

# Charakteristische Wandlungen des Gottesgedankens in der neueren systematischen Theologie.

Von Prof. D. Steinbeck - Breslau.

Unter den neueren evangelischen Theologen war es besonders der Systematiker Erich Schaefer, der in seinen Büchern, Schriften und Artikeln immer wieder den Gottesgedanken als das alles beherrschende Zentrum der christlichen Frömmigkeit und Theologie hinstellte<sup>1)</sup>. Und seine eigene Theologie gestaltete er als einen Beweis für dieses Urteil. Sein Kampf galt der weit verbreiteten anthropozentrischen Verkehrung und Verfälschung der christlichen Glaubensrichtung, der er in Würdigung des alles für sich bestimmenden Gottes seine „theozentrische“ Theologie entgegensetzte. Diesen Gott aber faßte er — wiederum in bewußtem Gegensatz sowohl gegen liberale wie gegen positive Theologen — in erster Linie und Ausschlag gebend als Macht, Majestät, Herrsein über die Welt. Davon wird später noch mehr zu sagen sein. Zunächst wollen wir uns, der Bedeutung des Gottesgedankens für die christliche Glaubenslehre entsprechend, die Aufgabe stellen, seiner Wandlung in der neueren systematischen Theologie nachzuspüren. Es kann sich dabei naturgemäß nicht um eine Darstellung der ganzen Gotteslehre bei irgend wechen typischen Vertretern der Dogmatik handeln. Das würde in vielen Punkten zu fortwährenden Wiederholungen führen und das garnicht treffen, was wir wollen. Es handelt sich vielmehr um diejenigen Seiten des Wesens Gottes, die von einzelnen neueren Dogmatikern als ganz besonders wichtig und entscheidend hingestellt, ja manchmal mit dem Wesen Gottes selbst gleichgesetzt worden sind. Diese Seiten des Wesens Gottes sind sehr verschieden bestimmt worden, und es ist lehrreich, dem nachzugehen und eventuell auch die Beeinflussung anderer Stücke des Systems durch diese Bestimmung aufzuzeigen. Es sollen und brauchen dabei nicht alle neueren Systematiker besprochen werden, sondern nur diejenigen, deren Gotteslehre einen besonders charakteristischen Zug aufweist<sup>2)</sup>. Wir wollen dabei nicht zu weit zu-

1) Vgl. seine Werke und über ihn den Artikel „E. Schaefer“ in der RGG<sup>2</sup> Bd. V (Fr. Traub); H. Stephan: Geschichte der evangelischen Theologie 1938, S. 277 f.; und meinen Artikel „Fortschrittliche Elemente in der Theologie Erich Schaefers“ im Evang. Kirchenblatt für Schlesien 1941, Nr. 3/4.

2) Vgl. die Übersichten bei E. Schaefer: Theozentr. Theologie I 1909, W. Koepf: Panagape 1928, G. Aulén: Das christl. Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart 1930, — die aber teils unter anderen Gesichtspunkten entworfen sind, teils nicht bis zur Gegenwart reichen.

rückgehen, sondern mit dem Theologen beginnen, mit dem um die Mitte des vorigen Jahrhunderts eine neue Periode der evangelischen Theologie begonnen hat, mit Albrecht Ritschl. Im Gegensatz zur „Schultheologie des Mittelalters und wiederum der des Protestantismus“, die Gott unter dem Begriff des grenzenlosen unbestimmten Seins faßte, wollte Ritschl nur einen Begriff Gottes gelten lassen, der nicht aus philosophischer Spekulation, sondern aus der religiösen Erfahrung abgeleitet sei. Die Erkenntnis Gottes ist aber nur dann als religiöse Erkenntnis nachweisbar, wenn Gott „in der Beziehung gedacht wird, daß er dem Gläubigen die Stellung in der Welt verbürgt, welche die Hemmungen durch dieselbe überwiegt“. Man erkennt das Wesen Gottes oder Christi „nur innerhalb ihres Wertes für uns“. „Die Gottesidee ist in dem religiösen Erkennen an die Bedingung geknüpft, daß der Mensch sich der Naturgewalt entgegengesetzt und seine Stellung in oder über derselben durch das Vertrauen auf Gott sichert“<sup>3)</sup>. Man sieht, wie hier Gott und sein Wesen vom Bedürfnis des Menschen aus bestimmt werden soll. Von da aus betont Ritschl dann zunächst die Persönlichkeit Gottes. Das menschliche Bedürfnis wird nämlich weder durch den Deismus befriedigt noch durch den Pantheismus. Der erste, der Gott nur als die erste Ursache der Welt ansieht, bedarf dazu keines Persönlichkeitsprädikates, und der letztere erst recht nicht, da er ja Gott mit der unpersönlichen Welt identifiziert. Dem Christen aber steht die Persönlichkeit Gottes im Vordergrund, weil er sein Vertrauen nur auf eine Persönlichkeit zu setzen vermag, die ihm die Erhabenheit über die Naturgewalt und die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, das er als den Endzweck der Welt erkannt hat, verbürgt<sup>4)</sup>. Indessen soll die Anerkennung der Persönlichkeit Gottes nicht den Sinn einer selbständigen Erkenntnis vor der Bestimmung Gottes als des Willens der Liebe haben, sondern nur die Form für diese Inhaltsbestimmung der Liebe feststellen. Der wirkliche Kern- und Hauptbegriff von Gott ist der des Liebeswillens, der sich einerseits auf Jesus als den Sohn Gottes, andererseits auf die christliche Gemeinde richtet. „Neben diesem Begriff der Liebe kommt kein anderer Begriff von gleichem Werte in Betracht“, weder der der Persönlichkeit noch der der Heiligkeit<sup>5)</sup>. „Die Offenbarung Christi zeigt darin ihre unüberschreitbare Vollkommenheit, daß sie Gott als die Liebe und seinen eigentlichen Zweck sowie den Zweck der Welt als das Reich Gottes in der neuen Religionsgemeinde erkennen lehrt“. „Dadurch ist der Begriff der Heiligkeit, welcher die alttestamentliche Religion begleitet, welcher bei aller Erkenntnis der Gnade, Treue und Lang-

3) Die christl. Lehre v. d. Rechtfertigung u. Versöhnung III. Bd. \* 1895, S. 202. 208.

4) a. a. O. S. 217.

5) a. a. O. S. 260.

mut Gottes einen undurchsichtigen Hintergrund für alle diese Bestimmungen seines Wesens bildet, abgestoßen“<sup>6)</sup>). Auch die Gerechtigkeit Gottes, der die reformatorischen Schultheologen (d. h. die Dogmatiker des 16. und 17. Jhd.) ein Übergewicht über die Liebe einräumen, ist in Wirklichkeit seiner Liebe unterzuordnen. Denn sie bezeichnet nach richtigem Verständnis Gottes keineswegs die Strafe oder Sühne, die Gott den Sündern auferlegen muß und die nun von Christus getragen wird, sondern nur „das Verfahren, in welchem Gott seinen Liebeswillen zum Heile der Gesamtheit wie der Einzelnen durchführt“<sup>7)</sup>). So ist also „die Meinung die, daß der zureichende Begriff von Gott in dem Begriff der Liebe ausgedrückt ist, indem von da aus die Offenbarung durch Christus an seine Gemeinde verstanden und zugleich das Problem der Welt gelöst werden kann“<sup>8)</sup>).

Dieser Hervorhebung der Liebe als der ersten grundlegenden und allbeherrschenden Wesenseigentümlichkeit Gottes widersprach namentlich der Erlanger Dogmatiker F. R. H. v. Frank<sup>9)</sup>. Aber auch E. Schaefer hat sich später durchaus dagegen ausgesprochen (siehe nachher!). Zunächst also Frank, auf den Schaefer eigentümlicher Weise garnicht hinweist. Er machte geltend, daß die Liebe, obwohl Gott zweimal im Neuen Testament so genannt wird (1. Joh. 4, 8. 16) und obwohl sie für die christliche Gemeinde selbstverständlich von höchster Bedeutung ist, doch aus dem Grunde nicht zur zentralen Wesensbestimmung Gottes gemacht werden könne, weil die Liebe garnicht eine Eigenschaft Gottes allein, sondern auch eine solche des Menschen sei. Gott muß erstmal als Gott erkannt und bestimmt werden, ehe man von seiner Liebe sprechen und sie dann eben als göttliche Liebe von aller menschlichen unterscheiden kann. Für die sichtende und ordnende Erkenntnis Gottes geht seine Allmacht und Ewigkeit, seine Unterschiedenheit von der Welt und seine Wesensfülle, kurz alles das, was Gottes eigentliches „göttliches“ Wesen ausmacht, der Liebesbestimmtheit dieses Wesens voran. Und wenn Ritschl sagt, daß der zureichende Begriff von Gott darum in dem Begriff der Liebe auszudrücken sei, weil nur von da aus das Problem der Welt gelöst werden könne, das heißt aber als ihr Zweck das Reich Gottes erkannt werden könne, so entgegnet Frank, daß das Reich Gottes, das von Ritschl mit dem „Selbstzweck Gottes“ gleichgesetzt wird, zwar natürlich aus Gottes Liebe stamme, keineswegs aber als Gottes

6) II. Bd. S. 97. 101.

