



Glaubenslehre



Ein Anhang enthält ein Verzeichniss der weiteren Bände der
Theologie im Abriss

Sammlung *AT* Töpelmann

Die Theologie im Abriss: Band 3

Glaubenslehre

Der evangelische Glaube und seine Weltanschauung

von

D. Horst Stephan
o. Professor in Leipzig

Zweite Auflage
völlig neu bearbeitet

1928

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Alle Rechte,
insbesondere das Recht der Übersetzung, vorbehalten
COPYRIGHT 1928 BY ALFRED TOPELMANN

Printed in Germany

Druck von C. G. Röder & m. b. H., Leipzig.
829628

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage

Mit einer Monographie über Aufgabe und Methode der systematischen Theologie beschäftigt, erhielt ich die Aufforderung, den Abriss der Glaubenslehre für die Sammlung Töpelmann zu schreiben. Ich nahm sie an, weil die praktische Erprobung mir für die Bedürfnisse der schmerzlich veränderten Zeit notwendiger zu sein schien als die grundsätzliche Erörterung. Denn so viele gute Lehrbücher und Grundrisse wir auch besitzen, es bleibt nach bestimmter Richtung eine Lücke; und sie kam angesichts der heimkehrenden Kämpfer besonders deutlich zum Bewußtsein. Es fehlt ein Buch, das die geschichtliche Art unsers Glaubens und der dogmatischen Arbeit noch kräftiger als ältere mit dem religiösen Erleben und den Fragestellungen der Gegenwart verwebt, das dadurch zugleich mit der Eigenart die Weltweite und die Fruchtbarkeit des evangelischen Glaubens noch deutlicher zeigt. Ein solches Buch muß einerseits alle äußere Bindung durch die innere, die in dem stets erneuten Rückgang auf den lebendigen, ob schon geschichtserfüllten Glauben liegt, anderseits die bloße theoretische Beschäftigung mit modernen Gedanken durch die innere Auseinandersetzung mit den Stoffen und Bedürfnissen der Gegenwart ersetzen, und muß durch eine bessere Gruppierung den organischen Zusammenhang der Stoffe schärfer hervortreten lassen. Erst so kann eine wirkliche Glaubenslehre entstehen... Um dieses Ziel ringt das vorliegende Buch, indem es ohne Rücksicht auf das übliche Schema einfach Wesen, Erkenntnis- und Weltanschauungsgehalt des evangelischen Glaubens herauszuarbeiten sucht.

Eine wirkliche Glaubenslehre vermag auch am ehesten die Schranken der theologischen Richtungen ohne künstliche „Vermittelung“ zu überwinden. Man wird an dem Buche spüren, daß sein Verfasser im Hauptpunkt, dem steten Rückgang auf den lebendigen Glauben, vor allem durch die Linie Schleiermacher-Ritschl-Herrmann¹⁾ bestimmt ist; aber hoffentlich ebenso klar, daß er sich ernstlich bemüht, auch von anderen Richtungen zu lernen und der besonderen Bedeutung einer jeden gerecht zu werden. Je tiefer und kräftiger die Glaubenslehre wirklich den Glauben erfährt, desto leichter wird sie auf allen Seiten das erlauschen, was des Glaubens Art besitzt.

¹⁾ Wie die Verbindung dieser sehr verschiedenen Männer zeigt, kann es sich dabei nicht um direkte Weiterführung ihrer Ansätze handeln. Meine Auffassung Schleiermachers habe ich in Auseinandersetzung mit Brunner (ZThK 1925, 159 ff., 378 ff.) angedeutet. Zu Ritschl vgl. RGG, 4. B., und neuerdings F. Traub in ZThK 1927, S. 269 ff.; zu Herrmann die im Buche genannten Erörterungen von F. W. Schmidt und de Boor.

In diesem Sinn durfte ich es wagen, das Buch der theologischen Fakultät Leipzig zu widmen, der ich für unendlich vieles von meiner Studienzeit bis zur Verleihung der Doktorwürde zu hohem Dank verpflichtet bin.

Ein abgeschlossenes System zu geben, kann von Haus aus nicht die Absicht eines solchen Buches sein. Sie kann es auch deshalb nicht sein, weil der Verfasser sich selbst noch in lebendiger Entwicklung begriffen weiß. Das gilt sogar für die ungemein viel verhandelten Stoffe des 2. Teils, der eigentlichen Glaubenserkenntnis... Erst recht entbehrt naturgemäß der 3. Teil der vollen Abgeschlossenheit. Bei der Erörterung der Weltanschauungsfragen hat die Theologie der letzten Jahrzehnte sich in falscher Deutung der Eigenart der Religion so stark zurückgehalten, daß verhängnisvolle Lücken entstanden sind; aber auch die Aufgabe selbst, in der Glaubenslehre die Stoffe der Religionsgeschichte und Philosophie zu behandeln, sowie die starken Wandlungen, in denen diese Gebiete gegenwärtig wiederum begriffen sind, machen Neuanfänge nötig, die oft mehr ein leises Tasten, als einen sichern Schritt bedeuten. Sollten die Spuren des Ringens mit dem Stoff an manchen Stellen allzu sichtbar sein, so können sie vielleicht gerade dadurch die Wahrheit deutlich machen: die Glaubenslehre will kein fertiges System zur Aneignung bieten, sondern reizen und anleiten, den geschichtserfüllten lebendigen Glauben nach seiner Tiefe wie nach seiner Weite selbständig systematisch zu durchdenken.

Von Nitschs Lehrbuch der Dogmatik, das ich in 3. Auflage 1911 f. neu herausgegeben habe, unterscheidet sich die vorliegende Glaubenslehre so stark, daß sie neben ihm wie neben andern großen Lehrbüchern Raum hat. Sie ist mehr auf die Gegenwart eingestellt, ist im einzelnen knapper und umfaßt doch einen größeren Kreis von Problemen; sie will nicht Nachschlage- und objektives Orientierungsbuch sein, sondern den Leser zur persönlichen Auseinandersetzung zwingen, ihm innerlich vertraut werden.

Aus dieser Zielsetzung erklärt sich manches in der Einrichtung des Buches. Es möchte erstens lesbar sein, ohne in Oberflächlichkeit und geistreiches Schlagwort-Spiel zu verfallen; daher verzichtet es auch auf die naheliegende Raumerparnis durch Kürzungen (abgesehen von so leicht erklärlichen wie ntlich und atlich). Es möchte zweitens die wichtigsten historischen Stoffe zum systematischen Verständnis bringen, ohne mit Ballast zu überschütten; neben der Bibel und der altprotestantischen Kirchenlehre soll vor allem eine ungewöhnlich starke Heranziehung Luthers und Schleiermachers das für die theologische Bildung notwendige feste Gerüst gewinnen helfen. Weggelassen ist, was den Vorlesungen vorbehalten bleiben oder leicht aus den verbreiteten theologischen Lexicis und größeren Lehrbüchern beigebracht werden kann (z. B. die bibliographischen Angaben, vor allem bei den landläufigen Gegenständen, sowie die objektiven Überblicke über die Geschichte und den heutigen Stand der Probleme); Dublettenwirtschaft ist überall von Abel...

Marburg, Herbst 1920.

Horst Stephan

Dorwort zur zweiten Auflage

Zunächst habe ich für die freundliche Beurteilung des Buches zu danken. Es ist mir eine herzliche Freude, daß es nicht nur Studierenden in ihrer Ausbildung, sondern auch Pfarrern und Lehrern in ihrer Fortbildung helfen, ja in Arbeitsgemeinschaften als Grundlage des gegenseitigen Austauschs dienen durfte.

Aber so freundlich es aufgenommen worden ist, die neue Auflage legte doch eine weitreichende Neubearbeitung nahe. Sie bezieht sich zunächst auf die Form: zahlreiche Änderungen sprachlicher Art und vor allem eine schärfere Durchgliederung der Gedanken sollen das Ganze in noch höherem Grade durchsichtig machen. Wichtiger aber sind die inhaltlichen Veränderungen, die teils die Gesamthaltung, teils allerhand Einzelheiten betreffen. Wenigstens einiges davon sei hier angedeutet.

Die geistige Lage selbst hat sich seit dem Erscheinen der ersten Auflage zwar nicht wesentlich gewandelt, aber ihre Besonderheit in der systematischen Theologie weit deutlicher zum Ausdruck gebracht: die neuen Problemstellungen sind in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Erörterung getreten. So drängt heute vieles auf eine vollständige Neugestaltung der Glaubenslehre. Der Sinn dieses Buches kann es nun nicht sein, selbst eine solche zu versuchen. Dafür müßte der Stoff in viel höherem Maße bereits monographisch durchgearbeitet, d. h. das Neue auf seine Richtigkeit und Fruchtbarkeit geprüft sein. Die systematische Theologie tastet in Kritik und Verheißung noch so unsicher, so gegensätzlich vorwärts, daß eine zusammenfassende Glaubenslehre vielmehr gut tut, nicht das Neue, sondern die Kontinuität der Arbeit in den Vordergrund zu stellen. Darin bleibt die zweite Auflage der ersten treu¹⁾. Immerhin bemüht sie sich auch hier um einen Fortschritt. Sie will noch stärker als die erste helfen, die Überlieferung durch Eintauchung in das Feuer des lebendigen Glaubens flüssig zu machen, ihre gegenwartsmächtigen Inhalte aufzuweisen und so eine umfassende, rein evangelische Neugestaltung der Glaubenslehre vorzubereiten. Im Dienste dieses Zieles weist sie überall, soweit es in der Kürze möglich und mit dem Zweck des Buches verträglich ist, auf die gegenwärtige Erörterung und ihre neue Problematik hin; sie gibt an solchen Punkten — nur da — auch dem oft geäußerten Wunsch vermehrter Literatur-Angaben nach. Eine veränderte Grundeinstellung bedeutet dieses Eingehen auf die laufende Erörterung nicht. Wohl aber bekenne ich, daß ich mich in der reinlichen Durchführung meiner Grundeinstellung vielfach durch sie, auch durch die „Randbemerkung“ der „dialektischen“ Theologie, gefördert weiß.

Unter den einzelnen Veränderungen fällt am stärksten die Einfügung von zwei neuen Paragraphen auf. Sie will Absichten, die schon in der

¹⁾ Die Luther-Zitate wurden noch erheblich vermehrt. — Gegenüber einem an sich berechtigten Purismus sei ausdrücklich bemerkt, daß die Zitate, auch wo ihr Wert nicht sicher lutherisch ist, doch echte Gedanken Luthers enthalten.

ersten Auflage lebendig waren, besser und kräftiger in die Tat umsetzen. Vor allem erhält die „Alleinwirklichkeit Gottes“ als der zwar selbstverständliche, aber trotzdem einer besonderen Betonung bedürftige Grundinhalt der gesamten Glaubenserkenntnis einen eigenen Paragraphen (11). Ferner ist meine Darstellung der Eschatologie so falsch verstanden worden, daß ich diesmal vorziehe, die beiden Funktionen der überlieferten Eschatologie, d. h. die Beziehung einerseits auf das sachlich „Letzte“ (§ 15), anderseits auf das zeitlich „Letzte“ (§ 23), getrennt zu behandeln; nur so tritt deutlich zutage, daß der Sinn der „Hoffnung“ durchaus nicht erschöpft wird, wenn man ihre Vorstellungen lediglich als Symbole des sachlich „Letzten“ versteht.

Doll befriedigt bin ich durch all die vorgenommenen Verbesserungen nicht. Vor allem das Verhältnis der Offenbarung sowohl zum Glauben wie zur Erlösung und neuen Schöpfung wird noch nicht so klar, wie es nötig wäre. Daß die Offenbarung — abgesehen von ihrer ausdrücklichen Erörterung in § 6, 5 — an allen Hauptpunkten betont wird, bringt ihre alles begründende und durchstrahlende Bedeutung doch nur notdürftig zum Ausdruck; gerade wer die Offenbarung nicht einfach mit der Bibel gleichsetzen kann, wird alle Kraft daran wenden müssen, es unentrichtbar deutlich zu machen, daß eine Glaubenstheologie als solche in eminentem Sinne zugleich Offenbarungstheologie ist. In den neuen theologischen Ansätzen finde ich nur eine stärkere Bewußtheit, nicht eine Klärung des hier entstehenden dogmatischen Problems. Unbefriedigend ist auch — um wenigstens ein weiteres Beispiel zu nennen — der häufige Gebrauch von Schlagworten wie Spannung, Paradoxie und Dynamik. Die Gefahr, durch sie mehr zu verbunkeln als zu erhellen, ist groß. Und doch erwiesen sie sich als unentbehrlich, sofern sie dem Leser in der hier nötigen knappsten Form zwar nicht die Wege, aber wenigstens die Richtung andeuten, in der seine Gedanken Klärung suchen müssen. — Ich tröste mich (wenn es ein Trost ist) in diesen und ähnlichen Schwierigkeiten einigermaßen damit, daß ein Buch wie das vorliegende nicht den Ehrgeiz haben kann, das zu leisten, was die gesamte systematische Theologie der Gegenwart noch nicht leistet. Es muß und will in aller Bescheidenheit das Ringen spiegeln, in dem diese sich befindet, und damit seinerseits bezeugen, daß auch die heutige Theologie nicht im Wordensein, sondern im Werden steht.

Möchte es dem Buche wiederum beschieden sein, zahlreiche Leser in das Verständnis der heutigen dogmatischen Arbeit einzuführen, dieser die innere Mitarbeit breiterer theologischer Kreise zu gewinnen (ohne sie ist eine fruchtbare Entwicklung unmöglich) und so auch zu der Erhaltung der notwendigen, aber heute gefährdeten Kontinuität zwischen alter und neuer Problematik beizutragen. —

Herrn Kollegen D. Karl Thieme in Leipzig danke ich auch diesmal herzlich für seine große sachliche und formale Hilfe. Ebenso Herrn cand. theol. Karl Hennig für Mitleesen der Korrektur und Herstellung der Register.

Leipzig, Oktober 1927.

