

Zur Struktur der Dogmenkritik in der neueren protestantischen Dogmengeschichtsschreibung, ihrer inneren Begründung und Absicht

von Christian Walther

Innerhalb der neueren Theologiegeschichte ist etwa seit dem zweiten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts sowohl hinsichtlich der wissenschaftlichen Methode wie auch hinsichtlich der Fragestellungen eine starke Veränderung im Gegensatz zum 19. Jahrhundert zu bemerken. Das hängt ohne Zweifel damit zusammen, daß die Theologie sich einerseits aus den Fesseln spekulativer Überfremdung gelöst, andererseits aber auch sich von dem im wesentlichen gegen eine spekulative Theologie gerichteten Historismus entfernt hat. Man wird sagen dürfen, daß sich die Theologie auf dem Wege einer wissenschaftlichen Neuorientierung befindet. Diese steht vor allem unter dem Gesichtspunkt der Kirche und ihrer Verkündigung.¹

Wenn hier die theologiegeschichtliche Veränderung unter dem Aspekt einer Hinbildung der Theologie zur kirchlichen Wissenschaft gesehen wird,² so kann das nicht bedeuten, daß damit schon ein allgemeiner Konsensus über die Art und Aufgabe der Theologie als Wissenschaft konstatiert werden darf. Vielmehr wird richtig sein, was O. Weber feststellt: „Die Lage der evangelischen Dogmatik zeigt alle Kennzeichen einer tiefgreifenden Verwirrung und kein Merkmal eines werdenden Consensus“.³ Das gilt mutatis mutandis auch für die anderen Disziplinen. Dennoch wird es erlaubt sein, von einem geschichtlichen Wandel der Theologie in Richtung auf ein neues Verständnis der Kirche und ihrer Verkündigung zu sprechen.

Von diesem Wandel scheint jedoch die Dogmengeschichte bisher ausgenommen gewesen zu sein. Zwar hat es nicht an kritischen Stimmen gefehlt, die auf eine

¹ Vgl. dazu H. Diem, *Theologie als kirchliche Wissenschaft*, München 1951. Ders. *Dogmatik*, München 1955. G. Wingren, *Die Methodenfrage der Theologie*, Göttingen 1957. — Einen guten Überblick über die Entwicklung der neueren Dogmatik gibt O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Neukirchen 1955, S. 145 ff.

Wichtig ist für diesen Zusammenhang auch R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*. In: *Glauben und Verstehen* I, 2. Aufl. Tübingen 1954, S. 1 ff. Vgl. dazu jedoch R. Bultmann, *In eigener Sache*. ThLZ 82. Jg. (1957), Sp. 241 ff., wo B. von sich sagt, daß es seine Absicht gewesen sei, „die entscheidenden Erkenntnisse der sog. dialektischen Theologie mit dem Erbe der sog. liberalen Theologie zu vereinen“. (Sp. 241 f.) — Hinzuweisen ist auch auf den Aufsatz von G. Ebeling, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*. ZThK 47. Jg. (1950) S. 1 ff.

² Bereits 1839 hat Th. Kliefoth, *Einleitung in die Dogmengeschichte*, darauf hingewiesen, daß die „beginnende dogmatische Entwicklungsperiode ihre besondere Aufgabe in der Lehre von der Kirche haben werde“. (a.a.O. S. 99).

³ Weber a.a.O. S. 181, Kliefoth a.a.O. S. 181. Vgl. auch H. Diem, *Dogmatik*, S. 6

Erneuerung der Dogmengeschichte gedrängt haben, aber eigentlich neue Gesichtspunkte sind erst in letzter Zeit von E. Wolf geltend gemacht worden.⁴ Das grundlegend Neue, das hier vorgetragen wird, besteht einmal darin, daß die Überwindung des Gegensatzes von Dogmatik und Dogmengeschichte angestrebt und die Dogmengeschichte „der Aufgabe der Dogmatik und der kritischen, sichernden Funktion dogmatischer Sätze zugeordnet“ wird,⁵ sodann aber auch darin, daß das Wesen der Dogmengeschichte „als Geistesgeschichte am Evangelium im geschichtlichen Rahmen der kirchlichen Verkündigung“ bestimmt wird.⁶ Die Dogmengeschichte hat „die zeitbedingten Grenzen ebenso wie die Leistungen in dem Bemühen um die theologische Klärung und Begründung der von der Kirche je ihrer Zeit wahrgenommenen Verkündigung des Evangeliums in ihren verschiedenen Zusammenhängen festzustellen und zu erhellen und den Prozeß der ständig versuchten Umwandlung des Evangeliums zu einer Religion des Menschen kritisch zu durchleuchten . . .“⁷

Gegenüber einer solchen grundsätzlichen Neubessinnung auf das Wesen und die Aufgabe der Dogmengeschichte bleiben ältere Kritiker im wesentlichen doch nur in der Beanstandung von Einzelheiten verhaftet und eröffnen damit keine neue Sicht der Dogmengeschichte.

So zieht Kolde⁸ einerseits nur in Zweifel, daß die Dogmengeschichte mit der nötigen Objektivität betrieben werden kann, die sie nun einmal erfordert.⁹ Andererseits macht er vor allem gegen Loofs, Seeberg und Harnack geltend, daß „diejenige Definition des Dogmas, welche die formelle Fixierung oder Anerkennung durch die organisierte Kirche zu einem wesentlichen Faktor des Dogmas macht, dem Tatbestande nicht entspricht und viel zu eng ist“.¹⁰ Aber seine eigene Definition des Dogmas: „das Dogma ist das, was die Kirche jeweils als Niederschlag ihres Glaubensbewußtseins anerkannt hat“,¹¹ bleibt doch auch noch ganz in den Schranken des Dogmenbegriffs der lutherischen Dogmengeschichtsschreibung, wie er von Kliefoth und Thomasius ausgebildet worden ist. Neu ist bei ihm nur die Wendung gegen eine Überschätzung des „intellektualistischen Interesses der Christenheit“¹² und die daraus folgende Verankerung des Dogmas im „kultischen Bedürfnis“: „Das kultische Handeln ist das Rückgrat der Dogmengeschichte“.¹³ Es bleibt eben dabei, daß das Dogma einem menschlichen Bedürfnis entspringt, — also anthropozentrisch und nicht theologisch-kerygmatisch begründet wird.

Auch O. Scheel¹⁴ verläßt mit seiner Kritik an der Dogmengeschichtsschreibung nicht die traditionellen Bahnen. Zwar stellt er fest, daß die Dogmengeschichte die einzige theologische Disziplin ist, „die eine der gegenwärtigen Lage des Protestan-

⁴ E. Wolf, Kerygma und Dogma? Prolegomena zum Problem und zur Problematik der Dogmengeschichte. In: Antwort. Festschrift f. K. Barth zum 70. Geburtstag, Zürich 1956, S. 780 ff. — Vgl. ebda. H.-J.-Iwand, Vom Primat der Christologie, wo für unseren Zusammenhang wichtige Aussagen gemacht werden. — In gleicher Weise wie E. Wolf äußert sich W. Schneemelcher, Das Problem der Dogmengeschichte. ZThK Bd. 48 (1951), S. 63 ff. — vgl. bes. S. 86 ff. — zu einem Neuansatz der Dogmengeschichte, vgl. auch K. Aland, Art. Dogmengeschichte RGG³ II, Sp. 230 ff.

⁵ Wolf a.a.O. S. 805. ⁶ ebda. S. 805. ⁷ ebda. S. 805 f.

⁸ Th. Kolde, Dogma und Dogmengeschichte, in: Neue kirchliche Zeitschrift hrsg. v. Engelhardt, XIX. Jg. (1908), S. 485 ff.

⁹ Kolde a.a.O. S. 488. ¹⁰ ebda. S. 509. ¹¹ a.a.O. S. 516. ¹² a.a.O. S. 503.

¹³ ebda. S. 526.

¹⁴ O. Scheel, Stillstand und Neubildung in der protestantischen Dogmengeschichtsschreibung. ThRdsch. 14 Jg. (1911), S. 47 ff. 97 ff.

tismus nicht mehr entsprechende Fragestellung methodisch rechtfertigt“.¹⁵ Aber auch er versucht diesem Mangel nicht mit einer grundsätzlichen Neubestimmung der Dogmengeschichte abzuweichen, sondern nur durch eine Erweiterung der in die Dogmengeschichte einzubeziehenden Räume. Von hier aus fordert er, daß die Dogmengeschichte über die Reformation hinaus betrieben werden muß, weil sich in dem „breiten, tiefen und ungeachtet aller Hemmungen unaufhaltsam vorwärtsdrängenden Strom der großen internationalen Bewegung des Protestantismus“¹⁶ bereits dogmengeschichtliche Ereignisse abgespielt haben, die „eine vom alten Protestantismus ablenkende Bewegung“ darstellen, die zu neuen dogmatischen Fixierungen geführt haben und deswegen in die Dogmengeschichte einzubeziehen sind.¹⁷ Er möchte damit zugleich den Unterschied zwischen Dogmengeschichte und Theologiegeschichte aufheben.¹⁸ Darüberhinaus aber fordert er auch — und das mit einem gewissen Recht — die Einbeziehung des Neuen Testaments in die Dogmengeschichte.¹⁹

Scheel geht es also im wesentlichen um eine nach vorwärts und rückwärts verlängerte Dogmengeschichte, wobei für ihn die Dogmengeschichte nichts anderes ist als „das Werden und die Bildung eines neuen Bekenntnisses in, neben und über dem alten Dogma . . .“²⁰ In gewisser Weise radikalisiert er damit noch die Frage nach der Abgrenzung der einzelnen Perioden, indem er im neueren Protestantismus bereits eine neue Periode sehen will, wenngleich er deren Charakter auch nur negativ als Außerkräftsetzung der „alten Symbole und lehrgesetzlichen Bestimmungen“ beschreiben kann.²¹ Aber den Boden der Ritschl-Krügerschen Auffassung der Dogmengeschichte hat er nicht verlassen. Dogmengeschichte bleibt auch für ihn „die Geistesgeschichte des Christentums“, d. h. „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“.²²

Schließlich sei in diesem Zusammenhang noch auf W. Elert²³ hingewiesen, der ebenfalls den Versuch einer Neuorientierung der Dogmengeschichte unternimmt. Aber etwas wirklich Neues vermag auch er nicht an die Stelle des von ihm kritisierten Alten zu setzen. Ihm geht es um die Kontinuität in den „Bekenntnisakten“, die er in scharfen Gegensatz zu der modernen Forderung nach einer „Aktualität der reinen Lehre“ stellt.²⁴ Diese Aktualität bedeutet für ihn Auflösung der Einheit des dogmengeschichtlichen Geschehens „in eine Reihe von diskontinuierlichen Bekenntnisakten“, sie bedeutet Auflösung des Kirchenbegriffs schlechthin,²⁵ und eben die „Einheit der Kirche“ will er auf dem „Weg der Dogmengeschichte“ wiederfinden.²⁶ Aber die Dogmengeschichte wird ihm dabei doch nur zu einer „fortschreitenden Explikation theologischer Sachgehalte . . .“²⁷ Mit der Aufnahme des Entwicklungsgedankens erneuert er zugestandenermaßen nur die Position der im wesentlichen doch vom Hegelianismus beeinflussten lutherischen Dogmengeschichtsschreibung, wie sie Kliefoth ausgebildet hat.²⁸

Scheels These, daß die Dogmengeschichte „eine der gegenwärtigen Lage des Protestantismus“ unangemessene Fragestellung vertritt, wird also auch von anderen Kritikern bestätigt. Damit ist aber zugleich auch die Notwendigkeit einer Neu-

¹⁵ a.a.O. S. 106. ¹⁶ a.a.O. S. 98. ¹⁷ a.a.O. S. 105 f. ¹⁸ a.a.O. S. 107.

¹⁹ a.a.O. S. 112. ²⁰ S. 107. ²¹ S. 105 vgl. auch S. 62. ²² a.a.O. S. 100.

²³ W. Elert, Die Kirche und ihre Dogmengeschichte, München 1950. Wiederabgedruckt: Ausgang der altkirchl. Christologie, S. 313 ff. Berlin 1957.

²⁴ a.a.O. S. 11. ²⁵ ebda. S. 11. ²⁶ a.a.O. S. 13. ²⁷ S. 15 vgl. auch S. 20.

