

## Werk

**Titel:** Systematische Theologie

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1915

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1915\\_0018|log28](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1915_0018|log28)

## Kontakt/Contact

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

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

## Systematische Theologie.

### Dogmatik.

#### I. Ueberblicke.

SCHAEFER, E., Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmat. Prinzipienlehre. Zweiter systemat. Teil. Leipzig, Deichert, 1914. 324. M. 6.80. — HEIM, K., Leitfaden der Dogmatik. Zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen. Halle, Niemeyer, 1912. 2 Teile, 76 und 84 S. M. 3. — LEESE, K., Vom Weltbild zur Dogmatik. ZThK. 1914, S. 96—128. — FULLIQUET, G., Précis de dogmatique. Genève (Kündig) und Paris (Fischbacher) 1912. 334. M. 4.

Zweifellos ist die Dogmatik in der Gegenwart das Stiefkind der Theologie. Nicht nur daß sie als Blitzableiter für die Zornesfunken dienen muß, die sich in der gespannten Atmosphäre unseres kirchlich-religiösen Lebens reichlich bilden, — schlimmer ist es, daß sie wenig Kräfte in fruchtbare Bewegung zu setzen vermag. Die historischen Gebiete, außerdem Apologetik, Religionspsychologie und Religionsphilosophie ziehen eine beständig wachsende Arbeitskraft und Teilnahme auf sich, aber die wichtigen Fragen der Dogmatik rufen vergeblich nach allgemeinerem Interesse.

Eine regelmäßige Durchsicht etwa des „Theologischen Jahresberichts“ zeigt das in erschreckendem Maße. Wenig ist es im Verhältnis zu andern Gebieten, was von einschlägigen Schriften aufgezählt werden kann; und was genannt wird, das hat zu einem guten Teile Art und Umfang eines Vortrags oder einer Broschüre oder eines Aufsatzes; und es ist selten von einem reinen dogmatischen Streben geboren. Wenigstens dann gilt dies Urteil, wenn man unter Dogmatik die Arbeit versteht, durch die der christliche Glaube sich ohne alle Nebenabsichten über sein Wesen, seinen Inhalt, seine Tragweite und seine Bedingungen klar wird. Zumeist handelt es sich bei den sog. dogmatischen Schriften um die Verbindung eines der oben genannten Gebiete, der Apologetik, Religionsphilosophie und Religionspsychologie, mit der dogmatischen Arbeit. Vor allem die Apologetik ist kaum noch von der Dogmatik zu

scheiden. Und gerade darin liegt der ärgste Mißstand. Religionsphilosophie und Religionspsychologie können der Dogmatik sicherlich zahlreiche fruchtbare Anregungen vermitteln, die Apologetik <sup>1)</sup> kann das nur in geringem Maße. Ja mehr: so wichtig auch ihre Arbeit heute ist und m. E. immer mehr werden wird, sie hat doch direkte praktische Ziele; sie muß sich in ihren Gesichtspunkten und Methoden nach dem jeweiligen Gegner richten, also ihren Stoff unter eine Beleuchtung rücken, die nicht aus ihm selbst erwachsen ist; sie setzt eine gute systematische Bildung voraus, aber sie verdirbt die wissenschaftliche Behandlung der Stoffe, wenn sie sich unmittelbar mit ihr verbindet. Dafür bietet jede Prüfung der dogmatischen Literatur ein Fülle von Beispielen.

Nicht nur die einzelnen Schriften selbst bezeugen es, sondern ebenso das Verhalten der theologischen Gruppen im ganzen. Die kritische Theologie bekämpft mehr die grundsätzlichen Gegner der christlichen Weltanschauung und sucht den Zusammenhang der Theologie mit der allgemeinen Wissenschaft zu behaupten: dafür kommen die Fragen der Dogmatik scheinbar wenig in Betracht, und so hat man in diesen Kreisen zu ihrem eigenen Schaden überhaupt kein großes Interesse an der Dogmatik. Umgekehrt die konservative Theologie: sie geht von den biblisch-dogmatischen Gedanken aus, ist aber allzusehr von dem Streben erfüllt, sie teils gegenüber den abweichenden Weltanschauungen, teils gegenüber der kritischen Theologie zu verteidigen, und so bespricht man sie hier meist nicht um ihrer selbst willen, sondern zu fremden Zwecken, sehr oft mit der unverständigsten Polemik gegen die kritische Theologie. So kommt es, daß die kritische Theologie die Dogmatik überhaupt vernachlässigt, die konservative ihr zwar eifriger nachgeht, aber nur in seltenen Fällen wirkliche Förderung bringt.

Freilich steht dahinter eine tiefere Schwierigkeit: das wachsende Bewußtsein davon, daß die Dogmatik eines weitgreifen-

---

<sup>1</sup> Gemeint ist hier nur die wirkliche Apologetik, nicht der prinzipielle Teil der systematischen Theologie, der vielfach ebenfalls Apologetik genannt wird; sein Verhältnis zur Dogmatik kommt hier nicht in Betracht.

den Umbaus bedarf, und daß man noch nicht über den neuen Bauplan klar zu werden vermag. Daher begnügt man sich zum Teil mit der zähen Verteidigung des biblisch-dogmatischen Erbgutes; oder man sucht nach einem neuen Baugrund, etwa von religionsphilosophischer Art; aber man erreicht dabei nur eine Vergrößerung der dogmatischen Unsicherheit. Wie dem auch sei — es fehlt an großen Monographien; und sie sind es auf allen Gebieten, die normaler Weise den wissenschaftlichen Fortschritt vollziehen. Doch sei gleich zu Anfang bemerkt, daß in den letzten Jahren, über die hier auf Grund der eingelieferten Schriften berichtet werden soll, wenigstens einige dankenswerte Ansätze der dogmatischen Erörterung und Fortbildung an den Tag getreten sind.

