

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 6 (1950)
Heft: 3

Artikel: Die Gefahr der Dogmatik heute
Autor: Steinmann, Theophil
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877448>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Und immer vertritt er ein Anliegen, das unaufgebar ist, und das die Kirche schleunigst wieder zu dem ihrigen machen muß, wenn sie überhaupt noch eine Existenzberechtigung haben will. So muß die Fehlentscheidung gegen den Montanismus «eine prinzipielle Korrektur erfahren» (S. 111), wenn die Kirche weiter das *Veni Creator Spiritus* beten will. Zwischen Ketzerei und Kirche dürfe es überhaupt kein starres Entweder-Oder geben. So vertreten Augustin wie Pelagius «ein berechtigtes Anliegen» (S. 146), keine Auffassung hat für sich genommen Recht. «Wer die richtige Lehre vertrat, . . . ist auch durch die Autorität der Bibel nicht zu entscheiden» (S. 147). So muß auch Luther durch Th. Müntzer ergänzt werden (S. 360). Die Haeresie ist immer das große Korrektiv der Kirche, wobei dann allerdings unausweichlich sich die Wahrheitsfrage erhebt, deren ernsthafte Beantwortung die Brüchigkeit dieser ganzen Konstruktion aufdeckt.

Das Buch von W. Nigg ist nur ein später Nachkömmling von G. Arnolds großem Werke. Nur ist an die Stelle bewunderungswürdiger Gelehrsamkeit und unermüdlichen Quellenstudiums eine mit billigen Effekten arbeitende Journalistik getreten, an die Stelle mystischer Glut ein künstliches Anempfinden und Sich-Hineinsteigern in eine fremde Welt, an die Stelle unbeirrbares Wahrheitsstrebens eine Relativierung und damit eine Auflösung überkommener Werte. Die Schlußbetrachtung, die die Grundlinien eines ganz neuartigen Christentums aufzeigen will, verliert sich dann vollends ins Phantastische und Schwärmerische. Sie entzieht sich damit jedem kritischen Zugriff, ist doch aber dafür symptomatisch, daß sie uns das Ziel sehen läßt, dem diese subjektivistische und willkürliche Geschichtsbetrachtung zusteuert.

Mainz.

Walther Völker.

Die Gefahr der Dogmatik heute.

1.

Daß der Dogmatiker seinen Weg sehr mit Vorsicht gehen müsse, weil er auf diesem seinem Wege und gerade auch im ersten Ansatz seiner Arbeit von mancherlei Gefahr bedroht ist, auf Abwege zu geraten: der Hinweis hierauf ist gerade in

der dogmatischen Besinnung der gegenwärtigen Theologie keine fremde Rede. Bei dieser gegenwärtigen Besinnung handelt es sich um den Hinweis auf eine Gefahr, die sozusagen von außerhalb her kommt, indem sich der Dogmatiker von irgendwelchen die Zeit beherrschenden Geistesströmungen und Gedankenwegen oder einem bei ihm vorhandenen apologetischen Interesse zu unzulässigen Angleichungen verleiten läßt. Dieser Gefahr, so ergeht das Urteil dieser Besinnung, war die dogmatische Arbeit einer zurückliegenden Zeit erlegen; von deren Irrwegen soll zur rechten dogmatischen Haltung zurückgerufen werden.

Diese neugewonnene Haltung scheint mir von einer andern Gefahr bedroht. Nicht von einer solchen, die sozusagen von außerhalb ihrer kommt, dafür von der Gefahr, die unmittelbar in der besonderen Aufgabe und Zielsetzung der Dogmatik darin liegt, als solche immer mit ihr gegangen ist und der sie auch immer wieder als der ihr selbst eigentümlichen Gefahr erlegen ist.

Was mit dieser Gefahr gemeint ist, möge zuerst einmal eine Gegenüberstellung der der Dogmatik gestellten Aufgabe, aus der her ihr diese Gefahr droht, mit derjenigen der theologischen Ethik verdeutlichen, die von ihrer besonderen Aufgabe her nicht so sehr in dieser Gefahr steht.

Aufgabe der Dogmatik ist eine umfassende Darlegung der christlichen Wahrheitserkenntnis in ihrem ganzen Zusammenhang; ihr geht es um die rechte Erfassung dessen, was im einzelnen und im ganzen als geltende Wahrheit in der Kirche verkündigt und als solche angenommen und geglaubt werden soll. Die theologische Ethik behandelt in der gleichen Weise, wie sich auf Grund dessen das Leben der christlichen Gemeinde und des einzelnen Christen im einzelnen und in seiner Gesamtheit gestaltet bzw. zu gestalten hat. Aus dieser verschiedenen Zielsetzung ergibt sich, daß die theologische Ethik sich nicht so leicht in vom praktischen Leben im Glauben mehr oder weniger abliegende Dinge verliert; sie hat es ja doch ihrer ganzen Ausrichtung nach eben mit dieser Praxis des Lebens zu tun. Der Dogmatik dagegen ist es gerade aus ihrem Interesse an einer wirklich vollständigen Erfassung der christlichen Wahrheitserkenntnis immer wieder begegnet, daß