²⁸ Zur Kritik an Elert vgl. E. Wolf a.a.O. S. 800 f.

orientierung der Dogmengeschichte als theologisches Problem gestellt. Dieses Problem ist gesehen worden, nur hat man versucht, es von jeweils verschiedenen Voraussetzungen und Ansätzen her zu lösen. Es hat sich aber auch gezeigt, daß die älteren Versuche doch nur auf eine Modifikation oder Restauration einer jeweils bestimmten dogmengeschichtlichen Grundkonzeption hinauslaufen. Daraus ergibt sich für uns die grundsätzliche Frage, ob nämlich eine Neuorientierung der Dogmengeschichte überhaupt auf dem Boden der alten Dogmengeschichtsschreibung möglich ist, oder ob sie nicht vielmehr von einer ganz neuen Konzeption der Dogmengeschichte, wie sie etwa E. Wolf vorgetragen hat, her versucht werden muß.

Wir wollen dieser Frage nachgehen, indem wir die Voraussetzungen und Absichten der Kritik am Dogma bei A. Ritschl, G. Krüger und A. v. Harnack prüfen. Dadurch soll die Struktur und Tendenz ihrer Auffassung der Dogmengeschichte deutlich gemacht werden. Erst wenn diese Dinge klargestellt worden sind, wird sich eine Antwort auf die Frage finden lassen: ob die Dogmengeschichte der Theologie, nämlich Kerygma und Prüfung des Kerygmas auf seinen Grund und auf die Angemessenheit des Zeugnisses an diesen Grund zu sein, gerecht geworden ist oder nicht? Außerdem hat diese Schule noch eine verhältnismäßig starke Nachwirkung in der Gegenwart,²⁹ so daß sich von hier aus bestimmte Entwicklungszüge der neuen Theologiegeschichte besser verstehen lassen werden.

Da diese Schule selbst auch wieder nur innerhalb des geschichtlichen Horizonts der Dogmengeschichtsschreibung des 18. und 19. Jahrhunderts erscheint, zeigen wir zunächst die Strukturen und Tendenzen der Dogmengeschichte bis auf Ritschl, Krüger und Harnack auf. Das hat auch den Vorteil, daß sich auf diese Weise die uns beschäftigende Schule in dem, was sie Neues bringt und in dem, worin sie die einmal betretenen Bahnen nicht verläßt, leichter aufschließt.

1. *Die Dogmengeschichtsschreibung bis auf Ritschl, Krüger und Harnack.*

Zwei Momente haben von Anfang an die Dogmengeschichtsschreibung nachhaltig beeinflußt: das autonome Selbstbewußtsein und die Anwendung einer naturgesetzlichen Betrachtungsweise auf die Geschichte.

Die Dogmengeschichte hat ihren eigentlichen Ausgang vom Rationalismus der Aufklärung genommen, sie „ist ein Kind der deutschen Aufklärung“.³⁰

Hier hat Lessing die entscheidenden Gedanken geformt mit seinem vernünftigen Verständnis des Christentums.³¹ Die Anschauung, daß jedes Individuum seinen eigenen, unverlierbaren Anteil an Gottes Vollkommenheit hat, bildet dafür den Ausgangspunkt.³² Dieser Anteil, der des Menschen eigene Vollkommenheit ausmacht, ist gleichsam die unabdingbare Voraussetzung für seine Vernünftigkeit, seine Religiosität und seine Moralität.

Die Religion ist damit zu einer allgemein menschlichen Eigenschaft erklärt, sie ist ihrem Wesen nach immer natürliche Religion. „Einen Gott erkennen, sich die

²⁹ Vgl. dazu etwa: F. Gogarten, *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart 1953, bes. S. 101 f. — Harnack hat, wengleich auch von einem anderen Ansatz her, ähnlich geurteilt. Vergl. *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 5. Aufl. Tübingen 1931, S. 25. Vgl. auch ders. *Das Wesen des Christentums*, 54. Tsd. Leipzig 1906, S. 93, und R. Bultmann, *Echte und säkularisierte Verkündigung im 20. Jahrhundert*, Universitas 10. Jg. (1955), S. 701 ff.

³⁰ Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* hrsg. v. K. Aland, 1. Teil, Halle 1950, S. 1 Vgl. auch ders. *Art. Dogmengeschichte* PRE IV³ S. 755.

³¹ Vgl. G. E. Lessing, *Werke* 20. Teil, *Theol. Schriften I* hrsg. v. Zscharnack, S. 107 ff.

³² Vgl. a.a.O. S. 107.

würdigsten Begriffe von ihm zu machen suchen, auf diese würdigsten Begriffe bei allen unseren Handlungen und Gedanken Rücksicht nehmen, ist der vollständigste Inbegriff aller natürlichen Religion. Zu dieser natürlichen Religion ist ein jeder Mensch, nach dem Maße seiner Kräfte, aufgelegt und verbunden“.³³

Das will aber nicht heißen, daß Gott damit zu einem Produkt menschlicher Religion gemacht wird. Auch bei Lessing bleibt Gott der Schöpfer, der vor aller Kreatur ist.³⁴ Vielmehr meint er, daß die natürliche Religion das Begreifen des menschlichen Anteils an der göttlichen Vollkommenheit darstellt, daß aber Gott auch nur da richtig erkannt werden kann, wo dieses Bewußtsein herrschend geworden ist. So fallen die Erkenntnis Gottes und die Bewußtwerdung der eigenen menschlichen Vollkommenheit zusammen. Der Unterschied zwischen Gott und Mensch wird dadurch zwangsläufig verwischt. Aber Lessing liegt auch nichts an einer klaren Fassung dieses Unterschiedes. Ihm geht es allein um die Ausbildung der individuellen Vollkommenheit und das aus ihr folgende Handeln.³⁵

Die Freiheit des Individuums, nur dem „Gesetz“ der „individualischen Vollkommenheiten gemäß“ zu handeln, steht über allem.³⁶ Etwas, was dieses Prinzip der Subjektivität einschränken könnte, kann Lessing nicht anerkennen. Aber er ist sich auch dessen bewußt, daß es einen allgemeinen Zustand der Vollkommenheit aller damit zunächst noch nicht geben kann. Vielmehr wird es vorerst nur „verschiedene Grade des Bewußtseins dieser Vollkommenheit“ geben können.³⁷ Doch ist bei ihm auch der Optimismus vorhanden, wie er ihm in seinen Thesen zur „Erziehung des Menschengeschlechts“ Ausdruck verleiht,³⁸ daß sich im Fortschreiten der geschichtlichen Entwicklung ein einheitliches Bewußtsein der menschlichen Vollkommenheit herausbilden wird und damit die Verschiedenheiten wegfallen werden.

Das Wesentliche seiner Auffassung ist nun, daß die Entwicklung zu menschlicher Vollkommenheit wohl allein auf der natürlichen Religion beruht, daß diese aber ohne „positive oder geoffenbarte Religion“ nicht auszukommen vermag.³⁹ Die geoffenbarte Religion stellt aber nichts anderes dar als eine Modifikation der natürlichen Religion „in jedem Staate nach dessen natürlicher und zufälliger Beschaffenheit“ hin. Daß sie aber auch nichts anderes sein kann als orts- und geschichtsgebundene natürliche Religion, das nennt er ihre „innere Wahrheit“.⁴⁰

Hier wird nun bereits die Überordnung der natürlichen Religion über die geoffenbarte deutlich, denn im Grunde ist diese ja aus jener hervorgegangen und ihr Wahrheitsanspruch beruht deswegen auch nicht auf der Person ihres Stifters, sondern allein auf ihrem Gehalt an natürlicher Religion. „Die beste geoffenbarte oder positive Religion ist die, welche die wenigsten konventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigsten einschränkt.“⁴¹ Damit ist nun nichts anderes ausgesprochen, als daß die geoffenbarte Religion nur Vehikel der natürlichen Vernunftreligion sein kann. Sie soll nur sicherstellen, daß der Mensch auch wirklich seinen eigenen Anteil am Göttlichen ergreift und zu seiner individuellen Vollkommenheit ausbildet.

Nichts anderes meint Lessing bei Jesus festzustellen, wenn er sagt: „Man veröonne mir, daß ich ihn hier nur als einen von Gott erleuchteten Lehrer ansehen darf. Waren seine Absichten etwas anderes, als die Religion in ihrer Lauterkeit wiederherzustellen und sie in diejenigen Grenzen einzuschließen, in welchen sie desto heilsamere und allgemeinere Wirkungen hervorbringt, je enger die Grenzen

³³ ebd. S. 193. ³⁴ S. 107. ³⁵ Vgl. S. 109. ³⁶ ebd. S. 109. ³⁷ S. 109

³⁸ Vgl. dort bes. §§ 80 ff. ³⁹ a.a.O. S. 193 f. ⁴⁰ S. 194 ⁴¹ ebd.

sind? Gott ist ein Geist, den sollt ihr im Geiste anbeten! Auf was drang er mehr als hierauf?“⁴²

So steht es denn für Lessing fest, daß die wahren religiösen Menschen solche sind, die sich „ihrer Vollkommenheiten“ als Anteile am Göttlichen auf unmittelbare vernünftige Weise bewußt werden und ihren Einsichten gemäß zu handeln vermögen. Sie „heißen moralische Wesen“.⁴³ Deswegen muß er die Dogmen ablehnen, denn sie verbauen eine unmittelbare Gotteserkenntnis, indem sie fordern, daß nur durch den Glauben an sie und ihre Anerkennung Gotteserkenntnis vermittelt werden kann. Das deutlichste Beispiel für eine solche negative Wirkung der Dogmen bietet für Lessing die Kirchengeschichte. Sie macht recht eigentlich deutlich, daß die Dogmen das Produkt einer Entartung der Christenheit sind.⁴⁴

Dieser Gedanke, daß die Dogmen dem autonomen Selbstbewußtsein nicht gerecht werden, weil sie dessen Autonomie auch in Fragen der Gotteserkenntnis in Frage stellen, wie ihn Lessing ausgesprochen hat, kehrt auch in der rationalistischen Periode der Dogmengeschichtsschreibung wieder.

Auch bei Semler gehören Autonomie und undogmatische Religion zusammen. „Eine Religion, welche darauf vornehmlich Rechnung macht, daß ihre Anhänger blindlings, ohne weitem Gebrauch ihres Vermögens zu richtiger Erkenntnis, sie annehmen und auch so blind ausüben sollen: muß uns schon verdächtig sein.“⁴⁵ Die Anerkennung einer solchen Autorität der Religion würde dazu führen, daß der Mensch aufhört, „das eigentliche Subject seiner entstehenden Vorstellungen zu seyn . . . wornach der Mensch also sich nicht moralisch dabey verhalten könnte“.⁴⁶

Für Semler folgt daraus, daß auch die Bibel zu einer moralischen Schrift erklärt werden muß, deren Inhalt sich jeder selbst auf vernünftige Weise aneignen und befolgen soll: „. . . was Gott mittelbar oder unmittelbar saget oder haben wil, ist ein Stück der Erkenntnis, die wir von Natur . . . haben und haben sollen.“⁴⁷ Deswegen kann er auch dem „Vortrag . . . der Mittelpersonen der schriftlichen Offenbarung“ nur eine bedingte Autorität beilegen, handelt es sich doch auch bei ihnen nur um den Niederschlag subjektiver Erkenntnisse.⁴⁸ Darauf allerdings, daß man immer das Subjekt seiner Erkenntnisse und Handlungen bleibt, kommt es nach Semlers Meinung alleine auch nur an und jeder Versuch, diese Subjektivität einzuschränken, wird im Namen der autonomen Vernunft abgewiesen.⁴⁹

Diese Einstellung ist für die Bewertung des Dogmas und der Dogmengeschichte von Bedeutung, denn aus ihr folgt eine dogmenfeindliche Haltung. Zwar sind zunächst auch die Dogmen für Semler notwendige „Hilfsmittel“ des kirchlichen Lehramts. Aber „diese Stücke (sind) nicht zu allen Zeiten so gut und so nützlich gewesen“.⁵⁰ Nur als zeitbedingte Hilfen sind sie zu vertreten. Sie werden aber dort sofort zu einer schädlichen Einrichtung, wo sie zur Ausübung einer Macht über die Erkenntnisfreiheit des Menschen ausgebildet werden und ausgebildet wor-

⁴² a.a.O. S. 100. ⁴³ S. 109.