Horst Stephan

Inhalt

	Seite
Einleitung	1—33
§ 1: Die systematische Theologie	1—11
1 Die enzyklopädische Stellung der systematischen Theologie ..	1— 3
a) Innerhalb der Theologie 1 b) Das Verhältnis zur Philosophie 2	
2 Die beiden Wege der systematischen Religionswissenschaft ..	3— 5
a) Die Religionsphilosophie 3 b) Die Glaubenslehre 4	
3 Das Verhältnis der Glaubenslehre zur Religionsphilosophie	5— 8
a) Die Besonderheit der Religionsphilosophie 5 b) Die Besonderheit der Glaubenslehre 6 c) Die gegenseitige Ergänzung beider Wege 7 d) Die Unmöglichkeit ihrer Verbindung 7	
4 Geschichtliches	8—11
a) Ältere Ansätze 8 b) Die Scheidung der Wege 10	
§ 2: Die Glaubenslehre	11—21
1 Ihre Aufgabe	11—13
a) Umfang und heutiger Sinn 11 b) Name 12	
2 Ihr normativer Charakter	13—16
a) Die Notwendigkeit der Normbildung 13 b) Die Mittel und Schwierigkeiten der Normierung 14 c) Geschichtliches 16	
3 Der Aufbau	16—19
4 Das Verhältnis der Glaubenslehre zu den systematischen Nachbarwissenschaften	19—21
§ 3: Die Quellen der Glaubenslehre	21—29
1 Das objektivistische Verfahren (Bibel und Dogma)	21—23
2 Das subjektivistische Verfahren (Bewußtsein, Erfahrung, Erlebnis)	23—26
3 Ergebnis	26—29
a) Die Verbindung beider Motive 26 b) Die Stufenordnung der Quellen 27 c) Die Heranziehung der Quellen 29	
§ 4: Wichtige Literatur	29—33
1 Aus dem Altprotestantismus und seiner Auflösung	29—30
2 Aus der durch Schleiermacher begründeten Entwicklung des 19. Jahrhunderts	30—31
3 Aus der Gegenwart	31—32
4 Werke von wesentlich historisch-zusammenfassender Art	33

Erster Teil: Der evangelische Glaube	34—84
§ 5: Der Glaubensbegriff	34—46
1 Luthers Glaube	34—37
a) Sein Werden 34 b) Die Zeugnisse Luthers 35 c) Die Hauptzüge des Glaubens 36	
2 Der Altprotestantismus	37—40
a) Die Reformationszeit 37 b) Die orthodoxe Dogmatik 38	
3 Das evangelische Verständnis des Glaubens	40—46
a) Die neue geschichtliche Vorbereitung 40 b) Die seelische Art des Glaubens 42 c) Die sächliche Art des Glaubens 43	
§ 6: Die Begründung des Glaubens	46—65
1 Die Art der Begründung	46—50
a) Die Aufgabe 46 b) Die Rolle der Philosophie 48	
2 Falsche Wege der religiösen Begründung	50—53
a) Subjektivistische Stützen 50 b) Objektivistische Stützen 51 c) Objektiv-subjektive Begründung auf innere Wunder 51	
3 Die Begründung des Glaubens auf die Gemeinde	53—55
a) Die Gegenwartsgemeinde 53 b) Die biblischen Zeugen 54	
4 Die Begründung des Glaubens auf Jesus Christus	55—59
a) Die Tatsache 55 b) Die Verbindung von Objektivität und Subjektivität 57	
5 Der Offenbarungsgedanke	59—65
a) Sein religiöser Charakter 59 b) Die überlieferte Behandlung des Offenbarungsgedankens 60 c) Besondere und allgemeine Offenbarung 63	
§ 7: Die Lebendigkeit des Glaubens	65—77
1 Der Wesensgrund der Lebendigkeit	65—68
a) Geschichtliches 65 b) Das evangelische Verständnis der Lebendigkeit 66	
2 Die Auswirkung im natürlichen Leben	68—72
a) Das Spannungsverhältnis des Glaubens zur Natur 68 b) Die gegensächlichen Mißverständnisse 69	
3 Die Auswirkung im geistigen Leben	72—75
a) Das sittliche Gebiet 72 b) Das ästhetische Gebiet 73 c) Das erkennende Bewußtsein 74	
4 Die Mannigfaltigkeit des Glaubens	75—77
§ 8: Die Erkenntnis des Glaubens	77—84
1 Der Anspruch des Glaubens auf Erkenntnis	77—80
a) Der ursprüngliche Anspruch und seine Preisgabe 77 b) Die Neuentdeckung der Glaubenserkenntnis 78	
2 Die unmittelbare persönliche Art der Glaubenserkenntnis ..	80—81
3 Die symbolische Art der Glaubenserkenntnis	82—84

Zweiter Teil: Die evangelische Glaubens-	
erkenntnis	85—260
§ 9: Die Anordnung	85— 89
1 Historischer Überblick	85— 87
a) Die ältesten Ansätze 85	b) Straffere Systembildungen 86
c) Neue Versuche 87	
2 Die dem Wesen des Glaubens entsprechende Gruppierung	87— 89
A. Die Gotteserkenntnis des Glaubens	89—153
§ 10: Methodisches	89— 96
1 Das christozentrische Verfahren	89— 91
2 Kritik der überlieferten natürlichen Gotteserkenntnis	91— 94
a) Die articuli mixti 91	b) Die Lehre von den tres viae 91
c) Die Gottesbeweise 91	d) Wesen und Eigenschaften Gottes 93
3 Die Gruppierung der Aussagen	94— 96
a) Grundfähliches und Kritisches 94	b) Die positive Anwendung 95
§ 11: Die Alleinwirklichkeit Gottes	96—105
1 Der Sinn der Aussage	96—100
2 Die dogmatischen Bezeichnungen	100—105
a) Aussagen über Gottes Wesen 100	b) Die Schöpfung 102
c) Die Erhaltung und ihr Verhältnis zur Schöpfung 103	
§ 12: Die Heiligkeit Gottes	105—115
1 Der Begriff der Heiligkeit	105—108
2 Die Allmacht Gottes	108—109
3 Die Allgegenwart und Ewigkeit Gottes	109—112
a) Die Allgegenwart 109	b) Die Ewigkeit 110
4 Die Urgeistigkeit Gottes	112—115
a) Auf dem Gebiete der Erkenntnis 113	b) Auf dem ästhetischen Gebiet 113
c) Auf dem sittlichen Gebiet 114	
§ 13: Die Nähe Gottes	115—126
1 Der Begriff der Nähe Gottes	115—117
2 Gott als die Liebe	117—121
a) Der paradoxe Charakter der göttlichen Liebe 118	b) Ihr Inhalt 118
c) Die Bilder für die Liebe Gottes 120	
3 Die Vorsehung und Güte Gottes	121—125
a) Der Sinn des Vorsehungsglaubens 121	b) Anwendungen 122
4 Die Engel	125—126
§ 14: Die Persönlichkeit Gottes	126—133
1 Der Sinn der Aussage	126—129
a) Das Persönliche in der Heiligkeit Gottes 126	b) Das Persönliche in der göttlichen Liebe 128
c) Das Persönliche in der Verbindung von Heiligkeit und Nähe Gottes 129	
2 Einwendungen	129—133
a) Der Sprachgebrauch 129	b) Der sachliche Gegensatz 130
c) Aus der Geschichte der Lehre 132	

B. Die Heilserkenntnis des evangelischen Glaubens . . . 133—238

§ 15: Das Christentum als die Heilsreligion 134—144

- 1 Die Bedeutung des Heils im evangelischen Christentum . . . 134—138
 - a) Der Gedanke der Erlösung 134 b) Der Gedanke der neuen Schöpfung 136 c) Die geschichtliche Art des christlichen Heils 137
- 2 Das Heilsziel 138—144
 - a) Der überlieferte Rahmen der Heilsgeschichte (Urstand und Eschatologie) 139 b) Die Aussage des Glaubens 141

I. Das Heil unter dem Gesichtspunkt der Erlösung 144—199

§ 16: Die menschliche Not 144—160

- 1 Die altprotestantische Kirchenlehre 144—148
 - a) Der Urstand als Maßstab 144 b) Die eigentliche Sündenlehre 146 c) Kritik der altprotestantischen Lehre 146
- 2 Die natürliche Not des Menschen 148—150
- 3 Die religiös- sittliche Not des Menschen 150—155
 - a) Unsere Not als Sünde 150 b) Erklärungen der Sünde 151 c) Die überindividuelle Macht der Sünde 153 d) Sünde, Schuld, Gericht 154
- 4 Die natürliche im Lichte der religiös- sittlichen Not 156—158
 - a) Die evangelisch- christliche Auffassung 156 b) Vergleich mit anderen Religionen und Konfessionen 157
- 5 Der Ursprung der Sünde 158—160

§ 17: Der Heilsmittler. Grundsätzliches 160—167

- 1 Die geschichtlich- persönliche Art der Heilsvermittlung 160—163
 - a) Die Bedeutung des Persönlichen 160 b) Die Bedeutung des Mittlertums Jesu für das Christentum 162
- 2 Die historischen Schwierigkeiten 163—166
- 3 Person und Werk Jesu 166—167

§ 18: Die Entwicklung der Lehre vom Heilsmittler im Protestantismus 167—179

- 1 Die altprotestantische Kirchenlehre 167—174
 - a) De persona Christi 167 b) De munere triplici 171
- 2 Neue Ansätze 174—179
 - a) Christologie 174 b) Das Werk Jesu 177

§ 19: Der evangelische Glaube an den Heilsmittler 180—193

- 1 Das Werk Jesu 180—189
 - a) Sinn und Verhältnis der drei Ämter 180 b) Das prophetische Amt 181 c) Das priesterliche Amt 183 d) Das königliche Amt 187 e) Ergebnis 188
- 2 Die Person Jesu 189—193
 - a) Die persönliche Einheit seines Werkes 189 b) Gott in Jesus 190 c) Dogmatische Formulierungsveruche 192

§ 20: Der übergeschichtliche Rahmen des geschichtlichen Mittlertums	194—199
1 Der Ursprung Jesu	194—196
a) Die Präexistenz Jesu 194	
b) Die jungfräuliche Geburt Jesu 195	
2 Der Ausgang Jesu	196—199
a) Die Höllen- und Himmelfahrt 196	
b) Die Auferstehung 196	
c) Die Erhöhung zur Rechten Gottes 198	
 II. Das Heil unter dem Gesichtspunkt der neuen Schöpfung 199—238	
§ 21: Das Walten des Heiligen Geistes	199—213
1 Der Begriff des Heiligen Geistes	200—204
a) Die Überlieferung 200	
b) Die ntl. Auslagen 201	
c) Der Sinn des Begriffs 202	
d) Geist und Musik 203	
2 Die Auswirkungen des Heiligen Geistes in der Gemeinde (Kirche)	205—208
a) Geist und Gemeinde 205	
b) Gemeinde und Kirche 206	
3 Die individuelle Auswirkung des Geistes	209—213
a) Allgemeines 209	
b) Der ordo salutis (Heilsordnung) 209	
c) Die Heiligung 211	
 § 22: Die Gnadenmittel der Heilsgemeinde	
1 Der Sinn der Gnadenmittel	213—215
2 Das Wort Gottes	215—219
a) Aus der Geschichte der Lehre 215	
b) Die Mannigfaltig- keit des Wortes 216	
c) Gotteswort und Bibel 217	
3 Die Sakramente	219—223
a) Die vorprotestantische Entwicklung 219	
b) Die protestan- tische Überlieferung 220	
c) Die evangelische Deutung 222	
4 Die Taufe	223—225
5 Das Abendmahl	225—227
 § 23: Die christliche Hoffnung	
1 Sinn und Methode einer evangelischen Eschatologie	227—229
2 Die protestantische Überlieferung (de novissimis)	229—231
3 Die Hoffnungsgedanken des evangelischen Glaubens	231—238
a) Das universale Ziel 231	
b) Das ewige Leben 234	
 C. Die innere Einheit der evangelischen Glaubens- erkenntnis	
§ 24: Die Trinitätslehre	239—246
1 Die Kirchenlehre	239—241
2 Kritische Würdigung	241—243
3 Neuere Umbildungsversuche	243—246

§ 25: Die Prädestinationslehre	246—252
1 Der Doppelsinn des Prädestinationsgedankens (Paulus) ..	246—247
2 Augustin und die Reformatoren	248—251
3 Neuere Umbildungen	251—252
§ 26: Die Rechtfertigungslehre	252—260
1 Der Sinn der Rechtfertigungslehre	252—255
2 Die Schwierigkeit und Verengung der Lehre	255—257
3 Die Zerlegung und Neubegründung der Lehre	257—260

Dritter Teil: Die Weltanschauung des evangelischen Glaubens

261—378

§ 27: Die Aufgabe	261—271
1 Ihre Notwendigkeit	261—262
2 Der Begriff der Welt	262—264
3 Das wissenschaftliche Weltbild	264—269
a) Seine Unentbehrlichkeit 264	b) Die Selbständigkeit des Weltbilds 265
c) Die Schranken des Weltbilds 267	
4 Die Weltanschauung	269—271
a) Ihr Sinn 269	b) Die Schwierigkeit 270

A. Die Welt der Religion

271—307

§ 28: Das Problem der Fremdreigion	271—278
1 Der Eindruck der Tatsachen	271—273
2 Die früheren Auffassungen der Fremdreigion im Christentum	273—275
3 Zur Einleitung der Glaubenslehre	276—278
a) Methodische Grundsätze 276	b) Die Hilfe der Religionswissenschaft 277
§ 29: Die Stellung des Glaubens zu den fremden Religionen	278—293
1 Die Prophetie	278—283
a) In Israel; Muhammed, Zarathustra 279	b) Religiöse Gesamtwürdigung 281
2 Die natürliche Religion	283—291
a) Die philosophische Bildungsreligion 283	b) Die Mystik 285
c) Die Offenbarung in der natürlichen Religion 290	
3 Die primitive Religion	291—293
§ 30: Das Christentum als die Weltreligion	293—307
1 Einheit und Allgemeinbegriff der Religion	293—297
a) Ihre Allgemeinheit 293	b) Der Allgemeinbegriff der Religion 295
2 Der Gang der Religionsgeschichte	297—301
a) Entwicklung und Aufstieg 297	b) Maßstäbe und Ziel 300
3 Die Absolutheit des Christentums	301—307
a) Rational-statische Auffassungen 301	b) Die geschichtlich-dynamische Auffassung 303

B. Die Welt des Geistes	307—344
§ 31: Das Problem des außerreligiösen Geistesleben	307—315
1 Die Lage	307—308
2 Die Schwierigkeiten	308—315
a) Allgemeine Voraussetzungen 308	b) Die Entscheidung
zwischen den philosophischen Richtungen 310	c) Der kritische
Realismus und der kritische Idealismus 312	
§ 32: Die Stellung des Glaubens zu den Hauptgebieten des	
allgemeinen Geisteslebens	315—330
1 Das Gebiet des Logischen	315—319
a) Logik und Offenbarung 315	b) Logik, Erlösung und
neue Schöpfung 318	
2 Das Gebiet des Ästhetischen	319—323
3 Das Gebiet des Sittlichen	323—326
4 Einseitige Verbindungen der Religion mit anderen Geistes-	
gebieten	326—330
§ 33: Die Universalität und das Wesen der Religion	330—344
1 Der Begriff des Geistes	330—332
2 Die Stellung der Religion im Geistesleben	332—336
a) Die verschiedene Einstellung der Religionen 332	b) Die
evangelisch-christliche Deutung 334	
3 Das Wesen der Religion	337—340
a) Der Normbegriff 337	b) Das Problem des Apriori 340
4 Das Problem des christlichen Idealismus	341—344
a) Die Fragestellung 341	b) Die idealistischen Gottesbeweise 342
C. Das Weltganze	344—378
§ 34: Die christliche Naturanschauung	344—352
1 Die Problematik des Naturbegriffs	344—345
2 Die christliche Naturanschauung in der Vergangenheit	345—348
3 Die evangelische Wertung der Natur	348—352
§ 35: Christlicher Gottesglaube und Naturzusammenhang	352—364
1 Der Entwicklungsgedanke und seine Grenzen	352—355
2 Die evangelische Deutung der Entwicklung	355—359
3 Das Wunder	359—364
a) Geschichtliches 359	b) Grundtägliches 361
c) Entwicklung	und Wunder 362

§ 36: Die Einheit der Welt	364—378
1 Der christliche Gedanke der Welteinheit	364—371
a) Die empirische Welt 365	
b) Neuschöpfung und Gottesreich 367	
2 Immanenz und Transzendenz (Panentheismus)	371—374
3 Andere philosophisch-religiöse Darstellungen der Welteinheit 374—378	
a) Kosmische Gottesbeweise, Trinitätslehre 374	
b) Philosophische Systeme 375	
c) Der letzte Sinn des Weltanschauungsringens 377	
 Schluß	 379—390
§ 37: Die Wahrheit des Christentums	379—390
1 Der Sinn der Wahrheitsfrage	379—383
a) Der allgemeine Begriff der Wahrheit 379	
b) Die Anwendung des Begriffs auf Religion und Christentum 381	
c) Die bleibende Aufgabe 382	
2 Die formale Bewährung	383—387
a) Die Bewährung im Geistesleben 383	
b) Die religionsgeschichtliche Bewährung 386	
3 Die inhaltliche Bewährung	387—390
 Personenverzeichnis	 391—393
Schlagwortverzeichnis	394—397

Einleitung

§ 1. Die systematische Theologie

1. Die enzyklopädische Stellung der systematischen Theologie. Die Glaubenslehre ist systematische Theologie. Sie zeigt also nicht den empirisch-geschichtlichen Zusammenhang, der die Welt des Christentums unter den Gesichtspunkten der Zeitfolge und der genetischen Entwicklung verbindet, sondern den sachlichen Zusammenhang, der alle Einzelformen und Einzelinhalte als besondere Glieder eines einheitlichen Ganzen der christlichen Religion verstehen lehrt; dieses „Verstehen“ aber bedeutet nicht nur ein Erklären und Ableiten, sondern vor allem eine Normierung unter dem Gesichtspunkt der Sache, um die es sich im christlichen Glauben handelt, d. h. der Offenbarung des lebendigen Gottes.