7) III 302; II 113.

8) III 260 f.

9) Zuerst in der Ztschr. f. Protestantism. u. Kirche 1876, I 301 ff. Sodann als Antwort auf Ritschls Verteidigung („Theologie u. Metaphysik“ 1881) in einer eigenen Schrift „Zur Theologie A. Ritschls“ 3. A. 1891. Ferner in seinem Werk „System der christlichen Wahrheit“ I<sup>3</sup> 1894, S. 116 f.; 224 f.; 292 f und in der nachgelassenen „Geschichte und Kritik der neueren Theologie“<sup>4</sup> 1908, S. 336 ff.

Selbstzweck bezeichnet werden dürfe, da es Gottes Selbstgenügsamkeit aufheben heiße, wenn man etwas außer ihm als seinen Selbstzweck bezeichne. „Es ist also prinzipiell falsch, bei der Gotteslehre mit der Liebe zu beginnen und diese Liebe darin bestehen zu lassen, daß Gott, um sie zu betätigen, anderer kreatürlicher Wesen außer sich bedürfe. So gewiß wir in unserm christlichen Glauben und gemäß der Folge unserer menschlichen Erkenntnis erst von Gott und Gottes Persönlichkeit etwas wissen müssen, ehe wir von göttlicher Liebe reden können, so gewiß entspricht dem die dogmatische Ordnung, daß man mit dem Wesen und der Persönlichkeit Gottes beginne, unbeschadet dessen, daß mit diesem Wesen untrennbar alles andere verbunden ist, was wir von ihm aussagen, und unbeschadet dessen, daß man eben aus der erfahrenen Gottesliebe, überhaupt aus der göttlichen Offenbarung und Heilswirkung das Wesen Gottes abnehme“<sup>10)</sup>. In dieser Kritik an Ritschl's Gotteslehre stimmte Jul. Kaftan, der eigentliche Dogmatiker der Ritschl'schen Schule, Frank bei<sup>11)</sup>.

Was ist nun aber nach Frank das eigentliche Grundwesen Gottes, das ihn von allen Kreaturen unterscheidet und sein Wesen eben als ein göttliches charakterisiert? Frank antwortet: „Gott ist die absolute geistige Persönlichkeit oder das absolute Wesen, das durch Nichts außer ihm, nur durch sich selbst bedingte, Alles allein bedingende“<sup>12)</sup>. Ritschl sträubte sich heftig gegen diese Anwendung des Begriffs der Absolutheit auf Gott. Er sah darin einen unerlaubten Einbruch von Philosophie in die christliche Dogmatik, ein „Idol“, einen „metaphysischen Götzen“<sup>13)</sup>. Er glaubte, daß Frank dadurch beanspruche, von Gott etwas a priori zu wissen. Indessen hatte dieser nur einen geläufigen philosophischen Ausdruck benutzt, um etwas darin zusammenzufassen, was nicht aus reinem Denken, sondern aus Gottes Offenbarung und aus der christlichen Erfahrung geflossen war. Schon dort, wo Frank mit der Analyse der christlichen Erfahrung der Wiedergeburt und Bekehrung die Grundlage seiner Glaubenslehre legt, in dem „System der christlichen Gewißheit“, gebraucht er denselben Begriff. Hier heißt es in Bd. I § 32: „Mit der Tatsache seiner sittlichen Umwandlung ist der Christ einer Macht innegeworden, welche ihm durch ihre Wirkung als transzendente, absolute und persönliche sich verbürgt hat“ (2. A. 1884, S. 320 f). Aus der gläubigen Seele also, die mit dem Zeugnis der heil. Schrift von der Offenbarung Gottes sich zusammenschließt, fließt die Erkenntnis Gottes als der transzendenten absoluten Persönlichkeit. Den Sinn der Absolutheit aber entfaltet Frank dann näher als den eines Wesens, das einerseits

10) Geschichte u. Kritik S. 339.

11) Dogmatik 1897, S. 165 f.

12) Syst. d. chr. Wahrheit I 116 ff.

13) Ritschl: Theologie u. Metaphysik<sup>2</sup> 1887, S. 18.

allein durch sich selbst bedingt ist, andererseits auch alles allein bedingt. Gott ist derjenige, der allein völlig unabhängig, völlig selbständig, völlig unbedingt und unbeeinflusst dasteht. Er ist derjenige, dem „schlechthiniges Sein durch sich selbst in sich verharrendes, seinen gesamten Inhalt schlechthin von sich aus setzendes Sein“ zukommt<sup>14)</sup>. „Als an sich Absolutem legen wir Gott Aussch-selbst-sein, Durch-sich-selbst-sein, Für - sich - selbst - sein bei“<sup>15)</sup>. Die andere Seite der Absolutheit Gottes, daß er naturgemäß dann auch alles andere bedingt, daß alles andere für ihn da ist, von ihm abhängig und ihm verpflichtet ist, wird hier begreiflicher Weise nicht ausgeführt, weil sie sich ja erst zeigen läßt an dem, was Gott aus sich herausgesetzt hat, also bei der Lehre von der Schöpfung. Aber die Überleitung hierzu vollzieht Frank dann doch gleich im nächsten § 11, wo er den Gedanken des Absoluten noch näher dahin bestimmt, daß in ihm „die schlechthinige Fülle des Seins“ enthalten sei, „wornach alle Realität in Gott und keine außer Gott sei“<sup>16)</sup>. Hierdurch gewinnt der Begriff des Absoluten, der ja zunächst notwendig abstrakt sein muß, einen konkreteren Inhalt. Frank kommt es auch hier auf die Abweisung des Vorwurfs an, als entwickle er in spekulativ-aperiorischer Weise den Gehalt des Absolutheitsbegriffs. „Das christliche Bewußtsein ist es, mit Allem was es erfüllt, in seinem Zusammenschluß mit dem geistlichen wie mit dem natürlichen Kosmos, welches die ihm innegewordenen, in diesem zweifachen Kosmos zu Tage liegenden Realitäten auf Gott zurückführt und in Gott hineinlegt, außer welchem, wie wir wissen, etwas nicht sein kann.“ „Die göttlichen Ideen geben sich kund in der unendlichen Fülle, in der Schönheit, in der Erhabenheit der Gestalten, welche wir als kosmische Realitäten erkennen, und darin besteht das Wesen der gläubigen Anschauung, daß die Fülle und Schönheit Gottes ihr darin entgegentritt“<sup>17)</sup>.

Hiermit glauben wir das besonders Charakteristische der Gotteslehre Franks hervorgehoben zu haben. Denn wenn auch die Lehre von der Persönlichkeit, Dreieinigkeit und den einzelnen Eigenschaften Gottes immer originell gestaltet ist und oft auf einer sehr tief sinnigen Erfassung der Sache beruht, so ist doch gerade die Lehre von Gottes Absolutheit in Verbindung mit Gottes Persönlichkeit dasjenige, was Frank besonders von anderen Dogmatikern unterscheidet. Nur auf eins müssen wir noch aufmerksam machen: auf Franks Ausführungen über die Heiligkeit Gottes. Denn auch hierin zeigt er einen bemerkenswerten Fortschritt über seine dogmatischen Vorgänger. Während diese im wesentlichen bei

14) Syst. d. chr. Wahrheit I<sup>3</sup> 120.

15) ebenda S. 123.

16) ebenda S. 127. 132 ff.

17) Nach dem Vorbild Quenstedts: summa omnique labis expers in Deo puritas.

der populären Auffassung der Heiligkeit Gottes stehen blieben, wonach sie Gottes Gegensatz gegen das Böse, seine Reinheit und Sündlosigkeit, sein in sich gutes Wesen bezeichnen soll<sup>18)</sup>, grub Frank viel tiefer<sup>19)</sup>. Er weist darauf hin, daß weder Gott nach den Ideen des Guten und Bösen zu beurteilen ist, die ja erst von ihm aus ihren Inhalt bekommen, noch daß überhaupt diese ethische Seite des göttlichen Wesens, dieser Gegensatz gegen die Beschaffenheit anderer Wesen, das Primäre in ihm ist. Vielmehr ist die göttliche Heiligkeit zunächst und grundlegend seine göttliche Erhabenheit, seine Bezogenheit auf sich selbst, sein allen Dingen überlegenes, von ihnen zutiefst sich unterscheidendes Wesen. Daraus erst folgt, daß Gott auch zu allem menschlich Bösen, zu aller Sünde in Gegensatz steht; denn Sünde ist eben, dem erhabenen Gott widersprechen oder zuwider handeln, sei es unmittelbar, sei es mittelbar. Deshalb gefällt Gott auch das Gute, das Menschen wollen und tun; denn „gut“ heißt das Gott Entsprechende, seinem Wesen, seiner Stellung zur Welt Gemäße. So hängt die Heiligkeit auf das engste mit dem eigentlich „göttlichen“ Wesen Gottes zusammen, woraus freilich folgt, daß Frank sie auch im Zusammenhang mit diesem hätte behandeln müssen und nicht erst bei der zweiten Gruppe der göttlichen Eigenschaften, als eine unter vielen!