⁴⁴ „Allein sobald man müde wurde, sie zu verfolgen, sobald wurden die Christen müde, tugendhaft zu sein. Sobald sie (sc. die Kirche) Frieden bekam, sobald fiel sie darauf, ihre Religion auszuschnücken, ihre Lehrsätze in eine gewisse Ordnung zu bringen und die göttliche Wahrheit mit menschlichen Beweisen zu unterstützen“. A.a.O. S. 101.

⁴⁵ J. S. Semler, Vorrede zu Baumgartens Evangelische Glaubenslehre, Bd. I, Halle 1759, S. 40.

⁴⁶ a.a.O. S. 36. ⁴⁷ a.a.O. S. 48 ⁴⁸ a.a.O. S. 40 f.

⁴⁹ Vgl. J. S. Semler, Geschichte der christlichen Glaubenslehre, in: Baumgartens Untersuchung theologischer Streitigkeiten, Halle 1762, S. 15 ff.

⁵⁰ Semler, Vorrede a.a.O. S. 133.

den sind: „ . . . so mußte nun jedermann seine Vernunft, nicht unter den Gehorsam des christlichen Glaubens, der wirklich uns von Gott versicherten Wahrheiten . . . sondern unter den Gehorsam ehrgeiziger, eigennütziger, an Verstand und Willen ungebesserter Leute gefangen nehmen.“⁵¹

Die Dogmengeschichte wird damit notwendig zu einer Geschichte der Ausbildung subjektiver Meinungen und deren Verabsolutierung im Sinne eines Glaubenszwangs und einer Einschränkung des Prinzips der Subjektivität. Sie wird zu einer Geschichte der Depravation wahren Christentums. Das wird deutlich, wenn Semler kritisiert: „das man andere Menschen . . . mit äußerlichen Nebeln belegt hat, um sie zu eben dem Urtheil über Lehrsätze zu bringen, als man selbst hatte, da es doch unleugbar ist, daß die Annahme einer Religion und des Grundes dazu frey seyn und bleiben mus, wenn man sie nicht zu einem bloßen äußerlichen Instrument machen wil. Dies ist unleugbar nach und nach seit dem 4ten Jahrhundert erst geschehen, von welcher Zeit an wir so gewalthätige schändliche Mittel zur Behauptung der wahren Lehre . . . antreffen . . .“⁵²

Von diesem Verständnis des Dogmas ist dann schließlich auch die Aufgabe der Dogmengeschichte bestimmt. Formal wird diese zunächst als eine „Absicht“ ausgesprochen, „die Geschichte des Inhalts der Bibel, oder der für daraus erweislich gehaltenen Glaubenssätze unter den Christen aus den dazu gehörigen Quellen mehrerer, zumal der vorigen Jahrhunderte, mit erforderlichem Fleis zu sammeln, und auf die Mannigfaltigkeit der Ursachen, Gründe und Gelegenheiten zu sehen, woher eben diese Geschichte der Lehren ihren Stoff und Materie bekommen hat . . .“⁵³ In ähnlicher Weise wie Semler haben Ziegler,⁵⁴ Lange⁵⁵ und Christian Wilh. Walch⁵⁶ die Aufgabe der Dogmengeschichte bestimmt.

Die Absicht dieser Periode war aber eine ganz andere. Sie wird am deutlichsten von Joh. Christ. Wundemann ausgesprochen, wenn er sagt: „Überhaupt lehrt die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte . . . daß es . . . in der Theologie vorzüglich auf den successiven Fortgang menschlicher Einsichten ankomme . . . daß es nie weder thunlich noch nützlich sey, durch vorgeschriebene Concilienbeschlüsse, Glaubenssymbole und irgend eine Art von Consistorialdogmatik eine gewisse allgemeine und auf alle Zeit geltende Lehrform erringen zu wollen . . . Den Genius der Vernunft legen doch keine Machtsprüche in Fesseln. Weise Concessionen und Nachgiebigkeit gegen den Geist der Zeit, sind eben so sehr die dienlichsten Mittel, dem Zwiſt vorzubeugen . . . als sie an sich selbst billige Forderungen sind.“⁵⁷ Die Destruktion des Dogmas zu Gunsten einer freien Entfaltung des „Genius der Vernunft“, das ist die Absicht der Dogmengeschichte in ihrem Anfangsstadium gewesen.

Gegen die rationalistische Betrachtung der Dogmengeschichte hat sich unter Aufnahme der Hegelschen Geschichtsdiagnostik Ferd. Christ. Baur gewendet.⁵⁸ Er kriti-

⁵¹ a.a.O. S. 137. ⁵² Semler, Geschichte . . . S. 23. ⁵³ a.a.O. S. 12 f.

⁵⁴ Ideen über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengeschichte, Neues theologisches Journal, Jg. 1798 Bd. 12, 1, S. 328.

⁵⁵ Ausführliche Geschichte der Dogmen, 1. Teil Leipzig 1796, S. VI. — „Eine ausführliche Dogmengeschichte muß . . . das allmähliche Entstehen des späteren kirchlichen Lehrbegriff recht anschaulich machen.“

⁵⁶ Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre, Göttingen 2. Aufl. 1764, S. 28 und 127 ff.

⁵⁷ Joh. Christ. Wundemann, Geschichte der christlichen Glaubenslehre. I. Teil, Leipzig 1798, S. 535 ff.

⁵⁸ Vgl. Ferd. Christ. Baur, Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte, 2. Aufl. Tübingen 1858. Vgl. dazu auch K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. 2. Aufl. Zürich 1952. S. 450 ff.

siert den Empirismus dieser Epoche, weil dieser in der Dogmengeschichte nur das „stets wechselnde Spiel des Zufalls und der Willkür“ gesehen habe.⁵⁹ Die Geschichte wurde nach dieser Methode zu einem „Aggregat der zufälligsten Meinungen“. ⁶⁰ Dabei mußte sie sich in „Einzelheiten“ auflösen, „in unendlich viele Causalitäten und Individualitäten“. ⁶¹ Ein die Geschichte selbst in ihrem ständigen Wechsel zusammenhaltendes und ihr Einheit verleihendes Moment hat der Rationalismus nicht gesehen. Deswegen verliert er sich in „Äußerlichkeiten, denen er, wie z. B. den „menschlichen Interessen, Triebfedern und Leidenschaften“, mehr Bedeutung zukommen läßt, als sie verdienen.“ ⁶² Vor allem aber hat nach Baur Urteil die rationalistische Dogmengeschichtsschreibung etwas „dogmatisch Feststehendes“ nicht anerkannt. ⁶³ So gelangt er zu dem Schluß: „Der Rationalismus kann sich zur Geschichte des Dogmas nur negativ verhalten“. ⁶⁴

Auch Baur geht es um das „subjective Bewußtsein“. Aber im Gegensatz zu Semler u. a. meint er, daß die Vollendung des Bewußtseins nicht auf dem Wege einer bloßen Entfaltung des in der Vernunft gegebenen Anteils am Göttlichen innerhalb der Sphäre der Subjektivität erreicht werden kann, sondern dazu bedarf es eines der Subjektivität vorgegebenen objektiven Inhalts, den das subjektive Bewußtsein erst in einem dialektischen Prozeß in sich aufnehmen und ihm sich angestalten muß. ⁶⁵

Das bedingt eine völlig andere Einstellung zum Dogma und zur Dogmengeschichte. Im Dogma ist der „absolute Inhalt der christlichen Wahrheit“ ausgesprochen. ⁶⁶ Es ist selbst wesentlich „geistiger Natur“, denn in ihm wird der absolute Geist gegenständlich. ⁶⁷ Diese Objektivierung der christlichen Wahrheit im Dogma erfolgt jedoch nur, um dem subjektiven Bewußtsein den Inhalt vorzustellen, den es in sich ausbilden soll. Es soll das „Dogma in sich aufnehmen und mit ihm sich Eins wissen“. ⁶⁸ Immer aber geht die Objektivität der Subjektivität voran. Die Entwicklung des Christentums kann nur auf diesem dialektischen Wege vorsichgehen, indem das subjektive Bewußtsein sich dem Objekt seines Glaubens akkommodiert, eine Einheit mit ihm bildet und doch immer wieder vom Dogma in Frage gestellt wird und deswegen den Prozeß wiederholen muß.

Das ist der Grund, warum das Dogma sich auch in viele einzelne Dogmen aufspaltet, ja aufspalten muß. ⁶⁹ Die einzelnen Dogmen sind dann gewissermaßen Teilziele auf dem Wege der Einswerdung des subjektiven Bewußtseins mit dem absoluten Inhalt des Christentums. Aber in aller „Mannigfaltigkeit seiner geschichtlichen Formen“ bleibt das Dogma immer mit sich identisch. ⁷⁰

Damit ist auch schon Entscheidendes über das Wesen der Geschichte gesagt. Die Geschichte wird nicht durch ein bloßes äußeres Geschehen zur Geschichte. „Was die Geschichte zur Geschichte macht, ist . . . der Zusammenhang des Geschehenen, die geschichtliche Bewegung, deren Einheit das bewegende Princip der Geschichte ist.“ ⁷¹ Deswegen fordert Baur eine objektive Geschichtsbetrachtung, die die geschichtlichen Erscheinungen „auf höhere über das Individuum hinausliegende Ursachen“ zurückführt. ⁷²

Die Aufgabe der Geschichte ist die Hervorbringung der Einheit des Subjektiven und Objektiven. „Aber eben in diesem Einswerden des Subjects mit dem von ihm unterschiedenen Object besteht die ganze Arbeit der Geschichte, der harte

⁵⁹ Baur a.a.O. S. 8 f. ⁶⁰ a.a.O. S. 37. ⁶¹ a.a.O. S. 39.

⁶² Vgl. a.a.O. S. 21 und 43. ⁶³ S. 39 f. ⁶⁴ S. 44. ⁶⁵ S. 9 f.

⁶⁶ Vgl. a.a.O. S. 4. ⁶⁷ S. 9 f. ⁶⁸ ebda. S. 9 f. ⁶⁹ Vgl. a.a.O. S. 6 f.

⁷⁰ Vgl. E. Wolf a.a.O. S. 789. ⁷¹ Baur a.a.O. S. 20. ⁷² S. 8 und S. 20 f.

Kampf, in welchem das wissende Subject seinem Object das Wissen um dasselbe erst abringen muß . . .⁷³

Was hier ganz allgemein von der Geschichte gesagt ist, gilt im besonderen Maße von der Dogmengeschichte. Sie hat es „mit dem so vollständig als möglich explicirten Inhalt der christlichen Lehre“ zu tun.⁷⁴ Ihr Gegenstand „ist das in seine Unterschiede eingehende, mehr und mehr sich spaltende und theilende, seine Bestimmungen als einzelne Dogmen aus sich herausstellende und in ihm selbst wieder auf verschiedene Weise sich modificirende Dogma“.⁷⁵ Dieser Prozeß kommt nicht zum Stillstand, denn es „kann die einmal begonnene Arbeit des Geistes nie ruhen, sie hat ihr treibendes Princip in sich selbst, der Begriff muß sich durch alle seine Momente hindurchbewegen, und das Bewußtsein des Subjects kann nur da sich frei und mit sich Eins wissen, wo Inhalt und Form, Object und Subject sich zur Einheit zusammenschließen“.⁷⁶

Das Dogma ist aber auch als der der „Person Jesu . . . identische substantielle Inhalt des christlichen Bewußtseins . . . der unwandelbare Grund aller geschichtlichen Bewegung“.⁷⁷ Eine wirkliche und „bedeutende Veränderung“ ist daher nur auf seiten des subjektiven Bewußtseins möglich. Die Dogmengeschichte ist darum im wesentlichen nur der „fortgehende Process des denkenden Bewußtseins mit dem Dogma“.⁷⁸

Diese Anschauung Baur's ist von großer Bedeutung. Sie besagt, daß in jedem Stadium der Geschichte das denkende subjektive Bewußtsein die Aneignung des im Dogma vorgegebenen objektiven Inhalts des Christentums neu vollziehen muß.⁷⁹ Eine für alle Zeiten gültig vollzogene Aneignung gibt es nicht: „Denn vergeblich ist es . . . was einmal in der inneren Werkstätte des denkenden Bewußtseins sich abgelöst hat . . . in Formen festhalten zu wollen, zu welchen der in ihnen sich selbst äußerlich gewordene Geist kein inneres Selbstvertrauen mehr haben kann . . .“⁸⁰

Aus diesem Grund kann es auch keine dauernd gültige Dogmatik geben. Zwar ist Dogmatik als geschichtlicher Niederschlag des „aus seiner Bewegung zur Ruhe gekommenen Flusses der Dogmengeschichte“ notwendig.⁸¹ Aber es ist „das Schicksal der Dogmatik, immer wieder der Dogmengeschichte anheimzufallen“.⁸² Troeltsch's Urteil, daß bei Baur die „Glaubenslehre ganz überflüssig“ wird, weil sich die „ganze Kraft und Fülle des Christentums gerade in seiner Geschichte“ offenbart, wird anzuerkennen sein.⁸³

So ist es die eigentliche Absicht der Dogmengeschichte Baur's, deutlich zu machen, daß das Christentum in jeder Zeit neu von den Menschen unter ihren geschichtlichen Bedingungen verstanden und begrifflich gestaltet werden muß. Trotz aller Betonung der objektiven Notwendigkeit des Dogmas gegen dessen rationalistische Destruktion bleibt auch sein Versuch einer Neubegründung des Dogmas und der Dogmengeschichte schon im Ansatz fruchtlos, denn er will die „Autonomie des selbstbewußten Subjects“ mit dem Christentum versöhnen,⁸⁴ ein Versuch, den vor

⁷³ S. 20. ⁷⁴ S. 4. ⁷⁵ S. 6. ⁷⁶ S. 10. ⁷⁷ S. 5. ⁷⁸ S. 9. ⁷⁹ S. 19 f. ⁸⁰ S. 59 f.