Damit ist die enzyklopädische Stellung der systematischen Theologie gegeben.

a) Innerhalb der Theologie. Sie setzt einen Überblick über die Tatsachenwelt des Christentums voraus, den ihr nur die geschichtliche Wissenschaft, einschließlich ihrer psychologischen Arbeit, schaffen kann. Sie erbaut sich also auf dem Grunde der historischen Theologie und würde ohne diese Gründung im Bodenlosen schweben. Ja sie wird von der historischen Theologie als Fortsetzung ihrer Arbeit gefordert. Denn sie sucht die Fragen zu beantworten, die von der historischen Theologie aufgeworfen, aber nicht gelöst werden, untersucht ihre Begriffe, prüft ihre Methoden, beurteilt und klärt ihre Ergebnisse unter grundsätzlichen Gesichtspunkten und steigt so zu einheitlichen Anschauungen und Begriffen vom Wesen des Protestantismus, des Christentums, der Religion auf. Sie ist also nicht die Wurzel, sondern die Krone der Theologie¹⁾.

Eine Zwischenstellung zwischen historischer und systematischer Theologie nimmt die Religionspsychologie ein. Doch hat sie noch kein scharf umrissenes, festes Gepräge. Sofern sie dazu neigt, eine besondere Disziplin zu werden, die durch Fremd- und Selbstbeobachtung, durch statistische und

¹⁾ Vorausgesetzt ist hier die Auffassung der Theologie als selbständiger, der christlichen Gemeinde zugeordneter Wissenschaft. So hat schon Schleiermacher den Begriff neu verstanden, und die gegenwärtige, freilich oft unevangelisch zugespitzte Erörterung bewegt sich, im Gegensatz zur religionswissenschaftlichen Auffassung, auf derselben Bahn; vgl. Barth, Peterson, Pfennigsdorf, Piper u. a.

experimentelle Untersuchungen unsere Kenntnis der Tatsachen bereichert¹⁾, tritt sie enzyklopädisch neben die historische Theologie, gehört also mit zur Grundlage der systematischen. Sofern sie aus der Fülle der tatsächlichen Erscheinungen bestimmte Typen herausarbeitet und vergleicht, beginnt sie bereits die systematische Durchdenkung des Stoffes, bedeutet also eine Art Übergang von der historischen zur systematischen Theologie. Ihre umfassendste Bedeutung aber hat sie als Methode, sofern sie überall von den äußeren Formen, auch den Vorstellungen und Gedanken, auf das innere Leben einerseits der Religion selbst, andererseits der empirischen religiösen Individuen zurückführt, also die organischen Zusammenhänge des religiösen Lebens aufgräbt. In diesem Sinn gehört die Religionspsychologie zum Rüstzeug wie aller, so besonders auch der systematischen Theologie.

b) Das Verhältnis zur Philosophie. Es ist sehr viel schwieriger zu bestimmen. Natürlich laufen, wie zwischen allen Gebieten der Wissenschaft²⁾, so zwischen systematischer Theologie und Philosophie zahlreiche Verbindungs-fäden. Insofern ist auch die systematische Theologie abhängig von der Philosophie; ihr Betrieb setzt eine gründliche philosophische Bildung voraus. Aber das gilt nur in dem allgemeinen Sinn der gegenseitigen Verflechtung aller Wissenschaften und in dem besonderen formalen, daß die Logik gewisse Voraussetzungen aller Wissenschaft bearbeitet; nicht in dem anderen Sinn, der vielfach die systematische Theologie verdorben hat, nämlich in dem eines inhaltlichen Aufbaus auf philosophische Sätze. Im Gegenteil, soll die Beziehung beider Gebiete über formale Fragen der Logik, Psychologie usw. hinaus inhaltlich fruchtbar werden, dann muß die Philosophie ihrerseits wie auf andere systematische Einzelwissenschaften, so auch auf die systematische Theologie aufbauen. Wie sie an die grundsätzliche Durcharbeitung anknüpfen muß, welche die Ethik an den geschichtlich-psychologisch gefundenen Tatsachen des sittlichen Lebens und die Ästhetik an denen des ästhetischen Lebens vollzieht, und nicht ihrerseits diese beherrschen darf, so auch auf dem

¹⁾ So die Amerikaner (am fruchtbarsten für die Theologie ist W. James, Die rel. Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, übersetzt von Wobbermin, 4 1925; neuerdings Leuba, Die Psych. der rel. Mystik, deutsch 1927); das „Archiv für Religionspsychologie“, hrsg. v. W. Stählin I 1914 II f. 1921; Girgensohn, Der seel. Aufbau des rel. Erlebens, 1921. Vgl. zur Rpf. überhaupt: die „Einführungen“ von K. Österreich, 1917, und W. Koepp, 1920; Wobbermin, Syst. Theologie nach rel. psych. Methode (S 4, 3), und „Methoden der rel.-psych. Arbeit“ 1921 (in Abderhaldens Handbuch d. biolog. Arbeitsmethoden); Gruehn, Religionspsychologie, 1926; Religionspsychologie, Veröffentlichungen des Wiener rel.-psych. Forschungsinstituts, hrsg. von K. Beth, seit 1926.

²⁾ Ob und inwiefern Philosophie (und systematische Theologie) als eigentliche „Wissenschaft“ im strengen Sinne des Wortes gelten darf, kann hier nicht erörtert werden. Wir brauchen den Begriff in dem weiteren Sinne, der neben der eigentlichen Tatsachenforschung auch alle normativ-systematische Verarbeitung der Tatsachen und ihrer Erforschung mit einschließt. Je mehr freilich die Philosophie wieder beginnt, der persönlichen Entscheidung, dem Lebensgehalt und der Gesinnungstat Raum zu geben, desto stärker wächst sie aus dem Rahmen der „exakten“ Wissenschaft heraus, verliert die Allgemeingültigkeit im gewöhnlichen Sinne des Wortes und wird entweder selbst religiös oder rückt doch in die Nähe der Religion („prophetische Philosophie“).

Gebiete der Religion. Was jenen recht, ist diesem billig. Entweder die Philosophie verzichtet ihrerseits auf die Behandlung des religiösen Gebietes, dann schränken sich die Beziehungen der systematischen Theologie zu ihr auf formale Linien ein; oder sie zieht mit dem ganzen Bestand des menschlichen Daseins, der „Werte“, der Kultur usw. auch die Religion in ihr Bereich, dann muß sie, um nicht in einen mehr oder weniger geistvollen Dilettantismus zu fallen, mit allem Ernst von der Arbeit der systematischen Theologie zu lernen suchen; nur in diesem Fall wird sie auch der systematischen Theologie reichere Gaben schenken können. Demnach ist das Verhältnis der systematischen Theologie zur Philosophie erheblich unbestimmter und verwickelter als das zur geschichtlichen Theologie.

Freilich baut die Philosophie nur ungern Ergebnisse der systematischen Theologie in ihre Grundlagen ein. Das ist die Folge der eigentümlichen Schwierigkeiten, die dieser nach Seite der Methode wie der Gebietsabgrenzung noch immer anhaften. Denn die systematische Theologie leidet erstens unter der Spannung, die sich aus dem Gegensatz zwischen dem Streben der Wissenschaft nach Allgemeingültigkeit und der geschichtlichen, darum auch partikularen Art aller lebendigen Religion ergibt; sie ist zweitens mehr als die historische Theologie oder die Philosophie gedrückt durch die Nachwirkung veralteter wissenschaftlicher Methoden.

2. Die beiden Wege der systematischen Religionswissenschaft. Um wenigstens nach einer wichtigen Seite die Lage entwirren zu helfen, unterscheiden wir zwei verschiedene Arbeitsweisen in der systematischen Durchdenkung des religiösen Gebiets, die der Religionsphilosophie und die der Glaubenslehre. Bei dem Verständnis ihrer gegenseitigen Abgrenzung kommt alles auf den Ausgangspunkt an.

a) Die Religionsphilosophie. Sie geht von der Aussonderung eines besonderen religiösen Gebietes im Rahmen des Geisteslebens aus und denkt von vornherein die ganze Fülle der religionsgeschichtlich-psychologisch beschafften Stoffe als ihre Grundlage. Sie ist also Glied der allgemeinen Religionswissenschaft, die alle Religionen gleichmäßig bearbeiten und würdigen möchte. Sie müßte zunächst die einzelnen Religionen systematisch durchforschen, dann über der Systematik der einzelnen Religionen bestimmte Typen, gemeinsame Züge, Sach- und genetische Zusammenhänge, den inneren Grund der Verschiedenheiten und zuletzt einen Religionsbegriff herausarbeiten, der wiederum die Verbindung mit dem allgemeinen System des Geistes erstreben müßte. Der religionsgeschichtliche und religionspsychologische Stoff schreitet nach einer solchen Religionsphilosophie. Darum waren und sind bedeutende Vertreter der systematischen Theologie (Troeltsch) bestrebt, ihre Wissenschaft nach dieser Richtung auszuweiten. Das systematische Verständnis des Christentums als solchen, die eigentliche Hauptaufgabe der systematischen Theologie, sinkt dann zu einer logisch untergeordneten Teilaufgabe herab. Wenn man ihr besonders viel Zeit und Kraft, überhaupt eine Vorzugsstellung widmet, so kann das in diesem Zusammenhang nur praktisch begründet werden: das Christentum zählt die meisten Interessenten einer solchen Wissenschaft, und es ist ein besonders reiches, schon viel be-

arbeitetes Exemplar der Gattung Religion. Die neutrale Haltung gegenüber den verschiedenen Religionen, die Abzweckung auf allgemeine Sätze über die Religion und über ihre Stellung im allgemeinen System des Geisteslebens wird dadurch grundsätzlich in keiner Weise beeinträchtigt¹⁾.

b) Die Glaubenslehre²⁾. Allein die ursprüngliche Absicht der systematischen Theologie ist eine andere. Sie entspringt wie jede wirkliche Wissenschaft nicht einem vorbedachten, rational-konstruktiven, gegenüber den einzelnen Lebensinteressen neutralen System, sondern dem Druck und Reiz bestimmter Aufgaben, die das Leben beständig emporwirbelt. Der christliche Glaube selbst verlangt für die Pflege seines Lebens ein zusammenhängendes Verständnis und damit eine systematische Durchdenkung seines Bestandes, eine Glaubenslehre. Auch für die fremden Religionen und Geistesfunktionen interessiert er sich dabei, aber nur insofern, als sie seinen Weg kreuzen oder sein Selbstverständnis irgendwie erleichtern, und insofern, als sie von seinem universal ausgepannten Gottesglauben Deutung fordern.

Ansätze einer solchen Glaubenslehre finden sich schon bei Paulus. Die Tatsachen der erlebten Offenbarung und eigenen inneren Geschichte sowie die der atlischen und heidnischen Welt reizen ihn zur Durchdenkung im Dienste seines Glaubens; je weiter sein Gesichtskreis im Verhältnis zu dem der Urapostel ist, desto kräftiger wirkt der Zwang dazu. Er muß den ihm verliehenen Glauben, muß seine Sendung vor sich selber klären und ändern erklären, muß an allem, was in sein religiöses Blickfeld tritt, die Gedanken seines Glaubens erproben und weiten (s. § 28, 2). Sein Wirken zwingt ihn immer tiefer in diese Denkfaltung hinein. Predigt und Mission fordern eine Entscheidung über die Frage nach dem Wesentlichen des Christentums und nach der Möglichkeit einer Übersetzung vom jüdischen auf den heidnischen Boden. So wird ihm das Denken zum Auge des Glaubens und der Glaube zur Seele des Denkens.

Was aber bei Paulus hervortritt, das bleibt auch weiter bezeichnend für die Aufgabe der systematischen Theologie als Glaubenslehre. Gewiß entwickelt sie sich später mächtig. Die systematischen Gedanken, die anfangs einzeln hervorgetrieben wurden, verbinden sich zu einem Ganzen; sie erzeugen eine zusammenhängende Wissenschaft und bestimmte Methoden. Allein diese Wissenschaft will nach wie vor dem Glauben durch wissenschaftliche Klärung seines Gebietes dienen und erweitert ihr Gesichtsfeld nur insofern, als dieser Dienst es fordert. Auch wo er sich über die ganze Welt der Religion und Bildung ausdehnt, ist doch die Abzweckung und Stimmung der Arbeit eine andere als bei der Religionsphilosophie: sie ist nicht neutral, sondern christlich; sie will weniger das Christentum durch die allgemeine Religionsgeschichte, als die allgemeine Religionsgeschichte durch das Christentum ver-

¹⁾ Eine Religionsphilosophie, die sich von der in der vorigen Anmerkung erwähnten „prophetischen“ Philosophie tragen läßt, müßte die neutrale Haltung aufgeben und ein enges Verhältnis zur Glaubenslehre gewinnen. Da aber vorläufig noch keine ausgeführten Proben einer solchen Religionsphilosophie vorliegen, kann sie hier noch nicht herangezogen werden; doch s. S. 8 über Brunner.

²⁾ Zum Sprachgebrauch s. § 2, 1.

stehen lehren, sie will dem Christen zeigen, worin die „Wahrheit“ seines Glaubens besteht und welchen Sinn von da aus alle Wirklichkeit, alle Bildung empfängt. Die Religionsphilosophie kann dem Glauben diesen Dienst nicht leisten, also gehört die Glaubenslehre zu seinen Lebensnotwendigkeiten.

3. Das Verhältnis der Glaubenslehre zur Religionsphilosophie. Zunächst sahen wir, daß beide mit innerer Notwendigkeit aus bestimmten Tatsachen und Bedürfnissen erwachsen, die eine aus denen der allgemeinen Religionsgeschichte und Religionspsychologie, die andere aus denen der christlichen Religion und Theologie, also mit aller wirklichen Theologie aus dem Leben der Gemeinde. Daher besitzt jede von beiden eine unverwundbare Besonderheit.

a) Die Besonderheit der Religionsphilosophie. Sie verspricht, aus der Durcharbeitung des ganzen geschichtlichen Stoffes einen Begriff der Religion und ihrer wichtigsten Typen zu schaffen, der ein kritisches Licht über alle Einzelercheinungen sowie über das Verhältnis der Religionen zueinander und der Religion zum allgemeinen Geistesleben wirft. Eine Bearbeitung des Christentums in diesem Rahmen kann sicherlich überaus fruchtbar werden. Nicht nur daß der durchgeführte Vergleich mit den übrigen Religionen jede Einzelheit neu beleuchtet, die in dem einseitigen Ausgangspunkt der Glaubenslehre liegenden Fehlerquellen stopfen hilft und als heuristisches Prinzip vernachlässigte Züge herausfinden lehrt – auch im ganzen muß die Besonderheit und damit das Wesen des Christentums selbst dabei noch deutlicher werden. Insofern lebt die Glaubenslehre inhaltlich mit von der fruchtbaren Arbeit der Religionsphilosophie und muß diese als Bundesgenossin begrüßen.