Frank hatte also recht damit, in der Gotteslehre die Absolutheit des göttlichen Wesens stark zu betonen, und auch recht mit dem, was er über den Inhalt und Umfang des Begriffs sagte. Denn nur durch diesen Ausdruck vermögen wir den alles überragenden und zugleich tragenden und umfassenden Charakter des göttlichen Wesens scharf zum Ausdruck zu bringen. Nur das blieb zu beanstanden, daß sowohl Frank wie Kaftan ihre Gotteslehre mit dieser Begriffsbestimmung begannen. Denn das Absolute ist keine Bezeichnung für ein für sich bestehendes Wesen, sondern nur für eine Beschaffenheit desselben. Zuerst muß also gesagt werden, daß Gott eine geistige Persönlichkeit ist, sodann, daß dieser der Charakter der Absolutheit zukommt. ✕

Wir schließen hier passend zwei Vertreter der norddeutschen, nicht eng konfessionellen positiven Theologie an, deren Gotteslehre als typisch für jene Kreise gelten kann, die auf dem Boden der orthodoxen kirchlichen Tradition stehen. Es sind Cremer-Greifswald und Kaehler-Halle. Trotz mancher Differenzen in ihrer theologischen Überzeugung können sie doch hinsichtlich ihrer Gotteslehre zusammengenommen werden<sup>20)</sup>. Cremer hat in seiner „Dogmatischen Prinzipienlehre“ (in Zoeklers Handb. d. theol. Wissenschaften<sup>3</sup> 1890) über die Grundlagen der Gotteserkenntnis

18) a. a. O. I 278 ff.

19) ebenda S. 132 und 133.

20) Vgl. über sie Frank-Grützmacher: Geschichte u. Kritik der neueren Theologie<sup>4</sup> 1907, S. 492 ff., und Stephan S. 244 ff.

in Heidentum und Christentum, in seiner Schrift „Die christl. Lehre von den Eigenschaften Gottes“ 1897 näher von der christl. Gotteslehre gesprochen. K a e h l e r hat sich in seiner „Wissenschaft der christl. Lehre“ 3. A. 1905 und in seiner „Versöhnungslehre“ 2. A. 1907 darüber geäußert. Die Theologie dieser Männer ist ganz überwiegend und entscheidend H e i l s t h e o l o g i e, sie betonen einseitig die in Versöhnung, Rechtfertigung, Sündenvergebung kundwerdende Seite Gottes, namentlich K a e h l e r spannt alles, was er als Systematiker zu sagen hat, alles in Bezug auf Gott, Welt, Ich, Sünde, Christus, Geist, Kirche in den Rahmen der rechtfertigenden Wirkung Gottes ein (Schaeder, Selbstbiographie S. 221); sie bauen die Dogmatik auf die Christologie auf, und den endgültigen Zweck der Offenbarung sehen sie in der dem Menschen zugedachten Erlösung. So kommt Gott entscheidend als der für uns Seiende und Tätige zu stehen, statt als der uns für sich Bestimmende und Fordernde. C r e m e r nennt Gottes Wesen „ganz Liebe“. Gott „geht ganz darin auf, für uns und in Gemeinschaft mit uns sein zu wollen“ (Eigensch. G., S. 18). „Gott will nicht für sich, sondern ganz für uns sein“ (S. 20). „Alle Eigenschaften Gottes sind nur Eigenschaften der Liebe, die sein Wesen ist“ (S. 26). Alle „abstrakten“ Eigenschaften, wie Cremer sie nennt, also etwa Allmacht, Ewigkeit, Allgegenwart, werden sofort in Beziehung zur Liebe gesetzt und ihr untergeordnet, so daß Gott in seinen Eigenschaften auch nur für uns da ist. Der Grund für diese Lehre von Gott liegt darin, daß Gottes Wesen einseitig nach seiner Offenbarung in Christus bestimmt wird, die uns ja als unendlich tiefe Liebe entgegentritt (Joh. 3,16; 1. Joh. 4,9.16). Es wird nicht bedacht, daß dieser Gott sich doch vorher schon als allmächtiger Schöpfer und Herr der Welt offenbart hat. Cremer hat zwar in seiner Prinzipienlehre ausgesprochen, der Gott des „natürlichen Bewußtseins“ sei „die der Welt schlechthin übergeordnete Macht“ (S. 59), aber er hat seinen christlichen Gottesbegriff der Liebe hiermit nicht in Harmonie gebracht. Vielmehr heißt es unklar: „Der allgemeine Gottesbegriff des Heidentums wird durch das Christentum a n e r k a n n t, aber nicht a u f g e n o m m e n“ (S. 58). Ähnlich gestaltet ist K a e h l e r s Gotteslehre, der die ganze Dogmatik auf den Artikel von der Rechtfertigung aufbaut. „Die christliche Dogmatik hat es als mit ihrem wichtigsten und eigentümlichsten Stoff mit der G n a d e zu tun, unter der alles zu befassen ist, was Gott tut, getan hat und tun wird, um dem Christen den befriedigenden Stand zu ermöglichen und zu verbürgen.“ „Die Gnade Gottes macht den wirksam erfahrenen Inhalt des Glaubens aus“ (Wissenschaft S. 74). Alles, was Kaehler von Gott und seinem Christus zu sagen hat, bezieht er auf unsre Rechtfertigung oder auf unsre Erweckung zum vertrauenden Heilsglauben oder auf unsre Versetzung in die Heilsgemeinschaft

mit Gott<sup>21</sup>). Natürlich spricht Kaehler auch von Gott dem Schöpfer, dem Allmächtigen, dem Heiligen usw., aber alles dies soll im Dienst seiner Liebe zu den Menschen stehen. Weil er Menschen in seinem Reich versammeln und beseligen wollte, hat er die Welt geschaffen. Heilige Liebe ist der Grund der Welterschöpfung. Nicht um Gottes selbst willen, sondern um der Menschen willen ist sie da (vgl. Wissenschaft S. 223. 228. 254). „Die theologische Weltanschauung ist soteriologisch begrenzt. Für das christliche Denken gibt es keine Möglichkeit, einen Ratschluß Gottes über die Welt an und für sich von dem Ratschluß über das Heil sachlich zu unterscheiden“ (S. 229). Man sieht: herrschend ist auch hier nicht der Gedanke, daß Welt und Mensch für Gott seien, sondern umgekehrt, daß Gott seinen Zweck in ihnen habe. Diese Auffassung bringt es bei Cremer, Kaehler und ähnlichen Theologen auch mit sich, daß das eigentlich Charakteristische ihrer Gotteslehre garnicht dort erscheint, wo von ihr gesprochen wird, sondern vielmehr in der Christologie und Soteriologie. Der Gnadenerweis Gottes in der Errettung der Sünder und die Beschaffung ihres Heils, ihrer Seligkeit, erscheint als der eigentliche Zweck der Existenz Gottes, mindestens als Endziel seiner Offenbarung. Wenn Schaefer bei dieser Theologie vermißt, daß ihr in Gottes Wesen nicht die Macht und Majestät im Vordergrund stehe, so ist das richtig; im Vordergrund steht vielmehr die im Versöhnungs- und Erlösungswerk sich offenbarende Liebe. Aber doch in anderer Weise als bei Ritschl. Es ist nämlich nicht zutreffend, wenn Schaefer behauptet, daß für Theologen wie Cremer und Kaehler die Heiligkeit Gottes so eng mit seiner Liebe oder Gnade zusammengetreten sei, daß „sie ein dieser eingeordnetes oder untergeordnetes Moment wurde“ (Selbstbiogr. S. 220). Nach der Auffassung dieser Theologen mußte vielmehr erst die Forderung der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes an den Menschen durch den aktiven und passiven Gehorsam Christi, namentlich durch sein blutiges Todesopfer am Kreuz befriedigt werden, ehe seine vergebende Liebe sich betätigen konnte. Erst mußte ein Straf- und Sühneleiden des Sohnes Gottes stattfinden, ehe Gott den sündigen Menschen zu retten und zu rechtfertigen vermochte. Die Heiligkeit Gottes ist hier also nicht der Liebe ein- und untergeordnet, sondern man könnte fast sagen übergeordnet oder jedenfalls von solcher Bedeutung, daß die Liebe, sowohl die zum Sohne als die zu den Menschen, dadurch bestimmt, an Bedingungen gebunden wird. Die Heiligkeit und Gerechtigkeit diktieren der Liebe ihr Maß und die Art ihrer Betätigung<sup>22</sup>). Schließlich bleibt aber bestehen, daß bei

21) Vgl. Schaefer Theoz. Theologie I 1909, S. 100.