⁸¹ S. 2. ⁸² S. 3.

⁸³ E. Troeltsch, Adolf v. Harnack und Ferd. Christ. v. Baur. In: Festgabe für A. v. Harnack, Tübingen 1921, S. 284.

⁸⁴ „Alles muß hier erst durch die eigene Selbsttätigkeit des Menschen vermittelt werden, der sich seiner selbst als eines freien sich selbst bestimmenden sittlichen Subjekts bewußt ist, und in dem Bewußtsein, daß es sich um sein eigenes tiefstes und innerstes Interesse handelt, es auch weiß, daß ihm nichts die Gewißheit seines Heils geben kann, was er nicht mit der freien Zustimmung seines innersten Selbst als den Grund seines Heils erkennt.“ Baur a.a.O. S. 274.

ihm bereits Hegel unternommen hatte.⁸⁵ Autonomie und Dogma sind aber einander ausschließende Gegensätze, es sei denn, der Begriff des Dogmas wird so abstrakt gefaßt, wie Baur es tut. Ein solches Dogma aber ist das christliche nicht. Es ist nicht eine verdünnte Abstraktion, sondern Antwort auf die Begegnung mit der Person Christi und damit zugleich Bezeugung der Wirklichkeit dieser Person. Seine Aussagen sind deswegen auch immer konkret-personal. Sie müssen aber, etwa in der Gestalt von Luthers Erklärung des zweiten und dritten Artikels, für das autonome Selbstbewußtsein unannehmbar bleiben, denn hier wird ja eben dieses Selbstbewußtsein dadurch in Frage gestellt, daß gesagt wird, der Mensch kann nicht aus eigener Kraft und Vernunft sein Heil erwerben.

In der Ausbildung seiner kritischen oder spekulativen Methode der Geschichtsbetrachtung, die sich nicht damit begnügt, „was nur subjectiver Natur ist, für die reine Objectivität der Sache selbst zu halten“, sondern „mit geschärften Augen der Sache auf den Grund ihres Wesens“ gehen will,⁸⁶ hat Baur die naiv-empirische Geschichtsbetrachtung des Rationalismus überwunden. In der Sache des Dogmas selbst hat er jedoch den dogmenfeindlichen rationalistischen Ansatz nicht zu überwinden vermocht, denn nicht das Dogma ist gerettet vor der subjektivistischen Destruktion, sondern es ist nur eine neue Methode in der Dogmengeschichtsschreibung zur Geltung gebracht worden.

So zeigt sich in diesem Teil der Dogmengeschichtsschreibung, bei allen Unterschieden in Einzelheiten, als durchgängige Struktur die Kritik am Dogma auf dem Boden des autonomen Selbstbewußtseins, und es folgt aus ihr die Tendenz, durch die Beseitigung des überlieferten Dogmas das moderne menschliche Selbstbewußtsein mit dem Christentum auszusöhnen, ein Unternehmen, bei dem von vornherein das Kerygma des Neuen Testaments und die Botschaft der Kirche verkürzt und entstellt werden mußte.⁸⁷

2. Christliches Lebensideal und Dogma bei A. Ritschl.

A. Ritschl ist mit einem gewissen Recht als Begründer eines neuen Verständnisses der Dogmengeschichte bezeichnet worden,⁸⁸ obwohl er weniger als Historiker denn als Systematiker wirksam geworden ist.

Wir haben gesehen, wie in der Aufklärung und im Idealismus die Betrachtung der Dogmengeschichte von einem ganz bestimmten anthropologischen Vorverständnis bestimmt gewesen ist und daß von dort her sich auch die Absicht der Dogmengeschichtsschreibung ableiten ließ. So werden wir jetzt fragen müssen, ob sich auch bei Ritschl dieses Vorverständnis durchhält und wie möglicherweise von ihm her bei ihm der dogmengeschichtliche Ansatz gestaltet wird.

Ritschl ist ja, wie Ferd. Kattenbusch gezeigt hat, „nicht mehr Romantiker, nicht mehr Ästhetiker, sondern Ethiker“,⁸⁹ und diese ethische Grundposition bestimmt

⁸⁵ Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Glockner, Werke Bd. 16, Stuttgart 1928, S. 355.

⁸⁶ Baur a.a.O. S. VII f.

⁸⁷ Vgl. dazu die treffenden Bemerkungen von H. J. Iwand, Vom Primat der Christologie. In: Antwort. Festschrift für K. Barth zum 70. Geburtstag, Zürich 1956, S. 166 ff. bes. S. 178 f.

⁸⁸ So von Dunkmann, Geschichte des Christentums als Religion der Versöhnung und Erlösung, I, 1, Leipzig 1907, S. 7 ff.

⁸⁹ Ferd. Kattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, 6. Aufl. Gießen 1934, S. 60. — Vgl. auch das Urteil von O. Weber a.a.O. S. 164 f. — Wir können hier auf eine Ableitung Ritschlscher Gedanken aus der Philosophie

in vollem Maße seine Geschichtsanschauung. Sie wird aber auch deutlich an seinem Verständnis des Christentums. Ja, man wird sagen dürfen, daß überhaupt erst auf dem Hintergrund dieses Verständnisses seine Kritik am Dogma verständlich wird.

Man hat Ritschls Theologie eine elliptische genannt.⁹⁰ Das ist richtig, denn in seiner Anschauung der Religion sind „die Welt mit Gott und dem Menschen als die . . . Punkte festzustellen, durch welche der Kreislauf der Religion erst vollständig angeschaut und dem Verständnis eröffnet wird.“⁹¹ Aber Ritschl geht dabei nicht von einem Religionsbegriff aus, der etwa wie bei Lessing auf dem Wege der Abstraktion gewonnen worden ist, sondern Religion ist ihm eigentlich nur die christliche. Er verzichtet im Gegensatz zur Romantik auf jede metaphysische Begründung der Religion. „Er greift vielmehr energisch auf die theoretische und praktische Philosophie der vollendeten Aufklärung, d. h. aber auf einen entscheidend als antimetaphysischen Moralisten interpretierten Kant zurück, von dem aus er das Christentum verstehen zu können meinte als die große und unvermeidliche Ermöglichung bzw. Verwirklichung eines praktischen Lebensideals.“⁹² O. Ritschl hat die Absicht seines Vaters dahingehend verstanden, daß ihm das Christentum das „freie Sich-selbst-wollen in absoluten Zweck“ gewesen ist.⁹³ A. Ritschl aber definiert das Christentum als die „monotheistische vollendet geistige und sittliche Religion, welche auf Grund des erlösenden und das Gottesreich gründenden Lebens ihres Stifters in der Freiheit der Gotteskindschaft besteht, den Antrieb zu dem Handeln aus Liebe in sich schließt, das auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist, und in der Gotteskindschaft wie in dem Reich Gottes die Seligkeit begründet.“⁹⁴

Drei wesentliche Momente seiner Theologie werden hier ausgesprochen: Sittlichkeit, Freiheit und Verwirklichung des religiös-sittlichen Lebensideals in Gestalt des Reiches Gottes durch sittliche Freiheit.⁹⁵ In diesem System ist die Sittlichkeit im Sinne sittlicher Autonomie das Primäre. Aber sie ist zunächst nur als eine menschliche Potenz verstanden, die noch der Verwandlung in Aktualität bedarf. Das ist mit dem Wort „Antrieb“ gemeint. Diesen Antrieb kann aber nur die christliche Religion geben. Er kann jedenfalls nicht aus einem wie auch immer gearteten Begriff der Natur und des Kosmos erfolgen; denn hier wird ja nicht in überzeugender Weise die geistige Herrschaft des Menschen über die Welt sichergestellt, weil die Welt bereits als ein absoluter Wert aufgefaßt wird. Das aber kann die Welt nicht sein, denn sie ist das Reich der Sünde und als solche dem Reich Gottes als dem Inbegriff des christlich-sittlichen Lebensideals direkt entgegengesetzt.⁹⁶ Dieses Verständnis der christlichen Religion als etwas der Welt und ihren Gesetzen schlechthin Entgegengesetztes ist auch der Grund von Ritschls Ablehnung jedes Versuchs, die Wahrheit des Christentums auf dem Wege einer „Übereinstimmung

Kants verzichten. Vgl. dazu F. Kattenbusch a.a.O. S. 58 ff. und K. Barth a.a.O. S. 598 ff.

⁹⁰ Gösta Hök, Die elliptische Theologie A. Ritschl, Uppsala 1942.

⁹¹ A. Ritschl, Geschichte des Pietismus, I, Bonn 1880, S. 86.

⁹² K. Barth a.a.O. S. 599.

⁹³ O. Ritschl, Albrecht Ritschls Leben, Bd. 1, Bonn 1892, S. 228.

⁹⁴ A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, 4. Auflage Bonn 1895, S. 13 f.

⁹⁵ Zum Reich-Gottes-Begriff bei A. Ritschl vgl. meinen Aufsatz: Der Reich-Gottes-Begriff in der Theologie R. Rothes und A. Ritschls. Kerygma und Dogma, Bd. 2 (1956). S. 115 ff.

⁹⁶ Vgl. A. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, 3. Aufl. Bonn 1886, § 37 ff.

mit irgend einer philosophischen oder juristischen Weltanschauung zu erweisen.⁹⁷ Sie wird überhaupt nicht durch eine „Lehre“ oder ein „Lehrsystem“ gesichert.⁹⁸ Vielmehr beruht sie alleine auf der „Verkündigung Christi“ und auf dem Glauben.⁹⁹

Damit bekommt das Moment der Verkündigung innerhalb der Theologie Ritschls eine bis dahin nicht gekannte Bedeutung. Aber Verkündigung meint doch hier etwas anderes, als was man heute unter diesem Begriff versteht. Zwar bedeutet sie auch bei Ritschl Mitteilung eines historischen Tatbestandes, aber nicht in dem Sinne, daß dieser Tatbestand jetzt und hier im Akt der Verkündigung als Ereignis und Anrede sich geltend macht. Vielmehr bedeutet Verkündigen bei ihm zunächst: eine Sache anschaulich machen. Er begnügt sich damit, nur die historische Erscheinung aufzuzeigen im Sinne historischer Objektivität.¹⁰⁰ Das Ereignis selbst, die Offenbarung Gottes in Christo, ist dabei verstanden als die menschlicher Sittlichkeit unbedingte Geltung verleihende Tat Gottes.¹⁰¹ Durch dieses historische Ereignis wird dem Menschen das gesagt, was der Inhalt seines sittlichen Wollens zu sein hat und ist, nämlich die Verwirklichung des christlichen Lebensideals in Gestalt des Reiches Gottes. Der Reich-Gottes-Begriff hat aber in dem Ritschlschen Verständnis zwei Bedeutungen: er bezeichnet einmal die „Idee der sittlichen Vereinigung des menschlichen Geschlechts durch das Handeln aus dem Motiv der allgemeinen Nächstenliebe“,¹⁰² und er bezeichnet zum anderen die auf die Erfüllung der Zwecke des Nächsten gerichtete vollkommene Ausübung der „weltlichen Berufsarten“,¹⁰³ durch welche das Reich Gottes in der Form einer sittlichen Herrschaft Gottes realisiert wird.