sie sich in allerlei Erörterungen und Feststellungen über Dinge verloren hat, bei denen man wohl fragen kann, wieweit und ob sie zu wissen und zu glauben wirklich heilsnotwendig ist. Denken wir etwa an die Erörterung der Frage nach dem Zwischenzustand oder welcher Art und Beschaffenheit die Leiblichkeit in der Welt der ewigen Vollendung sein wird und ähnliches mehr, worüber wir nicht nur in alten dogmatischen Werken mancherlei weitausgeführte Darlegungen finden.

Solche rein objektiv-lehrhafte Art wird allein schon durch den Gedanken nahegelegt, daß es sich bei der christlichen Wahrheitserkenntnis, um deren volle und klare Herausstellung sich die dogmatische Arbeit bemüht, ja doch um ein zutreffendes Wissen handle; wo aber sicheres Wissen dargelegt wird, da ist die dafür sachgemäße Form die objektiv-lehrhafter Sätze. Wirkliches Wissen trägt diesen objektiven Charakter. Und erst recht erscheint solch objektive Lehrhaftigkeit als dem Wesen der Sache gemäß, sofern Gegenstand der Dogmatik ein schlechthin objektiv Gegebenes, die offenbarte Wahrheit, ist.

Ganz ausgesprochen objektiv-lehrhaften Charakter trugen darum denn auch die Darlegungen der altorthodoxen Dogmatiker. Und sie stellten diese objektive Lehrhaftigkeit bewußt in Parallele zu aller sonstigen Darlegung eines wohlfundierten Wissens. Hier wie dort ein für den betreffenden Wissenszusammenhang geltendes Grundaxiom, auf Grund dessen und von dem aus alles Weitere dargelegt und so bei vorausgesetzter Geltung dieses Axioms einem jeden als hier geltende Wahrheit andemonstriert werden kann. Das Grundaxiom der Theologie, das Schriftaxiom — hier verstanden als die allem Weiteren vorausliegende Gewißheit von der Schrift als der *revelatio Dei ipsissimis verbis* — ist freilich wohl von anderer Art als bei den rationalen Wissenschaften; auch die Art der Ableitung der einzelnen Erkenntnissätze der Dogmatik ist nicht wie dort die der rationalen Deduktion, sondern ein Hinnehmen. Aber genau so objektiv darlegend wie dort geht es auch hier zu. Gewiß geht bei all diesen Darlegungen auch ein Wissen darum mit, daß es sich bei dem allem um Heilswahrheiten handle und nicht um irgendein praktisch indifferentes Wissen: auf die ganze Art der Darlegung hat das aber weiter keinen

Einfluß. Da wird auf Grund der anerkannten Geltung des Schriftaxioms ohne ein weiteres Zurückgreifen auf das Persönlich-Praktische ganz objektiv dargelegt, wie denn auch bei der allem zugrunde liegenden Gewißheit von der Schrift der Glaubenscharakter dieser Gewißheit nicht in voller Klarheit heraustritt. Daß die Schrift Gottes Offenbarungswort ist, erscheint allzusehr als ein einfach bei sich selbst ganz objektiv Feststehendes, mit dem so ohne weiteres der Anfang gemacht werden kann.¹

Nun meint jener Rückruf zur rechten theologischen Haltung, wie er in der theologischen Besinnung der letzt zurückliegenden Zeit ergangen ist, gewiß nicht eine einfache Repristinatio der theologischen Haltung der alten Orthodoxie. Gemeint ist er aber doch als ein Rückruf von dem Irrweg eines verhängnisvollen Subjektivismus zu dem rechten Ansatz im objektiv Feststehenden des Offenbarungswortes und zu der rechten objektiven Schau. Freilich wohl mit dem Bewußtsein, daß dies Objektive nicht einfach so auf der Hand liegt, wie es die alte Orthodoxie im einzelnen Schriftwort unmittelbar zu haben meinte. Die durch die theologische Arbeit der dazwischenliegenden Zeit veränderte Schau der Schrift soll vielmehr keineswegs außer acht gelassen werden. Aber es wird doch irgendwie in jene Haltung zurückgerufen, die von dem bedroht ist, was ich oben als *die* Gefahr der Dogmatik zu verdeutlichen versuchte, nämlich daß sie sich aus den Bereichen des Persönlich-Praktischen in das rein Objektiv-Lehrhafte verliert und damit zugleich in ihren Darlegungen Erörterungen über Gegenstände einen breiten Raum gibt, die für den Heilsglauben, wenn überhaupt eine, so doch jedenfalls eine dementsprechende Bedeutung nicht haben. Und die Absicht dieses Aufsatzes ist, auf diese in der neusten Wendung des theologischen Denkens m. E. liegende Gefahr aufmerksam zu machen.