Vor allem sind einige das ganze Gebiet der Dogmatik betreffende Arbeiten zu erwähnen. Am wichtigsten darunter ist der längst erwartete zweite Band von SCHAEEDERS Theozentrischer Theologie. Den ersten Band hat Titius im Jahrgang 1910 eingehend besprochen; mein Referat von 1911 (S. 475 ff.) hat gezeigt, wie mannigfach das Echo ist, das SCHAEEDERS Ruf bis dahin gefunden hatte. Was bringt nun der zweite, abschließende Band?

Die lange „Einführung“ (S. 1—55) gehört sachlich mehr zum ersten historischen Band. Sie setzt sich in würdiger, positiver Weise mit den Besprechungen auseinander, die ihm zuteil geworden sind, so mit der genannten von Titius, mit der des Referenten (ZThK 1911, S. 171—209), mit der von Leese (Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik L. Feuerbachs, 1912), Kähler u. a. Dabei mildert SCH. manche frühere Behauptung; vor allem nimmt er einen Teil der Anklage auf Anthropozentrismus zurück, die er gegen Schleiermacher erhoben hatte. Unzureichend bleibt z. B. die Behandlung Herrmanns, der nach wie vor der „Theologie der Werturteile“ zugerechnet wird. SCH. beachtet so wenig wie Heim (in seiner nachher zu nennenden Dogmatik), daß Herrmann zwar überall von dem Streben nach Einheit und Wahrheit des inneren Lebens ausgeht, aber damit wesentlich nur den

„Weg zur Religion“ aufzeigen will, während ihr volles Wesen sich erst in der Offenbarung Gottes enthülle, und zwar als ein Ergriffenwerden durch den Gott, der die Macht über alles ist. Gerade in dieser Unterscheidung des Weges zur Religion vom Wesen der Religion liegt ein Hauptverdienst Herrmanns; sie ermöglicht es, die eigentliche Dogmatik innerlich frei zu halten von dem Einfluß des apologetischen und insofern „anthropozentrischen“ Rahmens. Das müßte SCH. in erster Linie würdigen können. — Außerdem wendet SCH. in diesem Abschnitt seine theozentrischen Grundsätze auf neue Erscheinungen der Dogmatik an. Besonders interessant bespricht er Schlatters „Christliches Dogma“ (s. Jahrgang 1912, S. 225—38), das ihm zwar gute theozentrische Ziele, aber schlechte intellektualistisch-anthropozentrische Methoden zu haben scheint. Der Abschnitt über die „religionswissenschaftliche Theologie“ krankt vornehmlich daran, daß er Sells Buch über „Positive und Moderne im landeskirchlichen Protestantismus“ 1912 als typisch verwendet.

Der Hauptteil des Buches aber stellt sich die selbständige Aufgabe, „Mittel und Art“ der Gotteserkenntnis zu bestimmen, d. h. eine theologische Erkenntnis- oder Methodenlehre zu entwerfen (S. 56—288). SCH. setzt sich erst kurz mit der Kulturgeschichte, Religionsgeschichte und Religionspsychologie der Gegenwart auseinander, sowohl im Sinne einer klaren grundsätzlichen Abgrenzung wie im Sinne eines Hinweises auf die reichen Stoffe, die hier vorliegen und auch der Dogmatik dienen müssen (S. 56—99). Dann aber behandelt er desto ausführlicher „das Erleben Gottes“ selbst (S. 100—288). Es besteht nicht darin, daß die religiöse Anlage, die religiöse Vernunft, durch die Berührung mit dem Absoluten in sich selbst vollendet wird. Gewiß strebt unser ganzes Menschenwesen einem Letzten, Unbedingten entgegen. Aber wir kommen zu dem wirklichen Gotte doch nur, indem Gott uns ergreift „durch das Wort von ihm in der Form geistesmächtiger Selbstbezeugung, die das Trauen auf Gott<sup>2</sup>) zur Folge hat“ (S. 132). Unser Erleben ist