Die Offenbarung in Christus wird so zu einem die menschliche Sittlichkeit schlechthin rechtfertigenden Akt. „In seinem Bilde (sc. Christi) allein finden wir die ruhige Kraft des Geistes, dessen Tun wirklich seine Tat ist, und dessen Inneres so hell leuchtet, daß es nicht verborgen bleiben kann.“¹⁰⁴ Hier in diesem historischen Ereignis erfolgt ein für allemal die „Verleihung der Fähigkeit zu den sittlichen Leistungen . . . welche die Aufgabe des Gottesreiches“ zu erfüllen suchen.¹⁰⁵ Man braucht also nur auf das historische Ereignis selbst zu sehen, um seiner Bestimmung gewiß zu werden.

Vorausgesetzt ist bei diesem Verständnis der Rechtfertigung allerdings, daß es vorher zu einer Erfüllung der sittlichen Aufgabe des Menschen nicht hat kommen können, weil einerseits die Erkenntnis des Lebensideals fehlte, andererseits auch die Stellung des Menschen in der Welt nicht die einer Herrschaft des Geistes über die Natur gewesen ist.¹⁰⁶ Die Rechtfertigung ist damit wirklich als eine Tat Gottes

⁹⁷ A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 24.

⁹⁸ Geschichte des Pietismus, I, S. 85 ff.

⁹⁹ Vgl. Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 24.

¹⁰⁰ Vgl. dazu E. Brunner, Geschichte oder Offenbarung? ZThK NF. 6. Jg. (1925) S. 271 ff.

¹⁰¹ Vgl. Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 268 f. ¹⁰² a.a.O. S. 267.

¹⁰³ Unterricht in der christl. Religion § 28 und Rechtfertigung und Versöhnung III, S. 482.

¹⁰⁴ Wilh. Herrmann, Religion und Sittlichkeit, Beitr. zur Weiterentwicklung der christl. Religion H. 5. München o. J. S. 201.

¹⁰⁵ Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 34.

¹⁰⁶ Vgl. a.a.O. S. 31 f. und S. 56 ff. — „Denn wenn der Glaube, welcher die Rechtfertigung durch Christus erfährt, Vertrauen (fiducia) auf Gott sein muß, um den Erfolg des Trostes und der Gewissensberuhigung, d. h. die Herstellung des Selbstgefühls aus der verlorengegangenen Unsicherheit zu gewinnen, so ist dieser

verstanden worden, durch die etwas Neues in die Welt getreten ist. Die Versöhnung aber wird zu einer Tat des Menschen, indem hier durch das Tätigsein für das Reich Gottes das Gerechtfertigtsein seinen konkreten Ausdruck erhält.¹⁰⁷

Hinter diesem eigentümlichen Verständnis des Christentums steht bei Ritschl die Absicht, das sittlich-autonome Selbstbewußtsein mit dem Christentum dadurch auszusöhnen, daß er jenes in diesem seine letzte Legitimation finden läßt. „Die Herrschaft des Geistes über die Welt, nämlich über den Zusammenhang der natürlichen und der particularen Lebensmotive, wird im Christentum ebenso auf die Aufgabe des Reiches Gottes, wie auf die religiöse Freiheit bezogen . . . In der Aufgabe des Reiches Gottes ist aber auch alle Arbeit eingeschlossen, in welcher die Herrschaft über die Natur zur Erhaltung, Ordnung und Beförderung auch der sinnlichen Seite des menschlichen Lebens ausgeübt wird.“¹⁰⁸

Deswegen muß alle christliche Verkündigung dazu übergehen, eine christliche Weltanschauung auszubilden. „Die Theologie löst ihre Aufgabe, indem sie die christliche Gesamtanschauung von Welt und menschlichem Leben unter der Leitung des christlichen Gedankens von Gott und nach der Bestimmung der Seligkeit der Menschen im Reiche Gottes vollständig und deutlich im Ganzen und Einzelnen und in der Nothwendigkeit in der Wechselbeziehung ihrer Glieder aufweist.“¹⁰⁹

Die Ausbildung einer solchen christlichen „Totalanschauung“ hat zu dem Zweck zu erfolgen, daß das menschliche Selbstgefühl gestärkt und ihm der Antrieb zu sittlichen Leistungen gegeben wird. Allerdings kann eine solche „praktische Weltanschauung“, wobei auf dem „praktisch“, d. h. auf den von ihr entwickelten Zweckbegriffen, auf die sich das menschliche Handeln auszurichten hat, der Ton liegt, nicht in einer für alle Zeiten gültigen Form ausgebildet werden. „Das Sittengesetz als das System der Gesinnungen, Absichten, Handlungen, welche aus dem allumfassenden Zwecke des Reiches Gottes und aus dem subjektiven Motive der allgemeinen Menschenliebe nothwendig folgen, kann nicht codificirt werden, um für jeden möglichen Fall des sittlich guten Handelns die Entscheidung der Nothwendigkeit desselben zu fällen.“¹⁰⁹ Vielmehr muß sie immer das „lebendige Interesse der Frömmigkeit“, das sich bereits vor aller Verkündigung aber in jeder Zeit anders ausgebildet hat und ausbildet, berücksichtigen und mit der Lehre Jesu, wie sie Ritschl in ihrer historisch objektiven Gestalt aus den Quellen meinte erhoben zu haben,¹¹⁰ in Übereinstimmung bringen. Dabei ist auch hier wieder der Ton auf das „lebendige Interesse der Frömmigkeit“ gelegt als einem eminent sittlichen Wollen, so daß die kirchliche Lehre dieses Wollen dann nur noch zu bestätigen und zu begründen hat. Man kann daher auch Ritschls Anschauung so formulieren, daß man sagt: Weil sich das menschliche sittliche Selbstbewußtsein ändert, darum muß sich auch die kirchliche Lehre, in der dieses Wollen seine Ausrichtung erfährt, ändern.

Der Gesichtspunkt des sittlichen Selbstbewußtseins und des auf ihm begründeten Weltverständnisses bildet damit das letzte Kriterium für die Richtigkeit einer Theologie. Ebenso aber gilt für Ritschl in Bezug auf das christliche Lebensideal auch der Satz: „regnum Christi est spirituale.“¹¹¹ Eine Theologie, die eine „Total-

Zustand überhaupt nicht anschaulich, wenn nicht das Vertrauen auf Gott der Lage in der Welt entgegengesetzt wird, welches die Unsicherheit des Selbstgefühls bedingt.“ Geschichte des Pietismus, I, S. 87 f.

¹⁰⁷ Vgl. K. Barth, a.a.O. S. 601 f.

¹⁰⁸ Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 577 f.

¹⁰⁹ a.a.O. S. 24. ^{109a} a.a.O. S. 484 f.

¹¹⁰ Vgl. hierzu vor allem Rechtfertigung und Versöhnung, II, S. 28 ff.

¹¹¹ Vgl. Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 272.

anschauung“ in der Weise ausbildet, daß sie, statt dem Menschen das „Heilbewußtsein“ zu bringen und ihn zu sittlichen Leistungen anzuregen, die Kirche zum Reiche Gottes erklärt und sittliche Leistungen nur anerkennt, wenn sie durch die Kirche geboten und für sie erfolgt sind, die also das Reich Gottes als „externum“ versteht, kann er nicht anerkennen, denn sie verweltlicht das Lebensideal.¹¹² Schließlich muß auch noch darauf hingewiesen werden, daß für Ritschl jede kirchliche Lehre, sofern sie praktisch vollziehbar ist und das Recht der sittlichen Individualität anerkennt, gut, im umgekehrten Falle aber schlecht ist, und damit überhaupt keinen Beitrag zur Verwirklichung des Reiches Gottes leisten kann. Die Übereinstimmung von Glaube und Lehre, die hier gefordert wird, entspricht damit durchaus pietistischen Anschauungen, wie sich in dieser Frage Ritschl ja auch direkt auf Spener beruft;¹¹³ aber es ist doch nicht zu verkennen, daß er hier die Übereinstimmung von sittlich autonomen Selbstbewußtsein und kirchlicher Lehre fordert. Daß es dabei zwangsläufig zu Umbildungen und Verbildungen speziell neustamentlicher Anschauungen und Begriffe kommen mußte, wie ihm dies von J. Weiß vorgeworfen worden ist,¹¹⁴ ist ihm nicht bewußt geworden. Er hat sich vielmehr ganz von dem Gedanken gefangen nehmen lassen, „daß der moderne Mensch vor allem im besten Sinn vernünftig leben will, und daß das Christentum ihm nur eine große Bestätigung und Bestärkung eben darin bedeuten kann“.¹¹⁵

Diese positive Haltung dem modernen Subjektivismus gegenüber mußte dann schließlich auch seine Stellung zum Dogma und der Dogmengeschichte bestimmen. Sie mußte kritisch sein, denn dieser Subjektivismus konnte ja kein Dogma anerkennen, das eben die Subjektivität im Sinne selbstschöpferischer Autonomie einschränkt. Bezeichnenderweise richtet sich deswegen seine Kritik im wesentlichen auch gegen das christologische Dogma. Er ist noch bereit, die Gültigkeit der „nicänischen Ausprägung der Lehre von der Person Christi“ für das vierte Jahrhundert anzuerkennen, weil es in dieser Zeit „für die griechische Kirche direct praktisch und Vehikel der ihr eigenthümlichen Anschauung vom Heile“ gewesen sei.¹¹⁶ Aber in dieser Ausprägung kann das christologische Dogma nicht mehr für den Menschen des 19. Jahrhunderts annehmbar sein. Ja, es ist in dieser Form schon nicht mehr für das Mittelalter annehmbar gewesen¹¹⁷ und erst recht nicht für Luther, der „es undeutete und seine Auffassung der Liebe und Gnade Gottes in Christus der Formel von den beiden Naturen unterschob“.¹¹⁸ Des tiefen Widerspruchs zu Luther, in den er sich begab, indem er einerseits meinte, legitimer Fortsetzer der Reformation zu sein, andererseits aber Luthers Erklärung zum zweiten Artikel nicht berücksichtigte, wurde Ritschl sich offensichtlich nicht bewußt.

Vor allem aber konstatierte er dann für Melancthon und die auf diesen zurückgehende Theologie der Orthodoxie einen Bruch zwischen ihrer rein schulmäßigen Behandlung der „Lehre von der Person Christi“ und den praktischen Erfordernissen des christlichen Lebensideals.¹¹⁹ „Also in der bloß verstandesmäßigen Ausprägung der Lehren des Evangeliums wird die der Reformation entsprechende Totalanschauung des Christentums noch nicht zum entsprechenden Ausdruck gebracht, sondern einerseits zersplittert, andererseits verhüllt und beschattet.“¹²⁰ So ergibt sich für Ritschl der Schluß, daß die Reformation eigentlich noch der Fort-

¹¹² Vgl. hierzu die Ausführungen über Augustin und die Orthodoxie in Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 271 ff.

¹¹³ a.a.O. S. 24.

¹¹⁴ Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 2. Aufl. Göttingen 1900.

¹¹⁵ K. Barth a.a.O. S. 599. ¹¹⁶ Geschichte des Pietismus I, S. 85.

¹¹⁸ ebda. S. 85. ¹¹⁹ S. 85 f. ¹²⁰ S. 93.

führung bedarf, und es ist in gewisser Weise dies die Absicht seiner Kritik am Dogma. Überhaupt stellt sich ihm die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte seit dem 4. Jahrhundert als Fehlentwicklung dar, weil sie es versäumt hat, nach dem Beispiel des 4. Jahrhunderts eigene Lehren aufzustellen, die die Übereinstimmung von Zeitbewußtsein und Christentum zum Ausdruck hätten bringen können. Eigentlich hat nur das 4. Jahrhundert eine solche Lehre hervorgebracht und das Versagen der anderen Epochen besteht gerade darin, daß sie diese Lehre nur übernommen haben. Insofern will seine Anschauung vom Dogma auch eine Korrektur der Geschichte sein.