¹ Aus der hier zu Grunde liegenden Auffassung der Schrift als göttlicher Offenbarungsmittelung ergibt sich übrigens gerade auch das Sichverlieren der dogmatischen Erörterung in die abgelegensten Dinge. Es darf bei dieser Voraussetzung ja doch schlechterdings nichts von alledem ungesagt bleiben, was uns in dem Buch seiner Offenbarung mitzuteilen Gott gefallen hat.

Damit soll keineswegs jenem Verfahren das Wort geredet werden, das in Abwendung vom lehrhaften Objektivismus der alt-orthodoxen Offenbarungstheologie vom frommen Selbstbewußtsein oder von einem bei sich selbst vorgefundenen Tatbestand des persönlichen Christseins seinen Ausgang nahm und von da aus — sei es unmittelbar als Entfaltung jenes frommen Selbstbewußtseins (der Schleiermachersche Weg), oder durch einen Aufstieg von dem subjektiven Ansatz im persönlichen christlichen Erfahrungsstand zu dessen transzendenten Ursachen (die Erlanger Methode) — die christlichen Glaubenssätze zu entwickeln versuchte. So als Repristination dieser oder jener Theologie des frommen Selbstbewußtseins ist es nicht gemeint. Es geht mir vielmehr um die Frage, ob die theologische Reaktion hiergegen aus lauter Scheu vor einem die rechte dogmatische Haltung bedrohenden «Subjektivismus» nun ihrerseits nicht in der Gefahr steht, ihr auch hin und wieder schon erlegen ist, das «subjektive» Moment, das in *allen* Glaubensaussagen mit dabei ist, wenn anders sie wirklich Glaubensaussagen sein sollen, allzusehr beiseite zu lassen und dadurch wieder in jenen lehrhaften Objektivismus hineinzugeraten, aus dessen Ungenügen einst jene «subjektive» Reaktion erwachsen ist.

In der Dogmatik handelt es sich nun eben doch um die Darlegung des Inhaltes der christlichen *Glaubensgewißheit*; in diesem «*Glaubensgewißheit*» aber liegt ein subjektiver Klang. Glaubensgewißheit ist nun einmal im Unterschied von allem rein objektiven Wissen etwas Lebenshaft-Persönliches, dessen Gewißheitsinhalt aus dem Leben des Glaubenden, also aus dem Subjektiv-Persönlichen, nicht herausgelöst werden kann. Dann aber muß der Bezug darauf durch die *ganze* Darlegung der dem Glauben geschenkten Wahrheitserkenntnis so hindurchgehen, daß diese unmittelbare Bezogenheit an jedem Punkt klar heraustritt.

Durch solche durch alles hindurchgehende ernsthafte Orientierung an dem persönlichen Glaubensleben wird nicht nur einem falschen Objektivismus und seinem Abgleiten in glaubensunwichtige Dinge gewehrt. Es wird der Dogmatik in allem, was sie zu sagen hat, dadurch eine ganz andre, und zwar dem Wesen der Sache entsprechende Lebendigkeit und

Lebensnähe zuteil werden, indem sie unmittelbar zugleich auch vom glaubenden Glauben das rechte Bild gibt.

2.

Die Erkenntnis, daß Gottes Offenbarungswort in der Schrift ernstlich als *menschliches Glaubenszeugnis* zu uns kommt, ist als Ergebnis der neueren Schriftforschung die gemeinsame Voraussetzung aller ihrer Aufgabe in der Gegenwart bewußten theologischen Arbeit. Darin geht auch die neuere «Theologie der Offenbarung» mit der Theologie der ihr vorausliegenden Jahrzehnte einig. Das findet seinen Ausdruck darin, daß es für sie — im Unterschied von der alten Orthodoxie — zur Feststellung dessen, wie und wo in diesem Menschenwort das Offenbarungswort Gottes gegenwärtig ist, oft sogar recht komplizierter Erwägungen bedarf. Ob aber der Tatsache, daß Gottes Offenbarung in der Schrift durchweg als menschlich-persönliches Glaubenszeugnis zu uns kommt, Genüge geschieht, wenn man dies «subjektive» Menschlich-Persönliche lediglich sozusagen als ein Negativum nimmt, indem man sich darum bemüht, über dies Subjektiv-Persönliche zu einem schlechthin Objektiven hindurchzugreifen? Ist nicht vielmehr gerade dies das bedeutsam Besondere der biblischen Offenbarung, daß hier alles so ganz durchdrungen ist von dem persönlichen Glaubensleben der biblischen Glaubenszeugen? Wie hier alles auf persönliches Leben geht², so kommt es auch her aus persönlichem Leben. Nicht irgendwie als ein objektiv lehrhaftes Wort ergeht hier Gottes Offenbarung an uns, sondern gerade *in* der subjektiven Lebendigkeit persönlichen Lebens.