<sup>2</sup> Das Trauen ist bei Schaeder nicht gleich mit V e rtrauen, sondern

zwar das einzige Mittel, um Gottes inne zu werden; aber im Vordergrund steht dabei nicht der Erlebende, sondern die Wirklichkeit Gottes, die sich durch Wort und Geist zu erleben gibt. Auf drei Gebieten wird nun das gottgewirkte, wesentlich durch Wort, Geist und Trauen konstituierte Gotterleben nach seinen verschiedenen Seiten entwickelt: auf den Gebieten der Natur, der Geschichte überhaupt und der in Jesus Christus gipfelnden Heilsgeschichte im besonderen. Dabei ist das Verhältnis der drei Gebiete charakteristisch. Gleich sind sie darin, daß sie uns die Majestät Gottes in ihrer unbedingten Herrschgewalt erleben lassen; aber nur auf dem der Natur wird das wirklich betont und genauer aufgewiesen. Dazu tritt dann auf jedem Gebiet eine besondere Erkenntnis —, und zwar auf dem 2. und 3. so, daß sie dogmatisch die Alleinherrschaft gegenüber jener primären Erkenntnis besitzt: bei der Natur die Güte, Weisheit, Herrlichkeit Gottes; bei der Geschichte seine fordernde, strafende, richtende Heiligkeit; bei Jesus und der ganzen Heilsgeschichte außerdem vor allem seine Liebe und Gnade. Dieser Steigerung entspricht auch der Entwurf der Dogmatik, den SCH. zum Schluß in kurzen Strichen bietet (S. 309—24). Er wird in drei Teile gegliedert: Gott der Herr, Gott der heilige, Gott der liebende oder der Vater; „und zwar ist der dritte Teil seinem Gesamtinhalte nach Christologie, aber er ist es so, daß er den Inhalt der beiden anderen Teile unbedingt voraussetzt.“

Schon diese Skizze zeigt, daß SCH. seine Forderung einer „theozentrischen Theologie“ kraftvoll und eigenartig durchführt. Jede genauere Darstellung, die auf die Fülle treffender Einzelbemerkungen hinweisen könnte, würde diesen Eindruck noch vertiefen. Wer nicht eigensinnig auf dem erreichten Standpunkt verharren will, muß SCH.s Buch auf sich wirken lassen; den zweiten Band noch mehr als den ersten, weil er nicht so stark wie der erste, historische, durch Bekämpfung und teilweise Mißdeutung fremder Ansichten gedrückt ist. Da umfaßt jedes Bewußtsein der Gebundenheit an Gott, auch Furcht, Bewunderung u. a. Vgl. unten S. 100 über „Glaube“.

nämlich weniger fremde Theologie kritisiert als das Erleben Gottes sachlich erörtert wird, tritt die Forderung der theozentrischen „Theologie“ im engeren Sinne des Wortes hinter die Darstellung des theozentrischen Glaubens zurück. Daß jene genau zugesehen in jeder Art von Erlebnis-Theologie ein Unding ist, hat SCH. auch in seinen neueren Ausführungen nicht zu widerlegen vermocht. Wer so entschieden darauf verzichtet, Gott auf wissenschaftlichem Wege zu erreichen, der kann auch theologisch nur so von Gott reden, daß er ihn als beherrschenden Inhalt des Glaubens erweist; d. h. im Mittelpunkte der Theologie steht weder Gott noch der Mensch, sondern der gottbestimmte und gottergreifende Glaube. Es handelt sich aber tatsächlich in SCH.s Forderung nicht so sehr um eine neue Methode des theologischen Erkennens (hier wandelt er im ganzen auf den von Kant, Schleiermacher, Ritschl, Herrmann, Kähler, Ihmels u. a. gebahnten Wegen) als um eine vollere Einsicht in Wesen und Inhalt unsers Glaubens. Ja SCH. erklärt es jetzt für selbstverständlich, „daß alle echte Theologie methodisch anthropozentrisch sei“ (S. 4). Nur sollte er dann nicht versuchen, trotzdem die Forderung der „theozentrischen Methode“ zu retten. Die Beibehaltung dieses Begriffs muß abermals Verwirrung erzeugen, in SCH.s eigenen Gedankengängen wie im Kopfe des Lesers. In Wirklichkeit zeigt SCH. mit immer neuer Frische und Plerophorie, daß der christliche Glaube nicht in erster Linie das Heil oder den Wert des Menschen betont, auch nicht Christus als geschichtliche Gestalt und als Erlöser, sondern Gott und sein Wirken in der Welt, d. h. im Weltall wie in der Geschichte und dem das Alles erlebenden Menschen. Dieser Hinweis selbst und seine Anwendung auf die verschiedenen Gebiete des Lebens, z. B. auf die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der Natur, also die Aufzeigung der Unmittelbarkeit und reichen Fülle des Glaubens, ist überaus verdienstvoll, obschon nicht so einzigartig wie SCH. meint. Und sein Streben ist von solcher Wärme, solchem Feuereifer durchglüht, daß tatsächlich manches schon fast abgestoßene oder traditionalistisch verhärtete Gut wieder zu lebendigem Flusse einge-

schmolzen wird und manche unsmelzbare Schlacke endgiltig dahinten bleibt (z. B. die Wertung der jungfräulichen Geburt Jesu als grundlegende Heilstatsache).

