

Herman Bavinck

Reformierte Dogmatik

Band 1

Herman Bavinck

Reformierte Dogmatik

Band 1

Herman Bavinck

Reformierte Dogmatik

Band 1

Herausgeber der deutschsprachigen Ausgabe:
Dr. Jürgen-Burkhard Klautke und Jochen Klautke

IV | VERBUM
MEDIEN

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über dnb.de abrufbar. Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

Der Verlag behält sich die Verwertung der urheberrechtlich geschützten Inhalte dieses Werkes für Zwecke des Text- und Data-Minings nach § 44b UrhG ausdrücklich vor. Jegliche unbefugte Nutzung ist hiermit ausgeschlossen.

Bei Fragen zur Produktsicherheit wenden Sie sich bitte postalisch oder per E-Mail über die angegebenen Kontaktdaten an uns.

Deutsche Erstausgabe. Die niederländische Ausgabe erschien in der letzten (vierten) Auflage in den Jahren 1928–1930 unter dem Titel *Gereformeerde Dogmatiek*.

Wenn nicht anders angegeben, wurde folgende Bibelübersetzung verwendet:
Bibeltext der Schlachter,
© 2000 Genfer Bibelgesellschaft.

© 2026 Verbum Medien gGmbH
Kleines Lohfeld 6
D-32549 Bad Oeynhausen
verbum-medien.de
info@verbum-medien.de

Übersetzung
Volker Jordan und Dr. Jürgen-Burkhard Klautke

Lektorat
Susanne Kindler, Markus Edelburg
und Ron Kubsch

Konzept & Gestaltung
Samuel Hinterholzer

Satz
Satz & Medien Wieser

Druck und Bindung
Finidr, Tschechien

1. Auflage 2026
Best.-Nr. 8652 210
ISBN 978-3-98665-210-4 (Verbum Medien)
ISBN 978-3-949826-03-0 (VRP)
DOI 10.54291/m963643479

Sollten Sie Fehler in diesem Buch entdecken, würden wir uns über einen kurzen Hinweis an fehler@verbum-medien.de freuen.

Inhaltsübersicht

Einführung in die Reformierte Dogmatik von Herman Bavinck	17
1. Teil: Einleitung	71
Kapitel 1: Bezeichnungen für »Dogmatik«	71
Kapitel 2: Der enzyklopädische Ort der Dogmatik	105
Kapitel 3: Methodik der Dogmatik	123
Kapitel 4: Gliederungen der Dogmatik	173
Kapitel 5: Geschichte und Literatur der Dogmatik	201
2. Teil: Prinzipien der Dogmatik: Prinzipien im Allgemeinen	343
Kapitel 6: Sinn und Bedeutung der Prinzipien [<i>principia</i>]	343
Kapitel 7: Prinzipien [<i>principia</i>] in der Wissenschaft	353
Kapitel 8: Prinzipien [<i>principia</i>] in der Religion	385
3. Teil: Prinzipien der Dogmatik: Äußere Prinzipien	453
Kapitel 9: Wesen und Begriff der Offenbarung	453
Kapitel 10: Allgemeine Offenbarung	479
Kapitel 11: Besondere Offenbarung	515
Kapitel 12: Offenbarung in ihren Beziehungen zur Natur und zur Heiligen Schrift	557
Kapitel 13: Theopneustie (Inspiration) der Heiligen Schrift	607
Kapitel 14: Die Eigenschaften der Heiligen Schrift	699
4. Teil: Prinzipien der Dogmatik: Innere Prinzipien	771
Kapitel 15: Die Bedeutung des inneren Prinzips [<i>principium internum</i>]	771
Kapitel 16: Die historisch-apologetische Methodik	781
Kapitel 17: Die spekulative Methodik	799
Kapitel 18: Die religiös-empirische Methodik	811
Kapitel 19: Die ethisch-psychologische Methodik	829
Kapitel 20: Der Glaube	867
Kapitel 21: Der Grund des Glaubens	893
Kapitel 22: Glaube und Theologie	929

Inhaltsverzeichnis

Einführung in die Reformierte Dogmatik von Herman Bavinck	17
1. Zum Begriff <i>Reformierte Dogmatik</i>	19
2. Das dreifache Anliegen der <i>Reformierten Dogmatik</i>	23
3. Biographische Notizen zu Herman Bavinck und seiner Zeit.	32
4. Zur deutschen Ausgabe der <i>Reformierten Dogmatik</i>	68
1. Teil: Einleitung	71
Kapitel 1: Bezeichnungen für »Dogmatik«	71
1. Zum Begriff Dogmatik und deren Synonyme.	71
2. Der Begriff Dogma.	75
3. Inhalt und Sinn des Dogmas	80
4. Inhaltliche Bestimmung der Dogmatik	84
5. Dogmatik als Wissenschaft	88
6. Dogmatik im Verständnis von Julius Kaftan	91
7. Auseinandersetzung mit Julius Kaftans Auffassung von Dogmatik	94
8. Dogmatik als Wissenschaft von Gott	99
Kapitel 2: Der enzyklopädische Ort der Dogmatik	105
9. Die Dogmatik innerhalb der Theologie	105
10. Kein Dualismus innerhalb der Theologie	109
11. Die Dogmatik in ihrer Beziehung zur Apologetik	115
12. Die Dogmatik in ihrer Beziehung zur Ethik.	118
Kapitel 3: Methodik der Dogmatik	123
13. Die Methodik der traditionellen Dogmatik	123
14. Die Methodik der Biblischen Dogmatik	125
15. Die Methodik der im christlichen Bewusstsein wurzelnden Dogmatik	129
16. Die Methodik der Dogmatik bei Ritschl und seiner Schule.	131
17. Die Methodik der Dogmatik in der Religionsgeschichtlichen Schule	136
18. Kritik an der dogmatischen Methodik der Religionsgeschichtlichen Schule ..	140
19. Offenbarung als einzig mögliche Grundlage für die Dogmatik.	145
20. Die Quelle der Offenbarung	148
21. Kritik an der dogmatischen Methodik des römischen Katholizismus	152
22. Kritik an der dogmatischen Methodik der »Biblischen« Dogmatik	153
23. Kriterien für eine sinnvolle Methodik der Dogmatik	156
24. Der methodische Vollzug dogmatischer Arbeit	159

25. Der persönliche Aspekt bei der Arbeit des Dogmatikers.	165
26. Die synthetische Methodik als Arbeitsweg des Dogmatikers.	169
Kapitel 4: Gliederungen der Dogmatik.	173
27. Gliederungen der Dogmatik in der Frühen Kirche.	173
28. Gliederungen der Dogmatik in der mittelalterlich-scholastischen Theologie ..	175
29. Gliederungen der Dogmatik in der römisch-katholischen Theologie.	179
30. Gliederungen der Dogmatik bei Reformatoren und in der Orthodoxie.	181
31. Gliederungen der Dogmatik bei Calixt, Keckermann und Coccejus.	185
32. Gliederungen der Dogmatik im Zeitalter der Aufklärung.	188
33. Gliederungen der Dogmatik im 19. Jahrhundert.	190
34. Gliederungen bei Dogmatiken zeitgenössischer Theologen.	193
35. Verantwortung über die in dieser Dogmatik vertretenen Gliederungen.	197
Kapitel 5: Geschichte und Literatur der Dogmatik.	201
5.1. Die Periode der Dogmenbildung vom 2. bis zum 4. Jahrhundert.	201
36. Die Berechtigung zur Dogmenbildung.	201
37. Die Gefahr der Überschätzung der Dogmenbildung.	204
38. Anfänge der Dogmenbildung und der Dogmatik.	207
39. Dogmenbildung und Dogmatik im dritten Jahrhundert.	213
5.2. Dogma und Dogmatik im Osten.	221
40. Zur Dogmenbildung und Dogmatik im Osten (4. bis 8. Jahrhundert).	221
41. Zur Dogmenbildung und Dogmatik im Osten (seit dem 8. Jahrhundert).	226
5.3. Dogma und Dogmatik im Westen.	232
42. Zum Verhältnis zwischen Ost- und Westkirche.	232
43. Der Beitrag von Augustinus zur Dogmenbildung und Dogmatik.	236
44. Dogmenbildung und Dogmatik im Frühmittelalter.	240
45. Probleme bei der Dogmenbildung und Dogmatik im Mittelalter.	245
46. Dogmenbildung und Dogmatik in der mittelalterlichen Scholastik.	247
5.4. Römisch-katholische Dogmatik.	253
47. Dogmenbildung und Dogmatik bis zum Konzil von Trient.	253
48. Dogmenbildung und Dogmatik in der Neuscholastik.	256
49. Dogmenbildung und Dogmatik im 18. und 19. Jahrhundert.	261
5.5. Lutherische Dogmatik.	270
50. Dogmenbildung und Dogmatik von Luther bis zur Aufklärung.	270
51. Dogmatik bis zu Schleiermacher.	277
52. Dogmatik in den eher konservativen Richtungen des 19. Jahrhunderts.	283
53. Dogmatik in der Schule Ritschls.	287