22) In Betracht kommen vor allem: Theozentrische Theologie I 1909 (S. 25), II 1914 (S. 28); Streiflichter z. Entwurf ein. theoz. Theologie 1916; Das Geistproblem d. Theologie 1924; Das Wort Gottes 1930; Glaubenslehre für Gebildete 1933.



diesen Theologen die durch Heiligkeit bedingte Liebe Gottes in ihrer Zuwendung zum Menschen als das eigentlich entscheidende Wesensmoment Gottes in Betracht kommt. Namentlich in der auf dieser Theologie ruhenden praktischen Verkündigung, die von einer genaueren Darstellung der Versöhnungslehre doch absehen muß, tritt die Heil schaffende Gnade Gottes, die ihn als für seine Geschöpfe daseiend hinstellt, durchaus in den Vordergrund seines Wesens. —

Wir können hieran passend die Wendung anschließen, welche die Gotteslehre bei Er. S c h a e d e r genommen hat. Er hat sie auch selbst als eine Fortentwicklung und Verbesserung jener Theologie aufgefaßt, wenn er auch seine Differenz zu andern Theologen wohl manchmal zu stark empfunden hat. Jedenfalls aber hat er bewußt eine andere Seite in Gottes Wesen betont als seine Vorgänger und Zeitgenossen und hat in Zusammenhang damit den Blickpunkt der Frömmigkeit und Theologie in eine andere Richtung verlegt<sup>23</sup>). S c h a e d e r betonte aufs stärkste, daß nicht Güte, Liebe, Gnade, Zuneigung zum Menschen das letztlich Bestimmende in Gott sei, sondern seine Macht, seine Majestät, sein Herrsein, welcher Charakter des göttlichen Wesens weder in der sogen. positiven noch gar in der liberalen Theologie und Frömmigkeit gebührend beachtet worden sei (vgl. oben S. 306). „Ich sage noch einmal: Gott ist der Herr. Gott ist Majestät. Dafür ist er Gott. Weil er das ist, deshalb bleibt der Grundzug, der unaufhebbare, aller Religion, die durch die Wahrheit des lebendigen Gottes geformt wird, die Beugung vor Gott, die Demut, die Ehrfurcht oder Anbetung, und der Gehorsam. Der Grundtenor wahrer Religiosität, auch der christlichen, ist das Für Gott. Nicht das Vertrauen, dies Nehmende, Aneignende, bildet die tiefste Stimme im gottgemäßen Glauben, so stark und durchdringend es auch anklingt. Die innerste Führung des Klangmaterials hat die Hingabe an Gott, der Dienst Gottes, der sich in Beugung und Gehorsam vollzieht“<sup>24</sup>). Gegenüber dem Einwand der soteriologischen Theologie, daß biblisch und reformatorisch der rechtfertigende Gnadenwille im Mittelpunkt des Wesens Gottes stehe, fährt S c h a e d e r fort: „Nun ist es allerdings zweifellos: zur Vollendung kommt jeder menschliche Gehorsam gegen Gott, jedes Für Gott nur durch die willensbefreiende Wirkung der versöhnenden Gnade. Ohne sie ist er ein in Ansätzen verlaufender, immer wieder gehemmter Torso (Röm. 7,18). Dafür ist Jesus

23) Auch Aulén urteilt, daß in dieser Gotteslehre der Orthodoxie ein Dualismus in Gottes Wesen hineingelegt sei. Denn die Liebe und die Gerechtigkeit Gottes seien nicht organisch miteinander verbunden, sie repräsentierten getrennte und mit einander in Konflikt stehende Willensmächte (vgl. oben a. a. O. S. 265 f.).

24) Theoz. Theol. II 38 f. — Vgl. dazu schon Schlatters Schrift: Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik, 1897.

Christus in der Wirkung seiner Gnade eben der Befreier von der Herrschaft der Sünde. . . . Worauf es hier aber ankommt, ist dies: alle Energie und Unbedingtheit der freien Gnade, deren Träger Christus ist, hebt das nicht auf, daß der, in dem diese Gnade letztlich gründet, Gott, d. h. M a j e s t ä t i s t. Gott aber, der Herr, ist der, für den die Kreatur ist. Bestimmt er sich trotz ihrer Sünde in der unendlichen Fülle seiner Liebe frei für sie, für ihre Rettung oder Vollendung, so ändert das an der Grundrichtung des Verhältnisses, welches zwischen ihm und ihr besteht, nicht das mindeste: er der Herr und sie für ihn“<sup>25)</sup>. Das ist nach S c h a e d e r s zutreffender Ansicht auch der biblische Gottesgedanke. Man darf dabei nicht — wie Ritschl und andere taten — einzelne Äußerungen wie „Gott ist Liebe“ oder andere als Definitionen seines Gesamtwesens nehmen, sondern muß aus dem G a n z e n seiner Offenbarung auf das Gottesbild schließen. Dann ergibt sich zweifellos, daß die unendliche Erhabenheit Gottes über die Welt und die darin liegende Macht und Herrschaft den eigentlichen Begriff seines Wesens ausmacht, wobei wir nicht vergessen, daß dies die Prädikate einer geistigen Persönlichkeit sind, wie oben bemerkt<sup>26)</sup>. Es war sicher ein Verdienst S c h a e d e r s, daß er in einer Zeit, wo sich „die alles überschattende Betonung der Liebe oder Gnade Gottes zu einer ernsthaften religiösen Gefahr ausgewachsen hatte“<sup>27)</sup>, und wo sogar durch die liberalistische und religionswissenschaftliche Richtung dem Christentum der Charakter einer im Menschen erwachsenen und die menschliche Frömmigkeit in den Mittelpunkt stellenden Religion aufgeprägt war, wieder Gott in den Mittelpunkt rückte und auf sein Urwesen als einer geistigen Persönlichkeit voll unendlicher Macht zurückgriff. S c h a e d e r wollte dabei den im Vaternamen sich ausdrückenden Liebeswillen Gottes keineswegs leugnen. Aber wie schon F r a n k, dessen Gotteslehre S c h a e d e r nicht heranzieht, diese Liebe durch Betonung der Absolutheit Gottes eben als g ö t t l i c h e Liebe verstehen lehrte, so wollte S c h a e d e r betonen, daß diese Liebe doch in der unaufgebbaren Machtstellung Gottes gegenüber der Welt ihren Hintergrund besitze und durch sie ihre Leitung, Richtung und event. auch ihre Begrenzung empfangen. Gott kann seine Macht nicht aufgeben um seiner Liebe willen, er bleibt der Herr, dem alles dienen muß.

Auf das deutlichste bringt Schaeder diesen Gedanken auch in seiner „Glaubenslehre für Gebildete“ 1933 zum Ausdruck. Schon

25) ebend. S. 41. — Schaeder hat die Behauptung, daß er mit dieser Auffassung calvinistischer Tradition huldige, mit Recht durch den Hinweis widerlegt, daß Holls Lutherstudien solche Auffassung auch als Luters Grundauffassung erwiesen hätten (Selbstdarstell. S. 23 u. 27). Dazu Holl: Gesamm. Aufsätze z. Kirch.-Gesch. Bd. I 1921, S. 1—90.

26) Schaeder hat auch die Persönlichkeit Gottes unmittelbar mit der Macht verbunden (Theoz. Theol. II 108 f.; Streiflichter S. 19).