Dann aber hören und verstehen wir das Wort der Schrift gerade und nur dann recht, wenn wir diesen seinen besonderen Charakter nicht doch irgendwie in Klammern setzen

² Hierzu könnte gesagt werden, das sei die nun doch glücklich in der Theologie überwundene anthropozentrische Schau der Religion insonderheit vom deutschen Idealismus her mit seiner Persönlichkeitskultur. Christlicher Theozentrismus, recht verstanden, und der Gedanke persönlichen Lebens stehen aber doch sowenig im Gegensatz zueinander, daß es vielmehr eben persönliches Leben bestimmter Art ist, was der souveräne Wille Gottes fordert und schafft.

und beiseitestellen, sondern vielmehr auch bei scheinbar rein objektiv lehrhaften Aussagen zu der persönlichen Glaubenshaltung hindurchzugreifen suchen, aus der heraus das gesagt ist.³ Und das gilt dann natürlich auch für die Verwertung des Neuen Testamentes in der Dogmatik.

3.

Gott redet zu uns in und durch das Glaubensleben, das uns in der Schrift entgegentritt: wenn wir so, dieses «Subjektive» als entscheidenden — und stets positiv zu beachtenden — Faktor betonend, formulieren, sind wir uns dessen bewußt, daß das nicht nur anders klingt als die reformatorische Rede von der Offenbarung Gottes im «Wort»; es ist in der Tat ein anderes Verständnis der uns in der Bibel gegebenen Offenbarung. Und darum wird es überall dort auf Widerspruch stoßen, wo man an einer irgendwie objektiven «Theologie des Wortes» meint festhalten zu müssen, sei es nun infolge irgendwelcher Traditionsgebundenheit, sei es, daß man auf Grund bewußter theologischer Zurückbesinnung in dieser Richtung tendiert, weil allein eine objektive Theologie des Wortes uns auf wirklich sicheren Boden stelle; dort dagegen gerate alles ins Menschlich-Unsichere. Ist es aber wirklich an dem, wenn anders sich im persönlichen Leben, das aus der Schrift zu uns redet, eben Gottes offenbarendes Handeln an uns vollzieht und wir dies Handeln Gottes an uns wirklich vernehmen und erleben?⁴ Dann ist doch, worauf wir unsere Gewißheit gründen, nicht das Menschlich-Persönliche daran, sondern das darin geschehende Handeln Gottes mit uns, das auch uns ernst mahnend und gnädig verheißend in eben dies sich hier bezeugende, von ihm gewirkte Leben hineinruft.

Es mag wohl nach einer sichereren Begründung unserer Glaubensgewißheit und unseres Lebens in und aus dieser Ge-

³ Das ist keine rechte Theologie des Neuen Testamentes, die nicht mehr ist als Zusammenordnung der einzelnen Schriftaussagen. Rechte Theologie des Neuen Testamentes gibt zugleich auch ein Bild von der persönlichen Glaubenshaltung der neutestamentlichen Glaubenszeugen.

⁴ Also nicht so, daß von irgendeinem frommen Bewußtsein oder dem vorliegenden Tatbestand des eigenen Christseins der Ausgang genommen wird. Es ist vielmehr das «Subjektive», das aus dem besonderen persönlichen Leben der lebendig erfaßten Schriftworte zu uns redet.

wißheit aussehen, wenn das Schriftaxiom als eine von allem Menschlich-Persönlichen gelöste Gewißheitsgröße die tragende Grundlage ist. Woher aber diese allem vorausliegende Gewißheit von der Schrift, wenn sie nicht sozusagen im leeren Raum stehen soll⁵ und mehr sein soll als einfache Traditionsaxiomatik und als solche nicht sicherer begründet als andere Gewißheit von derselben Art? Ist dieses Bestehen auf und Hinstreben zu dem Schriftaxiom nicht im letzten ein Versuch, aus den Bereichen des Glaubens in irgendeine Art objektiver Gewißheit hinauszuspringen und damit — um mit den altprotestantischen Dogmatikern, das Wort gerade gegen sie wendend, zu reden — eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*? Wir sind nun einmal durchweg auf den Glauben gestellt. Aber eben nicht auf einen solchen allem andern vorausliegenden abstrakten Glauben an die Schrift, sondern auf den Glauben, der uns aus dem lebendigen Verkehr mit dem in der Schrift sich uns bezeugenden persönlichen Glaubensleben erwächst und um den in diesem lebendigen Verkehr mit der Schrift immer wieder gerungen werden muß.⁶

Es müssen also *alle* Aussagen der Schrift, anstatt daß wir sie irgendwie einfach als objektive Auskünfte hinnehmen, von dem *persönlichen* Glaubensleben und -erleben aus, das sich darin ausspricht — nachdem dahin *hindurchgegriffen* worden ist — erfaßt und von da aus durchdacht werden. So erst verstehen wir das jeweiligen Gesagte recht und stellen es in unsrer dogmatischen Arbeit an den rechten Ort, was unmittelbar glaubensgewiß ist, von weiter Abgeleitetem recht unterscheidend.