Etwas anders steht es mit dem formalen Vorzug der wissenschaftlichen Objektivität und Allgemeingültigkeit, den die Religionsphilosophie beanspruchen zu dürfen glaubt. Hier ist die größte Vorsicht geboten. Denn jede genauere Betrachtung entdeckt auch in ihr den subjektiven Einschlag. Ja dieser Einschlag ist notwendig. Der Religionsphilosoph vermag die vor seinem Auge liegende religiöse Welt nur dann zu verstehen, wenn er aus eigenem Erleben weiß, was lebendige Religion ist; sonst verwechselt er beständig Kern und Schale, Wesenhaftes und Zufälliges, Ursprüngliches und Abgeleitetes. Besitzt er aber eigenes religiöses Leben, dann trägt er es unwillkürlich auch in seine Forschung hinein, und zwar gerade an den wichtigsten Punkten. Trotz seinem Streben nach Objektivität schafft er entweder eine christliche oder eine buddhistische oder eine ganz individuell-religiöse oder auch eine anti-religiöse Religionsphilosophie. Mag er seine persönliche Stellung noch so geschickt vor sich und anderen verstecken, über die tiefsten Fragen entscheidet er nur kraft seiner eigenen, durch seine Umwelt mitbestimmten Frömmigkeit. Streng methodisch denkende und klar sehende Religionsphilosophen, die theologisch geschult sind, erkennen heute diesen subjektiven Einschlag durchaus an¹⁾. So bleibt denn unter dem Gesichtspunkt der Subjektivität nur ein

¹⁾ So vor allem Troeltsch (s. unten § 1, 4 b). Scholz läßt sich durch diese Einsicht verführen, sogar die historische Grundlegung seiner Religionsphilosophie (* 1922) auf einen bestimmten „hochwertigen“ Ausschnitt der Religionsgeschichte, die „ponderable“ Religion, zu beschränken – d. h. die Religionsphilosophie von vornherein zu verengen.

gradueller Unterschied von der Glaubenslehre übrig. Die Religionsphilosophie erstrebt immerhin meist eine wirkliche Objektivität, während die Glaubenslehre sich bewußt ist, von einer bestimmten religiösen Macht getragen zu sein und gerade in dieser Subjektivität das wahrhaft Objektive in unvergleichlicher Tiefe zu erfassen.

Durch einseitige Betonung ihrer Objektivität gerät die Religionsphilosophie sogar in schwere Gefahren. Sie verliert dabei die Aufmerksamkeit auf ihren notwendigen subjektiven Einschlag, d. h. aber auch auf die in diesem liegende Fehlerquelle, versäumt es, sie beständig im Auge zu haben, und fällt ihr daher desto sicherer zum Opfer. Es entsteht eine scheinbare Objektivität, die trügerischer und unwissenschaftlicher ist als die bewußte und darum selbstkritische „Subjektivität“ der Glaubenslehre.

Gesteigert wird diese Gefahr durch den jetzigen Zustand der Religionswissenschaft. Sie steht der unendlichen Fülle ihres Stoffes und seinen sachlichen Schwierigkeiten außerhalb des christlichen Gebietes zumeist noch als Anfängerin gegenüber; es fehlt ihr vielfach nicht nur die genügende Kenntnis, sondern auch die methodische Sicherheit. Darum wird sie noch weithin von Dilettantismus, Willkür und abenteuernder Phantastik beeinflusst — und zwar gemeinlich da, wo sie mehr geben möchte als Feststellung der Tatsachen, d. h. wo sie die größten wissenschaftlichen Ansprüche gegenüber der Glaubenslehre erhebt.

So hat die Religionsphilosophie alle Ursache, ihre notwendige und verdienstvolle Arbeit in strenger Zurückhaltung zu tun. Sie darf beständige Berücksichtigung fordern, sofern sie der Glaubenslehre das Blickfeld erweitert, Stoffe und Gesichtspunkte schenkt, darf aber weder die Alleinherrschaft in der systematischen Durchdenkung des religiösen Gebietes überhaupt, noch im besonderen die Herrschaft über die Glaubenslehre beanspruchen.

b) Die Besonderheit der Glaubenslehre. Ihr Vorzug besteht zunächst in der größeren Sicherheit ihrer historisch-psychologischen Grundlage, die durch die Arbeit von Jahrhunderten und die gegenseitige Ergänzung von ebenso verschiedenen wie zahlreichen Forschern allmählich gewonnen worden ist, und in der Durcharbeitung ihres begrenzten Stoffes bis in seine Tiefen wie in seine Einzellinien hinein; in der Möglichkeit einer strengeren Methodik auf dem beschränkten, übersichtlichen und verhältnismäßig sicheren Gebiet; in der bewußt kritischen Achtung auf die eigene „Subjektivität“ und die in ihr liegenden Fehlerquellen; in ihrer starken Fühlung mit der Entwicklung des religiösen Lebens selbst; in der kritisch-normativen Kraft, die aus dem unbedingten Geltungsanspruch ihres Inhalts fließt.

Alleinherrschaft in der Durchdenkung des religiösen Gebietes beansprucht die Glaubenslehre nicht. Sie hat weder Zeit noch Raum, die übrigen Religionen nach den mannigfachen Seiten ihres Wesens genauer zu durchforschen und alles religiöse Leben der Menschheit systematisch zu durchleuchten, muß also diese Aufgabe der Religionsphilosophie überlassen. Sogar auf ihrem eigenen Gebiet bedarf sie eines Warners. Dieselbe wissenschaftliche Überlieferung nämlich, die ihr eine gewisse Sicherheit des Bodens und der

Methode verleiht, kann ihr zum Fallstrick werden und ihre beständig notwendige Erneuerung hindern; derselbe Geltungsanspruch der Offenbarung, der ihr kritisch-normative Kraft gibt, kann sich auf die wissenschaftliche Formung werfen und damit einen üblen Dogmatismus erzeugen. In Verbindung mit der stofflichen Beschränkung machen solche Entgleisungen dann die Glaubenslehre nur allzuleicht zu einer Winkelwissenschaft, die weder die Forderungen des wissenschaftlichen noch die des religiösen Lebens befriedigt und eine unfruchtbare Last für die theologische wie für die kirchliche Entwicklung wird.

c) Die gegenseitige Ergänzung beider Wege. Bei dieser Sachlage wäre es falsch, Religionsphilosophie und Glaubenslehre wider einander auszuspielen. Die wissenschaftliche Entwicklung schreitet niemals nur auf Einem Wege vorwärts, sondern sie bedarf stets verschiedener Wege zugleich. In der systematischen Theologie zeigt sich die Möglichkeit und das innere Recht der gegenseitigen Ergänzung durch eine sehr einfache Erwägung. Will nämlich die Religionsphilosophie ihre Aufgabe erfüllen, so muß sie an die Glaubenslehre der verschiedenen geschichtlichen Religionen, vor allem an die der wichtigsten und bestdurchforschten Religion anknüpfen, also selbst eine christliche Glaubenslehre fordern; sofern sie ihr nicht dargeboten würde, müßte sie selbst eine solche als Vorarbeit erzeugen. Umgekehrt bedarf die Glaubenslehre, wenn sie das christliche Urteil über die fremden Religionen und die Gesamterscheinung der Religion darstellen will, der genauen systematischen Durchdenkung dieses gewaltigen Gebietes; sie müßte sie selbst zu leisten versuchen, wenn sie ihr nicht von anderer Seite geschenkt würde. Demnach ist in gewissem Sinn jede der beiden Wissenschaften die Voraussetzung der anderen. Auch ihr Verfahren greift ineinander; was in der einen Wissenschaft Grundzug ist, bleibt in der anderen wenigstens ein unentbehrliches Erkenntnismittel: auf der einen Seite die eigene religiöse Beteiligung, auf der anderen die möglichst objektive Vergleichen der Religionen. Die Religionsphilosophie ist dabei überzeugt, daß ihr Streben nach Objektivität auch dem Christentum gerecht werden wird; und die Glaubenslehre hegt die ebenso feste Zuversicht, daß ihre „Subjektivität“, weil von Gott getragen, nicht endgültig in Widerspruch geraten kann zu einer aufrichtig suchenden und dabei Objektivität erstrebenden Erforschung der Religion. Die beiden Wissenschaften ergänzen sich so stark, daß man vom Religionsphilosophen eine vorbereitende Schulung in der Glaubenslehre und vom Glaubenslehrer eine solche in der Religionsphilosophie verlangen muß.

d) Die Unmöglichkeit ihrer Verbindung. Dieser Tatbestand hat zu dem Versuche geführt, in der systematischen Theologie die beiden Wege miteinander zu verbinden, und zwar durch religionsphilosophische Unterbauung der Glaubenslehre. Man beginnt dann die Glaubenslehre mit einem grundsätzlichen Teil über das Wesen der Religion und des Christentums sowie über ihr Verhältnis zu dem übrigen Geistesleben. Er soll eine wissenschaftliche Anknüpfung und Rechtfertigung geben für die eigentliche Aufgabe, die Darstellung des christlichen Glaubens selbst aus seinem eigenen

Bestand heraus. Allein man erreicht damit nur eine gegenseitige Schä-
digung der beiden Teile. Der vorgebaute Auszug aus der Religions-
philosophie — um mehr kann es sich nicht handeln — steht von vornherein
im Dienste der Glaubenslehre, übersezt jeden Gedankengang aus der reli-
gionsphilosophischen in die besondere dogmatische Orientierung und wird
daher niemals als rein wissenschaftlich anerkannt werden. Der eigentlichen
Glaubenslehre aber sind durch diesen Vorbau peinliche Schranken gesetzt:
wertvolle Stoffe, wie das Verhältnis zu anderen Religionen, zum allgemeinen
Geistesleben und zur Naturwelt, die sie unter den Gesichtspunkten des
Glaubens behandeln müßte, sind vorweggenommen und an ihrer falschen
Stelle durch religionsphilosophische Gesichtspunkte gelähmt; die eigentliche
(„spezielle“) Glaubenslehre erscheint nun als bloßer Anhang des ersten
Teils, der die großen Probleme behandelt; sie dreht sich im allerengsten
Kreise, ohne die Möglichkeit, ihre Fruchtbarkeit weitstrahlend und trieb-
kräftig zu beweisen. Vgl. § 1, 4 (Schleiermacher) und 2, 4 (Apologetik).

Es bleibt nichts anderes übrig, als jeden der beiden Wege folgerichtig
für sich auszubauen. Der Systematiker muß sich entscheiden, auf welchem
er mithelfen will, und bei allem Bemühen, auch der anderen Seite gerecht
zu werden, doch seinen Weg bewußt und kräftig wandern. Da das von
der allgemeinen Religionsgeschichte oder dem philosophischen System aus-
gehende rein wissenschaftliche Interesse der Religionsphilosophie weniger
Geister in Bewegung setzt als das mit der lebendigen Entwicklung des
Christentums, d. h. mit der Gemeinde verknüpfte Interesse der Selbstklärung
und richtigen Verkündigung des Christentums, so dürfte die Glaubenslehre
die normale Art der systematischen Theologie bleiben. Aber sie hat alle
Ursache, zu wünschen, daß auch die Religionsphilosophie von christlichen
Theologen kräftig und unbeirrt gepflegt wird; denn weder sie selbst noch
irgendeine andere theologische Wissenschaft kann deren mittelbaren und
doch überaus wichtigen Dienst ersetzen¹⁾.

4. Geschichtliches. a) Ältere Ansätze. Schon Melancthon
machte einen Anfang mit der Herausarbeitung einer Glaubenslehre. Nach-
dem die Scholastik die Behandlung der christlichen Lehre auf dem breiten
Boden einer kirchlich zugestutzten Philosophie durchgeführt hatte, suchte er
in der 1. Auflage der Loci (1521) die Glaubenserkenntnis, die für ihn

¹⁾ Innerhalb der heutigen religionsphilosophischen Literatur sieht P. Tilli-
ch die Schwierigkeit des Verhältnisses am deutlichsten (Religionsphilosophie, in Dessoirs
Lehrbuch der Philosophie, 1925). Er glaubt es so entwirren zu können, daß er
die Religionsphilosophie als Lehre von der religiösen Funktion und ihren Katego-
rien, die „Theologie“ (d. h. Glaubenslehre) als normative und systematische „Dar-
stellung der konkreten Erfüllung des Religionsbegriffs“ versteht, also beide in der
Einheit eines wissenschaftlichen Systems schaut. Das ist in der Zwangs-Einheit eines
konstruktiven Systems der Wissenschaften möglich, versagt aber gegenüber der wirk-
lichen wissenschaftlichen Bearbeitung des religiösen Gebiets. Will man dieser und
ihrer inneren Notwendigkeit gerecht werden, so kommt man über die oben gegebene
Verhältnisbestimmung nicht hinaus. — E. Brunners Religionsphilosophie evan-
gelischer Theologie, 1926 (in Baumlers-Schröters Handbuch der Philosophie), ge-
hört inhaltlich vielmehr zur Glaubenslehre.

mit der biblischen Heilsoffenbarung zusammenfiel, selbständig darzustellen; und Calvins *Institutio religionis christianae* folgte ihm.

Freilich, die Schwungkraft dazu erlahmte bald; nur wo der Biblizismus herrschte, blieb vom Pietismus bis in unsere Zeit hinein der Zug zu einer reineren Glaubenslehre. Im übrigen kehrte man zur scholastischen Behandlung des Glaubens zurück; besonders der Ausbau der „Prolegomena zur Dogmatik“, der seit Johann Gerhard kräftig einsetzte, bot dabei auch Raum für die Aufnahme von religionsphilosophischen Gedanken. Und die Aufklärung nutzte ihn für die Ausbildung ihrer „natürlichen Theologie“ gründlich aus.

Um eine wirkliche Religionsphilosophie handelt es sich dabei hier so wenig, wie im Biblizismus um eine eigentliche Glaubenslehre. Beide konnten erst in der freien Luft der modernen Wissenschaft zur Verwirklichung kommen. Denn erst in ihr verfliegt der Zauber der dogmatischen Grundlegung, die man auf biblizistischer und orthodoxer Seite aus der inspirierten Bibel, auf rationalistischer aus der menschlichen Vernunft gewinnen zu können meinte; und die Tatsachenwelt hier der ganzen Religionsgeschichte, dort der christlichen Glaubensgeschichte wird zur Ausgangsfläche der systematischen Arbeit. Demnach sind beide systematische Wissenschaften in ihrem reineren Sinn Kinder der Neuzeit, sind noch im Werden begriffen und entbehren vorläufig der klassischen Formung.