5.6. Reformierte Dogmatik	295
54. Die Anfänge reformierter Dogmenbildung und Dogmatik.	295
55. Dogmenbildung und Dogmatik bis zum 17. Jahrhundert	301
56. Die ersten Zersetzungserscheinungen innerhalb der Dogmatik.	307
57. Der Zusammenbruch der Dogmatik im Zeitalter der Aufklärung.	316
58. Dogmatik zu Beginn des 19. Jahrhunderts.	322
59. Dogmatik im angelsächsischen Raum im 18. und 19. Jahrhundert.	329
60. Dogmatik in Nordamerika	335
2. Teil: Prinzipien der Dogmatik: Prinzipien im Allgemeinen.	343
Kapitel 6: Sinn und Bedeutung der Prinzipien [<i>principia</i>]	343
61. Die Prinzipien [<i>principia</i>] der Dogmatik in ihrer bisherigen Mangelhaftigkeit	343
62. Gott als Prinzip [<i>principium</i>] des Seins	345
63. Gott als Prinzip [<i>principium</i>] des Erkennens.	348
Kapitel 7: Prinzipien [<i>principia</i>] in der Wissenschaft	353
7.1. Der Rationalismus	353
64. Zum Rationalismus in Vergangenheit und Gegenwart	353
65. Zur Kritik am Rationalismus	356
7.2. Der Empirismus	360
66. Zum Empirismus in Vergangenheit und Gegenwart – Beurteilung	360
7.3. Der Realismus.	367
67. Die Alltagserfahrung als Basis für jede Erkenntnistheorie	367
68. Der Stellenwert der fünf Sinne für jede Erkenntnistheorie	372
69. Der Stellenwert der Vernunft für jede Erkenntnistheorie	378
Kapitel 8: Prinzipien [<i>principia</i>] in der Religion	385
8.1. Das Wesen der Religion.	385
70. Zum Verständnis von Religion	385
71. Zur Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Religion	388
72. Der Stellenwert der Frömmigkeit in der Religion [<i>religio subjectiva</i>].	394
73. Die Religionswissenschaft im Verständnis der Neuzeit	399
74. Zur Kritik an der neuzeitlichen Religionswissenschaft.	403
75. Die Armseligkeit neuzeitlicher Religionswissenschaft	408
8.2. Die Verortung der Religion.	413
76. Die Religion und das Denken	413
77. Die Religion und der Wille	419
78. Die Religion und das Gefühl.	428

79. Die Religion und der Mensch in seiner Ganzheitlichkeit	433
8.3. Der Ursprung der Religion	435
80. Religion ist nicht innerweltlich ableitbar.	435
81. Religion ist allein aus Gott und seiner Offenbarung erklärbar	445
3. Teil: Prinzipien der Dogmatik: Äußere Prinzipien	453
Kapitel 9: Wesen und Begriff der Offenbarung	453
82. Offenbarung in Religion und Religionsgeschichte	453
83. Offenbarung in der neuzeitlichen Philosophie und Theologie	458
84. Kritik am neuzeitlichen Offenbarungsverständnis	470
Kapitel 10: Allgemeine Offenbarung	479
85. Die Allgemeine Offenbarung im Lauf der Kirchengeschichte	479
86. Die Allgemeine Offenbarung in der Heiligen Schrift	487
87. Die Allgemeine Offenbarung in ihrer Unzulänglichkeit	494
88. Die Allgemeine Offenbarung in ihrem Wert	499
89. Die Allgemeine Offenbarung in ihrer Unverzichtbarkeit	508
Kapitel 11: Besondere Offenbarung	515
90. Die Besondere Offenbarung in ihrer Universalität	515
91. Theophanie	520
92. Prophetie	523
93. Wunder	532
94. Die Übereinstimmung von Allgemeiner und Besonderer Offenbarung	538
95. Die Heilsoffenbarung als das Zentrum der Besonderen Offenbarung	541
96. Die Absicht mit der Besonderen Offenbarung	547
97. Offenbarung – Zusammenfassung	552
Kapitel 12: Offenbarung in ihren Beziehungen zur Natur und zur Heiligen Schrift	557
12.1. Offenbarung und Natur	557
98. Offenbarung in Auseinandersetzung mit dem Supranaturalismus	557
99. Offenbarung vor und nach dem Sündenfall	563
100. Offenbarung in Auseinandersetzung mit dem Naturalismus	568
101. Offenbarung in Auseinandersetzung mit dem Monismus	576
102. Offenbarung und Wunder und das neuzeitliche Weltverständnis	583
12.2. Offenbarung und Heilige Schrift	593
103. Offenbarung, Geschichte und Schriftlichkeit	593
104. Offenbarung, Sprache und Schriftlichkeit	598
105. Offenbarung und Heilige Schrift in den heilsgeschichtlichen Epochen	602

Kapitel 13: Theopneustie (Inspiration) der Heiligen Schrift	607
106. Theopneustie (Inspiration) und das Alte Testament	607
107. Der Kanon des Alten Testamentes	613
108. Theopneustie (Inspiration) und das Neue Testament	618
109. Die Heilige Schrift im Verständnis der Frühen Kirche und des Mittelalters . .	625
110. Die Heilige Schrift im Verständnis des tridentinischen Katholizismus	635
111. Die Heilige Schrift im Verständnis der Reformation	644
112. Die Theopneustie (Inspiration) und ihre Bestreiter	659
113. Theopneustie (Inspiration) – Begriffs- und Sachbestimmung	667
114. Organische Inspiration.	673
115. Andere Inspirationsauffassungen	677
116. Theopneustie (Inspiration) in Konfrontation mit der Schriftkritik	684
117. Schriftkritik im Licht der organischen Inspirationslehre.	689
Kapitel 14: Die Eigenschaften der Heiligen Schrift	699
14.1. Die Eigenschaften der Heiligen Schrift im Allgemeinen.	699
118. Grundsätzliches zu den Eigenschaften der Heiligen Schrift	699
14.2. Die Autorität der Heiligen Schrift	706
119. Die Autorität der Heiligen Schrift im Widerstreit der Konfessionen	706
120. Die Art der Schriftautorität: Historische Autorität – Normative Autorität . .	712
121. Die Autorität der Heiligen Schrift entspricht der Autorität Gottes	719
14.3. Die Notwendigkeit der Heiligen Schrift	724
122. Angriffe auf die Notwendigkeit der Heiligen Schrift.	724
123. Die Notwendigkeit der Heiligen Schrift in ihrem Umfang	730
124. Die Notwendigkeit der Heiligen Schrift in ihrer Ausdehnung	736
14.4. Die Klarheit der Heiligen Schrift	739
125. Irrige Auffassungen über die Klarheit der Heiligen Schrift.	739
126. Die Klarheit der Heiligen Schrift nach reformatorischer Überzeugung.	745
14.5. Die Genugsamkeit der Heiligen Schrift	750
127. Die römisch-katholische Auffassung über die Genugsamkeit der Heiligen Schrift	750
128. Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Auffassung	756
129. Die Genugsamkeit der Heiligen Schrift nach reformatorischer Überzeugung.	764
 4. Teil: Prinzipien der Dogmatik: Innere Prinzipien	771
Kapitel 15: Die Bedeutung des inneren Prinzips [<i>principium internum</i>]	771
130. Der Mensch in seiner Rezeptivität	771
131. Der Heilige Geist als Grund des inneren Prinzips [<i>principium internum</i>]	775

Kapitel 16: Die historisch-apologetische Methodik	781
132. Apologetik im Neuen Testament und bei den frühkirchlichen Apologeten . . .	781
133. Apologetik im Lauf der Kirchengeschichte	785
134. Beurteilung der historisch-apologetischen Methodik	794
Kapitel 17: Die spekulative Methodik	799
135. Herkunft und Grundthese der spekulativen Methodik	799
136. Beurteilung der spekulativen Methodik	804
Kapitel 18: Die religiös-empirische Methodik	811
137. Herkunft und Grundthese der religiös-empirischen Methodik	811
138. Auseinandersetzung mit der religiös-empirischen Methodik Franks	814
139. Religiöse Erfahrungstheologien nach Frank	820
140. Beurteilung der religiösen Erfahrung innerhalb des christlichen Glaubens . .	824
Kapitel 19: Die ethisch-psychologische Methodik	829
141. Herkunft und Grundthese der ethisch-psychologischen Methodik	829
142. Kants Einfluss auf die protestantische Theologie, namentlich auf Ritschl. . .	836
143. Ritschls Erkenntnistheorie	842
144. Lipsius' Erkenntnistheorie	849
145. Kritik an der ethisch-psychologischen Methodik	854
146. Die Unmöglichkeit eines Dualismus zwischen Glauben und Wissen	860
Kapitel 20: Der Glaube	867
147. Glaube als unverzichtbare Voraussetzung für das menschliche Leben	867
148. Historischer Glaube oder biblisch-reformatorischer Glaube	874
149. Die Gewissheit des Glaubens	882
Kapitel 21: Der Grund des Glaubens	893
150. Der Grund des Glaubens im Lauf der Kirchen- und Theologiegeschichte . . .	893
151. Das Zeugnis des Heiligen Geistes als Grund des Glaubens	900
152. Das Zeugnis des Heiligen Geistes und der menschliche Geist	906
153. Das Zeugnis des Heiligen Geistes und der Subjektivismus	912
154. Das Zeugnis des Heiligen Geistes bei Calvin	917
155. Das Zeugnis des Heiligen Geistes in seiner Unverzichtbarkeit	924
Kapitel 22: Glaube und Theologie	929
156. Der Glaube als unverzichtbare Voraussetzung für Theologie	929
157. Die Theologie in ihrer Beziehung zur griechischen Philosophie	936
158. Glaube und Theologie in ihren Beziehungen zueinander	939
159. Glaubendes Denken und Theologie in ihren Beziehungen zueinander	948
160. Theologie als anbetendes Erkennen der Offenbarung Gottes	956