4.

Wie etwa sich dieses Verfahren in der dogmatischen Arbeit auswirken würde, dafür im folgenden einige Beispiele!

Es handelt sich etwa in der *Christologie* um das rechte Erfassen des «Gott war in Christo», d. h. der Glaubensgewißheit,

⁵ Solch eine im leeren Raum stehende Gewißheit ist ja doch die allem vorausgehende Gewißheit von der Schrift als Gottes Wort.

⁶ An Ernst Troeltsch's Schrift über die Absolutheit des Christentums will mir dies als das Bedeutsame erscheinen, daß er von allem und jedem Objektivismus der christlichen Gewißheitsbegründung in diese schlichte Haltung des einfach Glaubenden zurückweist.

daß wir es im Menschen Jesus Christus mit Gott zu tun haben. Suchen wir bei diesem Pauluswort zu dem hindurchzugreifen, was als Glaubenserfahrung der so von ihm ausgesprochenen Gewißheit zugrunde liegt — und dieses paulinische «Gott war in Christo» war doch gewiß nicht eine ihm sonst irgendwie fernab von seinem persönlichen Erleben gewordene Gewißheit, sondern dieses Wort redet von etwas, das er erlebnishaft erfahren hat —, dann ist damit dieses praktisch Erfahrbare gesagt, daß in und durch dieses damals zur Zeit des Augustus und Tiberius gelebte Menschenleben Gott versöhnend und erlösend mit uns *handelte*. Wenn wir das «Gott war in Christo» so aktiv verstehen, dann verstehen wir es recht. Und daß ihm dies in der Begegnung mit Jesus Christus aus dem Glaubenszeugnis des Neuen Testaments geschenkt und immer wieder neu geschenkt wird, daran hat der praktische Heilsglaube bei sich selbst genug.

Das kirchliche Denken ist einen anderen Weg gegangen. Es hat das «Gott war in Christo» als unmittelbar durch lehrhafte Offenbarung gegebene Auskunft über ein ontisches Verhältnis zwischen Gott und Jesus Christus, als ein *In-sein* genommen und ein dahin formuliertes Dogma als die große Hauptsache und den entscheidenden Inhalt des Christusglaubens allem vorangestellt. Da galt es denn selbstverständlich, dieses ontische Sein Gottes in Christus auch wirklich eindeutig zu erfassen. Diese grundlegende Sache konnte doch nicht im Unbestimmten bleiben; ohne daß dies ontische Verhältnis zutreffend erfaßt war, konnte nicht recht geglaubt und klar bekannt werden. Und so lenkte das Sichverlieren in mancherlei Bemühung um solche zutreffende ontologische Aussagen und der oft erbitterte Streit darum den Blick hinweg von dem auf Erfahrung von Gottes Handeln mit uns in Christus beruhenden praktischen Christusglauben und von dem schlichten Bekenntnis hierzu. Der zu leistende Christusglaube war die Zustimmung zu jenen dogmatisch festgelegten christologischen Lehrsätzen.⁷ Damit traten diese in das Zentrum

⁷ In der Tat ein zu leistender Glaube. Denn hierbei handelt es sich ja doch — anders als bei der auf Erfahrung beruhenden Gewißheit von Gottes versöhnendem und erlösendem Handeln mit uns in Christus — um die Forderung, alle Erfahrung transzendierende ontologische Aussagen zu bejahen.

des Christusglaubens, wo bei einer Orientierung in den Bereichen des Glaubenslebens, die an jedem Punkt zum persönlich-praktisch Erfahrbaren hindurchzugreifen versucht, ihr Platz eben nicht ist.

Dieses Zentrum ist vielmehr die schlichte Gewißheit von Gottes versöhnendem und erlösendem *Handeln* mit uns in Jesus Christus. Und dies klar herauszustellen dürfte hier die Hauptaufgabe der Dogmatik sein sowie eine klare Darlegung dessen, wie sich dies Handeln Gottes durch Christus an uns vollzieht, wie er sein Heilandswerk an uns tut.⁸ Dann kommt auch jenes Weitere an seinen rechten Ort. Es schließt sich dem an als ein Zweites und Abgeleitetes, als ein Versuch, der in sich selbst gegründeten praktischen Gewißheit von Gottes Handeln mit uns im Heiland Jesus Christus eine Antwort auf die Frage nach den ontischen Beziehungen hinzuzufügen, die dem zugrunde liegen. Nicht aber, als ob jener praktischen Gewißheit dadurch erst noch ihre rechte Gewißheitsbegründung hinzugefügt werden müßte — so sieht es der objektive Dogmatismus der lehrhaften Offenbarung —: diese praktische Gewißheit wird vielmehr unmittelbar in der Begegnung mit Gott in Christus gewonnen und will da immer neu gesucht werden.