Zuerst treten sie bei Schleiermacher deutlich hervor. Nachdem die Aufklärung und Herder die historische Theologie auf den Boden der modernen Wissenschaft gestellt hatten, leistete er der systematischen Theologie denselben Dienst. Aber in seinem Bemühen, alle wissenschaftlichen wie religiösen Errungenschaften und Ansätze fruchtbar zu verwerten, kommt er nicht zur klaren Entscheidung zwischen den Wegen der Religionsphilosophie und der Glaubenslehre. Er möchte wirklich eine christliche Glaubenslehre geben, aber er versucht, sie in enge Verbindung mit seinem aus anderen Interessen erwachsenen philosophisch-wissenschaftlichen Gesamtsystem zu setzen, und verquicht sie daher mit religionsphilosophischen Zügen. Auf der einen Seite will seine Glaubenslehre „die richtige Aussage des christlichen Selbstbewußtseins“ werden; ihre Darstellung soll schon ihre Begründung sein, also keiner religionsphilosophischen Begründung bedürfen (2. Sendschreiben an Lücke, Werke I 2, S. 638). Andererseits aber schiebt er der Darstellung in §§ 3–14 die berühmten „Lehrsätze“ aus der Ethik, Religionsphilosophie, Apologetik voraus, die das Wesen der Religion und des Christentums allgemeingültig aufweisen und damit der Glaubenslehre den Anschluß an das allgemeine System der Wissenschaft geben sollen. Allein der Wert solchen Anschlusses an ein allgemeines System, der dem spekulativen Idealismus jener Jahre selbstverständlich war, ist heute zweifelhaft genug. Und wir sehen gerade bei Schleiermacher die Gefahr der Verbindung: die ohne Heranziehung der Glaubenslehre aufgestellten Sätze über Religion und Christentum enthalten einen fremden, philosophisch bedingten Zug und tragen diesen, da sie kraft ihrer Voranstellung die Glaubenslehre beherrschten, unwillkürlich in deren Darstellung hinein. Vgl. § 2, 4.

Erreichte Schleiermacher trotz all seinen Verdiensten sowohl um die Religionsphilosophie wie um die Glaubenslehre keine methodische Klarheit, so blieb dies erst recht seinen Nachfolgern versagt. Wieder stützte man mit Vorliebe die systematische Theologie entweder auf philosophische oder auf kirchliche Dogmen oder auf ein Gemisch von beiden, statt auf den lebendigen Glauben. Die Reaktion des biblischen Christentums dagegen führte erst dann zu einer wirklichen Fortbildung, als einerseits Hofmann die Theologie auf den Boden der christlichen Erfahrung zurückrief (§ 3, 2) und A. Ritschl im Anschluß an Luther den Gott-bezogenen evangelischen Glauben als tragenden Grund der Glaubenslehre neu entdeckte, anderseits aber die verstärkte geschichtliche Forschung eindrücklich den Blick von vorgefaßten philosophischen und kirchlichen Konstruktionen auf die Welt der religiösen Tatsachen lenkte und die religionspsychologische Arbeit diese in ihrer irrationalen Tatsächlichkeit verstehen lehrte. Freilich, die Mehrheit der Darstellungen bleibt noch heute dem 3d angedeuteten Mischtypus treu.

b) Die Scheidung der Wege. Unter den neuen Ansätzen zu einer methodisch klaren systematischen Theologie sind vor allem drei für uns wichtig. Die von Ritschl, Luther und Schleiermacher befruchtete Lebensarbeit Herrmanns ist der kräftigste Versuch, die Darstellung des christlichen Glaubens von allem dogmatischen Ballast zu befreien und auf den lebendigen Glauben zu gründen. Die prophetische Strenge seiner Gedanken hat allmählich tiefen Einfluß in allen Lagern der evangelischen Theologie gewonnen. Freilich erkaufte er die innere Erneuerung um einen hohen Preis: er schränkte den Umfang der systematisch-theologischen Interessen auf bestimmte, eben die innerlichsten Fragen ein und reizte dadurch andersgeartete, überall die Weite suchende Forscher erst recht zu religionsphilosophischen Versuchen. Hier war es vor allem Troeltsch, der die Geister anzog und sammelte. Seine Religionsphilosophie ist durchaus von der neuen wissenschaftlichen Strömung getragen, die überall auf die Religion selbst und ihre Tatsachenwelt statt auf rationale Sätze zurückgeht. Daher vermag sie dem Christentum besser gerecht zu werden als meist die frühere Religionsphilosophie; ja sie trägt selbst bewußt und unbewußt gewisse evangelisch-christliche Züge. Die Glaubenslehre aber schwindet ihm, da er alle Strahlen der Wissenschaft auf die Religionsphilosophie sammelt, zu einer wesentlich praktischen Arbeit zusammen, zu einer Anwendung der religionsphilosophischen Ergebnisse auf die überlieferten Stoffe, die zwar viele Anregungen spendet, aber eher der praktischen Theologie als der Wissenschaft angehört.

So treten in Herrmann und Troeltsch die beiden Wege der systematischen Theologie erstmals rein auseinander. Wenn dabei jener die Religionsphilosophie, dieser die Glaubenslehre entwertet, so erwies sich das bald als individuell und zeitgeschichtlich bedingte Verengung. Aber sie hinaus führte schon Julius Kaftan. Zwar sein Versuch, der Dogmatik durch religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Vorbauten wiederum wissenschaftliche Anknüpfung und universale Beziehung zu geben, ist nicht fruchtbarer als jeder ähnliche Versuch. Wegweisend aber wurde seine Forderung, die überlieferten Stoffe der Dogmatik durch eine christliche Natur-

und Geschichtsphilosophie zu bereichern, und so die „Einheit des geistigen Lebens von der Religion aus“, d. h. vom Glauben aus, neu zu begründen; seine „Philosophie des Protestantismus“ (1917) gab nach einer bestimmten Richtung das Beispiel. Hier liegt — ganz abgesehen von der angreifbaren Auffassung und Durchführung im einzelnen — ein Verdienst Kastans, das von hoher Bedeutung ist für die Fortbildung der systematischen Theologie. Es ist ein besonders deutlicher Ausdruck des Sehns, das heute immer stärker empfunden wird: auf religionsphilosophischer Seite Neubefruchtung durch echte Theologie, auf Seite der Glaubenslehre Überwindung der überlieferten Problembeschränkung, um die in der Selbstbesinnung gesammelte Kraft überall da zur Geltung zu bringen, wo Gottes Offenbarung in der Welt des Wirklichen den Glauben schafft¹⁾. In dieser Ausweitung der Glaubenslehre gilt es aufs neue, den Beweis des Geistes und der Zukunftskraft für den evangelischen Glauben zu führen, wie ihn einst die altchristlichen und die scholastischen Theologen für ihr Christentum geführt haben (vgl. § 37).

§ 2. Die Glaubenslehre

1. Ihre Aufgabe. a) Umfang und heutiger Sinn. Da es sich bisher um das Gesamtverständnis der systematischen Theologie handelte, mußte der Begriff der Glaubenslehre im weiteren Sinn verstanden werden: als Lehre von der Gesamterscheinung des Glaubens, seinem Wesen, Gegenstand und Inhalt, seinen Kräften und seiner Auswirkung nach den verschiedenen Seiten des Lebens. Diesem weiteren Sinn des Begriffes aber widerspricht der übliche Sprachgebrauch, dem wir hier des weiteren folgen. Er beschränkt vielmehr die Glaubenslehre (wie die Dogmatik) auf eine bestimmte Seite des Glaubens, und zwar stellt er ihr die Aufgabe, Wesen und Erkenntnis des Glaubens wissenschaftlich darzustellen.

Damit ist bereits eine wichtige Frage entschieden. Die ältere Dogmatik war nicht Darstellung der Glaubenserkenntnis in unserem Sinn. Sie wollte die objektiv richtige Lehre über Gott und Welt, Sünde und Heil geben und faßte dafür die Erkenntnisquellen zusammen, die ihr am sichersten schienen: biblische Offenbarung, kirchliches Dogma, Vernunft (natürliche Offenbarung). Den lebendigen Glauben als Erkenntnisquelle zu verwerten, schien ihr Schwärmerei und subjektive Willkür. So war die Dogmatik Wissen von Gott und den göttlichen Dingen, begrenzt durch die Schranken des menschlichen Bewußtseins, aber innerhalb dieser Grenzen ein für allemal fertig, gegründet auf bestimmte objektive Autoritäten — ent-

¹⁾ Die neueste systematisch-theologische Literatur zeigt hier mannigfache Fortschritte. Theologen wie Bornhausen, Bruhn, Otto, Ullrich, bereiten eine neue Religionsphilosophie vor, die nicht Herrin, sondern Helferin der Glaubenslehre sein will, ja teilweise in Glaubenslehre übergeht. Freilich die zahlreichen neuen Dogmatiken beweisen die Ausweitung des Glaubensinteresses mehr in ihrem konkreten Inhalt (besonders Seeberg, Troeltsch, Wendt und Wobbermin), als in Methode und Aufbau; immerhin scheint die von Althaus angedeutete „Theologie des Glaubens“ (3 Jhrt Th II, 1925, 281 ff.) ähnliches wie die vorliegende Glaubenslehre zu erstreben.

sprechend dem mittelalterlichen und auch noch altprotestantischen Begriff der Wissenschaft. Ob man dabei mehr die Bibel oder das Dogma oder die Vernunft in den Vordergrund stellte, das bedeutete keinen grundsätzlichen Unterschied.

Diese Auffassung der Dogmatik ist durch die neuzeitliche Entwicklung, vor allem durch Kant und Schleiermacher entwurzelt (§ 8, 1; 10, 1). Wie Kant gezeigt hat, ist eine Wissenschaft von Gott aus erkenntnistheoretischen Gründen unmöglich; und wie Schleiermacher gezeigt hat, widerspricht sie dem christlichen Glauben. Der Glaube der Bibel und Luthers beansprucht selbst, Erkenntnis Gottes und des Göttlichen zu sein. So verändert sich die Aufgabe der Dogmatik: sie wird Glaubenslehre in dem Sinn, daß sie den christlichen Glauben, sein Wesen und seinen Erkenntnisgehalt wissenschaftlich darstellt. Sie soll also nicht durch wissenschaftliche Mittel die Erkenntnis des Glaubens zum Wissen erheben; sondern sie hat die viel bescheidenere Aufgabe, dem Glauben zu zeigen, was ihm selbst durch Gottes Offenbarung an Erkenntnisfülle geschenkt wird. Sie verfügt über keine neuen Erkenntnisquellen neben dem Glauben; sie will nur dem Glauben zur Klarheit über sich und seine Stellung in der Welt verhelfen. Diese Auffassung darf heute als überwiegend gelten, obwohl noch nicht von allen Systematikern die Folgerungen daraus gezogen werden. S. auch § 6, 1; 7, 3; 8, 3.

b) Name. Der Name Dogmatik wird meist auch von solchen beibehalten, die dem Wandel des Inhalts grundsätzlich zustimmen. Sie folgen Schleiermacher, der Glaubenslehre und Dogmatik als Wechselbegriffe brauchte¹⁾. Wer den Namen Dogmatik geradezu bekämpft, legt eine bestimmte Bedeutung von „Dogma“ zugrunde. Dogma sei autoritative Lehrsagung, gestützt auf unfehlbare Buch-Offenbarung oder kirchliche Beschlüsse, also auf äußere Autorität, es sei demnach grundsätzlich katholisch (vgl. Lk 21 Akt 164 Col 2:14). Daher sei auch der von Dogma abgeleitete Name Dogmatik aus der evangelischen Theologie zu entfernen. Allein dieser seit Alexander Schweizer, einem Hauptschüler Schleiermachers, häufig vorgetragene Gedankengang ist angreifbar. Zunächst vom alten Sprachgebrauch aus: das Adjektiv „dogmatikos“, das doch zunächst der „Dogmatik“ zugrunde liegt, hat den autoritativen Sinn des Hauptworts nicht übernommen; es bedeutet einfach Lehrsätze aufstellend, Normen erstrebend (nicht auf Normen beruhend), und schließt weder äußere Autorität noch gar Unfehlbarkeit ein. Der heutige Sprachgebrauch aber versucht sogar dem Substantivum „Dogma“ einen für uns fruchtbaren Sinn zu geben; die meisten Historiker verstehen darunter (im Gegensatz zu Harnack) die Erkenntnis und Lehrbildung überhaupt, sofern sie zu breiterer kirchlicher

¹⁾ Schon Ph. J. Spener schrieb eine „Evangelische Glaubenslehre“, 1688. — Vgl. zum Sprachgebrauch O. Riischl, Dogmengeschichte des Protestantismus, I. B. 1908, S. 14 ff.; Literarchistorische Beobachtungen über die Nomenklatur der theol. Disziplinen im 17. Jahrh., in „Studien z. hist. Theologie“, hrsg. v. Fr. Traub, 1918, S. 76 ff.; Das Wort dogmaticus, Festgabe für J. Kaftan, 1920; System u. hist. Methode in der Geschichte des wiss. Sprachgebrauchs u. der philol. Methodologie, 1906.

Geltung gelangt ist. Dann könnte man den Namen Dogmatik beibehalten: er würde die wissenschaftliche Darstellung dessen bedeuten, was sich als Glaubenserkenntnis in der evangelischen Christenheit durchgesetzt hat und weiterhin durchsetzen wird.

Doch liegt nicht viel an der Beibehaltung des Namens. Er hat nicht einmal den Reiz des hohen Alters. Denn er entstammt erst dem 17. Jhd. und wurde erst durch Buddeus († 1729) und Pfaff († 1760) allgemein. Melancthon und seine Nachfolger hatten vielmehr von Loci der Theologie oder schlechthin von Theologie gesprochen. Als man aber infolge der genaueren Ausbildung des Lehrsystems nach Sondernamen für die einzelnen Gebiete zu suchen begann, gab man unserem Gebiet der theologia zunächst die Bestimmung positiva (gegenüber der Exegese) oder thetica (gegenüber der damals so wichtigen antithetischen Polemik). Als dann die Ethik sich abzweigte, die als theologia practica erschien, unterschied man die Dogmatik gern von ihr als theologia theoretica. Erst nach und neben diesen Ausdrücken setzte der Name Dogmatik sich durch. Mag man ihn beibehalten und evangelisch deuten, treffender ist zweifellos der neue Name „Glaubenslehre“, der mit Schleiermachers grundlegendem Werke einsetzt.

2. Ihr normativer Charakter. a) Die Notwendigkeit der Normbildung. Hat alles, was sich im Christentum als Erkenntnis gibt, gleiches Recht innerhalb der Glaubenslehre? Wäre das der Fall, so könnte die Glaubenslehre nichts anderes tun, als alle die behaupteten Erkenntnisse scharf formuliert und geordnet nebeneinander stellen und durch ihre Vergleichen allerhand wichtige Einblicke gewinnen. Wir kämen dabei zu einer religionspsychologischen Typenlehre (§ 1, 1a), die im Relativismus versandete¹⁾. Alle systematische Arbeit aber drängt zur Normenbildung, zur Herausarbeitung des Wesentlichen und eines organischen Gedankengefüges.

Als Glaubenslehre beginnt die systematische Theologie ihre normierende Tätigkeit innerhalb des Christentums. Sie begegnet hier zunächst der konfessionellen Mannigfaltigkeit, vor allem dem Anspruch des Katholizismus auf den Vollbesitz der Wahrheit. Allein die fremden Konfessionen stehen uns innerlich zu fern, als daß eine vollständige Auseinandersetzung mit ihnen in der Glaubenslehre fruchtbar sein könnte. Die Auseinandersetzung muß sich auf den Hauptpunkt beschränken. Welcher das ist, zeigt gerade der Blick auf das scheinbare Gemeingut.