Bibelstellenregister	962
Namenregister	963
Sachregister	969



Einführung in die Reformierte Dogmatik von Herman Bavinck

Dass man einst von der Theologie als von der »Königin der Wissenschaften« sprach, erscheint uns heute als unwirklich. Es kann sogar sein, dass wir zumindest im deutschsprachigen Raum diesen Ausdruck völlig anders verstehen, als er einst gemeint war. Jürgen Habermas, einer der führenden Vordenker des hiesigen akademischen Lehrbetriebs, beurteilt den deutschsprachigen Wissenschaftsbetrieb vom Boden seiner »kommunikativen Rationalität«. Von daher ist er der Meinung, dass nicht nur die sogenannten Geisteswissenschaften und die Humanwissenschaften, sondern auch die Naturwissenschaften, die man bis vor kurzem noch als »exakte Wissenschaften« bezeichnete, nichts anderes seien als große »Sprachspiele«.¹

Es ist hier nicht der Ort, sich mit dem Wissenschaftsverständnis von Habermas auseinanderzusetzen. Dieses hat natürlich in der europäischen Geistesgeschichte seinen Vorlauf. Erinnert sei an den Rationalismus der Aufklärung, als der Mensch meinte, durch seine Vernunft alles verstehen, durchschauen und beurteilen zu können, dann an die Trennung zwischen Wissen und Glauben bei Immanuel Kant. Weiter ging es zu der neukantianischen Aufspaltung zwischen Seins- und Wertaussagen. Schließlich landete man zur Erfassung der Wirklichkeit bei sprachphilosophisch bzw. »hermeneutisch« bestimmten »Verstehenshorizonten« sowie beim Konstruktivismus.

Halten wir hier lediglich fest: Es wäre eine große Untertreibung, wenn man lediglich feststellen würde, dass die »kommunikative Rationalität« eines Jürgen Habermas den akademischen Lehrbetrieb in seiner Gesamtheit verunsichert und irritiert. Wenn nämlich alles, was an den Universitäten abläuft, lediglich »Sprachspiele« sind, verfügt niemand mehr über irgendein verbindliches Kriterium für die Beantwortung der Frage, was das eigentlich ist: Wissenschaft.

1 Habermas, Jürgen, *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*. In: *Deutsches Jahrbuch Philosophie*. Bd. II, 2011, S. 63–88 [https://www.pdcnet.org/djp/content/djp_2011_0002_0063_0088]. Vgl. insgesamt zum (postmodernen) Diskurs: Meder, Norbert, *Der Sprachspieler: Der postmoderne Mensch oder das Bildungsideal im Zeitalter der neuen Technologien*. Würzburg [Königshausen u. Neumann]; 2., wesentlich erweiterte Edition (30. Juni 2004).

Dann ist alles dem schwankenden Subjektivismus unterworfen. Wir haben es dann nur noch mit ideologisierten, von sogenannten Experten produzierten (Fake)news zu tun, und an diesen wird eine Kultur sich selbstverständlich schnell erschöpfen und zugrunde gehen.

Sofern man in diesem Rahmen die Theologie als »Königin der Wissenschaften« bezeichnen würde, ließe sich diese Aussage nur so verstehen, dass im Vergleich zu anderen Wissenschaftsdisziplinen das Fabulieren und das Schwätzen in der Theologie auf die Spitze getrieben werde. Es soll hier nicht ausgeschlossen werden, dass genau dies heutzutage an theologischen Fakultäten geschieht. Aber es wäre ganz und gar nicht das, was man meinte, als man einst die Theologie als Königin der Wissenschaften verstand.

Zu jener Zeit ging man davon aus, dass es in der Theologie um Wahrheit geht. Diese Wahrheit, so war man überzeugt, stammt nicht aus dem Menschen – sie ist nicht Produkt seiner Vernunft. Vielmehr kommt sie aus der Offenbarung Gottes. Neben der Schöpfung gab Gott uns sein Wort, die Heilige Schrift. Wahrheit ist demnach Epiphanie hinein in die Geschichte und in die Sprache der Menschen. Sie ist vertikales Geschehen hinein in die Blindheit und Taubheit von uns Menschen. Das entspricht dem Wort des Propheten Jesaja, der dem in die Irre gegangenen Volk Gottes die Verheißung verkünden durfte: *Ich will die Blinden auf einem Weg führen, den sie nicht kennen, und auf Pfaden leiten, die ihnen unbekannt sind. Ich werde die Finsternis vor ihnen zum Licht machen und das Hügelige zur Ebene. Diese Worte werde ich erfüllen und davon nicht lassen* (Jes. 42,16).

Als Herman Bavinck die *Reformierte Dogmatik* verfasste, war er von der Überzeugung getragen, dass unser Weg durch diese Welt scheitern wird, es sei denn, wir werden geleitet vom Wort Gottes, von den Verheißungen des Gottes, der sich über geistlich Blinde und Taube erbarmt und sie durch seinen Heiligen Geist erleuchtet.

Um den Zugang zur *Reformierten Dogmatik* zu erleichtern, erscheint es sinnvoll, sich zunächst einmal über den Titel *Reformierte Dogmatik* klarzuwerden. Dann soll die dreifache Absicht skizziert werden, mit der Herman Bavinck sein Werk verfasste. Schließlich soll der Autor innerhalb seiner Zeit vorgestellt werden. In diesem kurzen biographischen Abriss stehen die Aspekte im Vordergrund, die ihn bei der Abfassung der Dogmatik bestimmten, motivierten und leiteten. Abschließend erfolgen einige kurze Anmerkungen zur Herausgabe dieser Übersetzung.

1. Zum Begriff *Reformierte Dogmatik*

Bei nicht wenigen unserer Zeitgenossen ruft bereits der Begriff *Dogmatik* negative Reaktionen hervor. Dabei geht man in der Regel von dem Adjektiv »dogmatisch« aus, und mit diesem Adjektiv assoziiert man Starrheit, Trockenheit, Härte und wohl auch Leblosigkeit. Schreckt ein solcher Begriff im Titel nicht eher ab?

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass Bavinck statt *Dogmatik* auch andere Begriffe für den Titel seines Werkes hätte wählen können. Im Mittelalter sprach man von *Lehraussagen* [*Sententiae*] oder von der *Summe der Theologie* [*Summa theologiae*]. In der Reformationszeit sprach Calvin von *Unterweisung* [*Institutio*]. Heutzutage werden gerne Begriffe wie *Glaubenslehre* oder *Systematische Theologie* verwendet. Alle diese Begriffe kannte Bavinck, aber er entschied sich für den Begriff *Dogmatik*.

Gegen *Dogmatik* könnte man als Einwand vorbringen, dass er in der heute üblichen Verwendung erst relativ spät in der Kirchengeschichte auftrat. Zum ersten Mal begegnet er uns wohl in der Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg. Reinhart von Altorf nannte sein entsprechendes Werk *Zusammenschau der dogmatischen Theologie* [*Synopsis theologiae dogmaticae*] (1659). Dominierend wurde der Begriff *Dogmatik* dann in der frührationalistischen »Übergangstheologie«. Bekanntlich wandelte sich in dieser Zeit auch das Verständnis dessen, was biblische *Lehre* [*doctrina*] ist. Während bis dahin die Heilsverheißung und der Trost im Evangelium im Vordergrund der *Lehre* standen, wurde die Dogmatik nun Bestandteil der jeweiligen landesfürstlichen Verfassung. Die Dogmatik gehörte zur politischen Rechtsordnung. Von nun an ging es im Kern bei der Dogmatik um die Beantwortung der Frage: Was *muss* ich glauben? Es ging nicht mehr um die Frage: Was *darf* ich glauben?

Sicherlich mag dieser historische Hintergrund ein Argument dafür sein, dem Begriff *Dogmatik* mit Misstrauen zu begegnen. Aber ist dieser Vorbehalt wirklich durchschlagend? Immerhin ist in dem Wort *Dogmatik* auch das Wort *Dogma* enthalten. Dieses Wort wurde seit jeher für die Kerninhalte der Offenbarung Gottes verwendet. Bereits der Semipelagianer Vincenz von Lerinum (um 434) sprach von dem *allgemeinen Dogma* [*dogma catholicum*], als er das zusammenfassen wollte, was der Kirche für alle Zeiten anvertraut ist und was

»immer und überall von allen geglaubt ist.«² Genau darum aber geht es Herman Bavinck in seiner *Reformierten Dogmatik*.

Martin Luther, der gegenüber Erasmus von Rotterdam darauf bestand, dass *der Heilige Geist kein Skeptiker ist* [*Spiritus sanctus non est scepticus*],³ wurde dafür von dem Humanisten mit dem Schimpfwort getadelt, er sei ein *dogmaticus*.⁴ Hier also steht dieser Begriff gegenüber dem neuzeitlichen Skeptizismus. Diese Frontstellung ist voll im Sinn der Dogmatik Bavincks.

Der gern als Alternative für *Dogmatik* verwendete Titel *Glaubenslehre* ist im Vergleich dazu großen Missdeutungen ausgesetzt. Seit Schleiermacher ist dieser Titel Programm für religiösen Subjektivismus. Aber das Darlegen dessen, was Gott geoffenbart hat, ist alles andere als Schilderung religiös-individualistischer Erlebnisse, frommer Einfälle oder kirchlich-spirituellen Erfahrungen. Weil die *Reformierte Dogmatik* Derartiges ganz und gar nicht sein will, hat Herman Bavinck bewusst nicht den Titel *Glaubenslehre* für sein Werk genommen.