Trotzdem ist auch gegenüber dem 2. Bande die Freude nicht rein. Wollte man das einigermaßen veranschaulichen, so würde die Besprechung zum Korreferat auswachsen. Hier soll nur angedeutet werden, wie eine kritische Erörterung sich, abgesehen von Einzelheiten, nach zwei Seiten wenden müßte. Einmal ist die Lage verkannt, in die der Glaube durch die historische Kritik gekommen ist. Die aus ihr erwachsenden Schwierigkeiten sind auch für einen Glauben, der sich durch Wort und Geist bedingt weiß, erheblich größer, als sie bei SCH. erscheinen. Wer sie voll empfindet, der wird auch nicht wie SCH. meinen, daß die Einsicht in den theozentrischen Charakter des Glaubens der Verteidigung des Naturwunders, der Priorität des alttestamentlichen Gesetzes vor den Propheten, oder christologischer Bestimmungen wie der leiblichen Auferstehung zugute kommt. An diesem Punkte ist SCH., obwohl sein theozentrischer Vorstoß nicht aus apologetischen, sondern aus echten dogmatischen Gesichtspunkten erwachsen ist, doch der apologetischen Gefahr erlegen. Bezeichnend genug behandelt er das Verhältnis zur historischen Kritik wesentlich nur in dem Nachtrag, der dem Thema „Kant und die Theologie“ gewidmet ist (S. 288—308). Man wird nicht eher über die Sache klar werden, als bis man ernstlich versucht, die historische Kritik und Forschung (mit all ihren Gefahren und Ueberspannungen) umfassender und positiver als bisher religiös zu würdigen. Solche Würdigung gehört in die Dogmatik, und zwar gerade in eine Dogmatik, die auf Einsicht in den theozentrischen Charakter des christlichen Glaubens Anspruch erhebt.

Das ist die eine Hauptrichtung, in der die Kritik sich bewegen müßte. Die andere betrifft mehr den Inhalt der Gotteserkenntnis. SCH. kann sich gar nicht genug darin tun, die Erkenntnis der göttlichen Majestät und Herrschaft zu betonen. In gewissem Sinne sicherlich mit Recht — nämlich gegenüber der Einseitigkeit der soteriologischen und christozentrischen Ge-



sichtspunkte. Aber muß deswegen der Machtbesitz „das letzte Göttliche“, das „Fundamentale in Gott“, das „Gottheitliche an Gott“ sein (S. 65, 169 u. a.)? Darf deswegen von der Natur schlechthin gesagt werden, sie sei „der erste Bereich für die innere Aufrichtung unseres Glaubens an die Majestät Gottes durch Weltbeobachtung“? Und wenn der Entwurf der Dogmatik erst im 3. Teil die Liebe und Gnade Gottes zu ihrem Recht kommen läßt, so ist das eine deutliche Bestätigung dafür, wie ernst es SCH. mit solchen Behauptungen meint. Ich fürchte sehr, daß wir mit der Durchführung dieser Gedanken bei einer neuen Auflage zwar nicht der „natürlichen Theologie“ aber der „natürlichen Religion“ enden würden, die doch den innersten Kern auch jener bildete. Daß sie mannigfach gegenüber der älteren verbessert wäre und durch kraftvolle Anfügung des 3. Teils der Dogmatik dann gleichsam nachträglich überboten werden soll, vermag solche Befürchtungen nicht zu bannen. Eine Ermattung des christlichen Bewußtseins, oder etwa der Eindruck furchtbarer Kriege, die wie der jetzige bei vielen alttestamentliche oder naturhafte Züge in den Vordergrund des Gottesgedankens schieben, können nur allzu leicht das allmähliche Abbröckeln der angehängten christlichen Gedanken herbeiführen — genau wie es einst beim Uebergang von der Orthodoxie zur Aufklärung geschehen ist. Sogar im Glaubensbegriff bahnt SCH. den Weg zur Abbröckelung. Er faßt den Glauben ganz allgemein als „subjektive Religion“ und kennt daher auch einen Glauben, der das Gegenteil von Vertrauen ist, nämlich „reine Furcht“ (S. 286 f., 317, vgl. oben S. 96 f. über „Trauen“). Diese Preisgabe des paulinisch-lutherischen Sprachgebrauchs kann bedenklich werden. Sie fügt zu der weithin üblichen intellektualistischen Verwässerung noch eine Nivellierung des Begriffs, in dem unser evangelisches Christentum sein Wesen zusammenfaßt. Wer darauf eingeht, darf sich nicht wundern, wenn im allgemeinen Bewußtsein die Empfindung des Unterschieds zwischen christlicher und natürlicher Religion verflacht.

Sollen solche Gefahren vermieden werden, so muß in der Dogmatik möglichst scharf zum Ausdruck kommen, daß für die

christliche Erkenntnis Gottes, auch für die seiner Majestät, das „erste“ nicht schlechthin die Erfahrung ist, die wir in der Natur, sondern mindestens ebenso sehr die andere, die wir in der Menschengemeinschaft machen (Verpflichtung, Gehorsam, Reue, Scham, Furcht, Ehrfurcht, Vertrauen, Liebe usw.). Hier liegen gerade die wichtigsten Anknüpfungspunkte für die Offenbarung Gottes und umgekehrt für unser Verständnis der Offenbarung. Und bei dieser Anknüpfung wird klar, daß in der christlichen Gotteserkenntnis die Macht und die Heiligkeit Gottes nur im Zusammenhang mit seiner erlösenden und lebensschaffenden Liebe verstanden werden, ja, man möchte sagen, daß sie mit dieser in eins geschaut und daß gerade in solcher Liebe die Macht und Heiligkeit nach ihrem tiefsten Wesen offenbar werden müssen. Es gibt ein falsches Verständnis der göttlichen Herrenmacht und Heiligkeit, wenn man es abgesehen von Christus gewinnen will; und umgekehrt, da die Liebe Christi zugleich selbst Macht und Heiligkeit ist, darf wiederum die Christologie nicht von dem Aufweis dieser göttlichen Wesenszüge losgetrennt werden.