Zahlreiche Gedanken und Vorstellungen, etwa die des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, scheinen beinahe allgemeinchristlich zu sein. Allein tatsächlich erhalten sie erst durch das vorangestellte „ich glaube“ ihre reli-

¹⁾ Dieser Weg könnte nahe liegen, wenn man mit Schleiermacher die Glaubenslehre zur historischen Theologie rechnen wollte (Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 2. Aufl. § 196 f.). Allein Schleiermacher selbst vermag den historischen Charakter der Glaubenslehre nicht durchzuführen; die starke systematische Begründung, die er ihr gibt, der kirchliche, d. h. antihäretische und protestantische, sowie andererseits der starke persönlich-religiöse Zug sprengen die Fesseln einer bloßen geschichtlichen Darstellung. Der Weg hat sich als nicht gangbar erwiesen.

giöse Bedeutung. Da nun das katholische „Glauben“ vom evangelischen sehr verschieden ist, so haben sie gleichsam einen anderen Nenner, sind also in Wirklichkeit nicht Gemeingut. Darnach gehört es zur Aufgabe der Glaubenslehre, den richtigen evangelischen Glaubensbegriff herauszuarbeiten und als Norm gegenüber jedem anderen, zunächst dem katholischen, geltend zu machen. Von da aus ergibt sich der kritische Maßstab für alle Einzelfragen; seine Einzelanwendung aber kann, soweit sie nicht aus besonderen Gründen für das Verständnis des evangelischen Gedankens notwendig scheint, der Konfessionskunde überlassen bleiben.

Desto notwendiger ist es, daß die Glaubenslehre innerhalb des evangelischen Christentums ihre normierende Funktion zur Anwendung bringt. Die Individualisierung des Glaubens und der Lehrbildung, daher auch die reichste Mannigfaltigkeit gehört nach Aussage der Geschichte zu den wichtigsten Merkmalen des evangelischen Christentums. Daraus ergibt sich der atomistische Individualismus als eine seiner Hauptgefahren, die durch den relativistischen Psychologismus der Neuzeit aufs höchste gesteigert ist. Tatsächlich dürfen die zahllosen Sonderbildungen der protestantischen Gedankenwelt keinesfalls von vornherein als notwendige und gleichberechtigte Erkenntnisse des Glaubens gelten. Die individuelle Gewißheit, die hinter der Erkenntnis steht, gibt für die Glaubenslehre nicht den Ausschlag (§ 6, 1a); wie auf anderen Gebieten, so kann die Erkenntnisgewißheit auch auf dem religiösen trügen. Damit ist die Notwendigkeit einer kraftvollen Normierung erwiesen. Und da eine äußere Normierung durch Staat oder Kirchenregiment auf evangelischem Boden grundsätzlich unzulässig ist, ja bei jedem Versuche verhängnisvolle Folgen gezeitigt hat, so kann sie nur auf rein geistigem Wege, d. h. durch die rastlose Arbeit der Glaubenslehre, erfolgen (§ 7, 4; 8, 3).

b) Die Mittel und Schwierigkeiten der Normierung. Die verschiedenen Ausprägungen des Glaubens müssen an einer Größe gemessen werden, die dem individuellen Erleben überlegen, von dessen Zufälligkeiten und Selbsttäuschungen frei ist. Diese Größe kann niemals in religionsfremden Mächten gesucht werden; also weder in der Logik noch in sittlichen oder ästhetischen Maßstäben noch überhaupt in der Philosophie. Dem Spruche solcher Mächte kann eine religiöse Überzeugung nicht weichen, ohne daß eine Knickung des religiösen Lebens selbst eintritt. Nur an einem religiösen Maßstab läßt eine religiöse Überzeugung und Erkenntnis sich prüfen.

Darum warf die Reformation nicht die Wissenschaft der Renaissance, sondern die Bibel zur Richterin über den Katholizismus auf; und darum verteidigten die Kirchen ihr Dogma wider alle Kritik der Vernunft. Denn Bibel und Dogma erschienen ihnen, da sie den zeitgeschichtlichen Einschlag beider Größen verkannten, als reiner Ausdruck des Glaubens. Unser historisch-kritisch erzogenes Geschlecht hat zwar grundsätzlich denselben Weg zu gehen, muß aber feinere Methoden und Maßstäbe suchen. Keine fertige Schrift oder Formel kann ihm als solche genügen; es muß die einzelnen Urkunden des Glaubenslebens in ihre geschichtlichen Zusammenhänge stellen und doch von diesen wieder zu den Durchbruchstellen der Gottbezogenheit

zurückkehren; es muß in den Vordergründen des historisch Gegebenen die Hintergründe der letzten Wirklichkeit erfassen und hier in demütigem Lauschen die Frage nach der Offenbarung stellen. Alle Hilfsmittel gilt es zu verbinden, psychologische und kritische, solche der Einfühlung und solche der durch die Gegenstandsbezogenheit („Erlebnis“; s. § 3, 2f.) geforderten persönlichen Entscheidung. So ergibt sich ein höchster Maßstab; er kann nur in dem Wesen des Glaubens selber liegen, wie es im Verständnis seiner funktionalen Form und seiner inhaltlichen Erkenntnis sich erschließt. Er schenkt uns die Kategorien der kritischen Sichtung: vor allem wahr und falsch, aber auch echt und unecht, zentral und peripherisch, wesenhaft und zufällig¹⁾.

Auch dann noch sind die Schwierigkeiten der Normierung groß. Manche Glaubensvorstellungen werden sich rasch als pietätvolle, aber leer gewordene Überlieferung, als Gewohnheit oder doch nur nacherlebt erweisen, andere als Einmischung sittlicher, rationaler und ästhetischer Züge oder als Niederschlag eigener Wünsche. Dann ist die Kritik einfach und klar. In anderen Fällen aber ist die Frage verwickelter. Es ergeben sich Verschiedenheiten, ja unvereinbare Gegensätze innerhalb der wirklichen christlichen Gedankenwelt selbst, und zwar so, daß nicht der eine Gedanke als richtig oder echt oder zentral, der andere als falsch oder unecht oder peripherisch erwiesen werden kann. Wie steht es dann? Soll die Glaubenslehre doch irgendwie einen Ausgleich versuchen, oder soll sie sich auf die relative Irrationalität des Lebens und der Geschichte zurückziehen, oder soll sie sich zu der Einsicht führen lassen, daß die transzendente Welt kraft ihrer absoluten Aberrationalität auch auf dem Boden der Offenbarung dem menschlichen Bewußtsein höchstens in der Form von Widersprüchen, Spannungen, Antinomien zugänglich ist? So stoßen wir zuletzt auf die Frage, welche Folgen die Überweltlichkeit Gottes für die religiöse Erkenntnis und damit für die Glaubenslehre hat. Sie ist im einzelnen oft desto schwerer zu lösen, weil sie sich mit der anderen verschlingt, ob die weitere Entwicklung des Christentums vielleicht durch neue zwingende Gottesberührungen, durch ausschlaggebende Erlebnisse manche Unklarheit überwinden und neue Erkenntnisse schenken wird (vgl. 8, 3: die symbolische Art der Glaubenserkenntnis).

Sind die Schwierigkeiten so groß, dann wird die Glaubenslehre an vielen Punkten Zurückhaltung üben müssen. Sie darf sich durch ihren systematischen Charakter, im besonderen durch das Bewußtsein ihrer normativen Aufgabe nicht verführen lassen, immer und überall Entscheidungen treffen zu wollen. In der Einsicht, daß die Glaubenslehre die Erkenntnis des Glaubens wissenschaftlich darstellen, aber nicht den Glauben zum Wissen erheben will, muß sie es über sich gewinnen, ebenso auf jeden gewaltsamen Abstrich wie auf alle künstliche Harmonisierung und Ausfüllung von Lücken wie auf jeden Versuch einer Gott-gemäßen (etwa „dialektischen“) Methode zu verzichten, vielmehr die Widersprüche und Spannungen, die Unfertigkeiten

¹⁾ Genaueres über den Begriff und die Herausarbeitung des „Wesens“ vgl. bei der Erörterung über das Wesen der Religion (§ 30, 1; 33, 3); denn auf dieses, nicht auf das Wesen des Glaubens oder des evangelischen Christentums bezieht sich der Hauptteil der bisherigen Literatur.

und Trübungen, die verschiedenen Grade des Erkenntniswertes in unserem Glauben deutlich aufzuweisen und aus seinem Wesen oder seinem heutigen Zustande zu begründen. Das ist nicht müde Resignation, sondern die Einsicht, daß zwar in der Erkenntnis des Glaubens selbst die Offenbarung, in der Lehre vom Glauben aber der Mensch am Werke ist.

c) Geschichtliches. Schon der Altprotestantismus mußte sich mit diesen Schwierigkeiten beschäftigen. In den irenischen und synkretistischen Bestrebungen offenbarte sich gegenüber der herrschenden Dogmatik das Bewußtsein eines Gemeinbesitzes, wenigstens innerhalb des Protestantismus. Um darüber Klarheit zu gewinnen (und zugleich das für die Seligkeit nötige Erkenntnisminimum herauszuarbeiten), unterschied man *articuli fundamentales* und *non fundamentales*. Freilich kam man dabei zu keinem brauchbaren Ergebnis. Wenn nämlich die Ireniker und Synkretisten gern das Apostolikum als Zusammenfassung des christlichen Gemeinbesitzes betonten, so war dieser Rückgang auf altkirchliche Formulierungen zu äußerlich; er wurde den im Rechtfertigungsgedanken ausgedrückten Glaubenserkenntnissen zu wenig gerecht. Tiefer blickte die Orthodogie. Joh. Gerhard und seine Nachfolger sahen, daß nur solche Erkenntnisse unerläßlich sein könnten, die notwendige Bedingungen und Teile des Rechtfertigungsglaubens seien; bei allen übrigen glaubten sie, auf Kenntnis oder Richtigkeit verzichten und der Mannigfaltigkeit Raum geben zu dürfen. Aber auch dieser Weg konnte auf dem Boden der altprotestantischen Scholastik nicht zum Ziele führen; er regte nur zu neuen unfruchtbaren Distinktionen an. Erst die bewußte und scharfe Aufwerfung der Frage nach dem Wesen des Christentums und des Protestantismus, wie wir sie bei Schleiermacher finden, half wirklich vorwärts – auch sie nicht sofort durchgreifend, aber doch in fortschreitender Entwicklung. Schon Schleiermacher fand trotz der Einordnung der Dogmatik in die historische Theologie (s. oben S. 13 Anm.) einen Weg, von seiner Wesensbestimmung des Christentums aus „häretische“ und katholische Entgleisungen zu bekämpfen (Glaubenslehre, 2. Aufl. § 21 ff.). Ebenso hat die neuere Glaubenslehre von vornherein gegenüber der im Zeitalter des Psychologismus naheliegenden Versuchung, in einer beschreibenden Religionspsychologie unterzugehen, den normativen Zug festgehalten; auch in Vertretern, die einen besonders starken religionspsychologischen Einschlag in ihre Methodik aufnahmen, wie Troeltsch und Wobbermin. Heute löst der Gegenschlag wider den Historismus und Psychologismus allenthalben eine starke Betonung des Normativen aus.

3. Der Aufbau. Man wird diesen Schwierigkeiten und der ganzen inneren Logik des Glaubens am besten durch eine Dreiteilung der Glaubenslehre Rechnung tragen.

a) Das erste Notwendige ist die Behandlung des evangelischen Glaubens selbst, die Herausarbeitung seines Wesens. Seine Wiederentdeckung war die große Tat der Reformation und ist der Hauptgewinn des evangelischen Christentums auch da geblieben, wo der eigentliche Glaubensbegriff hinter anderen zurücktrat (Schleiermacher). An diesem Punkte muß die Glaubenslehre gegenüber jeder grundsätzlichen Abweichung, sei es nach der Seite

des Katholizismus oder der modernen Verflachungen, ihren normativen Charakter mit ausschließender Kraft zur Geltung bringen.

b) Auf der Grundlage des rechten Glaubensverständnisses erhebt sich dann der Bau der Glaubenslehre in zwei Stockwerken. Zunächst handelt es sich um die Erkenntnis des Überweltlichen, das unentrinnbar in unser Leben hineingreift. Sie ist verhältnismäßig unabhängig vom Wandel der Zeiten und von den Verschiedenheiten der geschichtlichen wie der individuellen Umstände; denn sie entstammt unmittelbar dem zeitüberlegenen Offenbarungs-Wirken Gottes und damit jener innersten Art des Erlebens, in der die Menschen trotz allen schicksalsmäßigen Verschiedenheiten wesentlich gleich sind; sie richtet sich nicht auf die Verflechtungen mit der irdischen Welt, sondern allein auf die Zusammenhänge mit Gott. Wohl spielt auch die Welt dabei eine Rolle, aber immer nur mittelbar als Transparent, sofern das Verhältnis zu ihr eingreift in das Verhältnis zu Gott. Darum kennt schon das Apostolikum keine besonderen Sätze über die Welt. Diese Zurückhaltung gegenüber dem Reiche des Wandelbaren und Relativen gibt nun der Erkenntnis ihren besonderen Vorzug. Wohl kann sie von allerhand Verwirrungen befreit und reiner herausgearbeitet werden, auch ihre Form verändern und neue Anwendungen erzeugen, vor allem sich mehr um das Wesentliche sammeln, als die überlieferten Hauptbegriffe gestatten; daher wird ihr theologischer Ausdruck sich mannigfach weiter entwickeln, wie er es stets getan hat. Aber im ganzen hat und behält die hier obwaltende zentrale Erkenntnis und mit ihr die theologische Bearbeitung etwas Erprobtes, Bleibendes, Festes. So werden wir hier in besonderem, genauem Sinn von Glaubenserkenntnissen reden dürfen.

c) Das nächste Stockwerk öffnet uns einen breiteren Umblick: der evangelische Glaube, der in der wirklichen Welt lebt, muß versuchen, diese ihn bedingende und umfangende Welt von seiner Erkenntnis des Überweltlichen aus zu verstehen, d. h. den Spuren Gottes in ihr nachzugehen. Er stößt dabei auf drei Kreise von Tatsachen, mit denen er sich auseinandersetzen muß: auf die fremde Religion, die ebenfalls Anspruch auf Gotteserkenntnis erhebt; auf das allgemeine Geistesleben, mit dem er selbst noch enger als jede andere Religion verwoben ist; auf das Weltganze, das unser geistiges Leben nach allen Seiten vom Natürlichen umflossen und getragen zeigt. Die innere Auseinandersetzung mit diesen Kreisen der Wirklichkeit ergibt die eigentümliche Weltanschauung des evangelischen Christentums, und so wird die Glaubenslehre auf ihrer Außenlinie zur Weltanschauungslehre.

Hier ist das Gebiet, auf dem die Glaubenslehre sich besonders eng mit der Religionsphilosophie berührt und besonders viel von ihr empfangen muß. Ihre Urteile sind hier mitbedingt durch das Bild, das ihre Vertreter sich als denkende Menschen ihrer Zeit von der Welt des Empirisch-Wirklichen machen. Und da jene Wirklichkeitskreise in ihrer widerspruchsvollen Vielgestaltigkeit und unendlichen Fülle sich keineswegs ohne weiteres dem beobachtenden Blick entschleiern, so braucht sie die Hilfe der Wissenschaft vom Wirklichen. Zwar der naive Glaube urteilt oft nur allzu rasch auf

Grund oberflächlicher Eindrücke; allein die Glaubenslehre muß prüfen, wie tief begründet in den einzelnen Fällen die Kenntnis der Wirklichkeit war, und welches Schwergewicht daher dem Urteil innewohnt. Ja, sie muß ihrerseits dem ringenden Glauben helfen, durch Heranziehung der Weltwissenschaften auch eine Vorbedingung für das rechte Ernstnehmen der Weltinhalte zu schaffen. In solcher Befragung der Wissenschaft nun kann sie das als beste Vorbereitung nutzen, was die Religionsphilosophie über das Verhältnis von Religion und Christentum, von christlicher Religion und Geistesleben zu sagen weiß. Aber mag dabei die Religionsphilosophie noch so gute Dienste leisten, die Anlage beider Wissenschaften bleibt doch durchaus verschieden. Die Religionsphilosophie ist auch bei der Darstellung dieser Gegenstände beherrscht von dem Streben nach religiöser Neutralität und Objektivität, die Glaubenslehre dagegen wendet das, was sich ihr in ihren ersten beiden Teilen erschlossen hat, nun auf das größere Gebiet der Weltanschauung an und gibt dabei der persönlichen religiösen Entscheidung eine immer wachsende Tragweite.