27) Streiflichter 20 f.

in der Disposition der Gotteslehre tritt uns das entgegen. Nachdem das erste Kapitel von dem „Gott der Macht“ gesprochen hat, spricht das zweite von dem „Gott der m a c h t v o l l e n Heiligkeit und Gerechtigkeit“ (Gesetz und Gericht Gottes), das dritte von dem „Gott der m a c h t v o l l e n, heiligen Liebe“ (Jesus Christus, die Veröhnung, Rechtfertigung und der Heilige Geist). Es wird also überall betont, daß die Eigenschaften Gottes durch untrennbare Verbindung mit seiner Macht und Herrschaft ihr besonderes Gepräge erhalten. „Von Gott reden heißt immer von dem Inhaber schlechthiniger Macht reden. Alles, was man sonst von Gott im Glauben aussagt, in aller Kürze ausgedrückt: seine Heiligkeit und seine Liebe, ist gottheitlich nur in der Verbindung mit jener schrankenlosen Macht“ (S. 95). Vielleicht ist Sch. darin zu weit gegangen, daß er die Eigenschaften des Geist-Seins, der Einheit und der Persönlichkeit aus der Macht Gottes ableitet, statt umgekehrt von der einen und geistigen Persönlichkeit Gottes die Macht auszusagen, aber fest steht, daß ohne Verbindung mit unbegrenzter Macht alle anderen Eigenschaften Gottes den gottheitlichen Charakter verlieren würden. So repräsentiert Schaefer sowohl gegenüber der traditionellen wie der Ritschl'schen Frömmigkeit einen entschiedenen Fortschritt der Gotteserkenntnis.

Von ähnlichem Interesse wie Schaefer beseelt, aber doch sonst ganz originell, behandelte Rud. Otto die Gotteslehre, und zwar im Zusammenhang mit andern Religionen und deren parallelen Gottesvorstellungen. Auch Otto wollte in den entsprechenden Schriften des „Heiligen“ oder der „Aufsätze das Numinose betreffend“ nicht die ganze Gotteslehre behandeln, sondern nur bestimmte Seiten, die ihm besonders wichtig erschienen<sup>28)</sup>. Auch Ottos allgemeines Interesse war, grade das herauszustellen, was ihm als das spezifisch Göttliche an Gott, das ihn von der Welt absolut Unterscheidende erschien. Auch er konnte deshalb nicht auf sittliche Eigenschaften Gottes hinweisen, die sich, wenn auch in abgeschwächter Art, auch bei den Menschen finden, sondern mußte sich über die metaphysische Wesensart Gottes verbreiten, die ihn vom Menschen unterscheidet und den Untergrund des sittlichen Wesens Gottes bildet. Hier nun betonte er das „Heilige“, aber nicht bloß im Sinn des sittlich Reinen, der nicht der ursprüngliche ist, sondern im Sinn des schlechterdings Erhabenen und Irrationalen, der Vernunft nicht Gegebenen, was er auch als das „Numinose“ bezeichnet. Von ihm wird ausgesagt, daß es zugleich das Schauervolle (numen tremendum), das Übermächtige (majestas), energischer Wille und rastlose Tätigkeit, ferner das Unbegreifliche, das ganz andere, Fremdartige, ein Geheimnis also (mysterium)

28) Rud. Otto: Das Heilige 1917, <sup>28</sup>—<sup>25</sup> 1936; Aufsätze, das Numinose betreffend I 1923. \* 1932; II \* 1932.

und scheinbar sich Widersprechendes sei, dennoch aber anziehend, bestrickend, faszinierend, beseligend, und schließlich das über alle Begriffe Wertvolle und Würdige (augustum). Dem in diesen sechs Kategorien geschilderten Numinosen werden die entsprechenden menschlichen Gefühlsregungen gegenübergestellt. Im Evangelium Jesu wird zwar der „Gott-Vater-Glaube“ in den Vordergrund gerückt, der auch durch nichts anderes überbietbar ist, aber damit ist das Numinose aus dem Gottesbild keineswegs ausgeschaltet. Gott bleibt auch hier der Heilige, Erhabene, Überweltliche, Himmlische, gänzlich Andere, in seinem Tun und Lassen oft Unbegreifliche („D. Heilige“ S. 109 ff.). Man muß es Otto Dank wissen, daß er auf diese Wesenszüge Gottes hingewiesen hat, die in der von der Bibel bezeugten Offenbarung zweifellos begründet sind und in der christlichen Glaubenslehre größtenteils vernachlässigt waren. Was Schaefer schon tadelte und was namentlich auf die praktische kirchliche Verkündigung in Agenden, Predigten usw. zutrifft, jenes allzu harmlose, naive Operieren mit dem „lieben Gott“ oder dem gütigen Vater, mit dem man sich sozusagen auf Du und Du stellt, und von dem man mehr wissen will, als möglich ist, ist hier gründlich ausgelöscht. Der Respekt vor dem göttlichen Geheimnis, vor der schließlich unbegreiflichen Erhabenheit und Andersartigkeit Gottes ist wieder hergestellt. Was Schaefer allein durch Betonung der Majestät und Macht Gottes zu erreichen suchte, ist hier auf einer viel breiteren Grundlage ausgeführt und erwiesen. Wenn W. Koepf in seinem Buche „Panagape“ 2. Bd. (1928 S. 226) Otto vorwirft, daß er die spezifisch christlichen Gottesaussagen nicht genügend zur Geltung gebracht habe, so wollte Otto doch eben nicht einen systematischen Entwurf der ganzen Gotteslehre liefern, die ja anders hätte ausfallen müssen, sondern wollte gewisse, bisher garnicht oder zu wenig beachtete Wesenszüge Gottes hervorheben. Und wenn er hierbei grundlegend das über die Welt erhäbene, deshalb oft geheimnisvolle und unbegreifliche, dem Menschen paradox und irrational erscheinende Wesen Gottes betont, so hat er damit zweifellos eine Seite des Gottesbildes hervorgehoben, die zwar im Neuen Testam. gemäß der damaligen Offenbarung der Gnade in Christus in den Hintergrund tritt, aber doch in Wirklichkeit unbedingt zum christlichen Gesamtbild von Gott gehört, das ja nicht bloß aus dem Neuen Testament erhoben werden kann.

Es ist interessant, von hier aus auf ein Werk zu blicken, das in der Literatur ziemlich unbekannt geblieben zu sein scheint, weil es erst nach dem Tode des Verf. erschienen ist, und andere Werke desselben seinen theologischen Charakter schon festgelegt hatten. Es ist die „Glaubenslehre“ von Ernst Troeltsch. Sie besteht aus Vorlesungen, die schon 1911 und 12 gehalten waren, aber erst 1925 von seiner Frau herausgegeben wurden. Troeltsch betont

zunächst stärker als Otto den Willen in Gott. Bei Otto ist der Wille nur ein „drittes Moment“ in Gott neben dem Schauervollen (tremendum) und Übermächtigen (majestas), bei Troeltsch dagegen steht der Wille in Gott an erster Stelle. „Als beherrschend im christlichen Gottesbegriff tritt uns der schöpferische, völlig freie, in keine Notwendigkeit einzufangende Wille entgegen. Gott ist Leben, Gott ist der Herr, seine Wege sind höher als die der Menschen, er ist der Töpfer, den der Ton nicht fragen darf“ (S. 136). Später kommt dann auch hier zum Ausdruck, was Ottos Gotteslehre in charakteristischer Weise beherrscht, das Irrationale, das Geheimnisvolle, mit der Vernunft nicht Faßbare. So heißt es: „Dieser Gottesbegriff des Willens ist nun aber etwas schlechthin Irrationales. Wir haben es zu tun mit einem nicht zu Begründenden. Die Herkunft alles Seins finden wir in einem Willen, der nicht gefragt werden darf. Der letzte Grund aller Gründe ist die vollkommene Grundlosigkeit des göttlichen Willens. Hier liegt das spezifisch Irrationale des christlichen Gottesbegriffs“ (S. 150). Im christlichen Gottesbegriff geht man „hinter das Sein zurück auf eine Kraft, von der mit Energie ausgesagt wird: sie ist nicht meßbar, sie ist eine schlechthin übervernünftige Tatsache, aber keine brutale, sondern nur eine aus unbegreiflichen Willenstiefen hervorbrechende“ (S. 151). Gott hat freilich Gründe für die Ziele, die er sich setzt, aber „wie der Wille Gottes zu ihnen kommt, das ergründet kein Denker, da ist Gott ganz unfaßbar, niederwerfend, demütigend, nicht zu messen“ (S. 161). „Der Gedanke des irrationalen Willens bringt das Ungeheure, das Mysteriöse, das Erschreckende am Gottesgedanken zum Bewußtsein“ (161).

Hatten wir bei Ritschl die Liebe Gottes, die ihn in dem Weltzweck seines Reiches seinen Selbstzweck finden läßt, bei Frank die absolute Persönlichkeit, welche die Welt zum Für-Gott-Sein bestimmt, bei Schaefer die Macht und Herrschaft Gottes, bei Otto und Troeltsch das Erhabene und Unbegreifliche in Gott besonders betont gesehen, so wollen wir nun noch drei Theologen zusammennehmen, die sich zwar nicht in allen Einzelheiten ihrer Gotteslehre decken, aber doch in dem, was sie praktisch besonders hervorkehren, ähnlich sind. Es sind Wobbermin, Seeberg und Koepf. Ersterer kommt darauf hinaus, Gott inhaltlich als „höchsten Lebenswillen und heiligen Liebeswillen“ zu charakterisieren<sup>29)</sup>. Seeberg bestimmt ihn ähnlich als „Geist und heilige Liebe“ oder auch als „Idee des absoluten und guten Geistes“<sup>30)</sup>. Koepf endlich legt allen Wert darauf, als „reinen Grundzug“, der durch alles Wesen und Tun Gottes „hindurchherrscht“, die schenkende, spendende, sich gebende Liebe und vollendete Güte, die Pan-

29) Wesen und Wahrheit des Christentums. Kap. IV.