Dieser Gewißheit von Gottes vergebendem und erlösendem Handeln mit uns in der Menschenerscheinung Jesus Christus fügt sich an die Gewißheit, daß eben dies Handeln Gottes an uns in der Christusgemeinde seine ständige Gegenwart in den Menschenherzen hat. Dieses Unmittelbar-Praktische tritt uns entgegen als der Sinngehalt der neutestamentlichen Rede von *Heiligen Geist*, wie immer im einzelnen davon geredet werden mag, wenn wir zu der praktischen Glaubenshaltung hindurchgreifen, aus der heraus so geredet wird. Und darum dürfte auch hier die Herausstellung dieser Glaubensgewißheit in ihrer ganzen Bedeutsamkeit für unser christliches Glaubens- und Heilsleben und, wie sich dieses Wirken und Walten Gottes in unsern Herzen vollzieht, die in der Lehre vom Heiligen Geist der dogmatischen Arbeit gestellte entscheidende und eigentliche Aufgabe sein.

Auch hier ist die dogmatische Arbeit der kirchlichen Ueberlieferung jenen anderen Weg gegangen, der sich von

⁸ Also eine praktische Lehre vom Heiland Jesus Christus.

diesem eigentlich Glaubensbedeutsamen hinwegverlor in genaue ontologische Aussagen über innergöttliche Wesensbeziehungen und Funktionen und den dogmatischen Streit darüber. Und auch damit sehen wir uns wieder vor objektiv-lehrhafte Sätze gestellt, denen Glauben zu «leisten» gefordert wird, und damit fernab von dem Eigentlichen und Entscheidenden, der in uns handelnden Gottesnähe, von der das neutestamentliche Glaubenswort vom Heiligen Geist redet.

Als ein weiteres Beispiel mag dienen die dogmatische Behandlung der Frage, in welchem Verhältnis das Wirken der göttlichen *Gnade* und dasjenige der *menschlichen Freiheit* zueinander stehen und welcher Art jene Freiheit des Menschen ist. Wieviel oft spitzfindiger Scharfsinn ist an die Beantwortung dieser Frage gewendet worden, und wie so gar verschieden ist die Antwort ausgefallen, von dem das *sola gratia* aufhebenden moralistischen Synergismus über Melanchthons *facultas applicandi se ad gratiam* bis hin zu dem *deterior lapide et trunco*. Wo man, damit die Verantwortlichkeit des Menschen gewahrt bleibe, der menschlichen Freiheit mehr oder weniger Raum gab, war ebensoweit das *sola gratia* bedroht, während bei einem ernst genommenen *sola gratia* für die menschliche Freiheit kein Raum zu bleiben schien, es sei denn etwa mit Hilfe der Konstruktion einer Freiheit, die der Mensch habe, wohl nicht zur Bejahung des von Gott Gebotenen und zur Annahme des Gottesheils, wohl aber als lediglich eine «negative» Freiheit, es zu verneinen und abzulehnen. Was aber ist solche bloße Verneinungsfreiheit, recht besehen, anderes als ein hölzernes Eisen?

Ob es aber wirklich solch eine mühselige Sache ist um das *sola gratia* und die menschliche Verantwortlichkeit, wie sie zusammen bestehen, ohne daß eines dem andern Abbruch tut oder es gar aufhebt? Es gilt nur eben, anstatt sich in jene mühseligen Erwägungen und Begriffsspaltereien des alten dogmatischen Betriebes zu verlieren, danach zu fragen, welcher praktische Aufruf in dem *sola gratia* ergeht und welche dem entsprechende rechte Haltung Gott gegenüber in dieser Rede ihren Ausdruck findet. Es ist der Ruf, der den Menschen in der Begegnung mit Gott ganz von sich und seinem Tun und Werk hinwegruft: und die rechte Haltung, die bei allem, was

man etwa bei sich von gutem Wollen und Vollbringen findet, nicht befriedigt auf sich selbst blickt, sondern auf Gott den Herzenskündiger und alleinigen Richter, vor dem auch unser vermeintlich Bestes, unter seinem Richterspruch stehend, uns keinerlei Anspruch gibt, wo man darum alles Heil allein bei Gott und von ihm sucht und erwartet und dann eben von seiner vergebenden Gnade, ihr denn auch dankend für alles geschenkte Wollen und Vollbringen.