Der andere gegenwärtig gängige Begriff, *Systematische Theologie*, wird gerne im angelsächsischen Raum anstelle von Dogmatik verwendet. Er begegnet häufig für entsprechende Studien- oder Lehrbücher. Das Hauptproblem bei diesem Begriff ist, dass das Adjektiv *systematisch* im europäischen Kontext sehr häufig den Anspruch des Abgeschlossenen oder des Endgültigen vermittelt. Mit dem Ehrgeiz, das letzte Wort gesprochen zu haben, wie es etwa die Denkgebäude des Deutschen Idealismus beansprucht hatten, wollte Bavinck nichts zu tun haben.⁵

2 Vinzenz von Lerinum, *Commonitorium* II.3.

3 Luther, Martin, *Weimarer Ausgabe* 18, 605, S. 32–34.

4 Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio* I, I, 8.

5 Siehe dazu Bavincks Vortrag auf der *Zentralen Pastoralen Konferenz* [*Centrale Pastoraal-Conferentie*] vom 16. und 17. August 1881 in Utrecht. Er hielt dort einen Vortrag mit dem Titel: *Was für und was gegen ein dogmatisches System spricht* [*Het vóór en tegen van een dogmatisch systeem*]. Er betont, dass an sich nichts gegen den Begriff »System« einzuwenden sei. An sich habe ein System nichts mit Enge, Kälte, Formalismus oder gar Verketterung Andersgläubiger zu tun. Aber während seines gerade abgeschlossenen Theologiestudiums hatte Bavinck erlebt, was für »Systeme« Theologieprofessoren vom Boden einer (hegelschen) Philosophie zu errichten vermochten. Der Vortrag ist veröffentlicht in der Zeitschrift *De Vrije Kerk*. Jahrgang 1881, S. 449–464.

Im Gegenteil. Um sich gerade davon abzugrenzen, griff Bavinck gerne auf den Begriff des »Organischen« zurück. Dabei verstand er diesen Ausdruck völlig anders als etwa Hegel oder Schelling ihn verwendeten.⁶ Für Bavinck – wir werden es genauer sehen, wenn wir uns weiter unten mit seiner Biographie beschäftigen – liegt die Einheit von allem Sein in Gott. Die gesamte Natur und Geschichte sind Selbstoffenbarung des dreieinen Gottes. Nur von diesem Gott her lässt sich die Einheit und die Vielfalt in der Schöpfung verstehen. Bavinck knüpfte damit an Vorstellungen der Kirchenväter an, an Überzeugungen von Augustinus über die *Spuren der Dreieinheit* [*vestigia trinitatis*] sowie der mittelalterlichen und reformatorischen Theologie: Nur von Gott her ist der Kosmos zu verstehen und nur von ihm her ist Wissenschaft möglich. Allerdings stellt Bavinck in seiner Dogmatik diese Tradition nicht einfach wieder her, sondern er konfrontiert diese Überzeugung mit der Aufklärung und den daraus resultierenden philosophischen Strömungen des 19. Jahrhunderts und bessert sie nach.

Bavinck war auch ein viel zu umsichtiger Wissenschaftler, als dass er sich einbildete, es sei einem Menschen möglich, mit irgendeinem (theologischen) System alle Welträtsel zu lösen. Vielmehr teilte er die Überzeugung mit jedem verantwortlichen Wissenschaftler, dass unser Wissen stets begrenzt ist und in jeder Wissenschaftsdisziplin die Forschung unabgeschlossen bleibt, sodass sie

6 Siehe dazu Eglinton, James, *Trinity and Organism. Towards a New Reading of Herman Bavinck's Organic Motif*. London, New Delhi, New York, Sydney [Bloomsbury] 2012. In dieser Dissertation setzt sich Eglinton überzeugend mit der von Jan Veenhof vertretenen Interpretation Bavincks auseinander. Veenhofs Deutung lief auf zwei nebeneinanderstehende Bavincks hinaus, einem konservativen und einem mehr modernen. Veenhof leitet das organische Motiv bei Bavinck von Hegel, Schelling, der Religionsgeschichtlichen Schule sowie den niederländischen »Ethik-Theologen« ab. Siehe dazu Veenhof, Jan, *Revelatie en Inspiratie*. Amsterdam [Buijten & Schipperheijn] 1968, passim. Eglinton weist demgegenüber zu Recht auf Bavincks programmatischen Vortrag hin, den er hielt, als er seine Dogmatikprofessur in Kampen antrat: Unter dem Titel *Die Wissenschaft der Heiligen Theologie* [*De wetenschap der Heiligen Godgeleerdheid*] erklärte er, dass der Grundcharakter der Theologie durch eine stets relevante Heiligkeit gekennzeichnet ist – man von diesem Boden aus dann aber gleichzeitig sowohl in historischem Sinn orthodox sein als auch im modernen intellektuellen Kontext vollwertig auftreten könne.

für weitere Untersuchungen offenbleiben muss. Diese generelle Einsicht verband Bavinck mit der Überzeugung, dass der Kirche die Wahrheit gewissermaßen in Schichten zuwächst. Die Kirche muss sich das in der Heiligen Schrift Geoffenbarte fortwährend immer wieder erneut aneignen, und zwar in Konfrontation mit den jeweiligen Fragen ihrer Zeit. Damit aber wird sie bis zum Ende dieser Welt niemals fertig werden.

Dass Bavinck seine *Reformierte Dogmatik* nicht als etwas Endgültiges verstanden wissen wollte, will nicht sagen, dass ihre Lehren als etwas Ungewisses aufzufassen seien oder gar als etwas Relativistisches. Das, was Gott gesagt hat, ist unfehlbar. Es ist wahr und fest. Auch besteht Bavinck darauf, dass Gott sein Wort so gegeben hat, dass wir in der Lage sind, seine Offenbarung zu verstehen. Mehr noch: Eine Dogmatik, die aus der Offenbarung Gottes erwächst, hat ein wesentlich stabileres Fundament als all das, was Menschen auf der Grundlage innerweltlicher Empirie oder des Rationalismus zustande bringen. Aufgrund ihrer Transzendenzbezogenheit darf die Dogmatik sogar in Bereiche vordringen, vor denen die weltimmanenten Wissenschaften, Philosophien, Mythen und Dichtungen verstummen müssen. Es sind Fragen, die jeden Menschen umtreiben, einfach deswegen, weil er in dieser sichtbaren Welt lebt. Aber diese Fragen sind nur aufgrund der Offenbarung Gottes zu beantworten. Man denke an Fragen wie die nach dem Sinn des Daseins, nach dem Bösen in der Welt, nach dem Tod, nach seiner Ursache und seinem Sinn und auch, warum die wahrnehmbaren Phänomene vielfach so zweideutig sind.

Aber eine Dogmatik, die auf der Offenbarung Gottes fußt, hat auch die Grenzen der Offenbarung Gottes in Acht zu nehmen. Sie darf diese Schranken nicht (spekulativ) überschreiten. Ihr muss stets vor Augen stehen, dass Gott uns nicht alles geoffenbart hat. Etwa auf die Frage, warum Gott den Sündenfall zugelassen hat, wird man aus der Heiligen Schrift möglicherweise Hinweise entnehmen können. Aber eine wirklich runde Antwort empfängt man wohl nicht. Hier wollten die Denksysteme des Deutschen Idealismus und den daraus abgeleiteten philosophischen Theologien viel zu viel, und sie sind allesamt kläglich gescheitert. Kurzum: Weil der Begriff *Systematische Theologie* bis zum heutigen Tag den Eindruck erwecken kann, dass man die Grenzen der von Gott gegebenen Offenbarung nicht beachtet und der Ausdruck vielleicht auch die falsche Erwartung weckt, als sei mit dem betreffenden theologischen Werk alles gesagt, zieht Herman Bavinck es vor, an dem Begriff »Dogmatik« festzuhalten.

2. Das dreifache Anliegen der *Reformierten Dogmatik*

Wichtiger aber, als der im Titel seines Werkes verwendete Begriff, ist die Frage, welche Absicht Herman Bavinck mit diesem Werk verfolgt hat. Wenn wir recht sehen, motivierte ihn ein dreifaches Anliegen. Die *Reformierte Dogmatik* soll eine didaktische Aufgabe, eine apologetische und eine doxologische erfüllen.

2.1. Die didaktische Aufgabe der Dogmatik

Zunächst geht es Bavinck um die *didaktische* Vermittlung der von Gott in der Heiligen Schrift geoffenbarten Lehre. Bavinck lehrt: Die Heilige Schrift ist vollständig von Gott eingegeben (2 Tim. 3,16). Sie vermittelt widerspruchsfreie Lehre. Der Apostel Paulus spricht in diesem Zusammenhang von einem *Bild* [τύπος] der Lehre (Röm. 6,17). Indem Bavinck von dieser Voraussetzung aus arbeitet, sucht er mit seiner Dogmatik dem neutestamentlichen Gebot zu entsprechen und diese gesunde, biblische Lehre zu vermitteln (1 Tim. 4,6.16; 2 Tim. 3,10; 4,2–3). Dafür hat er keinerlei Scheu, bei den jeweiligen Einzelthemen viele Bibelstellen anzuführen.