Die starke Bedingtheit der christlichen Weltanschauung läßt leicht er-messen, wie tastend und unsicher, wie verschieden in den verschiedenen Kulturperioden, wie widerspruchsvoll, fließend und bunt die Urteile des Glaubens hier sein müssen. Mögen oft Schwäche, Erkrankung und Einseitigkeit des Glaubens, oder auch die Gegensätze und Spannungen mit-schuldig sein, die jeder Auswirkung des Überweltlichen im menschlichen Bewußtsein anhaften müssen, die eigentliche Ursache liegt tiefer, in der Schwierigkeit der Weltanschauungsbildung selbst. Wir werden dem am besten Rechnung tragen, wenn wir für dieses ganze Gebiet, auf dem die Offenbarung nur mittelbar wirkt, sogar auf den Begriff der Glaubens-erkenntnis verzichten. Wir können es desto leichter, weil wir einen Begriff besitzen, der durch seine Weite vorzüglich dazu geeignet ist: den der Glaubensgedanken. Freilich wird er gern, vor allem von Herrmann, gerade auch auf zentrale Glaubenserkenntnis bezogen. Wenn wir aber diese für sich behandeln, so bleibt der Begriff der Glaubensgedanken für das Reich der Weltanschauung verfügbar, das soviel weniger sicher ist und mehr auf Deutung als auf unmittelbare Gewißheit sich gründet.

Falsch wäre es freilich, diesen Glaubensgedanken wegen ihres Abstands von der eigentlichen Glaubenserkenntnis geringe Bedeutung für die Glaubenslehre beizulegen. Gewiß, sie sind teilweise nur für den Glauben der „Gebildeten“ von unmittelbarem Belang. Aber es kommt auch auf den Wert an, den sie für die geschichtliche Gesamtbewegung des Christentums besitzen. Und so betrachtet, stehen die Glaubensgedanken an Schwergewicht der Glaubenserkenntnis nicht nach. Sie sind in ihren tastenden Anfängen die Fühler, die der lebendige Glaube ausstreckt in die Weite der Wirklichkeit; sie sind die Mittel, mit denen er sich durch Eroberung der ihm noch fremden Wirklichkeit der eigenen Fülle bewußt wird; sie gehören zu den Waffen, mit denen er fremde Religionen und Weltanschauungen verdrängt und überwindet. Es handelt sich auch in ihnen um die Ausdehnungskraft und damit die Zukunftsfähigkeit, um die immer neue Jugendfrische und

die Fähigkeit des Christentums, die Religion auch der intellektuell Gebildeten zu bleiben oder zu werden. Nur wo die Hochspannung der eschatologischen Erwartung ein inneres Interesse an der empirischen Welt nicht aufkommen läßt, oder die theologische Absolutierung der Grenzlinie zwischen Religion und Welterkennen den Begriff der christlichen Weltanschauung verneint, ist eine Täuschung darüber möglich (vgl. § 27).

d) So ist der Aufbau der Glaubenslehre in sich geschlossen. Die Darstellung des Glaubens selbst, der Glaubenserkenntnis vom Überweltlichen und der die Weltanschauung erzeugenden Glaubensgedanken kann alles umfassen, was für das Selbstverständnis, die Selbstklärung und die Selbstbehauptung des evangelischen Christentums an systematischem Rüstzeug nötig ist.

4. Das Verhältnis der Glaubenslehre zu den systematischen Nachbarwissenschaften. a) Erwähnt wurde bereits das Verhältnis zur Symbolik oder vergleichenden Konfessionskunde (§ 2, 2): die Glaubenslehre überweist ihr wichtige Stoffe in der Voraussetzung, daß sie das Wesen und die Erkenntnis des evangelischen Glaubens kritisch gegenüber den fremden Formen des Christentums zur Geltung bringt, also ihren an sich historischen Stoff nach systematisch-normativen Grundsätzen gestaltet.

b) Am engsten verbindet sich in der Regel die Glaubenslehre mit der sog. Apologetik. Freilich gilt es hier zu unterscheiden. Oft bezeichnet das übel belastete Wort die praktische Auseinandersetzung des Christentums mit feindlichen Weltanschauungen (Apologie) oder die Anleitung zur richtigen Führung dieses Kampfes. In letzterem Sinn ist die Apologetik offenbar ein Teil der praktischen Theologie, gleicher Art mit der Homiletik, Katechetik u. a. Zwar setzt sie in besonderem Maße eine systematische Schulung in Theologie und Philosophie voraus, aber sie ist nicht selbst eine systematische Wissenschaft und hat insofern auch kein wissenschaftliches Nachbarverhältnis zur Glaubenslehre.

Allein man spricht von Apologetik auch im Rahmen der systematischen Theologie selbst. Schleiermacher nennt Apologetik die Untersuchung über das Wesen des Christentums und des Protestantismus: er gliedert sie, da sie mit Hilfe der Ethik (als der „spekulativen Gesichtspphilosophie“) und der Religionsphilosophie geführt werden müsse, der „philosophischen Theologie“ ein und stützt dann die (der historischen Theologie zugewiesene) Glaubenslehre durch Lehnsätze wie auf Ethik und Religionsphilosophie so auch auf ihre Ergebnisse (f. § 1, 4). Freilich konnte Schleiermachers Gesamtaufriß der systematischen Arbeit in der Theologie sich nicht durchsetzen; aber gerade seine gefährlichste Linie, die Überleitung des philosophischen Einflusses durch das Kanalsystem der Lehnsätze auf die Glaubenslehre, die sich weithin auf das Verfahren der Orthodoxie („Prolegomena“) und der Aufklärung berufen konnte, wurde in die dogmatische Erbweisheit aufgenommen. Wo die angedeutete religionsphilosophische Unterbauung der Glaubenslehre vollzogen wird (§ 1, 3 d), da erörtert man vielfach noch heute unter dem Titel Apologetik irgendwie das Wesen der Religion, das Wesen und die Wahrheit des Christentums, d. h. die Stellung des Christen-

tums unter den Religionen, der Religion im Geistesleben. Aber gerade der Titel dieser Wissenschaft zeigt den inneren Fehler ihrer Anlage. Indem man den religionsphilosophischen Unterbau der systematischen Theologie als „Apologetik“ zugleich mit der Aufgabe betraut, irgendwie im Ganzen des geistigen Lebens und der Religion die Wahrheit des Christentums zu vertreten, ordnet man sie den beherrschenden Gesichtspunkten der Glaubenslehre unter. Dadurch scheint ein harmonisches Ganzes zu entstehen. Allein, auch wenn wir von dem in der Wissenschaft besonders unglücklichen Namen Apologetik absehen: „wissenschaftliche Grundlage“ der Darstellung des Glaubens könnte diese Erörterung doch nur dann sein, wenn sie nicht selbst schon von den Gesichtspunkten der Religion oder des Glaubens, sondern wesentlich von rein wissenschaftlichen, allgemeingültigen Gedanken getragen würde. Das aber ist bei der Apologetik weder wirklich der Fall noch überhaupt möglich. Sie stützt sich auf den lebendigen Glauben und bedarf also ihrerseits schon einer wissenschaftlichen Grundlage in der kritischen Untersuchung des Glaubens, wie die Glaubenslehre sie versucht. Also wird auch in der besonderen Abwandlung zur Apologetik jenes Mischverfahren zwischen Glaubenslehre und Religionsphilosophie nicht glücklicher, soviel seine Vertreter im einzelnen dabei Verdienste erworben haben. Es erklärt sich wohl nur aus der schwierigen Lage der Theologie im neueren Geistesleben, daß so viele Theologen es übernommen haben¹⁾.

c) Einfacher läßt sich das Verhältnis der Glaubenslehre zur Ethik oder Sittenlehre kennzeichnen. Der Glaube des Christen ist schon in seinem Werden stark mit sittlichen Vorgängen verschlungen, und in ihm erwächst eine Fülle von sittlichen Zielsetzungen, Trieben und Kräften. Da diese von der Erkenntnis des Glaubens und seinen Urteilen über Mensch und Welt getragen sind, ist es möglich, sie nach dem Vorgang der *Confessio Augustana* und der *Loci Melancthonis* im Rahmen der Glaubenserkenntnis und Glaubensgedanken klarzustellen; für das einheitliche Verständnis des Christentums und seines praktisch-religiösen Charakters ist es sogar wertvoll, daß dieser Versuch immer von neuem wiederholt wird. Aber es war doch keine bloße Willkür oder Künstelei, wenn die Entwicklung des theologischen Systems vor allem seit dem 17. Jhrh. dazu führte, die vorher mit in den *Loci theologici* gepflegten ethischen Abschnitte auszusondern und als besonderes Gebiet auszugestalten. Vor allem zwei Gründe wirken dabei dauernd mit. Der eine liegt in der Aufgabe der Sittenlehre selbst; eine Erörterung der christlichen Sittlichkeit muß so stark auf die praktischen Bedingungen ihrer Entfaltung, auf die Wirklichkeiten des Einzel- und Gemeinschaftslebens eingehen, daß der Rahmen der Glaubenslehre gesprengt wird. Der andere Grund erwächst aus dem Verhältnis zur philosophischen Bearbeitung der Ethik. Diese ist so tiefgrabend und umfassend, sowohl auf dem allgemeinen kulturhistorischen Gebiet wie besonders seit Kant in

¹⁾ Doch weisen z. B. Wernle (*Einführung in das theologische Studium* 3 S. 300) und Lemme (*RE* 1, 685 f.; *Glaubenslehre* I, § 5) auf die hier liegenden Schwierigkeiten hin. — Vgl. auch meinen Artikel „Apologetik“ *RGG*² I, 421 ff.

der Untersuchung über das Wesen des Sittlichen, daß die theologische Ethik sich beständig prüfend und empfangend mit ihr auseinandersetzen muß, ganz ähnlich wie die Glaubenslehre mit der Religionsphilosophie. Auch das könnte im Rahmen der Glaubenslehre nicht zureichend geschehen. So erwächst mit Notwendigkeit die Ethik als besonderes Einzelgebiet der systematischen Theologie — wiederum ein handgreiflicher Beleg für die Wahrheit, daß die wirkliche Wissenschaft nicht aus einem vorgefaßten systematischen Plan, sondern in kämpfereicher Geschichte aus bestimmten gegebenen Lagen heraus erzeugt wird.

§ 3. Die Quellen der Glaubenslehre

1. Das objektivistische Verfahren (Bibel und Dogma). Lange Zeit hat man versucht, den Stoff der Glaubenslehre wesentlich aus der für die ganze Entwicklung des Christentums grundlegenden Bibel und aus dem für die Entstehung unserer Kirchen so wichtigen altprotestantischen Dogma zu entnehmen. Dabei bezeichnete man bald beide als Quellen, bald die eine als Quelle, die andere als Norm der Glaubenslehre. Daß sie als Norm nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar dienen können, wurde § 2, 2 b gezeigt. Jetzt handelt es sich um die Frage, ob sie die unmittelbaren und einzigen (höchstens durch gewisse Vernunftsätze zu ergänzenden) Quellen der Glaubenslehre sind, wie die ältere biblizistische und konfessionalistische Dogmatik meinte.

Heute ist es entschieden, daß die Frage verneint werden muß. Und zwar aus mehreren Gründen.

Der erste liegt in dem widerspruchsvollen Inhalt beider Größen: sie stimmen, wie uns die historische Theologie zeigt, weder in sich noch miteinander genügend überein. Die Bekenntnisschriften sogar jeder einzelnen protestantischen Konfession enthalten in wichtigen Punkten erhebliche Gegensätze, z. B. die lutherischen bei der Rechtfertigung, die reformierten bei der Prädestination (s. § 25 f.). Sie stehen ferner im Widerspruch zur Bibel bei der Trinität, Christologie, Eschatologie u. a., fordern also gerade nach altprotestantischen Grundsätzen eine kritische Prüfung an der Bibel heraus. Aber auch die Bibel selbst, sogar ihr ntlicher Kern, birgt für ein wissenschaftlich geschärftes Auge so viele Gegensätze, daß wir erst einen Maßstab aufstellen müßten, nach dem wir die richtigen, die als Stoff der Glaubenslehre geeigneten Inhalte erheben könnten. Dafür nach konfessionalistischer Art das Dogma als Maßstab zu verwenden, ist aus den genannten Gründen unmöglich, und so suchen wir unwillkürlich nach einer anderen Größe, sei es als Quelle, sei es als Norm der Glaubenslehre.

Ebenso wenig genügen Bibel und Dogma nach der Seite ihres Problems umfanges. Gewiß zeigen sie uns die zentrale Glaubenserkenntnis des Christentums in unvergleichlicher Tiefe, aber doch sogar diese in eigentümlicher zeitgeschichtlicher Einbettung und daher nur mit Hilfe starker historisch-systematischer Durcharbeitung. Daher enthalten sie einerseits Aus-

sagen (z. B. geschichts- und naturwissenschaftlicher oder dämonologischer und eschatologischer Art), die wir nicht ohne weiteres als Glaubenserkenntnisse aufnehmen können; anderseits antworten sie nicht unmittelbar auf Fragen, die in der Neuzeit aufgewacht sind, wie die nach dem Wesen des Glaubens oder nach der Stellung des Glaubens zu den staatlichen, völkischen, sozialen, wirtschaftlichen Problemen, zum Weltbild und zur ästhetischen Kultur der Gegenwart. Mittelbar können uns Bibel und Dogma auch da überall wichtig werden, aber ihre unmittelbare Verwertung hat sich immer nur um den Preis einer naiven Modernisierung durchführen lassen. Diese naive Modernisierung muß, da sie eine der gefährlichsten wissenschaftlichen Fehlerquellen ist, heute durch eine bewußte kritisch-systematische Bearbeitung und Ergänzung ersetzt werden, die notwendig aus dem Rahmen des Biblizismus und Konfessionalismus hinausführt.

Endlich und vor allem aber sind Biblizismus und Konfessionalismus in der Glaubenslehre grundsätzlich falsch. Eine Darstellung des lebendigen Glaubens aus den Bekenntnisschriften des 16. und 17. Jhd.s zu erheben, wäre übler Historizismus. Die Glaubenslehre muß ja erst klären, welche Bedeutung sie für den Glauben besitzen! Anders war es bei der Bibel, solange man sie über den Wandel der Zeiten als Werk des heiligen Geistes erhaben glaubte. Und doch fühlten bereits die altprotestantischen Dogmatiker das Bedürfnis, die Autorität der Bibel erst zu begründen, ehe man sie als Quelle für die Lehre benutzte: mit deshalb schufen sie die Prolegomena zur Dogmatik. Vollends seit die unbestrittene Herrschaft des Inspirationsdogmas (§ 6, 5; 22, 2) dahingefallen ist, muß die Geltung der Bibel erwiesen und ihre Bedeutung genau bestimmt werden, bevor man sie systematisch verwertet. Und zwar genügt dabei nicht der Hinweis auf Altertum, Augenzeugenschaft, Glaubwürdigkeit u. ä., also auf historisch-rationale Gründe, sondern es bedarf einer religiösen Begründung. Nun haben schon die altprotestantischen Dogmatiker, meist in bunter Mischung mit jenen rationalen Gedanken, als religiöse Stütze das testimonium spiritus sancti herangezogen. Und Luther meinte Ähnliches, wenn er das für kanonisch erklärte, was Christum treibet. Aber gerade diese religiöse Begründung ist nicht so einfach und klar (§ 6; 22), daß sie ohne weiteres an die Spitze der Glaubenslehre gestellt werden könnte. Sie bedarf der genaueren Bestimmung im Rahmen der gesamten Glaubenserkenntnis, ehe sie als tragender Balken verwandt werden kann. Die Lehre von der „heiligen Schrift“ und dem Kanon hat wie die von der Kirche erst im Organismus der Glaubenslehre selbst ihre Stätte. Demnach darf die Bibel nicht von Anfang an aus dem Gesamtstoff des evangelischen Glaubens herausgehoben und isoliert zur alleinigen Quelle der Glaubenslehre gemacht werden. Sonst verfällt auch dieses Verfahren wie das konfessionalistische dem Vorwurf des naiven Historizismus oder des gewalttätigen Dogmatismus.