In seiner Deutung der Dogmengeschichte folgt Ritschl einem Betrachtungsschema, wie es seit G. Arnold in der protestantischen Kirchen- und Dogmengeschichtsschreibung herrschend geworden war. Hier wird die Geschichte als ein Depravationsprozeß betrachtet, der von der alten Kirche bis zur Reformation und von der Orthodoxie bis zur Gegenwart des Betrachters reicht. Immer aber wird hierbei vorausgesetzt, daß zwischen dem Anfang des Christentums, in diesem Falle zwischen der Verkündigung Jesu, und dem Ende der Entwicklung und ihrem Verständnis des Christentums kein Bruch bestünde, sondern das Ende nur die legitime Fortsetzung des am Anfang Konzipierten darstelle.¹²¹

Aber das Bild von der Geschichte, das man auf diese Weise gewinnt, trägt doch stark konstruierte Züge. Die historisch-kritische Erforschung des Neuen Testaments hat jedenfalls die Verkündigung Jesu in einer anderen Weise verstehen gelernt, als wie Ritschl sie im Sinne einer Anschaubarkeit des verwirklichten christlichen Lebensideals hinstellte. Auch das Bild Luthers ist verzeichnet worden, indem man ihn zu einer „modernen Denkform“ in Beziehung setzen wollte, ja geradezu diese Denkform mit Luthers Aussagen über das Wesen des Glaubens und der auf ihm begründeten Freiheit des Christen identifizierte.¹²² Vielmehr wird gerade von Luther gelten, daß es ihm nicht um die Auflösung der alten christologischen Formeln im Sinne des modernen Subjektivismus zu tun war, der dann in Christus nur noch ein Geschichtsphänomen und ein Symbol erblicken konnte. Für Luther ist „wesentlich, daß die Sache, um die es dabei geht . . . eigentlich keine Sache, sondern geradezu Person war, während er selbst ‚mehr gehandelt wird als handelt‘. Subjekt und Objekt des Handelns haben gegenüber der gewöhnlichen Betrachtungsweise ihren Standort vertauscht“.¹²³

Wir können also auch bei Ritschl feststellen, daß sich bei ihm der rationalistische Ansatz der Anfangszeit der Dogmengeschichtsschreibung durchgehalten und sein Verständnis des Dogmas und der Dogmengeschichte bestimmt hat. Es herrscht auch bei ihm die vermittelnde Tendenz vor. Neu jedoch ist seine Anschauung, daß es seit dem 4. Jahrhundert in der Kirche nur noch Modifikationen und Umdeutungen des Dogmas jedoch keine eigentlich neuen Dogmen mehr gegeben habe. Neu ist ferner bei ihm die Kritik am Dogma auf dem Boden seines „christlichen Lebensideals“. Er hat den Weg beschritten, den nach ihm Krüger und Harnack gegangen sind.

¹²¹ Vgl. hierzu die Ausführungen v. P. Meinold, Die reformatorische Geschichtsschau. In: Christentum u. Geschichte, Düsseldorf 1955, S. 51.

¹²² Vgl. dazu H. Rückert, Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation, ZThK Jg. 52 (1955) S. 55 ff.

¹²³ H. Frh. v. Campenhausen, Reformatorisches Selbst- u. Geschichtsbewußtsein bei Luther 1517/2. Archiv für Reformationsgeschichte Jg. 37 (1940) S. 148.

3. Die Weiterführung der Ritschlschen Kritik am Dogma
bei G. Krüger und A. v. Harnack.

Ritschls Kritik am Dogma drängte zu einer radikalen Lösung des Dogmenproblems, die er wohl vorbereitet, selbst aber nicht mehr durchgeführt hat. Im Grunde davon überzeugt, daß das Dogma antiquiert sei und nur durch Umdeutungen am Leben erhalten werden könne, hat er doch auch dem Festhalten an überlieferten Formen ein relatives Recht zubilligen können. Ja, er hat es geradezu als ein Geschichtsgesetz betrachtet, daß Neues sich immer nur in Verbindung mit Althergebrachtem durchsetze, was sich ihm am Schicksal des Protestantismus zu bestätigen schien. „Solche Compromisse des Neuen mit dem Alten mögen in der Folge noch so unlogisch und unerträglich erscheinen, für die Menschen, die es zunächst angeht, sind sie nicht bloß möglich, sondern gerade praktisch, weil sie diejenige Continuität des geistigen Lebens verbürgen, deren die Vielheit der Menschen nicht scheint entbehren zu können.“¹²⁴

Dieser Standpunkt wird von G. Krüger¹²⁵ jetzt verlassen. In radikaler Weise geht er gegen das Dogma vor, wobei er sein Vorgehen mit dem Hinweis auf die Reformatoren legitimiert, die nach seiner Ansicht den Glauben vom Dogma getrennt und das subjektive Heilsbewußtsein als das allein notwendige herausgestellt haben.¹²⁶ Das, was dann aber zum Heil notwendig ist, steht nicht mehr auf der kirchlichen Lehrtradition. „Die evangelische Frömmigkeit hängt mit dem alten Dogma nicht mehr innerlich zusammen.“¹²⁷

Aber nicht nur deswegen, weil es „reformatorisch“ ist, das Dogma abzulehnen, stellt Krüger diese scharfe Behauptung auf, sondern weil sie sich ihm auch aus der dogmengeschichtlichen Forschung ergeben hat. Er greift zur Unterstützung seiner These über Baur und Thomasius auf die rationalistische Dogmengeschichte zurück, die „eine große Reihe trefflicher geschichtlicher Untersuchungen“ hervorgebracht habe.¹²⁸ Mit Ritschl ist ihm in der Frage der Dogmenkritik auch die Hochschätzung Kants gemeinsam, auf dessen Einfluß es in besonderer Weise zurückzuführen sei daß sich der „Sieg der geschichtlichen Betrachtung“ des Dogmas einstellte.¹²⁹

Krüger zeigt jedoch selbst ein gewisses Maß an Kritiklosigkeit, wenn er die Ergebnisse der dogmengeschichtlichen Betrachtung des 18. Jahrhunderts bereits als unumstößliche Wahrheiten betrachtet. Er bedenkt dabei nicht, daß diese Ergebnisse nicht durch eine sogenannte objektive Erforschung der Quellen zustande gekommen sind, sondern daß deren vermeintliche Objektivität selbst wiederum von einem Vorverständnis geleitet wird, welches von vornherein die Unvereinbarkeit der Freiheit der subjektiven Vernunft mit dem Dogma behauptet hatte. Damit ist das Ergebnis der nachträglichen Forschung durch den subjektiven Standort des Betrachters schon vorgebildet. Allein über die Frage, inwieweit eine Prämisse das Forschungsergebnis beeinflussen kann, hat Krüger sich keine Rechenschaft abgelegt. Ihm genügt es, daß die „dogmengeschichtlichen Probleme für die rein sachliche Forschung erobert sind, daß sie sine ira et studio . . . behandelt werden“.¹³⁰

Dies ist die Haltung des Historismus. Sie ist einerseits ganz von dem Trieb nach reiner Darstellung der geschichtlichen Phänomene beherrscht, andererseits

¹²⁴ Geschichte des Pietismus, I. S. 94.

¹²⁵ Krüger gehört bereits zu der zweiten Generation nach Ritschl, er ist also nicht mehr im engeren Sinn als „Ritschlianer“ anzusprechen wie etwa W. Herrmann oder J. Kaftan. Vgl. dazu Kattenbusch a.a.O. S. 105 f.

¹²⁶ Vgl. G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt, Tübingen 1905, S. 275.

¹²⁷ a.a.O. S. 276. ¹²⁸ S. 287. ¹²⁹ S. 287. ¹³⁰ a.a.O. S. 295.

eignet ihr aber auch in hohem Grade ein relativistisches Denken, das zu keinen „sicheren Urteilen“ führt.¹³¹ Vor allem das letzte wird bei Krüger sehr deutlich, wenn er fragt, ob man noch ein Christ sein könne, gerade wenn man dem Dogma den „Totenschein“ ausstellt,¹³² und diese Frage dann so beantwortet, daß er sagt: „Die geschichtliche Wissenschaft kann auf diese Frage keine Antwort geben . . . denn nicht was ewig ist an den Dingen, sondern was im Flusse befindlich, ist ihr Gegenstand.“¹³³ Danach kann die historische Wissenschaft den Glauben nicht begründen. Aber dieser prinzipielle Verzicht auf jede historische Begründung des Glaubens muß doch sofort wieder dort durchbrochen werden, wo man meint, den Zugang zu dem Grund des Glaubens, dem historischen Jesus also, mit den Mitteln historischer Kritik eröffnen zu können. Dabei wird vorausgesetzt, daß dieser historische Jesus in den Formen, in denen die Kirche ihn verkündet, untergegangen ist. „Nicht mehr nach den Formen fragen wir, in denen die Kirche sich bemüht hat, den Wert seiner Person zu fassen, wir schauen auf ihn selbst und sein Wesen, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet. Er hat das sittlich Gute gelöst aus der engen Verschlingung mit dem kultisch Reinen und dem Wust volkstümlicher Überlieferung . . . Er hat dies Gute nicht als das unverständene Gesetz eines unerforschlichen Gottes gezeigt, sondern als eine einheitliche Gesinnung der Liebe und der Reinheit, die uns zu Kindern des Vaters im Himmel macht, dessen Gesinnung gegen uns das Glück und die Kraft unseres Lebens ist.“¹³⁴

Was hier ausgesprochen worden ist, stellt doch nichts anderes als eine Begründung des Glaubens auf die Person Jesu dar, von der behauptet wird, daß sie so und nicht anders gewesen ist, gelehrt und gelebt hat. Mit Recht hat deswegen Bultmann gesagt, daß der Historismus der liberalen Theologie seinem Prinzip selbst untreu geworden sei, indem er entgegen allen anderen Beteuerungen gerade diesen Begründungsversuch unternommen hat.¹³⁵ Aber der Glaube, um den es hier geht, ist doch nur insofern Glaube an die Person Jesu, als an ihr Gott als sittlicher Wille angeschaut und der Mensch sich des in ihm wirkenden sittlichen Willens als Wirken eben dieses göttlichen Willens bewußt werden kann. So wird hier zuletzt doch nichts anderes versucht, als den Glauben an den sittlich-guten Willen als das letzte herauszustellen, um das es dem Menschen zu gehen hat.

Das ist dann auch der Grund, weswegen Krüger das Dogma ablehnt. Er faßt dabei das Dogma als Niederschlag subjektiver Meinungen über den Wert und die Bedeutung der Person Jesu auf.¹³⁶ Er kritisiert, daß eben diese verallgemeinerten subjektiven Meinungen sich zwischen den Menschen und Jesus stellen, so daß sich dem Betrachter ein anderes Bild von Jesus aufdrängt, als er in Wirklichkeit gezeigt hat. Ein wirklich sittlicher Impuls kommt dadurch nicht zustande. Damit der Mensch also Jesus unverfälscht anschauen und im Anschauen die Stärkung seines sittlichen Selbstbewußtseins erfahren kann, darum müssen die Dogmen fallen. „Seine Person, er selber wird uns immer wieder als das Entscheidende am Christentum vor Augen treten, nicht seine Lehre als System oder gar die Lehre über ihn.“¹³⁷

Daß allerdings das Bild, das Krüger von Jesus gezeichnet hat, dem historischen Jesus gerechter geworden ist als die von ihm kritisierten dogmatischen Aussagen, muß bezweifelt werden, denn dieses Bild ist doch offensichtlich von Grundkategorien bestimmt, die erst das 18. und 19. Jahrhundert entwickelt hat. Es ist also

¹³¹ Zum Historismus vgl. K. Heussi, Die Krisis des Historismus, Tübingen 1932, S. 7 f. u. R. Bultmann, Glauben und Verstehen, I, 2. Aufl. Tübingen 1954, S. 2 ff.

¹³² Krüger a.a.O. S. 295 ¹³³ S. 295 f. ¹³⁴ S. 297. ¹³⁵ Bultmann a.a.O. S. 3 f.

¹³⁶ Krüger a.a.O. S. 296. ¹³⁷ S. 298.

auch kein „objektives“ Bild von dem historischen Jesus gewonnen worden, sondern hier ist nur das alte christologische Dogma von der Gottmenschheit Christi, seinem Heilmittler-, Richter- und Retteramt durch die sittlich-religiöse Betrachtungsweise ersetzt worden. Damit aber ist eine Nivellierung vorgenommen. Jesus wird jetzt ganz auf die Ebene des Menschlichen herabgeholt. Er erscheint als der Vollender wahrer Humanität und wird damit in die Reihe der großen Persönlichkeiten eingereiht, „die die Entwicklung und den Fortschritt der menschlichen Kultur tragen“.¹³⁸ Nur als eine große historische Persönlichkeit kann ihn die sittlich-autonome Vernunft bejahen. Alles, was ihr an ihm anstößig war, was aber gerade das Dogma als ihm wesenseigen behauptet hatte, ist jetzt durch die Kritik am Dogma und durch dessen Destruktion beseitigt.