Bekanntlich gibt es gegenwärtig nicht wenige Theologen, die das Zitieren von Bibelstellen von vornherein beargwöhnen. Derartiges klingt in ihren Ohren nach Biblizismus oder sogar nach einem – ihres Erachtens – antiquierten *Allein die Schrift* [*Sola Scriptura*]. Nun gibt es zweifellos in manchen evangelikal-fundamentalistischen Veröffentlichungen einen in vielerlei Hinsicht unerträglichen Biblizismus. Das kann so weit gehen, dass jemand erklärt, nur diejenigen Aussagen seien für richtig und für wahr zu halten, für die man eine Bibelstelle anführen könne. Das entspricht ganz sicher nicht Bavincks Überzeugung.

Möglicherweise hatte sich in der Epoche der Orthodoxie, also im 17. Jahrhundert, unterschwellig die Auffassung eingeschlichen, die Bibel sei so etwas wie ein systematisches Lehrbuch. Aus unerfindlichen Gründen sei sie etwas durcheinandergeraten, sodass es nun die Aufgabe des Dogmatikers sei, wieder alles in die rechte Ordnung zu bringen. Lassen wir hier einmal dahingestellt, ob sich das im 17. Jahrhundert wirklich so verhielt. Angenommen es war so, wäre dies ein dem Wort Gottes nicht entsprechender Zugang gewesen.

Der Heilige Geist hielt es für richtig, uns seine neutestamentliche Offenbarung weitestgehend in Briefen zu geben. Briefe aber sind von ihrem Charakter her Gelegenheitsschriften. Sie vermitteln nicht etwas systematisch

Strukturiertes, sondern sie beantworteten aktuelle Probleme und Fragen von Kirchen, die in anderen Gegenden der Welt vor sehr langer Zeit existierten und deren Fragestellungen nicht unbedingt mehr die unsrigen sind. Weil der heilige dreieine Gott es für richtig befunden hat, uns seine Offenbarung in dieser Perspektivhaftigkeit zu geben, ist dies selbstverständlich beim Zitieren von Schriftstellen zu beachten. Bavinck sah dieses Problem. Aber es hieß für ihn nicht, prinzipiell auf das Anführen von Bibelstellen zu verzichten.

Für ihn galt auch das *Sola Scriptura*. Als dieser Begriff im 16. Jahrhundert aufkam, hatte er durchaus unterschiedliche Hintergründe. Es seien hier einmal die drei wohl wesentlichen Motive genannt, die in diesem Ausdruck mit-schwangen und in den Jahrzehnten danach zu unterschiedlichen Folgerungen führten.

Zunächst war *Sola Scriptura* für den Nominalismus wichtig. Luther hatte diese Theologie in Erfurt studiert. Charakteristisch für den Nominalismus (Ockham) war die tiefe Skepsis gegenüber dem natürlichen Erkenntnisvermögen: Wenn man angesichts des eigenen Nichtwissens überhaupt etwas von Gott wissen kann, dann ist das einzig und allein aus der Heiligen Schrift möglich. Darum: *Allein die Schrift* [*Sola Scriptura*].

Zweitens ging das *Sola Scriptura* aus den geistigen Entwicklungen des 15. und 16. Jahrhunderts hervor. Die Zeit der Reformation wurde umspült von dem Ruf der Humanisten: Zurück zu den Quellen [*ad fontes*]! Von dieser wissenschaftlich-philologischen Methodik ausgehend war es nur noch ein kleiner Schritt zu der Ansicht individualistischer Philologen: Mit meiner Arbeit beginnt nun endlich die Forschung am »Text«. Darum: *Sola Scriptura*.

Zweifellos spielten diese beiden Motive in das Denken der Reformation hinein. Allerdings wurden beide von ihr auch umgestaltet. Aus der erkenntnistheoretischen Agnostik, die bei Ockham in einer Trennung des Seins bestand (entgegen dem Analogia-entis-Verständnis eines Thomas von Aquin), kristallisierte sich das Wissen um die Trennung zwischen Gott und Mensch heraus, und zwar aufgrund der Ursünde des Menschen. Diese habe zur totalen Verderbtheit des Menschen geführt und hat damit auch auf sein Denken destruktive Auswirkungen.

Der aus dem Humanismus stammende Ruf, zurück zu den historischen Originalen, war notwendig und unverzichtbar, um die zum Teil außerordentlich wirren Auslegungsmethoden der Scholastik und der spätmittelalterlichen

Mystik zurückzuweisen. Allerdings führte sie bald zu einer stark historisch orientierten Exegese und mündete in den zurückliegenden 250 Jahren bekanntlich in die verhängnisvolle historisch-kritische Auslegungsweise. Deren (Schein)ergebnisse entsprachen den jeweils wechselnden Weltbildern, sodass es seitdem von der persönlichen Ansicht des gerade tonangebenden Theologieprofessors oder seiner Schule abhing, ob man an die Jungfrauengeburt glauben dürfe oder besser doch nicht (zum Beispiel, weil diese nicht in allen Büchern des Neuen Testaments bezeugt sei), ob man die präexistente Gottessohnschaft Christi annehmen dürfe (zum Beispiel angesichts von angeblichen Parallelen in antiken Mythen), ob man tatsächlich an die leibliche Auferstehung glauben dürfe (oder doch eher David Friedrich Strauß oder der kerygmatischen Bultmannschule mit deren Entmythologisierungsprogrammen folgen solle), ob man dem Kreuzestod Jesu einen Sühnewert zuschreiben dürfe (oder in dem Geschehen nicht doch eher einen an den Umweltbedingungen politisch Gescheiterten erblicken müsse) oder ob man noch an die Wiederkunft Christi zum Weltgericht am Ende der Zeit glauben dürfe (oder stattdessen mit der Konsequenzen Eschatologie annehmen müsse, Jesus und seine ersten Anhänger seien in eine selbstfabrizierte Fehlspekulation verfallen) usw. Selbstverständlich hatte Derartiges niemals auch nur ansatzweise etwas mit dem reformatorischen *Allein die Schrift* zu tun. Es wurde geradezu ins Gegenteil pervertiert.

Aber die entscheidende Motivation in der Reformation für das *Sola Scriptura* und darum auch für das direkte Zitieren von Schriftstellen war eine andere. Der Kernbeweggrund war die erlebte *Anfechtung* [*tentatio*]. So verhielt es sich bei Luther. Er hatte sich mit all seiner Kraft angestrengt, Gott mit ganzer Seele und von ganzem Herzen zu lieben. Aber bei ehrlicher Selbstbetrachtung hatte er feststellen müssen, wie sich in ihm gerade in seinem besten Tun die Fäuste des Gotteshasses Adams emporballten. Vor dem sich damit vor Luther auftuenden Höllenrachen der Verdammnis gab es kein anderes Wort, das zu ihm durchdringen konnte und ihm Trost, Frieden, Freiheit und Leben versichern konnte, als das Wort, das in Christus von Gott selbst zu ihm kam. Für ihn gab es keinen anderen Rettungsanker, keine Stimme irgendeiner Kirche, als allein die ihm im Wort Gottes zugesprochene Gerechtigkeit Gottes: »Meine Theologie habe ich nicht gelernt auf einmal, sondern ich habe immer tiefer und tiefer danach forschen müssen. Da haben mich meine Anfechtungen zu gebracht; denn die Heilige Schrift kann man nimmermehr verstehen, außer der Praxis

und Anfechtungen. Solches fehlt den Schwärmern und Rotten, daß sie den rechten Widersprecher, nämlich den Teufel, nicht haben.«⁷ Darum: *Sola Scriptura*.

Der genuine Ort für das *Sola Scriptura* war in der Reformation also der Einzelne, der in seiner Anfechtung und Verzweiflung vor dem verborgenen Gott steht. Weil Luther den Zorn Gottes in seiner abgrundtiefen Gewalt erfahren hatte, brauchten dies seine Schüler wie Melanchthon oder Calvin nicht mehr durchzumachen. Sie hatten davon gehört und konnten in ihren Lehrbüchern notieren, dass zu den Eigenschaften Gottes auch sein Zorn gehört. Das ist im Blick auf diese Männer nicht abwertend zu verstehen, denn dafür waren sie in der Lage, die Heilige Schrift ausgewogener zu lesen und differenzierter ihre jeweiligen Dogmatiken abzufassen.

Bei Herman Bavinck verhielt es sich ähnlich. Von seiner Herkunft her konnte Bavinck auf die Heilige Schrift als das unfehlbare Wort Gottes zurückgreifen. Er kannte von früh auf die herrlichen, von Gott gegebenen Gnadenverheißungen. Er musste sich auch nicht als Einzelner verstehen, denn er hatte das große Vorrecht in einer kirchlichen Erneuerungsbewegung aufzuwachsen und von ihr getragen zu sein. Nach der Epoche der Aufklärung wuchs Bavinck in einer Kirche geistlich erweckter reformierter Christen auf, in der die Heilige Schrift als das Wort Gottes (wieder) ernstgenommen wurde. Wenn man davon sprach, dass das Wort Gottes »objektiv« sei, meinte man damit nicht, dass es dem Menschen »verfügbar« sei. Das Gegenteil war der Fall. Es war »objektiv« im ursprünglichen Sinn des Wortes: »entgegengeworfen«, und damit immer die gesamte Existenz des Menschen erfassend. Wenn dieses Wort gepredigt wurde, dann wurde es Menschen gepredigt, die wussten, dass sie im Angesicht Gottes nichts zu sagen haben und darum aufhören müssen, Gott dazwischenzureden, wenn er spricht.