Das alles leugnet SCH. natürlich nicht. Er weiß natürlich, daß die „innere Aufrichtung unseres Glaubens an die Majestät Gottes durch Weltbeobachtung“ im Zusammenhang steht mit unserem Erfasstsein durch die Liebe Gottes und mit der geschichtlichen Vermittlung unseres Glaubens (vgl. etwa S. 237). Er vernachlässigt es nur dogmatisch im Eifer seines Kampfes gegen die einseitig soteriologische und christozentrische Anlage der Dogmatik. Die falsche Herrschaft der Wert- und Heilsgesichtspunkte aber wird man in der Dogmatik gerade nur dann endgültig überwinden, wenn man zuvor ihre wirkliche Leistung und ihren tiefsten Herzschlag gewürdigt und wenn man ihren Vertretern für ihre einst bitter nötige Arbeit danken gelernt hat. Sonst entsteht nur ein Rückschlag des dogmatischen Pendels, nicht eine vorwärts bewegende Kraft.

Neben diese mehr monographische Arbeit treten zwei Gesamtdarstellungen der Dogmatik, die ebenfalls in mancher Beziehung auf neuen Pfaden wandeln. Das gilt besonders von

dem dogmatischen Leitfaden, den KARL HEIM nunmehr abgeschlossen hat (s. 1912, S. 396, 398). Er verbindet ein außerordentlich kühnes, umfassendes Denken mit einem entschlossenen Christentum. Das macht ihn anziehend und anregend zugleich; auch die Abschnitte, die sachlich nichts Neues bringen, fesseln durch die aus jener Verbindung entspringende eigenartige Beleuchtung. Der Leser fühlt, daß der Verfasser nicht nur etwas sagen will, sondern auch etwas zu sagen hat. Freilich bleibt es an wichtigen Stellen bei dem „Fühlen“. Denn es gelingt H. keineswegs überall auch deutlich zu machen, was er sagen will; manche Sätze sind Orakel. Das liegt gewiß an dem Charakter des Leitfadens; es ist ein Wagnis, einen so eigenartigen Aufriß zuerst in dieser Form der allgemeinen Beurteilung vorzulegen. Aber der Charakter des Leitfadens trägt nicht allein die Schuld. Wie verständlich ist Kirns Grundriß auf ähnlichem Raum! Davon könnte H. lernen. Auch die kritische Erläuterung, die LEESE in seinem lehrreichen Aufsatz gibt, genügt noch nicht zur Ueberwindung der Schwierigkeiten, vor denen der Leser steht. Immerhin ist die Lektüre des Aufsatzes neben der des Leitfadens empfehlenswert, besonders für solche, die HEIMS frühere Schriften nicht kennen (Das Weltbild der Zukunft, 1904; Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1912). Denn L. zeichnet gleichsam den literarischen Hintergrund des Leitfadens und erleichtert so das Verständnis. Als einer, der selbst von dem Verfasser reiche Anregungen empfing, kann er verhältnismäßig leicht in dessen Gedankenwelt einführen. Dabei steht er ihr jetzt selbständiger, kritischer gegenüber als in seinem vorhin (S. 95) genannten Buche.

Das kühne, umfassende Denken HEIMS stellt sich vor allem als „kosmisches“ Denken dar. Die Fragen und Schwierigkeiten der modernen zum Relativismus führenden Weltanschauung sind es, die diesen Dogmatiker besonders bewegen; sie ragen von den grundsätzlichen Abschnitten bis tief in die besonderen hinein, die den Inhalt des christlichen Glaubens selbst darstellen. Andererseits ist das entschlossene Christentum H.s durchaus sote-

riologisch und christozentrisch bestimmt (trotz der eigenen Polemik gegen die christozentrische Theologie). Beides beweist daß H. „moderne“ Bestrebungen vertritt. Gerade um die Fragen der modernen Weltanschauung vom Christentum her beantworten zu können, muß er den bloßen Traditionalismus und Biblizismus überwinden; und er glaubt das am besten zu erreichen, indem er jeden Gedanken unter die Beleuchtung des Gegensatzes von Not und Erlösung stellt. Er verbindet also in gewisser Beziehung die Sehnsucht nach religiöser Durchleuchtung des Weltlaufs, die in Schaeders theozentrischer Theologie mitwirkt, und die tiefsten Absichten, die der von Schleiermacher ausgehenden, dann in der Heils- und Wert-Theologie eigentümlich zugespitzten dogmatischen Entwicklung zugrunde lagen.