30) Christliche Dogmatik S. 328 f.; Grundriß S. 25.

Agape zu verkünden<sup>31</sup>). Immer schlägt hier also als eigentliche Wesensbestimmung Gottes die Liebe durch, was bei den vorher von uns behandelten Theologen mit Ausnahme A. Ritschls nicht der Fall war. Wir haben hier also eine besondere Gestalt der Gotteslehre vor uns, die offenbar auch durch den schwedischen Theologen Aulén vertreten wird, der wenigstens sein Werk über „Das christl. Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart“ (deutsch 1930) mit dem Hinweis schließt, daß unter allen Motiven zur Gestaltung der Gotteslehre „nichts wichtiger sei, als daß das eigentliche christliche Grundmotiv — die s o u v e r ä n e L i e b e, die sich nicht einfangen läßt, weder in die Grenzen der Rechtsordnung noch in die der Rationalität — alle anderen Motive durchdringe und präge“ (S. 398). Oder wir können auch noch auf den deutschen Theologen W. Lütgert hinweisen, der in seinem Werke „Schöpfung und Offenbarung“ (1934) seine Gotteslehre, die ganz richtig davon ausgeht, daß Gott Geist sei, und dann die übrigen Wesensmomente und Eigenschaften Gottes bespricht, mit dem Kapitel schließt: „Gott ist Liebe“. Hierin heißt es: „Die Liebe wird durch dieses Bekenntnis (sc. Gott ist Liebe) nicht als eine der Eigenschaften Gottes, sondern als sein tiefstes Wesen bezeichnet. Was von Gott auszusagen ist, das muß nicht nur mit der Liebe Gottes vereinigt, sondern aus ihr verstanden werden. Aus der Liebe Gottes müssen die Schöpfung, die Offenbarung und die Erlösung abgeleitet werden“ (376). „Die Liebe Gottes ist offenbar im Reiche Gottes: soweit, wo und wann das Reich Gottes offenbar ist, da und nur da ist Gott als Liebe offenbar“ (377). „Die Liebe Gottes bezieht sich auf die Welt. Gott liebt die Welt, weil er sie geschaffen hat: sie ist sein Werk, an dem er Wohlgefallen findet. Seine Liebe besteht darin, daß er die Welt für sein Reich bestimmt und in sein Reich einführt“ (377). Ohne uns auf die Einzelheiten dieser Darstellung einzulassen, dürfen wir es doch als ihren Kerngedanken bezeichnen, daß Gottes eigentliches Wesen Liebe sei. —

Einen ganz anderen Boden betreten wir in der Gotteslehre Karl Barth's. Sie steht wieder dem Kern der Bemühungen Schaeders und Ottos um eine dem Sinn „Gottes“ entsprechende Gottesauffassung durchaus nahe<sup>32</sup>). Schaeder bemerkt selbst: „Er und ich finden uns in der restlosen Orientierung des Glaubens am Gottesgedanken und in der Betonung der schlechthin überweltlichen Majestät Gottes zusammen<sup>33</sup>). Einzelne Zeugnisse dafür anzuführen, ist kaum notwendig, alle Schriften und Werke Barths sind von dieser Haltung seiner Gotteslehre durchzogen: Gott der schlechthin

31) Panagape S. 269 ff.; 284 ff.

32) Vergl. „Römerbrief“ 2. A. 1923; Die kirchliche Dogmatik, I. Bd.: Die Lehre vom Wort Gottes, 2 Halbbde. 1932 u. 1938. Das Wort Gottes und die Theologie 1925; Credo<sup>4</sup> 1936 u. a.

33) Selbstdarstellung S. 29.

Überweltliche, der Herr, der alles Bestimmende, der der Welt gegenüber völlig andere. So heißt es im 1. Bd. der Dogmatik S. 323: „Das heißt Herr sein, was Gott in seiner Offenbarung dem Menschen gegenüber ist. Das heißt als Herr handeln, wie Gott in seiner Offenbarung am Menschen handelt. Und das heißt einen Herrn bekommen, was der Mensch an Gott bekommt, indem er seine Offenbarung empfängt.“ „Offenbarung ist Offenbarung von Herrschaft und eben damit Offenbarung Gottes. Denn das ist die Gottheit Gottes, das ist's, was der Mensch nicht weiß, und was Gott ihm offenbaren muß und nach dem Zeugnis der Schrift offenbart: Herrschaft.“ Zutreffend schreibt Max Strauch in seiner Darstellung der Theologie Barths (München 1930): „Als Gott aber steht Gott, nicht gebunden an irgend ein Eigenes, Selbständiges, Relatives, durch keinerlei Gegenüberstehendes, Anderes, Zweites bedingt, frei, königlich, souverän, jenseits aller Gegensätze. Von unseren begrifflichen Positionen aus nur in Negativem zu umschreiben; von unsern diesseitigen Möglichkeiten her nur in der Kategorie des Unmöglichen zu erfassen“ (S. 16). Das ist in der Tat Barths Auffassung. Er betont auf das Stärkste die Transcendenz, die Überweltlichkeit und Andersartigkeit Gottes, ähnlich wie Schaefer und Otto. Aber er geht nun noch über diese Theologen hinaus. Er trennt Gott derartig von der Welt, als wäre sie garnicht seine Schöpfung, und als wirkte sein Geist nicht in ihr. Wir können seine Stellung am besten mit Schaefers zusammenfassenden Worten schildern<sup>34)</sup>: „Der Glaube faßt nach Barth bei Gott Posto. Die Offenbarung Gottes, mit der er es als christlicher Glaube zu tun hat, liegt in Jesus Christus vor, der der Gekreuzigte und Auferstandene, zu neuem Leben Erweckte ist. Diese Offenbarung ist ein entschlossenes göttliches Nein zu unserer endlichen, natürlichen Welt und zur natürlichen Menschengeschichte oder Kulturgeschichte mit allen ihren, dem endlichen Menschengeneste entstammenden Bildungen (v. mir gesperrt. Der Verf.). Zu ihnen gehört nicht nur der Kulturertrag der vorchristlichen Epoche einschließlich der mancherlei menschlich bedingten Formen von Religion. Sie umfassen auch den Gang der nachchristlichen Kultur mit allem, was sich in ihr im Unterschied vom „Glauben“ als menschlich oder endlich bedingte Religion darstellt. Solche Religion ist aber auch das, was wir Christentum nennen und als menschlichen Lebensbesitz psychologisch zur Darstellung bringen. Und mit dieser Religion hängt als der durch sie geformte soziologische Verband die Kirche zusammen.“ „Daher, wenn der Glaube zu Gott Ja sagt, wenn er ihn in seiner Offenbarung will, dann bedeutet das, daß er zum ganzen Gefüge des Endlichen, des naturhaft und menschlich Bedingten Nein sagt.“ Diese Auffassung Barths

34) Selbstdarstellung S. 29.