Allerdings lebte Bavinck, anders als die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, in einer Zeit und in einer Welt, in der das Vertrauen in das Wort Gottes alles andere als selbstverständlich war. Er selbst hatte im Lauf seines Lebens immer wieder diesen Glaubenskampf durchzustehen und sich zum Vertrauen auf die Heilige Schrift als dem untrüglichen Wort Gottes durchzuringen und dann im Glauben zu bekennen: *Dein Wort ist die Wahrheit* (Joh. 17,17). Genau diese Haltung hat bei der Abfassung der *Reformierten Dogmatik* den Umgang Ba-

7 Luther, Martin, *Tischreden*, *Weimarer Ausgabe* 1, S. 146, Nr. 352.

vincks mit der Heiligen Schrift bestimmt und damit auch bei seinem Zitieren von Bibelstellen. Dabei war er stets getragen von dem Wissen, dass er nicht als Einzelner vor Gott steht, sondern mit anderen Christen zusammen im Gnadenbund Gottes lebt. Bavincks *Reformierte Dogmatik* entstand nicht aus einem bindingslosen Individualismus oder gar Solipsismus. Sein Studieren der Heiligen Schrift stand immer in einem komplementären Verhältnis zur Kirche. Darum: *Reformierte Dogmatik*.

Bavinck war auch nicht der Meinung, mit ihm würde die Theologie beginnen. Folglich spielte er auch niemals die Heilige Schrift gegen die Tradition aus. So sehr Bavinck bei seinem dogmatischen Arbeiten gerade in didaktischer Hinsicht auf die Heilige Schrift zurückgriff, erschöpfte sein dogmatisches Arbeiten sich nicht darin, die Formulierungen der Heiligen Schrift zu wiederholen. Zwar ist die Heilige Schrift Norm seines theologischen Denkens, aber niemals ignoriert er die bisherige Theologiegeschichte. Schon gar nicht verachtet er das, was in Dogmen und kirchliche Bekenntnisse eingeflossen ist. Natürlich setzt sich Bavinck stets mit den anderen Konfessionen ins Benehmen. Damit will er herauschälen, was Gott in seinem Wort seiner Kirche für alle Zeiten anvertraut hat.

Es war bekanntlich zu Bavincks Lebzeiten, im Jahr 1870, dass ein Mann in Rom sich für unfehlbar erklärte und ebenfalls sämtliche seiner Nachfolger, wenn diese etwas *ex cathedra* verlautbaren lassen würden. Allein die aus jener Stadt veröffentlichten Mariendogmen entlarven diese Konstruktion als Unsinn. Bei der Entfaltung der von Gott geoffenbarten biblischen Lehre fordern diese Entgleisungen umso intensiver, das reformatorische *Sola Scriptura* nicht loszulassen.

Wenn man heute den für die Reformation so zentralen Aspekt des *Sola Scriptura* verstehen möchte, wird man ihn nur erfassen können, wenn man die Lehre der Verbalinspiration des Wortes Gottes nicht über Bord wirft. Genau das aber ist bekanntlich in der deutschsprachigen Theologie üblich geworden, und es ist immer noch die vorherrschende Ansicht. Vermutlich liegt darin die Kernkatastrophe der deutschen Theologie.

Man erinnere sich, dass der wohl namhafteste deutschsprachige Theologe des zurückliegenden Jahrhunderts, Karl Barth, die Verbalinspiration als

»theologischen Kinderschreck«⁸ verunglimpfte. Für weniger kompetente Theologen hieß das, diese Lehre zu ihrer Zielscheibe zu machen, um gerade anhand dieser Thematik ihr theologisches (Nichts-)Können zur Schau zu stellen. Damit aber hat man sich von vornherein den Zugang zur Heiligen Schrift als dem Wort Gottes verbaut und damit auch zum *Sola Scriptura*, wie es von den Reformatoren einst verstanden wurde.

Wenn Karl Barth wenig später im Blick auf die Verfasser der biblischen Schriften erklärt, sie »konnten in jedem Wort fehlen und haben auch in jedem Wort gefehlt«, mag eine solche Formulierung sprachphilosophische (»hermeneutische«) Seminare an theologischen Fakultäten beschäftigt haben. Auf jeden Fall aber werden sie dem Wort Gottes nicht gerecht, und sie müssen in die theologische Sackgasse führen. Dies wird auch nicht besser – eher noch dialektischer und paradoxer –, wenn Barth fortfährt, dass »nach demselben Zeugnis der Heiligen Schrift die Schreiber der biblischen Bücher, gerechtfertigt und geheiligt allein durch die Gnade, eben mit diesem ihrem fehlenden Menschenwort Gottes Wort geredet haben«⁹. Der Vordersatz, »sie haben in jedem Wort gefehlt«, steht im Widerspruch zu Selbstaussagen der Heiligen Schrift und auch zu dem, wie die Apostel selbst mit der Heiligen Schrift umgegangen sind. Nicht zuletzt sind solche Paradoxien für einen Pastor alles andere als hilfreich, wenn er seiner Berufung nachkommen will, der Gemeinde das Wort der Wahrheit zu bringen.

Ganz anders war es bei Herman Bavinck. Er erarbeitete seine Dogmatik auf der Grundlage, dass die Heilige Schrift keineswegs nur Offenbarungszeugnis ist, sondern Offenbarung, von Gott (ein)gegeben. Nach Glaubenskrisen während seines Theologiestudiums und einem immer wieder auftretenden Glaubenskampf hielt er sich an die *Theopneustie* der Heiligen Schrift. Die Verachtung des Buchstabens der Heiligen Schrift, um stattdessen aus irgendeinem vermeintlich inneren Licht (der Aufklärung [?]) eine Theologie zu entwickeln, war seine Sache nicht. Da er nicht zuletzt auch von der *Deutlichkeit* und *Klarheit* [*perspicuitas*] der Heiligen Schrift überzeugt war,¹⁰ sodass Gottes Wort

8 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* I,2, S. 584.

9 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* I,2, S. 587.

10 Was Bavinck genau mit *perspicuitas* meint, siehe H. Bavinck, *Reformierte Dogmatik*. Bd. I, §§125.126 (S. 739–749).

von uns Menschen verstanden werden kann, hatte er keine Probleme, eng an die Heilige Schrift gebunden zu unterweisen.

2.2. Das apologetische Anliegen der Dogmatik

So wichtig für Bavinck als erste und auch als vorrangige Funktion der *Reformierten Dogmatik* die didaktische ist, und damit auch der stete Bezug zur Heiligen Schrift, kommt für ihn unverzichtbar das *apologetische* Anliegen hinzu.

Bavinck ist sich darüber im Klaren, dass sich eine Dogmatik nicht in der einfachen Wiederholung konfessioneller Formulierungen und auch nicht klassisch-reformierter Strickmuster erschöpfen kann. Entsprechende Repetitorien mögen im Blick auf ein Theologieexamen hilfreich sein, aber im Grunde fängt die dogmatische Arbeit erst danach an. Die eigentliche Aufgabe besteht darin, dass das, was in der Heiligen Schrift geschrieben steht, von den Zeitgenossen wirklich gehört wird. Das aber heißt: Die Theologie hat die Fragen ihrer Zeit aufzunehmen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Der Dogmatiker ist also dazu berufen, sich kraft der empfangenen Wahrheit mit der eigenen Zeit und seinem geistigen Umfeld auseinanderzusetzen.

Mit anderen Worten, für Bavinck gehört es zur unverzichtbaren Aufgabe eines Dogmatikers, in Distanz und im Gegenüber zur eigenen Umwelt auf das Wort Gottes zu hören und die Wahrheit dann so zu formulieren, dass ihre Aktualität klar wird. Im Blick auf das 19. und 20. Jahrhundert hieß das für ihn, dass seine Dogmatik dem eindimensionalen Antisupranaturalismus entgegentritt und auch dem Individualismus aller jener Theologen, die jeweils ihr eigenes liberal-akonfessionelles (»vermittlungstheologisches«) System bastelten. Insofern ist Bavincks *Reformierte Dogmatik* konfrontativ.

Im Zusammenhang mit diesem apologetischen Aspekt der Dogmatik ist es sinnvoll, sich kurz über den Begriff der *Häresie* [αἵρεσις] klar zu werden. »Häresie« hat im vorbiblischen Griechisch keinen herabsetzenden, wertenden Sinn. Das Wort bedeutet zunächst: freie Wahl, Entscheidung, Richtung. Es beantwortet die Frage, welcher geistigen Strömung man zugetan ist oder welcher philosophischen Schule man sich anschließen möchte. Von daher werden die großen philosophischen Schulen wie die der Platoniker, der Peripatetiker (Aristoteliker) oder der Stoiker als Häresien bezeichnet. Nicht anders war es

bei den Hauptrichtungen innerhalb des Judentums zur Zeit Jesu, wie der Richtung der Pharisäer oder der Sadduzäer (Apg. 5,17; 15,5; 26,5).