Freilich gerät er bei seiner Verflüssigung der dogmatischen Ueberlieferung in eine ähnliche Einseitigkeit wie Schaefer. Er scheut zwar keineswegs vor der Kritik zurück. Erbsünde z. B., oder Schöpfungsbericht, Naturen Christi, Jungfrauengeburt, Sühnbedeutung des Todes Jesu — das sind Lehren, die er wenigstens in ihrer üblichen Bedeutung verwirft. Aber es handelt sich dabei wesentlich um religiöse Kritik. Und das genügt nicht. So notwendig, so dankenswert die religiöse Kritik ist, eine wichtige Rolle spielt gegenüber der biblisch-dogmatischen Ueberlieferung doch auch die historische Kritik. H. übt sie wohl teilweise selbst in der Grundlegung seiner Dogmatik. Aber er macht uns das nicht verständlich, geschweige daß er die historische Kritik religiös würdigt. Er begründet es nirgend, daß er das synoptische Zeugnis von Jesus als primär und als Quelle oder Ausgangspunkt aller Glaubensaussagen verwertet. Ja es liegen überhaupt in seiner Heranziehung der einzelnen Bibel-Elemente allerhand Unverständlichkeiten. Manches erklärt sich daraus, daß die biblizistische Tradition und der Gegensatz zur kritischen Theologie ungewollt auf ihn wirkt, also aus einer apologetischen Trübung der dogmatischen Arbeit. Doch lassen sich nicht alle Merkwürdigkeiten so verstehen. Hier nimmt also H. keineswegs die nötige Rücksicht auf die Bedürfnisse

der Gegenwart (wie er es überhaupt in der Regel verschmäht, die Leistungen der kritischen Theologie positiv zu berücksichtigen); die historischen Schwierigkeiten drücken ihn offenbar innerlich viel weniger als die philosophischen.

Ausschlaggebend für das Urteil über HEIMS Dogmatik ist die Art, wie er das kosmische und das soteriologisch-christozentrische Interesse verbindet. Es geschieht auf dem schon viel betretenen aber hier wieder eigenartig gestalteten Wege, daß der Kritizismus zum Skeptizismus entwickelt wird. Die Vernunft zeigt nämlich nach H., wenn sie folgerecht verfährt, zuletzt eine unendliche Not: sie zeigt überall Widersprüche und Antinomien, über die wir denkend nicht hinauskommen, da unser Denken sich schon in ihnen bewegt. Sie führt damit, wenn nicht alles im Skeptizismus enden soll, zur Behauptung eines Urdatums, in dem alle Kategorien und Anschauungsformen ausgeschaltet und doch auch gesetzt sind. Nur angesichts dieses Urdatums, einer objektiven konkreten Wirklichkeit, eines „absoluten Konkretums“ können wir uns erlöst wissen von jener unendlichen Not. Damit ist die Brücke zum christlichen Glauben geschlagen. Er ist es nämlich, der jenes Urdatum und „absolute Konkretum“ aufweisen kann: Jesus Christus. Dabei enthüllt sich schon die philosophische unendliche Not als bloße Seite der allgemeinen tiefsten Not: „Willenszwiespalt und intellektuelle Skepsis sind nur zwei verschiedene Seiten derselben Sache“ (I, S. 21). Entsprechend ist dann Christus die Erlösung von allen Nöten, ebenso denen der Weltanschauung wie den besonderen, die H. in der Frage zusammenfaßt: „Was soll ich jetzt in diesem Augenblick tun, daß ich meine ewige Seligkeit nicht verliere?“ (I, S. 11).

Freilich diese Gleichsetzung des erkenntnistheoretisch gefundenen Urdatums und des christlichen Erlösers ist zunächst nur eine geistreiche Behauptung — eine Behauptung, gegen die sich zahlreiche Einwendungen machen lassen. Mag H. es nochmals bei der Christologie wiederholen, daß „die Ausschaltung und Ursetzung des Widerstreits zwischen Absolutem und Relativem notwendig in einem bestimmten Zeitpunkt und in

einem konkreten Inhalt“ liege — den Kenner der Geschichte erinnert das nur peinlich an jene Bemühungen des 19. Jahrhunderts, die gegenüber D. Fr. Strauß zu zeigen versuchten, daß die Idee sich in einem Zentralindividuum verwirklichen müsse. Ferner: Das „Urdatum“ muß doch wohl eine einfache und als solche dem Bewußtsein ohne weiteres zugängliche Tatsache sein; die Tatsache Jesus Christus aber wird uns erst durch eine Reihe verwickelter geistiger Operationen zugänglich, und auch dann noch so, daß sie in jedem Bewußtsein eine etwas andere Gestalt gewinnt! Der Verzicht auf eine Würdigung der historischen Forschung und Kritik wird hier verhängnisvoll. Endlich: wie ist es zu erklären, daß Nichtchristen, die also das „Urdatum“ nicht kennen, so oft zu einer sie immerhin befriedigenden Weltanschauung kommen? H.s Behauptungen klingen zuweilen, als ob er außerhalb der Beziehung zu Christus sogar jedes richtige oder doch fruchtbare Denken für unmöglich erklären wollte. Natürlich wird er das nicht wollen. Aber dann muß er sich schon zu genaueren Erklärungen herbeilassen. Der kühne Schwung und die konstruktive Kraft des Denkens allein können vielleicht Bewunderung wecken, aber sie können über den Eindruck der Gewalttätigkeit und der Willkür nimmermehr hinweghelfen. Man fühlt sich in dieser Beziehung an die älteren heilsgeschichtlich-theosophischen Weltssysteme erinnert — H. ist von ähnlichen Bestrebungen erfüllt, nur daß er dabei auf dem Boden einer scharfsinnigen, höchstgesteigerten Erkenntnis-kritik bleibt.