von der rein negativen Einstellung Gottes gegen alles, was Geschichte, Kultur, Menschenleben heißt, kann sich nur herschreiben von einer entsprechenden Auffassung der Folgen der Sünde, als hätte sie radikal alles und jedes Denken, Tun und Treiben des Menschen infiziert, schlecht gemacht und in Gegensatz zu Gott gestellt. Diesen absoluten Abstand Gottes von der Welt, dies sein Fernsein von allem menschlichen Handeln hat Barth festgehalten bis zur Gegenwart. Dazwischen wird zwar einmal die Immanenz Gottes in der Welt gelehrt. So im „Credo“ S. 33 f. „Die Welt kann nicht eine von Gott verlassene, sich selbst oder dem Zufall oder dem Schicksal oder ihrer eigenen Gesetzlichkeit überlassene Welt werden.“ Zwischen Gott und Welt besteht ein Zusammensein und also „ein Sein Gottes nicht nur in sich selbst, sondern auch mit und in der Welt, weil und sofern sie sein Geschöpf ist. Wir anerkennen also mit dem Satze: Gott ist der Schöpfer! nicht nur Gottes Transcendenz, sondern nun auch die Immanenz des der Welt so ganz und gar transcendenten Gottes“. „In diesem Gegenüber (von Gott und Welt) ist Gott der von ihm geschaffenen Welt gegenwärtig, nicht nur fern, sondern auch nah, nicht nur frei ihr gegenüber, sondern gebunden an sie, nicht nur transcendent, sondern auch immanent.“ Würde Barth aus diesen Sätzen die entsprechenden Folgerungen ziehen, so müßte er die Grundlagen seiner Theologie umstoßen. Dies ist jedoch in den seither erschienenen zwei Bänden seiner Dogmatik nicht geschehen. Wir werden daher jenen Aussagen kein besonderes Gewicht beizulegen brauchen. Sie sollen offenbar nur sagen, daß der Welt kein selbständiges Leben zukommt, sondern Gottes Kraft in ihr wirken muß, damit sie bestehen könne. Eine positive Bewertung unsrer „endlichen, natürlichen Welt“ und unsrer „natürlichen Menschengeschichte oder Kulturgeschichte“ soll damit nicht ausgedrückt sein. Gott soll sich offenbar nicht bloß zur Sünde, sondern zur Welt, zum Menschen, zur Geschichte als ganzer in radikalem Gegensatz befinden. Eine Verbindungslinie zwischen Gott und Welt beginnt erst wieder in Christus sichtbar zu werden. Daß es vor ihm und außer ihm auch eine allgemeine Offenbarung gibt, kraft derer Gottes Schöpfergeist auch Gutes, Großes und Wertvolles in der Menschenwelt wirkt, darf nach Barth nicht angenommen werden. Seine Gotteslehre bedeutet also tatsächlich nicht bloß über die der sogen. „Heilstheologie“ incl. Ritschl und Herrmann hinaus, sondern auch über die andersartige eines Schaefer und Otto hinaus eine neue Entwicklung. —

Hören wir, bevor wir zum Schlußthema übergehen, als einzelnen Theologen noch den lutherischen Systematiker P. Althaus. In Frage kommt namentlich sein Grundriß der Dogmatik,<sup>2</sup> Erlangen 1936, Bd. I u. II. Mit vollem Recht weist Althaus einleitend auf die beiden theologisch unmöglichen Methoden der Gotteslehre hin,



auf die biblicistische oder christocentrische, die „aus dem Glauben an Jesum Christum heraus den Inhalt der christlichen Gotteserkenntnis systematisch zu entwickeln“ unternahme (so Ritschl und seine Schule, auch C. Stange, K. Heim und die dialektische Theologie); und andererseits auf die der rationalen Scholastik, die „die biblischen Aussagen über Gott an das Gerüst eines allgemeinen rational-philosophischen Gottesbegriffes anhängt“ (so die altprotestantische Orthodoxie)<sup>35)</sup>. Althaus seinerseits geht von dem Tatbestand aus, den er „Ur-Offenbarung“ nennt, das heißt nicht eine Offenbarung an Adam und Eva, sondern „Ur“ meint die Offenbarung, die unser Menschsein jederzeit erst begründet, in der es seinen Ursprung hat. Nicht vom geschichtlichen Anfang, sondern von dem stets gegenwärtigen wesentlichen Ursprung des Menschen als Menschen, der Geschichte als Geschichte ist die Rede (I 15)<sup>36)</sup>. Von dieser grundlegenden Offenbarung aus, auf die auch im biblischen Gotteszeugnis Bezug genommen wird, gewinnt A. den Aufbau seiner Gotteslehre, die hierin ihre Originalität besitzt, im einzelnen hier aber nicht dargelegt werden kann. Bemerkenswert ist aber, daß sie sich freihält von einem mit mehr oder weniger Einseitigkeit durchgeführten „Grundgedanken“ (etwa daß Gott Macht sei oder daß er Liebe sei) und statt dessen sowohl die Vielseitigkeit des doch in sich einen göttlichen Wesens als auch die dem oberflächlichen Blick unlösbar erscheinenden Gegensätze zum Ausdruck bringt. Ferner auch, wie diese Gegensätze in tief eindringender Glaubenserkenntnis zu lösen gesucht werden, z. B. der von Transcendenz und Immanenz, oder von Absolutheit und Persönlichkeit, oder von Gerechtigkeit und Liebe. Ferner daß hier keine biblisch-theologischen Begriffs-Erörterungen getrieben werden, soweit diese etwa grundlegend für dogmatische Erwägungen sein sollen, sondern aus der in der natürlichen Wirklichkeit, in Geschichte, Gewissen und Leben vorliegenden Offenbarung heraus, aus der doch jene Begriffe auch erst entstanden sind, die Gotteslehre aufgebaut und dann erst zu jenen Begriffen in Beziehung gesetzt wird. Die Originalität, der Reichtum und die Tiefe der christlichen Gotteserkenntnis, in moderner Gedankenbildung erfaßt, tritt uns in dieser Gotteslehre eindrucksvoll entgegen (II §§ 2—6).

Aber sie kann noch kein Ende bedeuten, weder soweit die Dogmatik zur überlieferten Kirchenlehre noch soweit sie zu neuen geistigen Bewegungen Stellung nehmen muß. Was letztere betrifft, so käme es vor allem darauf an, sich mit der an Pantheismus streifenden Auffassung der Immanenz Gottes, wie sie in der „Deutschen Glaubensbewegung“ (Hauer, Bergmann, Revent-

35) II 15.

36) Vgl. auch F. Büchsel: Die Offenbarung Gottes 1938, wenn jener Ausdruck hier auch nicht gebraucht wird.

low u. a.) gelehrt wird, näher auseinanderzusetzen. Hier würde die Dogmatik zur Apologetik und Polemik werden. Doch soll das hier bei Seite bleiben. Was erstere betrifft, so muß vor allem das Problem der sogen. „Dreieinigkeit“ kritisch neu durchgearbeitet werden. Es muß unbedingt aufhören, daß derjenige, der hierin von der bekennnismäßigen kirchlichen Lehre abweicht, als vom Christentum abgefallen angesehen wird, als bestände es im Bekenntnis zur kirchlichen Trinitätslehre. Man kann doch nicht leugnen, daß umgekehrt alle diejenigen Dogmatiker, die hierin an der Kirchenlehre festhalten, die Einheit Gottes, den Monotheismus, nicht bloß gefährden, sondern wirklich aufheben. Ein Theologe wie Schae-der hat es zwar abgelehnt, über die innergöttliche (mißverständlich: „immanente“) Trinität etwas Näheres auszusagen, um nicht in „wildwachsende, phantasievolle Spekulation“ zu geraten<sup>37)</sup>. Aber an der offenbarungsgeschichtlichen Dreieinigkeit Gottes hat er festgehalten. Gegenüber den Spekulationen, die wir noch bei Frank finden<sup>38)</sup>, ist jener Verzicht gewiß ein Fortschritt, aber viel ist damit nicht gewonnen. Denn selbstverständlich ist ja das Anstößige dieser ganzen Lehre nicht in der näheren Beschreibung dieses innertrinitarischen Verhältnisses gelegen, sondern in der Behauptung überhaupt, daß Gott einer sei und doch aus drei Personen bestehe. Diesen Anstoß hat Schae-der durch seine Erörterungen über die Gottheit Christi und die des heil. Geistes nicht aus dem Wege geräumt. Wie kurz, auf nur drei Seiten, bespricht A. Schlatter in seinem „Christlichen Dogma“ (1911, S. 379 ff.) dies Problem der Gotteslehre! Auch er legt allen Nachdruck auf die Begründung dieser Lehre in der geschichtlichen Offenbarung Gottes und erkennt dem trinitarischen Gottesnamen nur dann Wahrheit und Kraft zu, wenn er seine „Beziehung zur Tat Gottes“ nicht verliere, spricht sie ihm aber ab, wenn der Trinitätssatz „zu einer für sich stehenden Beschreibung Gottes“ gemacht werde, wie oft geschehen (382). Auch er warnt davor, das trinitarische Leben Gottes beschreiben zu wollen, da durch den notwendigen Gebrauch menschlicher Vorstellungen und Begriffe dabei nur Anthropomorphismen entstehen könnten (381). So erfreulich diese Zurückhaltung ist, so bleibt doch auch hier derselbe Anstoß wie bei Schae-der, daß z. B. vom Sohn ein „personhaftes Gottsein“ ausgesagt wird, was doch nur einen zweiten Gott neben dem Vater, dem er sich unterordnet, bedeuten kann, und daß doch zugleich eine „Herabsetzung der Gottheit des Sohnes unter die des Vaters“ geleugnet wird (380 u. 381). Auch Althaus steht den Formeln der kirchlichen Trinitätslehre kritisch gegenüber und weist auf ihre „Bildlichkeit und Unzulänglichkeit“ hin<sup>39)</sup>. Jedoch steht

37) Zur Trinitätsfrage. Erl. 1925, S. 29.