Demgegenüber aber lehnt der Apostel Paulus es rigoros ab, das Christentum als *Häresie* [*Strömung*] zu bezeichnen (Apg. 24,14). Der Grund ist klar: Die Botschaft der Apostel ist nicht eine Schule neben anderen. Die Kirche ist nicht eine (Denk-)Richtung neben anderen. Vielmehr vollzieht sich in ihr der vertikale Einfall der Wahrheit. Die älteste Selbstbezeichnung für das Christentum lautet *Weg* (Apg. 9,2; 24,14). In einer Strömung treibt man mit, in eine Richtung wird man gezogen. Einen Weg muss man selbst gehen, und zwar gegen die Strömungen der eigenen Zeit. Aus diesem Grund wurde das bis dahin neutrale Wort *Häresie* sehr schnell zur Bezeichnung von Irrlehre.

Häresie ist nicht einfach ein Irrtum oder ein (versehentlicher) Fehler, sondern Häresie entspringt immer dem jeweiligen Zeitgeist, saugt daraus ihre Kraft, um sich so gegen die Wahrheit zu positionieren. Kennzeichen für den Häretiker ist, dass er sich den Selbstverständlichkeiten seiner Zeit unterwirft, also den herrschenden Ansichten. Er denkt, was man denkt. Er sagt, was man zu meinen hat, wenn man ernstgenommen werden will. Aber er hat sich damit im innersten Schaltsystem seines Denkens, in seinem Herzen, aus einem Christen zurückverwandelt in einen Menschen seiner Zeit.

Im ersten Augenschein wirken alle Häresien faszinierend. Man fühlt sich in ihnen bestätigt. Man bekommt zu hören, was man hören möchte, weil es dem natürlichen und damit dem verderbten, gegen Gottes Wahrheit gerichteten Herzen entspricht. Aber aus demselben Grund werden diese Gedanken auch wieder sehr schnell strohlangweilig. Denn man erfährt nichts anderes als das, was man ohnehin schon wusste. Und wer will das auf Dauer schon hören? So landet der Häretiker stets irgendwann aus der Illusion, frei und unabhängig gedacht zu haben, in der Einsicht, in welchem Maß er Sklave seiner eigenen Zeit und ihrer Ansprüche geworden ist.

Es ist erstaunlich, mit welcher Klarheit Herman Bavinck in seiner *Reformierten Dogmatik* dies sah und zu Papier brachte. Bei all seinem Bemühen, irenisch zu sprechen und wo es irgend möglich erschien, sogar die Sprache der Synthese zu suchen, beeindruckt, wie antithetisch dieser Theologe im Blick auf seine Zeit denkt und argumentiert. Bavinck weiß: Seit der Mensch im Sündenfall die Entscheidung traf, sich in Feindschaft gegen Gott aufzustellen, steht die Offenbarung Gottes immer in Opposition zur Welt. Folg-

lich muss eine *Reformierte Dogmatik* eine konfrontative und damit eine apologetische Ausrichtung haben.

In der Frühen Kirche sahen sich die Kirche und ihre Theologen mit der Gnosis und hellenistischen Strömungen konfrontiert. In der Zeit Bavincks waren es monistische und dualistische Systeme, verbunden mit den idealistischen und materialistischen Weltdeutungen. Hinzu kamen der Mystizismus und der aus Fernost nach Europa herüberwehende Buddhismus, die neukantianische Aufspaltung der Wirklichkeit in Seins- und Wertaussagen (wobei die liberale, zeitgenössische Theologie meinte, sich auf die Wert- bzw. »Heils«-aussagen zurückziehen zu können). Heute in der Postmoderne ist es die in einem eindimensionalen Naturalismus wurzelnde Gaia-Spiritualität, die man gerne mit einem »menschengemachten« Klimawandel verknüpft. Auch ist zu denken an den Feminismus und das daraus resultierende Genderdenken, das verbunden ist mit der Zerschlagung der Eheordnungen von Mann und Frau (»Ehe für alle«) und der Auflösung der Familie. In die Kirche sind inzwischen entsprechende Einbrüche erfolgt, etwa in Form der Frauenordination.

Herman Bavinck nahm den apologetischen Kampf in seiner Zeit auf. Darin dient er bis zum heutigen Tag als Vorbild und Lehrmeister für jede seriöse Dogmatik.

2.3. Die doxologische Zielrichtung der *Reformierten Dogmatik*

Drittens hat Bavincks *Reformierte Dogmatik* eine *doxologische* Ausrichtung. Alle Erkenntnis der Wahrheit ist gemäß der Gottseligkeit (Tit. 1,1). Folglich ist jede – vermeintliche – Erkenntnis, die nicht in die Anbetung des dreieinen Gottes führt, keine Wahrheitserkenntnis. Die Antwort des Menschen auf die Offenbarung Gottes kann nur in einem Lob- und Treuebekenntnis bestehen. Eine solche Zustimmung, will sie ehrlich sein, muss vom persönlichen Glauben getragen sein.

Im Sinn von Hebräer 11,1 ist der Glaube eine *Hypostasis* [ὑπόστασις]. Luther übersetzte auf Anraten von Melanchthon dieses Wort mit *gewisse Zuversicht*. Das ist nicht falsch. Aber im damaligen Denken hatte sich bei *Hypostasis* als Bedeutung *der tragende Grund* herauskristallisiert. Man könnte freier übersetzen mit: *das in die Wirklichkeit getretene Sein*. Vermutlich ist es in diesem Sinn vom Schreiber des Hebräerbriefes gemeint: Das Gehoffte wird wirkungs-

mächtige Gegenwart. Das Zukünftige tritt herein in das Jetzt. Dieses Eintreten der Ewigkeit in unsere Zeit bindet den Dogmatiker. Es verpflichtet ihn in seinem theologischen Denken und Arbeiten.

Aus diesem Blickwinkel muss das Ziel jeder Dogmatik sein, zum Vertrauen auf den unsichtbaren Gott aufzurufen, auf sein vielfach so unbegreifliches Tun und auf sein häufig so schwer zu verstehendes Wort. Die Dogmatik hat also gewissermaßen die Noten zu schreiben, nach denen die glaubende Kirche von Jahrhundert zu Jahrhundert das Lob Gottes intoniert. Wenn die Dogmatik dieser Aufgabe nicht umsichtig nachkommt, zerfällt die Kirche. Dann ertönen aus ihr schreckliche Misstöne, und es bricht in ihr Schwärmerei jeglicher Art aus.

Wem diese doxologische Aufgabe einer Dogmatik zu abgehoben klingt, der möge nachlesen, was Luther dem so bequemen Skeptizismus eines Erasmus erwidert: *Einen unbekannten Gott kann ich nicht verehren, loben, ihm danken (und) Gott auch nicht dienen* [*Ignorato Deo colere, laudare, gratiam agere, servire Deo non possum*].¹¹

Insofern die Dogmatik diese doxologische Aufgabe wahrnimmt, ist sie nicht auf den Lehrsaal beschränkt, sondern ausgerichtet auf die Kirche. Sie ist ausgerichtet auf diejenigen, die jeden Sonntag die von dem dreieinen Gott gnädig geoffenbarte Wahrheit in der Predigt hören (Predigt ist abgeleitet von *praedicare*: preisen, loben) und die im Glaubensbekenntnis sowie im Singen der Psalmen und Loblieder Gott antworten. Dass Herman Bavinck bei der Abfassung seiner *Reformierten Dogmatik* zutiefst von dieser Absicht geleitet war, schimmert in seinem Werk immer wieder durch.

3. Biographische Notizen zu Herman Bavinck und seiner Zeit

In den bisherigen Ausführungen, die sich auf den Titel *Reformierte Dogmatik* konzentrierten und auf das dreifache Anliegen von Bavincks Dogmatik, spielten bereits immer wieder Aspekte der Biographie des Autors eine Rolle. Zweifellos wird man die *Reformierte Dogmatik* gewinnbringend studieren können, ohne sich mit dem Leben des Autors beschäftigt zu haben. Aber der historische Kontext, in dem Herman Bavinck die *Reformierte Dogmatik* verfasste, kann einiges zu ihrem besseren Verständnis beitragen. Aus diesem Grund sei

11 Luther, Martin, *Weimarer Ausgabe* 18, S. 614, Z. 13 f

im Folgenden ein Lebensabriss Herman Bavincks gegeben, wobei der Schwerpunkt auf den Aspekten liegt, die für das Verstehen der *Reformierten Dogmatik* nützlich erscheinen.¹²

3.1. Aufgewachsen und geprägt durch die *Afscheiding*

Wenn man sich die beiden Eckdaten von Herman Bavincks Leben anschaut, sein Geburtsjahr, 1854, und sein Todesjahr, 1921, dann tritt vor das geistige Auge eine Welt, die sich in gewaltigem Umbruch befand. Es war eine Epoche, in der bei nicht wenigen Menschen der Eindruck entstand, der Boden unter ihren Füßen würde ins Wanken geraten.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts war die Französische Revolution zum Abschluss gekommen. Diesem Ereignis folgten die Napoleonischen Kriege. Danach erlebte Europa tiefgreifende und umfassende soziale, politische, intellektuelle und religiöse Veränderungen. Die industrielle Revolution war in vollem Gang. Die Moderne hatte die geistige Luftherrschaft übernommen. Der Optimismus kannte kaum Grenzen: Dem Darwinisten Ernst Haeckel war zwar bewusst, dass noch nicht alle »Welträtsel« gelöst seien, aber das sei nunmehr nur noch eine