Wir werden gut tun, aus dieser Erneuerung älterer Bestrebungen ebenso wie aus manchen Ausführungen Schaeders zu lernen, daß hier bestimmte Bedürfnisse vorliegen, denen die herrschende Predigt und Dogmatik nicht gerecht wird. So wenig H.s eigener Versuch befriedigt — die im christlichen Glauben liegenden Weltanschauungsmotive müssen von der Dogmatik klarer und kräftiger, als üblich ist, herausgearbeitet werden. Und auch in einem andern Punkte hat H. recht: der Umstand, daß wir Gott grundlegend in der irrationalen Tatsache der geschichtlichen Jesusgestalt erleben, muß der Schlüssel werden,

der uns einen ahnenden Blick in den Charakter des göttlichen Weltwirkens überhaupt erschließt. Für den Christen kann es eine legitime Weltanschauung nur geben von seinem geschichtlich-sittlich bestimmten Glauben aus und kraft dieses Glaubens. Ob es gerade Sache der Dogmatik ist, eine solche Weltanschauung zu entwickeln, kann hier nicht erörtert werden; aber sie muß zum mindesten die Ansatzpunkte und Motive dafür aufweisen, die im christlichen Gotteserlebnis liegen.

Ueber den Aufbau von H.s Dogmatik wenigstens einige Bemerkungen; und zwar soll es sich dabei nicht mehr um die prinzipiellen Erwägungen handeln („definierender Teil“, d. h. die Grundbegriffe der Glaubenslehre, und „apologetischer Teil“), die das erste Heft füllen, sondern um den „darstellenden Teil“, der im zweiten Heft folgt. Als Gesamthema wird genannt „die Darstellung der unendlichen Not als einer in Christus gelösten“ (II, S. 20). Es wird 1. gegeben die „Methode und Einteilung der darstellenden Dogmatik“ (S. 1—9), 2. das „primäre, synoptische Zeugnis von Jesus als Quelle und Ausgangspunkt aller Glaubensaussagen“ (S. 10—19), 3. die „Entfaltung des primären Zeugnisses über Christus in einzelne Glaubenswahrheiten“ (S. 20—84). Also ein volles Gegenbild zu Schaefer schon in der Anordnung, eine interessante Fortführung des dogmatischen Typus, wie er aus pietistischen und aus Ritschlschen Anregungen erwachsen ist. Der eigenartige Stempel wird dem Hauptteil, der Entfaltung des Zeugnisses von Christus, durch die überall wiederkehrende Betonung der Sündennot gegeben, natürlich der Sündennot als einer in Christus gelösten. Darin liegt die Einheit des Zeugnisses. Daß sie als eine Vielheit von Teilen in der Dogmatik erscheint, beruht nur auf der Unvollkommenheit der diskursiven Darstellung. Vier Teile grenzt H. ab: 1. der Glaube an Gott, wie er in der Unendlichkeit der Sündennot und ihrer Lösung zum Bewußtsein kommt; 2. die Sündennot selbst, von der Erlösung aus gesehen; 3. die Lösung der Sündennot; 4. die Sündennot als gelöste. Freilich tritt die Einheit und der eigenartige Stempel mehr in den Ueberschriften als in den Ausführungen hervor. Tatsächlich erhalten wir die

Reihenfolge der Gedanken in der üblichen Art, von der Gotteslehre über die Anthropologie zur Christologie, Soteriologie (einschließlich der Lehre von Kirche und Gnadenmitteln) und endlich Eschatologie.

In eine Einzelkritik einzutreten, dafür ist hier kein Raum. Sie würde viele Ansatzpunkte finden. Schon die Art, wie aus dem nicht völlig geklärten und doch grundlegenden Begriff der „unendlichen“ oder „tiefsten“ Not dogmatische Folgerungen abgeleitet werden, weckt starke Bedenken. Aber nicht mit Bedenken soll die Anzeige schließen, sondern mit einem nochmaligen Hinweis auf die lehrreiche Art dieser jüngsten Dogmatik. Sie gibt sich die erdenklichste Mühe, nicht nur zu tradieren, zu konstruieren und zu postulieren, sondern Art und Inhalt des Glaubens in dogmatischer Form lebendig werden zu lassen. Daher bedeutet sie auch einen kräftigen Versuch, die Irrationalität der Religion nicht mehr wesentlich für die Verteidigung des Wunders oder der trinitarischen und christologischen Dogmen fruchtbar zu machen, sondern für das ganze Verständnis des Glaubens. Wir sehen, um nur einen schon äußerlich charakteristischen Punkt zu nennen, einen entschlossenen Verzicht auf logische Systematisierung und Ausgleichung der mannigfachen Vorstellungen und Bilder des Glaubens, „deren jedes das Ganze und die tiefe innere Spannung desselben von einer neuen Seite darstellt, aus deren Zusammenschau aber erst ein Totalbild zu gewinnen ist“ (II, S. 10). Also eine religiöse Wertung der rational nicht ausgleichbaren Mannigfaltigkeit, ja weiter sogar der Spannungen, die allenthalben in den Gedanken der Religion bestehen! Mit der Erkenntnis, daß das Verständnis für die in der Spannung waltende irrationale Einheit gerade ein Zeichen wahrhaft lebendigen Glaubens ist, tut die Dogmatik einen mächtigen Schritt aus der Scholastik in die erlebnisbe gründete Theologie. Man konnte diesen Fortschritt längst von manchen Dogmatikern lernen; aber Heims Arbeit ist darin besonders konsequent, und sie ist ein Zeichen, wie mächtig die neue Einsicht jetzt die konservative Theologie zu durchdringen beginnt. Sie ist darum wertvoll auch für den, der die Irrationalität,



die Mannigfaltigkeit und die Spannungen des religiösen Lebens noch anders zur Geltung gebracht wünschte.