38) Frank: System der christl. Wahrheit I<sup>3</sup> 1894, §§ 14 u. 15.

39) P. Althaus: Grundriß der Dogmatik II<sup>2</sup> 1936, S. 136.

ihm die Trinität selbst fest, und die „immanente“ Trinität enthält für ihn den wertvollen Gedanken, daß Gott die Welt als Gegenstand seiner Liebe nicht braucht, da seinem Liebesbedürfnis durch seine ewige Liebesbewegung in sich selber (als Vater, Sohn und Geist) genügt wird. So hat auch Althaus wohl die Schwierigkeiten gesehen, die jeder Lehre von einem dreifachen Gott, der doch wieder einer sein soll, entgegenstehen. Aber auch bei ihm scheint der Druck dieses kirchlichen Dogmas auf das theologische Denken so groß zu sein, daß er sich von ihm nicht befreien kann. Dasselbe gilt von der neuesten „Lutherischen Dogmatik“ von Wern. Elert<sup>40</sup>). Mit überraschender Schärfe wird hier — mit vollem Recht — die Einheit Gottes betont. „Die Trinitätslehre kann . . . unter keinen Umständen so verstanden werden, als wollte oder könnte sich die Kirche damit von der monotheistischen Verpflichtung dispensieren“ (247). „Sollte das trinitarische Bekenntnis hiervon irgend etwas abbrechen oder verdunkeln oder auch nur in Zweifel ziehen, so müßte es sofort und restlos aus der Kirche getilgt werden. Die Ausschließlichkeit, mit der das Evangelium von Gott, nicht von einem Gott, redet, die schon in der griechischen artikulierten Redeform — *ὁ θεός* — drastisch zum Ausdruck kommt, duldet schlechterdings keine Vorbehalte. Die Dogmatik steht, wenn sie von „Gott selbst“ reden will, vor ihrer höchsten, aber auch vor ihrer gefährlichsten Aufgabe. Keine Christologie, keine Rechtfertigungslehre, keine Eschatologie könnte, auch wenn das alles noch so korrekt, noch so „biblisch“ wäre, wiedergutmachen, was durch Verletzung der monotheistischen Verpflichtung verfehlt würde“ (248). Das ist eine erfreuliche Betonung des Monotheismus. Hinterher aber folgt dann doch wieder jenes Festhalten am trinitarischen Dogma (§§ 38 und 39), das sich unsres Erachtens mit dem monotheistischen Bekenntnis nicht vereinigen läßt<sup>41</sup>). Wenn Elert öfter hervorhebt, daß uns die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus und im Geist dazu zwingen, so ist eben die Frage, ob wir diese geschichtliche Überlieferung so aufzufassen haben, und ob nicht grade bei einem geschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments und seiner Vorbereitung im Spätjudentum auch eine andere Auffassung möglich ist.

Eine solche hat R. Seeberg in seiner „Christlichen Dogmatik“ 1924 f. vorgetragen. Er sieht in der geschichtlichen Offenbarung Gottes keinen Grund, die kirchliche Trinitätslehre festzuhalten, sondern nur eine Nötigung, von einer dreifachen Willensrichtung in dem einen persönlichen Gott zu reden. In der kurzen Zusammen-

40) W. Elert: Der christliche Glaube (Grundlinien der lutherischen Dogmatik). Berlin 1940.

41) Trotz anerkennenswerter Versuche Elerts, der Schwierigkeit durch entsprechende Gestaltung der Begriffe „Wesen“ und „Person“ Herr zu werden.

fassung seiner Glaubenslehre heißt es darüber: „Demgemäß offenbart sich die Trinität als eine dreifache Willensbetätigung Gottes, der eine dreifache Selbstbestimmung zu Grunde liegt. Gott will als Vater die Welt so, daß sie sei, werde und sein werde; er will als Herr (oder Sohn), daß die sündige geistige Welt in der Geschichte erlöst und seine Kirche werde; und er will als heiliger Geist, daß einzelne Wesen ihrer Art entsprechend in Wechselwirkung mit anderen Personen Glieder seiner Kirche und damit Gottes werden“ (S. 29; Dogmatik I 379 ff.). Seeberg legt also allen Nachdruck auf ein dreifaches Werk Gottes, dem in Gott selbst dann naturgemäß eine dreifache Willensrichtung entsprechen muß. Von drei neben einander stehenden selbständigen „Personen“ in Gott, wie die kirchliche Lehre in den Bekenntnissen es sich vorstellt, kann dann keine Rede mehr sein. Es gibt nicht von Ewigkeit her einen Vater, einen Sohn, einen heil. Geist, die zusammen den einen Gott ausmachen sollen, sondern es gibt nur den einen Gott, der sich als Schöpfer betätigt, der sich als Vater Jesu Christi, seines „Sohnes“ und Mittlers, offenbart, und der als Geist, der er ja ist, in Menschenherzen den Glauben erweckt und sie zur Kirche zusammenschließt. Es ist klar, daß dies nicht die alte Trinitätslehre ist, sondern eine bessere, die einer theologisch geläuterten Auffassung der Offenbarung Gottes mehr entspricht. Seeberg betont stark den Monotheismus, die Lehre von dem einen Gott, der eine einheitliche Persönlichkeit, una persona, ist. Die alte Formel „una substantia tres personae“ ist ihm nicht deutlich genug, er wandelt sie in die andere um: una persona tres personae. Das soll heißen: die Selbstbestimmung des einen Gottes als Person ist zugleich eine ewige Selbstbestimmung zu einer dreifachen Personalität. „Es handelt sich immer um dieselbe eine Person, die aber in dreifacher persönlicher Selbständigkeit sich realisiert.“ Es ist zwar eine Paradoxie, wenn wir sagen: una persona tres personae, aber wir müssen bei dieser Paradoxie bleiben, wenn wir einerseits an der Einheit Gottes und andererseits an der in seiner Offenbarung kund gewordenen dreifachen Willensrichtung festhalten wollen (Christl. Dogmatik I S. 391). Nur dies muß man dazu sagen, daß Seeberg den Willen Gottes lieber nicht als persona hätte bezeichnen sollen. Denn die „Person“ im alten Sinne ist doch mehr als die Willensrichtung, sie ist etwas Selbständigeres, sodaß gerade dadurch der unlösliche Konflikt entsteht, wenn drei selbständige Personen doch nun der eine persönliche Gott sein sollen. Seebergs Lehre ist garnicht paradox; denn die Einheit der einen göttlichen Person wird durch die drei verschiedenen Willensakte garnicht gefährdet. Aber der Ausdruck, den er seiner Lehre in der Formel „una persona tres personae“ gibt, ist allerdings paradox. Lassen wir diesen Ausdruck beiseite und halten uns an die Sache, so müssen wir in ihr einen dankenswerten Fortschritt in der christ-

lichen Gotteserkenntnis feststellen, dem allgemeine Anerkennung zu wünschen ist. —

Wir schließen hiermit unsern Überblick über charakteristische Wendungen und Wandlungen in der Gotteslehre der neueren evangelischen Theologie. Wir haben festgestellt, daß selbst mit Bezug auf den grundlegenden und allgemeinsten Gegenstand, von dem die Theologie ihren Namen trägt, die Meinungen der Theologen geteilt sind. Wenn es sich dabei um die Resultate freier Spekulation handelte, wäre das weiter kein Wunder. Merkwürdiger ist es schon, wenn jene Theologen doch bemüht waren, ihr System auf der biblisch bezeugten Offenbarung Gottes aufzubauen. Aber hierin liegt auch der Grund für ihre Verschiedenheit. Denn die Offenbarung ist kein System der Gotteslehre, sondern das freie Walten des Geistes Gottes in Natur und Geschichte. Hieraus auf einmal und für alle Zeiten vollkommen das Wesen Gottes zu erkennen, ist dem Menschen nicht gegeben. Vielmehr soll er in einer sich entwickelnden, aber nicht gradlinig aufsteigenden, sondern durch mancherlei Irrtümer hindurchgehenden Erkenntnis allmählich immer tiefer in das Wesen der Gottheit eindringen, Wahres aus früherer Zeit festhaltend, Verkehrtes abstoßend, Neues hinzufügend. Die Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntnis, die mit unter das Wort des Paulus fällt, „wir erkennen nur teilweise“ (1. Cor. 13,9 und 12), kann je nach ihrer Art für die menschliche Frömmigkeit und Sittlichkeit schädlich sein, und ist es auch gewesen. Aber sie ist unvermeidlich. Ihre Bedeutung ist, daß sie uns den Antrieb dazu geben soll, mit der Erforschung des göttlichen Wesens niemals aufzuhören, sondern sie unablässig fortzusetzen. Es liegt in der überweltlichen Erhabenheit Gottes, daß wir damit niemals zu Ende kommen werden. —