Man hat versucht, die biblizistische Art dadurch zu modernisieren, daß man nicht den gegebenen biblischen Bestand heranzog, sondern das Ergebnis der historisch-kritischen Bibelforschung. Vor allem was die

Bibelforschung als wirkliche Lehre Jesu oder als „historischen Jesus“ herausarbeitet, soll teils unmittelbare Quelle, teils dem allgemeinen Geiste nach die Norm der Glaubenslehre sein. Nun ist zweifellos wie die Bibel überhaupt, so auch die historische Arbeit an ihr von höchster Bedeutung für die Glaubenslehre (§ 6, 4; 17, 2; 22, 2). Aber auch ihre Ergebnisse sind unter dem Gesichtspunkte des Problemumfangs unzulänglich, überdies durch ihren raschen Wechsel ungeeignet; und ihre unmittelbare Verwertung als Quelle unterliegt grundsätzlich denselben Bedenken wie der ältere Biblizismus. Entweder sie verstrickt uns schon zu Anfang in systematische Erörterungen, die doch erst später fruchtbar geföhrt werden können, oder sie endet im Historizismus, d. h. im unbegründeten Aufbau der Glaubenslehre auf einzelne Tatsachen der Vergangenheit.

Das alles hindert freilich nur, Bibel und Bekenntnis als die unmittelbaren und einzigen Quellen der Glaubenslehre zu betrachten; es weist darüber hinaus in die Tiefe und Weite. Wenn die Theologie sich trotzdem so stark zum Biblizismus und Konfessionalismus gedrängt fühlte, so geht daraus hervor, daß jene objektiven Größen doch irgendwie eine besonders bedeutungsvolle Rolle für die Erhebung der Glaubenserkenntnis spielen müssen.

2. Das subjektivistische Verfahren (Bewußtsein, Erfahrung, Erlebnis). Das Gewicht des *testimonium spiritus sancti internum* und der Eindruck der mystisch-pietistischen Selbstbeobachtung legten den Versuch nahe, die Glaubenslehre statt auf jene objektiven vielmehr auf subjektive Quellen zu begründen. Die systematische Theologie nahm in Schleiermacher dies Verfahren auf: „Die christlichen Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt“ (Glaubenslehre § 15; f. unten § 9, 1); in der ganzen Breite des Stoffes ging er auf das fromme Bewußtsein zurück und wurde so der Vater der Bewußtseinstheologie. Am bekanntesten ist diese in der Form der Erlanger Theologie geworden (Hofmann: Ich der Christ bin mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft). Freilich verdichtete sie sich hier aus einer allgemeinen Methode der systematischen Theologie zu dem Sonderfach der „Gewißheitslehre“ (Frank); diese sollte nun statt der „Apologetik“ (f. § 2, 4) die Grundlage der eigentlichen Dogmatik bilden, die dann ihrerseits nicht wieder das christliche Bewußtsein, sondern Dogma, Bibel und Vernunftspekulation zu Quellen nimmt.

Zweifellos lag in der Betonung des christlichen Bewußtseins ein hohes Verdienst. Sie bedeutete eine innere Verbindung der mannigfachen Glaubensinhalte mit dem persönlichen Leben, die eine systematische Durchdringung und selbständige Formung des Stoffes erleichterte. Sie stellte ferner eine Art Gleichzeitigkeit zwischen den Tatsachen der Vergangenheit und unserem gegenwärtigen Leben her, die allen Historizismus ausschaltete. Sie ermöglicht eben dadurch drittens, daß die Beziehung auf Vergangenes zum Transparent und Träger wird für unsere Bezogenheit auf den überzeitlichen Gott. Diese Fortschritte führten einen neuen Abschnitt der dogmatischen Arbeit herauf.

Allein die Bewußtseinstheologie war nur ein fruchtbarer Anfang dafür. Denn sie war mit unüberwindlichen Schwierigkeiten belastet. Sie setzte voraus, daß das individuelle Bewußtsein des Dogmatikers typisch sei für das allgemeine evangelisch-christliche Bewußtsein, und daß seine Ausschöpfung zu denselben Ergebnissen führe, die in Bibel und Dogma ausgesprochen sind. Unerträgliche subjektive Abweichungen davon suchte man unmöglich zu machen, indem man wiederum die Normierung der Glaubenssätze an Dogma und Bibel forderte. Schon Schleiermacher hatte das getan (Glaubenslehre § 27), Hofmann selbst hatte einen „Schriftbeweis“ hinzugefügt, und die Bewußtseinstheologie folgte beiden in mannigfacher Weise. Allein damit nahm man der dogmatischen Methode die Einheitlichkeit; man kam im Grunde auf die biblizistische und konfessionalistische Dogmatik zurück, nur daß sie durch den neuen psychologischen Untergrund wärmer und lebendiger wurde, — oder man modernisierte, wie vielfach schon Schleiermacher, Bibel und Dogma, um doch das eigene fromme Bewußtsein zu seinem Rechte kommen zu lassen. Das letzte aber ist vom wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus an sich unerträglich; und das erste weckt alle die Bedenken aufs neue, die bereits § 2, 2; 3, 1 angedeutet worden sind.

Wo man den Ausweg der biblizistischen oder konfessionalistischen Normierung ver schmäh't und eine reine Bewußtseinstheologie erstrebt, erheben sich neue Schwierigkeiten. Soll wirklich das individuelle Bewußtsein des Systematikers die Quelle der Glaubenslehre sein? Das würde nicht nur zufällige Individualismen, sondern auch eine starke Verarmung des Gehalts zur Folge haben. Oder soll die Hilfslinie eines Gesamtbewußtseins gezogen und so etwa das christlich-evangelische Bewußtsein des jeweiligen Geschlechts und ganzer großer Gruppen zur Grundlage der Glaubenslehre gemacht werden? Auch das müßte stark zufällig bedingte Einseitigkeiten, Zerreißungen der geschichtlichen Kontinuität, Nivellierungen des Überragenden und daher Verarmungen mit sich bringen.

Außerdem hat die philosophische Entwicklung den Begriff des Bewußtseins für das religiöse Gebiet verdächtig gemacht. Vor allem die kritische Philosophie betont die synthetische, schaffende Art des Bewußtseins. Wendet man das auf unser frommes Bewußtsein an, so könnten seine Inhalte, d. h. dann auch die religiösen Erkenntnisse, als Schöpfungen des menschlichen Bewußtseins, etwa der „religiösen Vernunft“, erscheinen. Das aber wäre wider das Selbstzeugnis des Glaubens, der sich auf Offenbarung beruft (§ 5 und 6, 5) und von allem Menschenwerk, sei es auch den tiefsten Schöpfungen der Menschenvernunft, grundsätzlich unterscheidet. Das testimonium spiritus internum und das fromme Bewußtsein haben, religiös betrachtet, die entgegengesetzte Struktur. Die Fäden, die trotzdem herüber- und hinüberlaufen (§ 31 — 33), sind nicht von vornherein im Begriff des Bewußtseins gegeben und können darum vorläufig das Mißtrauen der Frömmigkeit gegen diesen Begriff nicht zerstreuen.

Setzt man den Begriff der Erfahrung an die Stelle des Bewußtseins, so tritt allerdings der Gegenstand und das unmittelbare Verhältnis zu ihm, ja die Ergriffenheit durch ihn, stärker in den Vordergrund. Allein

dieser Vorzug bessert die Lage nicht nach jeder Richtung. Auf dem Boden der kritischen Philosophie ist der Begriff der Erfahrung dem des Bewußtseins ähnlich: die formende Kraft der Vernunft ist dabei so wichtig, daß auch seine Übertragung auf das religiöse Gebiet im Gegensatz zum Selbstzeugnis der Religion treten müßte. Nun wird „Erfahrung“ freilich von den Theologen meist im Sinne des Empirismus gebraucht, und dieser betont ihre rezeptive Seite; damit verliert jenes Bedenken sein Recht. Allein auch bei der empiristischen Fassung erheben sich Schwierigkeiten. Denn sie setzt eine Kontinuität und Korrelativität aller Erfahrung voraus, die eine Isolierung und Sonderbehandlung bestimmter Gebiete ihrem Wesen nach ausschließt; die Glaubenslehre aber lebt geradezu von der Aussonderung eines bestimmten Erfahrens aus aller sonstigen Erfahrung. Der innere Gegensatz von Empirismus und christlichem Glauben erschwert die Begründung der Glaubenslehre auch auf die empiristisch verstandene Erfahrung aufs schärfste. Woher das Recht jener Sonderbehandlung eines bestimmten Gebiets? Es könnte doch nur aus seinem Inhalt abgeleitet werden; und dieser Inhalt entstammt der Begegnung mit bestimmten Tatsachen der Geschichte. Damit weist die Erfahrung über sich selbst hinaus auf die Quellen, aus denen sie selber gespeist wird.

Neuerdings hat sich, begünstigt durch philosophische Modeströmungen¹⁾, die Neigung verbreitet, an die Stelle von Bewußtsein und Erfahrung das Erlebnis zu setzen. Darin kann ein weiterer Fortschritt liegen, sofern der Begriff — nicht Stimmungshaft, impressionistisch, sondern streng verstanden — die unmittelbare Objektbezogenheit noch kräftiger betont. Das Schöpferische und Wertvolle kommt hier zweifellos nicht vom Erlebenden, sondern vom Gegenstand her. Allein der Sprachgebrauch schwankt hier noch so stark, daß die Verwendung des Begriffs gefährlich werden kann. Entweder meint er nur, daß aller Sinnes- und Geistestätigkeit die Berührung durch das Objekt zugrunde liegt (so in Psychologie und Erkenntnistheorie): dann sagt er zu wenig, um als Quellenbezeichnung zu genügen. Oder er gewinnt Prägnanz: dann hebt er gewisse gefühlsstarke Objektberührungen als bestimmend heraus. Aber welchem Maßstab verdanken sie ihre Geltung? Der Stärke oder der Gleichmäßigkeit oder der Art des individuellen Eindrucks? Das wären sehr undeutliche, widerspruchsvolle Maßstäbe. Und führt die Betonung der starken Einzelerlebnisse nicht doch zu einer religiös unmöglichen Subjektivierung zurück, zu einer Art Iyrischer Glaubenslehre? Nach alledem eignet auch das fromme Erlebnis sich nicht als Quellenbezeichnung. Die „dialektische Theologie“ hat recht, wenn sie so stark dawider kämpft wie einst Ritschl wider die Bewußtseinstheologie (vgl. § 5, 1 c Anm.). Nur übersteht sie im Eifer des Kampfes, daß eine so starke theologische Arbeitsrichtung kaum nur von Irrtum, sondern zutiefst von einer fruchtbaren Wahrheit leben wird. Und zwar besteht ihre Wahrheit in der Erkenntnis, daß der Weg zu den Quellen und ihrer Ausschöpfung durch Bewußtsein, Erfahrung, Erlebnis

¹⁾ Vgl. Rickert: Die Philosophie des Lebens, *1922.

hindurchführt; diese Begriffe — am besten der des Erlebens — bezeichnen das Persönliche, ohne das die Glaubenslehre (eben als Glaubens-Lehre) nicht arbeiten kann, das also ein unentbehrlicher Einschlag ihrer Methodik ist und bei den Dialektikern selbst aufs stärkste hervortritt.

3. Ergebnis. a) Die Verbindung beider Motive. Weder Bibel und Dogma, noch Bewußtsein, Erfahrung und Erlebnis sind nach alledem die eigentlichen Quellen der Glaubenslehre. Wohl aber haben all diese Größen wegweisende Bedeutung für die Quellenfrage. Biblizismus und Konfessionalismus betonen mit Recht, daß die Inhalte, um die es sich in der Glaubenslehre handelt, objektiv sind, aus Geschichte und Offenbarung in unser Leben hineintreten. Nur daß Bibel und Dogma nicht unmittelbar als Inbegriff von formuliertem Wissen und nicht als selbständige Größen in Betracht kommen, sondern den Blick auf die inneren Geschehnisse lenken, aus denen sie erwachsen sind, und damit auf die Tiefe der Geschichte, in der sie zugleich Ausdruck schöpferischer Gottesstat und als solcher — freilich in sehr abgestufter Weise — Träger schöpferischer Gottesstat an uns selbst sind. Und zwar lenken sie, da jene inneren Geschehnisse sich im persönlichen Leben abspielen, den Blick auf die lebendigen Gestalten, die durch Wort und Tat die bewegenden Mächte der Seelengeschichte sind. Hier ist das Wirkliche, das am wesentlichsten Träger der göttlichen Letztwirklichkeit wird, und das Objektive, das die Glaubenslehre braucht, um über die bloße individuelle und zeitbedingte Subjektivität ihrer jeweiligen Vertreter hinausgehoben zu werden. Damit erfüllt sich die letzte Absicht der biblizistischen und konfessionalistischen Quellenbestimmung.

Aber sie erfüllt sich, indem sie die Wahrheit der subjektivistischen Entwicklungslinie aufnimmt. Da die Geschichte, auf die wir verwiesen werden, als unendliche Fülle vor uns steht, muß die Bestimmung der Quellen zugleich einen Hinweis auf ihre Sichtung enthalten. Der normative Zug, den wir der Glaubenslehre zusprechen mußten, setzt also schon in ihrem ersten Anfang ein. Zugleich klärt sich das Moment der persönlichen Entscheidung, das dort (§ 2, 2b) als Einschlag der Normierung angedeutet wurde. Es bedeutet nicht, daß der Systematiker in seiner armseligen Kleinmenschlichkeit bestimmen soll, was in der Glaubenslehre Geltung heischen darf, sondern daß Gottes Tun, in lebendig-persönlichen Gestalten verwirklicht, in der Anrufung und Entzündung neuen persönlichen Lebens sich kundmachen will. Nicht was uns gefällt und mit unserm empirischen Menschentum ohne weiteres zusammenklingt, ist christliches „Erlebnis“, sondern was den aufrichtig mit Gott Ringenden wider sein menschliches Wohlgefallen bezwingt, überzeugt und in seinen Dienst stellt. In der Bereitschaft dazu erweist die Subjektivität sich offen für geschichtliche und in dieser für höchste, göttliche Objektivität.

Danach ist virtuelle Quelle der Glaubenslehre die gesamte Geschichte des Glaubens; aber diese Geschichte nicht als geschlossene, äußerlich uns als Vergangenheit gegenüberstehende oder als blind im Strom des Geschehens uns umschlingende Macht, sondern in Wirklichkeit nur dasjenige in der Geschichte des Glaubens, das sich dem persönlichen Glauben, seiner Frage