Auch die Dogmatik von FULLIQUET, dem Nachfolger Gaston Frommels in Genf, ist ein bloßer Grundriß, in äußerst knappen, zuweilen nach Erklärung schreienden Sätzen verfaßt. Sie kann daher nur nach ihrem allgemeinen Aufbau und Geist betrachtet werden. Der erste Teil stellt die Norm, nämlich Person und Werk Jesu Christi, fest; der zweite schildert die religiösen Erfahrungen, die der Christ auf Grund der Schrift, der Kirchengeschichte, des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens macht (*sentiment du péché, repentance, conversion, foi, justification, régénération, sanctification*); der dritte arbeitet auf dem so gelegten Grund die Lehre vom Reiche Gottes mit ihren Elementen und Folgerungen heraus (von Gott, der Sünde, Gnade, Kirche, den letzten Dingen); der vierte endlich behandelt die Gegenstände, *qui se trouvent à la périphérie de la croyance chrétienne, aux confins du domaine de la science humaine*, also die Beziehungen zwischen Wissen und Glauben (*l'intervention de Dieu dans le monde actuel und à l'origine du monde, le passage du monde actuel au monde invisible*).

Es handelt sich darnach in dem vorliegenden Grundriß von F. um einen neuen interessanten Versuch, drängende Fragen gerade auch der Anordnung zu lösen. Wie in der von Ritschl beeinflussten deutschen Theologengruppe wird der methodische Ausgang von der religiösen Erfahrung ergänzt durch die Normierung der Gotteserkenntnis an Jesus; aber Jesus wird gleich in diesem Zusammenhang, also bei den Voraussetzungen der eigentlichen Lehrentwicklung, so umfassend behandelt, daß diese selbst keine „Christologie“ mehr darzubieten braucht. Darin kann ein Gewinn für die Klarheit und den inneren Zusammenhang des Aufbaus liegen; vielleicht ist es doch möglich (allerdings möchte ich angesichts dieses Entwurfs nicht sicher darüber urteilen), auch so die Aussagen des Glaubens über Christus vollständig zur Darstellung zu bringen; was davon im ersten Teile keinen Raum finden will, das findet ihn bei FULLIQUET unter Titeln des 2. Teils wie *justification*, und unter

Titeln des 3. Teils wie *doctrine de la Trinité, de la grâce, de l'église, eschatologie*. Auch sonst beansprucht die Energie des Versuchs, alles Grundlegende und Zentrale voranzunehmen, um dann allmählich nach der Peripherie hin weiterzuschreiten, unsere Aufmerksamkeit. Doch läßt die Ausführung noch viel zu wünschen übrig. Ob lediglich die Knappheit die Schuld trägt? Es könnte doch besser aufgezeigt werden, inwiefern der erste Teil die Voraussetzung für alles übrige ist; also gerade der christozentrische Charakter dieser Dogmatik müßte noch eindrucksvoller hervortreten. Schaeders Bedenken gegen die christozentrische Dogmatik werden durch FULLIQUET kaum beschwichtigt werden. Aber auch daß die religiöse Erfahrung sich so in einem besonderen Teile abhandeln läßt, überhaupt daß die Grenzen zwischen dem 2., 3. und 4. Teil sich so ziehen lassen, scheint mir durch diese Skizze nicht erwiesen. Der 4. Teil z. B. bringt *la doctrine de la prière und de la providence*, weil beide mit *intervention de Dieu* verknüpft sind — aber Gebet und Vorsehung gehören doch auch zum Mittelpunkt des Glaubens, so daß sie schon im 2. und 3. Teil nach ihrer tiefsten Bedeutung besprochen werden müßten. Es handelt sich im 4. Teil vielfach um eine Lehre von der Welt, die grundsätzlich zusammengehört mit der vom Menschen und von den gleichen Schwierigkeiten wie diese gedrückt ist. — Im ganzen spiegelt dieser Grundriß einen von religiösen Gesichtspunkten erfüllten und überall den religiösen Pulsschlag herausführenden Geist. Er ist stark durch Schleiermacher, durch Gedanken Ritschls und seiner Schule, natürlich auch durch den französischen Symbolofideismus beeinflusst, sucht aber zwischen den Gegensätzen zu vermitteln und zieht wie Heim und Schaefer die Fragen der religiösen Weltbetrachtung oder des Gotterlebens in der Welt umfassender, als üblich ist, in den Gesichtskreis der Dogmatik. Bei der Abstufung zwischen den verschiedenen Inhalten der Dogmatik hilft ihm die in Frankreich weithin herrschende Unterscheidung von *foi* und *croyance*. Sie erleichtert es, daß trotz der Höherwertung der *foi* auch die Bedeutung der *croyance* zu ihrem Rechte kommt. Die