Mit dieser praktischen Haltung aber verträgt sich sehr wohl, ja gehört ganz eigentlich mit dazu der volle Ernst des Verantwortlichkeitsbewußtseins, eben weil man sich vor den Herzenskündiger und alleinigen Richter gestellt und um sein uns erneuerndes Gnadenwerk an uns in der inneren Begegnung mit Jesus Christus weiß. Gerade auch dies letztere gibt jene Verantwortlichkeit heiliger Scheu, wovon Paulus Phil. 2, 12 redet. In solcher inneren Haltung vor Gott fragt man nicht weiter danach, wie sich denn wohl das *sola gratia* und die menschliche Freiheit bzw. Verantwortlichkeit miteinander vertragen, wie denn auch für die Zeugen des Neuen Testaments lange Erörterungen darüber fernab liegen.

In eigenartiger Weise unterstrichen und weitergeführt wird das *sola gratia* durch das Dogma von der *doppelten Prädestination*, für dessen Geltung neben andern Schriftworten Röm. 9, 22 locus probans ist mit seiner Rede von σκεύη ὀργῆς καταρτισμένα εἰς ἀπώλειαν. Dieser Gedanke der doppelten Prädestination mag ja wohl dazu dienen, die ganze Größe dessen, was ihm unverdientermaßen zuteil ward, dem recht einzuprägen, der im gläubigen Sichverlassen auf Gottes Gnade steht, und ihn zugleich in der Demut vor Gott zu erhalten. Muß die Linie des Prädestinationsgedankens aber wirklich bis zu jenem Dogma weitergeführt werden? Wohl für ein Schriftverständnis, dem jede einzelne Schriftaussage ohne weiteres objektive lehrhafte göttliche Mitteilung ist. Machen wir aber wirklich Ernst mit der Erkenntnis, daß das Wort der Schrift wirkliches menschliches Glaubenszeugnis ist und daß darum hier auch Menschengedanken gedacht und ausgesprochen werden, dann verstehen wir wohl, worum es dem Apostel ging, wenn er auch das Verlorengehen als auf einem ewigen Ratschluß Gottes beruhend meinte ansehen zu müssen: Nur so war ihm wirk-

lich alles so ganz aus Gottes Willen, wie es doch sein muß. Aber ein Gesetz, eben diesen Gedankenweg zu gehen, ist uns dann damit nicht auferlegt. Es bleibt uns vielmehr erlaubt, daß wir unserm theologischen Denken trotz Paulus Röm. 9, 22 (und anderen Stellen) hier eine Grenze gesetzt sein lassen und schlicht bei der positiven Erwählungsgewißheit stehenbleiben. Solches Stillewerden vor Gott mit unsern Menschengedanken und unsrer Menschenrede über ihn ist auch Ehrfurcht vor Gott und sicher deren nicht weniger als das bedrückende Rätseln über der doppelten Prädestination und mehr solcher Ehrfurcht als das Streiten um eine *praedestinitio absoluta* oder *conditionata* und anderes derart mehr.

Im Anschluß hieran sei in unserm Zusammenhang auch noch kurz berührt der nicht abbrechende dogmatische Streit um die Lehre von der *Apokatastasis*, von beiden Seiten mit Berufung auf Schriftworte geführt. Auf dem Boden einer Auffassung der durch das Schriftwort ergehenden Offenbarung als lehrhafter Mitteilung dürfte dieser Widerstreit sich entgegenstehender Lehren über den Endausgang nicht zu beheben sein. Ob uns ein zutreffendes Wissen davon aber wirklich not tut? Was uns aber sicher not tut, das ist sowohl das Bewußtsein des gewaltigen Entscheidungsernstes der neutestamentlichen Botschaft, wie auch die freudige Gewißheit eines vollen Endsieges der Gottesgnade. Und dieser doppelseitige Aufruf klingt uns aus jenen Glaubensworten der Schrift entgegen, die, als objektive Lehrmitteilungen zum Anlaß einer Festlegung auf ein bestimmtes eschatologisches Dogma genommen, in jenen dogmatischen Meinungsstreit hineinführen. Hören wir sie aber in ihrer praktischen Bedeutung als einen solchen Aufruf — und so eben hören wir sie recht —, dann können wir, wie Gottes heiliger Ernst und seine allerbarmende Liebe jenen Endausgang gestalten werde, ohne viel Wissenwollen ganz in seine Hände geben. Und das ist wieder dasselbe Stillewerden vor Gott, auf das es bei der Abkehr von dem abwegigen dogmatischen Streit in der Prädestinations«lehre» hinauslief.