Die Konzeption A. Ritschls ist schließlich in nachhaltiger Weise von A. v. Harnack weitergeführt worden. In dem Begleitschreiben, mit dem er am 19. 12. 1885 Ritschl seine Dogmengeschichte übersandte, spricht er selber aus, wie sehr er sich als dessen Schüler verstanden hat.¹³⁹ Aber er hat auch an anderer Stelle Zeugnis für Ritschl und dessen Theologie abgelegt,¹⁴⁰ so daß Troeltschs Versuch, Harnack in eine engere Beziehung zu Ferd. Chr. Baur als zu Ritschl zu bringen, dem wirklichen Tatbestand wohl nicht voll Rechnung trägt.¹⁴¹

Wie stark Ritschls Anschauung vom Dogma sich bei Harnack geltend gemacht hat, zeigt sich vor allem daran, daß gleich jenem auch dieser eigentlich als Dogma nur das christologische Dogma des 4. Jahrhunderts anspricht, das aber „in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“ gewesen sei.¹⁴²

Wir beschränken uns hier darauf, die Voraussetzungen seiner Kritik am Dogma nach der Seite seiner Geschichtsanschauung und seines Verständnisses des Menschen und des Evangeliums hin zu überprüfen.

Auch bei Harnack ist die historistische Betrachtungsweise der Geschichte vorherrschend, so daß E. Troeltsch geradezu von einer „Theologie des Historismus“ bei ihm sprechen konnte.¹⁴³ Alles Sein ist geschichtliches Sein. „Was wir sind und haben — im höheren Sinn — haben wir aus der Geschichte und an der Geschichte, freilich nur an dem, was eine Folge in ihr gehabt hat und bis heute nachwirkt.“¹⁴⁴ Was daher „ist“ kann eigentlich nur die Geschichte erklären, indem sie das Sein hervorbringt. Aber es gehört nicht zum Wesen geschichtlicher Betrachtung, „absolute Urteile“ zu fällen. Sie ist vielmehr retrospektiv und sie will nicht mehr als zeigen, „wie es gewesen ist“.¹⁴⁵

Einer solchen Betrachtungsweise muß die Geschichte als dauernde „Metamorphose“ erscheinen. „Von Anfang an galt es Formeln abzustreifen, Hoffnungen zu korrigieren und Empfindungsweisen zu ändern, und dieser Prozeß kommt niemals zur Ruhe.“¹⁴⁶ Geschichte betrachten bedeutet darum, auf die Entstehung der For-

¹³⁸ F. Gogarten, Die Verkündigung Jesu Christi, Heildberg 1948, S. 31.

¹³⁹ Zit. bei A. v. Zahn-Harnack, Adolf v. Harnack, 2. Aufl. Berlin 1951, S. 98.

¹⁴⁰ Vgl. a.a.O. S. 64.

¹⁴¹ E. Troeltsch a.a.O. S. 285. — Dagegen vgl. W. Schneemelcher a.a.O. S. 73.

¹⁴² A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 5. Aufl. Tübingen 1931, S. 20. Vgl. auch II, 2. Aufl. Tübingen 1931, S. 52 f.

¹⁴³ E. Troeltsch a.a.O. S. 287. — Zum Begriff des Historismus vgl. auch F. Meinecke, Die Entstehung des Historismus, 2. Aufl. München 1946, S. 2 ff. und K. Heussi a.a.O. S. 6 ff.

¹⁴⁴ Harnack, Wesen des Christentums, 54. Tsd. Leipzig 1906, S. 3.

¹⁴⁵ a.a.O. S. 11. ¹⁴⁶ a.a.O. S. 11.

men und auf deren Entwicklung zu achten, wie Harnack es in Bezug auf die Dogmengeschichte ausgesprochen hat.¹⁴⁷

Damit verbindet sich jedoch noch eine andere Eigentümlichkeit seiner Geschichtsanschauung, die in dem Gedanken besteht, daß alle Metamorphose immer nur ein Wandel relativer Größen ist. Er hat diesem Gedanken in seiner Untersuchung über die „Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten“¹⁴⁸ Ausdruck verliehen.

In der Auseinandersetzung mit R. Sohm verteidigt Harnack hier die Notwendigkeit des Kirchenrechts mit dem Hinweis auf die Verkündigung der Kirche.¹⁴⁹ Für unseren Zusammenhang sind nun jene Äußerungen wichtig, in denen das Kirchenrecht nur als eine in Bezug auf das Wesen der Kirche relative Größe gewertet wird. Es ist selbst nicht wesentlicher Ausdruck kirchlichen Lebens. Dem Wesen der Kirche entspricht vielmehr nur die Predigt des reinen Evangeliums. Aber eben diese Verkündigung, die ja immer die Verkündigung von etwas Überzeitlichem, Absolutem und Unwandelbarem ist, bedarf bestimmter zeitlicher, relativer und wandelbarer Hilfsmittel, um sich zur Geltung zu bringen.¹⁵⁰ „Das Kirchenrecht kann sich somit nur auf solche Objekte und Gebiete beziehen, die nicht das innere Wesen der Kirche betreffen, und die des Wandels fähig sind.“¹⁵¹

In seinen Ausführungen macht Harnack deutlich, daß er das Kirchenrecht unter den Begriff des „Mittels“ subsumiert. Mittel bedeutet hier, was etwa Kant mit dem Begriff des „Vehikels“¹⁵² ausdrücken wollte. Es sind damit jene äußerlichen und zeitbedingten Formen gemeint, deren sich die Kirche bedient, um in ihrem Wesen begründete Zwecke durchzusetzen, ohne dabei jedoch in diesen Formen selbst schon aufzugehen. Vielmehr wechselt sie die Formen, je nach den Zwecken, die sie verfolgt, oder die bereits erreicht sind.

Die Verwendung solcher Formen hat Harnack die „Antinomie des geschichtlichen Lebens“ genannt, und er versteht darunter, „daß eine absolute Größe etwas schlechthin fordert, was nur mit Zuhilfenahme und in den Formen relativer Bestimmungen sich durchführen läßt, für die ihre eigene absolute Autorität nicht mehr als solche . . . maßgebend sein kann“.¹⁵³

Da für Harnack das Evangelium selbst das Absolute ist,¹⁵⁴ so will er in Bezug auf das Kirchenrecht nichts anderes sagen, als daß das Evangelium seinen Inhalt niemals allein und unmittelbar mitteilen kann, sondern immer nur unter gleichzeitiger Inanspruchnahme von Hilfsformen. Als eine solche ist, wenn auch in einer nur äußerlichen Weise, das Kirchenrecht zu betrachten.¹⁵⁵

Aber diese Anschauung involviert doch zugleich auch den Gedanken, daß diese Formen immer nur zeitbedingt sind — und es auch sein müssen. Sie sind geschaffen, um den Zeiterfordernissen Rechnung tragen zu können. Ändern sich daher die Zeiterfordernisse, dann müssen sich auch die Formen ändern. Werden sie jedoch nicht verändert, sondern beibehalten, dann tritt eine Diskrepanz zwischen der Verkündigung und dem jeweiligen Zeitbewußtsein auf.¹⁵⁶ Damit ist dann das

¹⁴⁶ a.a.O. S. 9. ¹⁴⁷ Vgl. Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, S. 4.

¹⁴⁸ Leipzig 1910. ¹⁴⁹ Vgl. a.a.O. Vorwort. ¹⁵⁰ Vgl. a.a.O. S. 150 ff.

¹⁵¹ S. 151.

¹⁵² Vgl. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, ed. Kehrbach S. 112.

¹⁵³ Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts, S. 152.

¹⁵⁴ Wesen des Christentums S. 5. ¹⁵⁵ Vgl. Entstehung . . . S. 120.

¹⁵⁶ Vgl. a.a.O. S. 176 ff.

Recht zur historischen Kritik an diesen Formen gegeben, das von der Absicht begleitet wird, diese Diskrepanz zu überwinden.

Fragen wir nun, was die oben dargestellten Gedanken für Harnacks Stellung zum Dogma bedeuten, dann ergibt sich zunächst, daß er auch das Dogma als ein solches Hilfsmittel wertet. Es stellt die Brücke dar, auf der sich das Evangelium mit einem Zeitbewußtsein begegnet, beides miteinander verbindet und auf diese Weise dem Evangelium Gehör verschafft.¹⁵⁷ Als solches ist das Dogma das „Erzeugnis der Theologie — allerdings einer Theologie, die dem Glauben der Zeit in der Regel entsprochen hat“.¹⁵⁸

Das hat Harnack mit seiner Rekonstruktion der Entstehung des alten Dogmas nachweisen wollen. Für diese Entstehung ist wesentlich, daß die Tatsache des Eindringens des Christentums in die Welt der Antike forderte, den Inhalt des Evangeliums mit den begrifflichen Mitteln verständlich zu machen, die in ihr ausgebildet worden waren. Es ergab sich also die Notwendigkeit, die Botschaft des Evangeliums „in eine Erkenntnis der Welt und des Weltgrundes“ einzugliedern, „die bereits ohne Rücksicht auf sie gewonnen war“.¹⁵⁹ Die Verschmelzung beider, des Evangeliums mit dem griechischen Geist, ist dann das Dogma.¹⁶⁰

Harnack betont nachdrücklich, daß die Ausbildung des Dogmas niemals ein „Zufall“ gewesen ist, sondern aus apologetischen Gründen nahegelegt wurde, wie denn diese Gründe die Kirche zu jeder Zeit nötigen werden, Dogmen auszubilden. „In diesem Sinn ist das Christentum ohne ‚Dogma‘, d. h. ohne klaren Ausdruck seines Inhaltes, undenkbar; aber damit ist nicht die unveränderliche, bleibende Bedeutung jenes Dogmas gerechtfertigt, welches sich unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen einst gebildet hat“.¹⁶¹

Es ist also keineswegs so, daß Harnack nur negativ zum Dogma steht. Er kann es bejahen, aber nur dann, wenn es dem Glauben einer Zeit entspricht. Das bedeutet jedoch, daß jede Zeit ihr Dogma ausbilden muß, und dieses Dogma wird im 19. Jahrhundert anders aussehen müssen als im 4. Jahrhundert.

Aber gerade diese Entwicklung ist ausgeblieben. Vielmehr stellt sich die Dogmengeschichte als die Geschichte dar, in der das im 4. Jahrhundert entwickelte Dogma beibehalten worden ist — selbst in den protestantischen Kirchen.¹⁶² Ja, Harnack hat in einer für ihn höchst paradoxen Weise in Luther sogar den „Restaurator des alten Dogmas“ gesehen,¹⁶³ obwohl ihm sonst die Reformation als ein „Ausgang der Dogmengeschichte“ erscheint.¹⁶⁴

Die Beibehaltung des alten Dogmas, das für ihn im eigentlichen Sinne nur das christologische Dogma war,¹⁶⁵ mußte dazu führen, den Zugang zum Evangelium zu verbauen, indem es „den geschichtlichen Christus bis auf den letzten Rest“ ausgetilgt hat.¹⁶⁶ Um den geschichtlichen Christus, letztlich um dessen Menschlichkeit, geht es Harnack aber, denn nur als solcher kann Christus dem Menschen eine Anschauung davon vermitteln, was er ist und sein soll. Deswegen gilt Harnacks Kritik nicht dem „allgemeinen Genus Dogma, sondern der Species, nämlich dem bestimmten Dogma, wie es sich auf dem Boden der antiken Welt gebildet hat und, wenn auch unter Modificationen, noch eine Macht ist“.¹⁶⁷

Dieser Gedanke führt uns nun zu einer weiteren Voraussetzung. Wenn die Geschichte alles Irdische immer nur in seinem Wandel und in seiner Relativität

¹⁵⁷ Vgl. Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, S. 11 f. ¹⁵⁸ Ebd. S. 12.

¹⁵⁹ a.a.O. S. 19. ¹⁶⁰ S. 20. ¹⁶¹ S. 25.

¹⁶² S. 22. Vgl. auch Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, S. 689.

¹⁶³ Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, S. 814. ¹⁶⁴ Ebd. S. 685.

¹⁶⁵ Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, S. 52 f. ¹⁶⁶ Ebd. S. 52.

