicklung bedingten Universalismus formuliert auf Jesus zurückführt. Gemessen an den umfangreichen Geheimtraditionen der späteren Zeit und gemessen an der tatsächlichen Beziehung zum geschichtlichen Jesus kann diese Tradition in Gegensatz zu der häretischen Geheimtradition stehen. Formalgeschichtlich steht sie aber auf derselben Fläche wie die häretische.

SEEBERG kann aber auch dem ev. qu. d. nicht die selbständige und seine Unentbehrlichkeit begründende Stellung wahren. Denn wenn er behauptet, daß Jesus vom Anfang der Leidensverkündigung an die innere Notwendigkeit seines Geschicks betont habe, so bringt die Belehrung des Auferstandenen über diesen Punkt nichts Neues. Das heißt aber: der Historiker braucht das ev. qu. d. nicht, um wichtige Bestandteile der späteren christlichen Gemeindeftheologie zu begreifen. Und angesichts dieser Konzession SEEBERGS kann man vollends nicht behaupten, daß das Leben Jesu ohne die Belehrung des Auferstandenen über die Notwendigkeit seines Todes und seiner Verherrlichung nach der Auferstehung unvollständig sei. S. räumt ferner ein, daß die uralte παράδοσις, die wir durch Paulus kennen, nur von der Tatsache der Erscheinungen spreche. In dieser παράδοσις haben also Belehrungen und Offenbarungen gefehlt. Sie haben das entscheidende Gewicht gerade auf die Tatsache gelegt, die SEEBERG als gleichgültig hinstellt: die Auferstehung. Daß Christus auferstanden sei, ist nach S. eben nicht das grundlegende Ereignis; darauf sein göttliches Wesen zu gründen, sei ganz verfehlt. Während also SEEBERG das als irrelevant erklärt, was die älteste Paradosis als die Hauptsache angesehen hat, stellt er das als entscheidend hin, was die alte Paradosis überhaupt nicht erwähnt: die Belehrung und Offenbarung über Christi



Person und Werk, über die Mission und die Kirche. Der Historiker wird also nun behaupten müssen, daß SEEBERGS Hypothese eine ältere und zuverlässigere Tradition unberücksichtigt läßt, um jüngeren, weniger gut beglaubigten Traditionselementen die Führung zuzuerkennen. Diese ältere Tradition bringt aber das ev. qu. d., soweit es als ein Stück des Lebens Jesu gewertet werden soll, zum Scheitern. Wenn ferner, was auch SEEBERG anerkennt, der ältesten Ueberlieferung die kurze Formel Pauli genügt hat, dann darf man wohl voraussetzen, daß sie das recht scharf umrissene und mit festem Inhalt erfüllte ev. qu. d. überhaupt nicht gekannt hat. SEEBERGS Hypothese ist darum in der Form, in der sie vorgetragen ist, unhaltbar.

Es ließe sich noch manches gegen sie vorbringen. Doch das Gesagte dürfte beweisen, daß ihr eine zureichende historische Begründung fehlt. Trotzdem ist sie brauchbar für die Dogmengeschichte, wenn auch anders als SEEBERG es beabsichtigt hatte. Das ev. qu. d. ist nicht ein ins Leben Jesu gehörendes und der apostolischen Zeit vorangestelltes und sie allein historisch erklärendes Moment; es gehört vielmehr zu den Quellen der Dogmengeschichte. Das heißt nun aber, daß die Dogmengeschichte schon mit dem NT beginnt. Dieser Satz ist die historisch richtige Folgerung aus dem ev. qu. d. Indem SEEBERG es in seine Dogmengeschichte aufnahm, hat er freilich nicht der Form, wohl aber der Sache nach mit der alten Tradition gebrochen, die der Dogmengeschichte die neutestamentlichen Urkunden als Quellen der Dogmengeschichte verschließt. Wir haben hier in SEEBERGS Dogmengeschichte eine Neubildung vor uns, die auf eine Problemstellung hinleitet, die bezüglich der Anfänge der Dogmengeschichte die „kanonische“ Grenze beseitigt. Das hat SEEBERG nicht gewollt. Aber sein ev. qu. d. führt, sobald es die historisch richtige Form erhalten hat, auf diese Bahn. Daß gerade die gegenwärtig die stärkste Fühlung mit der konfessionellen Dogmengeschichtschreibung besitzende Dogmengeschichte die Forderung, die neutestamentlichen Urkunden auch als dogmen-

geschichtliche Quellen zu benutzen, am stärksten unterstützt, mag man als ein eigenartiges Spiel des Zufalls beurteilen. So eigenartig, wie es scheinen könnte, ist das Spiel doch nicht. Denn je deutlicher der Abstand der synoptischen Predigt des geschichtlichen Jesus von der Predigt der apostolischen Zeit zum Bewußtsein gebracht wird und je mehr nun von dem Inhalt der späteren Entwicklung auf das Evangelium zurückdatiert wird, desto unsicherer wird die auf den Begriff des Kanons zurückgehende alte Abgrenzung und desto eher wird man der Nötigung Raum geben, auf eine „kanonische“ Abgrenzung der Dogmengeschichte zu verzichten und auch neutestamentliche Urkunden als dogmengeschichtliche Quellen anzusprechen, was sie zum Teil ja ihren Entstehungsverhältnissen nach ohne weiteres sein müßten.

So reicht die Dogmengeschichte vom Neuen Testament bis zur Gegenwart. Führt schon die herrschende dogmengeschichtliche Darstellung auf diesen Satz, ist also in dem zu einer gewissen Ruhe gekommenen Hauptstrom der protestantischen Dogmengeschichtschreibung doch genug vorwärts treibende Bewegung vorhanden, so wird vollends die Formulierung, daß die Dogmengeschichte die geschichtliche Entwicklung des christlichen Bekenntnisses darzustellen habe, die alten Schranken niederreißen und eine methodisch gerechtfertigte und durchgeführte Neubildung verlangen, die den Vorzug hat, ganz aus der protestantischen Fragestellung herausgewachsen zu sein, ohne doch das Maß historischer Objektivität zu verlieren, das von jeder umfassenden Geschichtsdarstellung gefordert wird.

T ü b i n g e n .

O t t o S c h e e l .