Endlich noch als ein Letztes die für den christlichen Erlösungsglauben grundlegend bedeutsame *Schau des Menschen* als eines durch die Uebermacht des Fleisches schlecht-

hin gebundenen und doch zugleich in dieser seiner Unfreiheit abstrichlos und bis zum Letzten schuldhaft verantwortlichen. — Daß das Theologumenon von einer dem Menschen verbliebenen rein formalen, ihrem inhaltlichen Vermögen nach lediglich «negativen» Freiheit, dies Verlegenheitsprodukt des theologischen Denkens, der hier aufsteigenden Gedankennot keine Lösung bringt, wurde schon gesagt. Und wenn man sich etwa angesichts der mannigfaltigen Gebundenheiten, in denen sich der Mensch durch seine je besondere Seelenstruktur und die Umwelt befindet, in der er aufgewachsen ist, auf eine relative Verantwortlichkeit zurückziehen wollte, d. h. auf eine Verantwortlichkeit in den ihm dadurch gesteckten Grenzen, so verträgt sich dieser etwa versuchte Ausweg nicht mit dem ganz abstrichlosen, seine ganze Existenz umgreifenden Ernst der Verantwortlichkeit des Menschen in der christlichen Schau und hilft darum noch weniger aus den hier liegenden Denknöten heraus als jene Konstruktion einer verbliebenen «negativen» Freiheit, die sich doch wenigstens bemüht, der vollen und ungeminderten Verantwortlichkeit in ihrer Weise gerecht zu werden.

Dies Theologumenon von einer dem Menschen verbliebenen Freiheit zum Bösen steht in dem weiteren Zusammenhang der kirchlichen Lehre vom Urstand, Sündenfall und Erbsünde: auch ein weites Feld dogmatischer Erörterungen und lehrhafter Feststellungen. Es geht dabei um die der objektiv-lehrhaften Offenbarung zu entnehmende zutreffende Antwort auf die Frage, wie es in der guten Schöpfung Gottes solch ein in sich zerrissenes, rettungslos versklavtes und zugleich doch restlos verantwortliche Wesen geben, bzw. wie es zu dem Vorhandensein eines solchen Wesens habe kommen können, wie der Mensch es ist. Zu einem solchen Versuch einer theoretischen Lösung der ganzen Problematik des Menschentums verpflichtet uns aber lediglich die objektiv-lehrhafte Auffassung der Schrift. Haben wir uns von dieser wirklich befreit, dann weisen uns all diese Schriftaussagen — und das ist dann ihre große praktische Bedeutung — als Zeugen für das gedankliche Ringen damit immer wieder auf diese erschütternde Problematik unseres Menschentums hin. Wir aber dürfen auch hier wieder, wie vorhin entgegen den dogmatischen

Bemühungen um eine zutreffende Erfassung der göttlichen Prädestination, es auch in der Dogmatik bewenden lassen bei dem rechten Stillesein vor Gott. Das heißt aber hier: Unser Menschenwesen so sehen, wie es tatsächlich ist, in seiner ganzen erfahrungshaften Problematik — der Blick hierauf ist doch das praktisch Entscheidende — und zugleich doch aus diesem Dasein bis zum letzten verantwortlich herausgerufen zu einem anderen, höheren Leben und Sein für Gott und in der Gemeinschaft mit ihm; es so sehen und es mit all seiner Problematik und all seinen Nöten, ohne es zum Anlaß theoretischer Problemlösungen zu nehmen, in Demut und in abstrichlos verantwortungsbereitem Gehorsam aus Gottes Hand nehmen.

5.

Wo die Dogmatik den hier in Kürze angedeuteten Weg geht, werden mancherlei Fragen und Erörterungen, die in ihr einen breiten Raum einzunehmen pflegen, stark zurücktreten, und darunter gerade solche, die in besondere Gedankennöte hineinführen. So voluminöse Werke, wie sie die überlieferte Art der dogmatischen Arbeit uns beschert hat, werden dabei wohl nicht herauskommen. Dafür aber würde solche Dogmatik, das dafür Bedeutsame und Entscheidende herausstellend, sich ganz anders in der Nähe der praktischen Verkündigung halten. Sie würde wohl auch, anstatt ein Buch nur für Theologen zu sein, so entlastet — und besonders, wenn sie dieser Entlastung für den Leser durch entsprechenden Druck Ausdruck gibt — allen denen unmittelbar einen Dienst leisten können, die nach Klärung und damit zugleich Festigung ihrer Glaubensgewißheit verlangen.

Menziken/Aargau.

Theophil Steinmann.

Die Lehre vom Menschen bei Karl Barth.*

Der zweite Halbband des dritten Bandes der großen Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth stellt den Abschluß der Lehre von der Schöpfung dar, die in der theologischen Anthropologie gipfelt. Denn wie es im ersten Halbband des Bandes her-

* Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik III/2*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1948, IX + 800 S., geb. Fr. 35.—.