¹⁶⁷ Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, S. 25.

zeigt, dann muß es etwas geben, was sich „in allem Wandel und Fortschritt der Dinge“ gleichbleibt. Dieses sich stets Gleichbleibende ist für Harnack der Mensch als religiös-sittliche Persönlichkeit.¹⁶⁸

An diesen Menschen wendet sich das Evangelium. In ihm kann er sein Wesen anschauen, sich selbst also als den wiederfinden, der er „ist“. Dort findet er auch den sittlichen Sinn seines Lebens. Er sagt ihm: „Wer du auch sein magst und in welcher Lage nur immer du dich befinden magst, ob Knecht oder Freier, ob kämpfend oder ruhend — deine eigentliche Aufgabe bleibt immer dieselbe . . . : ein Kind Gottes und ein Bürger seines Reiches zu sein und Liebe zu üben. Dir und Deiner Freiheit ist es überlassen, wie du im irdischen Leben dich zu bewähren hast und in welcher Weise du deinem Nächsten dienen willst“.¹⁶⁹

Das ist das Ideal der religiös-sittlichen Persönlichkeit, wie es sich seit dem 18. Jahrhundert in der Geistesgeschichte herausgebildet hat. Eben dieses Ideal meint Harnack nun auch im Evangelium als dessen eigentlichen Kern und besonders in dem historischen Jesus wiederzufinden. Freilich nur sofern es sich um die „menschliche Persönlichkeit Jesu in ihrer schlichten Hoheit, ihrer herzwinnenden Liebe und ihrem heiligen Ernste“ handelt.¹⁷⁰ In dem Evangelium und in dem historischen Jesus tritt dem Menschen das wahre Leben entgegen, das selber „etwas Hohes und Einfaches und auf einen Punkt Bezogenes“ ist, nämlich: „Ewiges Leben mitten in der Zeit, in der Kraft und vor den Augen Gottes“.¹⁷¹ Aber eben dieses Leben, dieses Ideal des Lebens, muß dem Menschen erreichbar sein, es muß von ihm selbst in seiner Zeit verwirklicht werden können. Nichts anderes jedenfalls fordert das Evangelium nach Harnacks Meinung. „Wie weit entfernt man sich also von seinen Gedanken, wenn man ein „christologisches“ Bekenntnis dem Evangelium voranstellt und lehrt, erst müsse man über Christus richtig denken, dann erst könne man an das Evangelium herantreten! Das ist eine Verkehrung“.¹⁷²

Damit unterscheidet Harnack das Dogma vom Evangelium. „Das Evangelium ist nicht das Dogma . . .“¹⁷³ Das Evangelium verlangt ein „Bekenntnis in der Gesinnung und in der That“.¹⁷⁴ Das Dogma verlangt nur den Gedanken. Darum muß das Dogma der reinen Anschauung weichen, weil nur diese zur Tat werden kann, und weil nur sie verbürgt, daß der Mensch seine Humanität erreicht.¹⁷⁵

Auch bei Harnack wird der Christus des Dogmas eliminiert, um einer Anschauung Platz zu machen, die in ihm nur die vollkommene geschichtliche Realisierung eines religiös-sittlichen Persönlichkeitsideals sieht, gewissermaßen als das Urbild des Sittlichkeit, dem nachzustreben die sittliche Vernunft dem Menschen gebietet. Christus ist nicht mehr als eine große historische Persönlichkeit, die für den Fortschritt der Menschheit unendlich viel bedeutet und dessen Evangelium ein Zeugnis reiner Humanität darstellt.¹⁷⁶

So ist es schließlich auch zu verstehen, wenn Harnack die These vertritt: „In das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, gehört nicht der Sohn, sondern allein der Vater. Aber es ist im Sinne Jesu und ist zugleich eine Thatsache der Geschichte, daß er als der Weg zum Vater erlebt und anerkannt wird . . .“¹⁷⁷ Es

¹⁶⁸ Vgl. Wesen des Christentums S. 5. ¹⁶⁹ a.a.O. S. 73 f.

¹⁷⁰ Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, S. 50.

¹⁷¹ Wesen des Christentums S. 5. ¹⁷² a.a.O. S. 93.

¹⁷³ Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, S. 20.

¹⁷⁴ Wesen des Christentums S. 93. ¹⁷⁵ Vgl. Troeltsch a.a.O. 288.

¹⁷⁶ Troeltsch a.a.O. S. 285 ff.

¹⁷⁷ Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, S. 81. Vgl. auch Wesen des Christentums S. 91.

wird hier nicht weniger als dies gesagt, daß Harnack eine Gottheit Christi nicht anerkennen kann; denn wenn er Gott ist, dann stellt er etwas für den Menschen schlechthin Unerreichbares dar. Als etwas solches kann ihn aber das sittlich-autonome Selbstbewußtsein nicht anerkennen, denn damit würde er ja nicht zu einer Stärkung und Bestätigung eben dieses Selbstbewußtseins beitragen, sondern vielmehr zu dessen Einschränkung.

War Harnack auf Grund seiner historischen Forschung zu dem Ergebnis gekommen, daß das Dogma im Grunde nur als ein antiquierter Rest aus einer frühen Entwicklungsstufe des Christentums verstanden werden kann, so führt ihn jetzt seine Anschauung vom Wesen des Evangeliums auch zu der Einsicht, daß das Dogma diesem nicht mehr gerecht wird. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß sowohl sein historistischer Ansatz wie sein religiös-sittliches Verständnis des Evangeliums in der Hochschätzung der sittlich-autonomen Persönlichkeitsvorstellung ihre Wurzeln haben, und daß von dort her sowohl der Begriff des Dogmas, in seinem Verständnis als Verallgemeinerung zeitbedingter Glaubensvorstellungen, wie auch das Evangelium in seinem eigentlichen Aussagegehalt verkürzt worden sind. „Der Begriff der sittlich-religiösen Persönlichkeit, d. h. der Entweltlichung des Subjekts des sittlichen Urteils, die mehr und mehr im dogmatischen Raum herrschend geworden war, ja geradezu den Maßstab der christlichen Existenz abgab, bildete auch die Folie für das, was man den historischen Jesus nannte und mußte sie dafür bilden.“¹⁷⁸

Daraus leitet sich schließlich auch die Absicht der Harnackschen Dogmengeschichte ab. Sie besteht darin, historisch nachzuweisen, daß das Dogma überholt sei, und sie verfolgt damit die Tendenz, den „Glauben des 19. Jahrhunderts“ für allein richtig und mit dem aller zeitgeschichtlichen Einkleidungen entledigten Evangelium identisch zu erklären.

*

Am Schluß der Untersuchung ist noch die Frage nach den inneren Voraussetzungen zu stellen, die es den hier untersuchten Dogmenhistorikern ermöglichten, Dogmenkritik unter Aufnahme solcher Prämissen zu üben, wie sie sich im Laufe der geistesgeschichtlichen Entwicklung seit der Aufklärung herausgebildet hatten.

Im Blick auf das Dogma meinte man, die Feststellung treffen zu können, daß es sich bei ihm um den Niederschlag einer Synthese von Christentum und hellenistischem Denken handele. Das Dogma erschien in der Sicht dieser Geschichtsbeurteilung als Ausdruck einer bestimmten historischen Entwicklungsstufe des Christentums, auf der sich das christlich-fromme Selbstbewußtsein und dessen Weltbetrachtung nur in den Formen des hellenistischen Selbst- und Weltverständnisses artikulieren konnte.

Daraus hat man die Folgerung gezogen, daß das Dogma selbst nur als die zeitgeschichtliche Einkleidung eines zeitlos gleichbleibenden, allgemeinen christlichen Wesenskernes, eben des „Wesens des Christentums“, betrachtet werden könne. Man hat also eine prinzipielle Trennung zwischen Inhalt und Form vorgenommen und daraus das methodische Recht abgeleitet, hinter die geschichtlichen Erscheinungsformen zurückzufragen, diese sogar zu destruieren, um sich damit des allgemeinen, ewig gleichbleibenden Inhalts zu versichern. Hierbei spielte nicht zuletzt auch jene Anschauung eine Rolle, derzufolge das Allgemeine zugleich auch das Vernünftige und damit von jedermann Einzusehende und mit seinem Selbstbewußtsein zu Vereinende sein müsse. So konnte sich die Auffassung entwickeln, daß eine im wesentlichen von antiquierten Dogmen befreite und allein das all-

¹⁷⁸ H.-J.-Iwand, Vom Primat der Christologie, a.a.O. S. 184 f.

gemeine „Wesen des Christentums“ zum Gegenstand habende Verkündigung den „modernen“ Erfordernissen entspreche, wobei dann allerdings auch zugestanden wurde, daß dieses allgemeine Christentum auch zu dem seit der Aufklärung entwickelten autonomen Denken in Beziehung treten und mit ihm eine engere Verbindung eingehen könne. Diese Verbindung ist in dem hier behandelten Abschnitt der Dogmengeschichtsschreibung praktisch vollzogen worden, ja auf ihr beruht eigentlich die ganze dogmenhistorische Forschung dieser Epoche.

Die Trennung von Kerygma und Dogma ist die wesentliche Voraussetzung, die gemacht werden mußte, wenn die Kritik am Dogma ihr Recht behalten sollte. Sie hat aber auch dazu geführt, das Christentum in eine allgemeine Wahrheit zu verwandeln, den Ereignischarakter und das jedes menschliche Denksystem schlechthin begrenzende und infragestellende Wesen seiner Botschaft zu eliminieren. Die Verkündigung wurde in ein „orientierendes oder spekulierendes Betrachten des sich selbst in der Verfügung habenden Menschen“¹⁷⁹ eingereiht. Man wird daher Gogarten¹⁸⁰ zustimmen müssen, wenn er in dieser Verallgemeinerung und Angleichung des Kerygmas an bestimmte Denksysteme nicht zuletzt einen der Gründe für die Emigration weiter Kreise aus der Kirche sieht.

So nötigt die aus einer unkritischen Haltung gegenüber den eigenen Denkvoraussetzungen erfolgte Eliminierung des Dogmas zu Gunsten eines allgemein verstandenen Kerygmas sowie die auf dieser aufbauende dogmenhistorische Forschung und ihrer Ergebnisse zu einem grundsätzlich neuen methodischen Ansatz in der Dogmengeschichte. Wenn, wie Flückiger¹⁸¹ in der Auseinandersetzung mit A. Schweitzer und M. Werner mit Recht festgestellt hat, Jesus Christus „selber in seiner Person und in seinem Werk . . . der Inhalt des Dogmas“ ist, dann ist deutlich, daß die Trennung von Kerygma und Dogma nicht aufrechterhalten werden kann. Das Dogma sichert in dieser inhaltlichen Bestimmtheit die Verkündigung der Kirche davor, in eine wie auch immer geartete „Weltanschauung“ abzugleiten.

Sofern aber das Kerygma selber sich nur in geschichtlich bedingter Redeweise vollzieht, bedarf es der ständig kritisch-sichernden Funktion der Dogmatik, einerseits als geschichtlich bedingte Explikation des im Dogma beschlossenen Inhalts, andererseits als Prüfung des Kerygmas auf seinen Grund hin.¹⁸² Darin liegt bereits beschlossen, daß es ein „Lehre der Kirche“ mit dauernder Gültigkeit nicht geben kann; und es ist dies vielleicht das bedeutsamste Ergebnis, daß wir der hier behandelten Periode der Dogmengeschichtsschreibung entnehmen können, daß sie nämlich auf die Geschichtlichkeit der kirchlichen Lehre aufmerksam gemacht hat, wengleich aus dieser Einsicht dann auch u. E. nicht die richtigen Konsequenzen abgeleitet worden sind.

„Als auf die Offenbarung bezogenes Menschenwort, das menschlichem Fragen nach der Wahrheit der Offenbarung zu antworten sucht, ist das Dogma geschichtlich, wird es zum Gegenstand einer Dogmengeschichte“.¹⁸³ Auf diesen Zusammenhang zu achten, ihn als den von der Theologie ständig neu zu unternehmenden Versuch einer Verhinderung des Abgleitens des Kerygmas in eine allgemeine, religiös-humane Lehre zu erkennen, wird Aufgabe der Dogmengeschichte sein.

¹⁷⁹ Bultmann, Kirche und Lehre im Neuen Testament, In: Glaube und Verstehen I, 2. Aufl. Tübingen 1954, S. 17b.

¹⁸⁰ Die Verkündigung Jesu Christi, Heidelberg 1948, S. 29.

¹⁸¹ Der Ursprung des christlichen Dogmas, Zollikon-Zürich 1955, S. 136.

¹⁸² Vgl. zu dem Problem: Dogmatik u. Verkündigung K. Barth, K.D.I, 1, 6. Aufl.

¹⁸³ E. Wolf, a.a.O. S. 804.