12 Es ist im Folgenden nicht die Absicht, eine Biographie von H. Bavinck zu zeichnen. In jüngster Zeit sind auf Englisch zwei ausgezeichnete Biographien erschienen. Gleason, Ron, *Pastor, Churchman, Statesman and Theologian*. Phillipsburg, New Jersey [P&R Publishing Company] 2010; Eglinton, James, *Bavinck: A Critical Biography*. Grand Rapids, Michigan [Baker Academic] 2020. Sie fußen auf biographischen Arbeiten über Bavinck, die lediglich in niederländischer Sprache veröffentlicht sind, gehen aber beide weit darüber hinaus. Aus dem niederländischen Sprachraum sind zu nennen: Hepp, Valentijn, *Dr. Herman Bavinck*. Kampen [Kok] 1921 und Bremmer, Rolf Hendrik, *Herman Bavinck als dogmaticus*. Kampen [Kok] 1961 sowie Bremmer, Rolf Hendrik, *Herman Bavinck en zijn tijdgenoten*. Kampen [Kok] 1961. Einen in deutscher Sprache verfassten Lebensabriss verfasste Strebel, Hanniel, *Herman Bavinck, eine Einführung in sein Leben, seine Zeit und sein Werk*. Pforzheim [Martin Bucer Seminar, Texte 182] 2014. Das im Folgenden Skizzierte basiert weitgehend auf den Arbeiten von Gleason und Eglinton. Eine vollständige Bibliographie von Bavincks Schriften wurde von Jan Veenhof zusammengestellt. Sie erschien bei R. H. Bremmer, *Herman Bavinck als Dogmaticus*. Kampen [Kok] 1961, S. 425–446.

Frage weniger Jahre. Dann könne man die »Arbeitshypothese« namens Gott endgültig abschaffen. Auch in den Niederlanden war dieser Prozess zu spüren, allerdings verlief er wohl zeitlich etwas später als in Deutschland.

Aber in den Niederlanden gab es eine Gegenbewegung. Diese ist für uns deswegen von Bedeutung, weil Herman Bavinck in ihr aufwuchs. Diese Gegenbewegung trug den Namen *Afscheiding* [*Abtrennung*]. Worum ging es? Um die *Afscheiding* zu verstehen, müssen wir bis in das Jahr 1815 zurückgehen. In diesem Jahr kam die Batavische Republik zu ihrem Ende. In der darauffolgenden postnapoleonischen Zeit strebte der niederländische König Wilhelm I. eine Kirche an, die primär dazu da sein sollte, dem Staat zu dienen. Sie sollte das Volk zu tugendsamen Bürgern erziehen. Das hieß, dass die Kirche, die bis dahin auf den drei Bekenntnisschriften – dem *Heidelberger Katechismus*, dem *Belgischen (Niederländischen) Glaubensbekenntnis* und den *Artikeln von Dordrecht* – sowie der *Dordrechter Kirchenordnung* fußte, entsprechend umgeformt werden sollte. Faktisch ging es dem König um die Abschaffung der dogmatischen und kirchenrechtlichen Grundlagen. Der Unglaube, der bereits in der Epoche der Aufklärung bei der niederländischen Bevölkerung aufgebrochen war, breitete sich nun auch in den Kirchen aus. Vorreiter waren die drei theologischen Fakultäten in Leiden, Utrecht und Groningen.

Diese Entwicklung war für einige Pastoren wie Hendrik de Cock (1801–1842) und Anthony Brummelkamp (1811–1888) unerträglich. Nachdem sie selbst eine tiefgreifende Bekehrung erlebt hatten, predigten und protestierten sie gegen den Einbruch der Gottlosigkeit in die niederländische Kirche. Im Jahr 1834 kam es zur *Afscheiding* [*Abtrennung*] vieler Christen von der Staatskirche. Das Ziel der *Afgescheidenen* war, die Kirche der Väter wiederherzustellen. Es ging den führenden Pastoren darum, den traditionellen Standards, also den drei Bekenntnisschriften sowie der *Dordrechter Kirchenordnung*, wieder Geltung zu verschaffen und nicht zuletzt auch wieder eine Frömmigkeit einzuführen, die das gesamte Leben prägt. Das Anliegen aller *Afgescheidenen* war also, den kirchlichen Zersetzungserscheinungen, die sowohl durch die politischen Ambitionen des Königs als auch durch den theologischen Liberalismus aufgekomen waren, entgegenzutreten.

Allerdings stimmte man häufig in einzelnen theologischen Fragen nicht miteinander überein. Zum Beispiel war umstritten, was Wiedergeburt genau heißt und welchen Stellenwert sie im Leben des Christen hat. Auch diskutierte man heftig über die Zuordnung von Erwählung und Gnadenbund. Mit ande-

ren Worten: Unter den *Afgescheidenen* ging es vielfach turbulent zu, und sie waren keineswegs homogen.

Trotzdem verbreitete sich diese konfessionell-reformierte Erweckungsbewegung schnell. Sie ging sogar über das Gebiet der Niederlande hinaus und erfasste die Grenzgebiete zu Deutschland. Bereits im Jahr 1837 kam sie in die Grafschaft Bentheim. Heute gehört diese an drei Seiten von niederländischen Grenzen umschlossene Gegend zum Bundesland Niedersachsen. In dieser Gegend war für die konfessionell-reformierte Erneuerungsbewegung der Pastor Jan Barend Sundag aktiv. Dort wohnte auch Jan Bavinck, der Vater Herman Bavincks. Bereits in seiner Teenagerzeit kam Jan Bavinck mit der *Afscheiding* in Kontakt. Er berichtet, wie er Menschen auf der Straße begegnete, die über Glauben, Bekehrung und zweite Geburt (Wiedergeburt) diskutierten. Das waren alles Themen, von denen er in der vom Rationalismus durchsetzten Großkirche, deren Mitglied er war, nichts gehört hatte. Schließlich kam es an verschiedenen Ortschaften in der Grafschaft Bentheim und an den Grenzgebieten zu den Niederlanden zur Entstehung der *Altreformierten Kirche*. Der Name war Programm. Man wollte nicht eine neue Kirche gründen, sondern zurück zum überlieferten Glauben. Jan Bavinck schloss sich diesem Kirchenverband an.

Im Jahr 1845 trat Pastor Sundag an den damals 19-jährigen Jan Bavinck heran und bat ihn um seine Mitarbeit in der Kirche. Bei Jan Bavinck war inzwischen ebenfalls der Wunsch aufgebrochen, Pastor zu werden. Er entschloss sich zu einer theologischen Ausbildung. Diese sollte natürlich im Rahmen der Kirchen der *Afscheiding* erfolgen. Die *Afgescheidenen* hatten damals noch keine zentrale Ausbildungsstätte. Die theologische Ausbildung war dezentral bei verschiedenen niederländischen Pastoren angesiedelt. Häufig bestand der Ausbildungsort aus einem einzigen dafür hergerichteten Raum. Jan Bavinck ging für seine theologische Ausbildung in die Niederlande zu einem Pastor nach Ruinerwold. Später wurde diese Ausbildung nach Hoogeveen verlegt.

Die gesellschaftlichen Erfahrungen der *Afgescheidenen* waren auf beiden Seiten der Grenze alles andere als idyllisch. Die Abtrennungen der geistlich erweckten Christen von den Großkirchen waren sowohl in den Niederlanden als auch in der Grafschaft Bentheim illegal. Sie verstießen gegen staatliches Gesetz. Wer sich diesen Gesetzen widersetzte, also trotzdem zu den Versammlungen ging, die damals in Scheunen und Ähnlichem stattfanden, musste mit Geldstrafen rechnen. Im Wiederholungsfall wurden diese erhöht. Die Pastoren wurden regelmäßig inhaftiert. In der Öffentlichkeit waren die *Afgescheidenen* an

den Rand der Gesellschaft gedrängt. Bei den Häusern der *Afgescheidenen* gingen nicht wenige Fensterscheiben durch Steinewerfen in die Brüche.

Im Revolutionsjahr 1848 wurde in den Niederlanden durch den neuen König, Wilhelm II., eine neue, liberale Verfassung verordnet. Damit war die Verfolgungssituation offiziell beendet. Die Versammlungs- und Religionsfreiheit war dem Gesetz nach nun gewährleistet. Aber die Umsetzung der Gesetze erfolgte nur zögerlich und stufenweise. Noch lange waren die *Afgescheidenen* nicht gleichberechtigte Untertanen. Zum Beispiel waren Hochzeiten zwischen altreformierten Gläubigen nur gestattet, wenn man eine schriftliche Erlaubnis des örtlichen Pfarrers der Großkirche vorlegen konnte. Der Tolerierungsprozess der Altreformierten in Deutschland währte im Vergleich zu den *Afgescheidenen* in den Niederlanden sogar noch etliche Jahre länger. Diese Erfahrungen prägten die Eltern Herman Bavincks.

Nach dem Abschluss seiner theologischen Ausbildung (1845–1848) blieb Jan Bavinck in den Niederlanden. Neben seinen Predigtdiensten übernahm er eine örtliche Ausbildungsstätte für Theologiestudenten, bis man im Jahr 1854 eine zentrale theologische Ausbildungsstätte für die *afgescheidenen* Kirchen errichten konnte, und zwar in Kampen (am 6. Dezember).

Wenige Tage später (am 13. Dezember) wurde Herman Bavinck in Hoo-geveen geboren und kurz darauf getauft. Aufgrund der Errichtung der Ausbildungsstätte in Kampen konnte Jan Bavinck seine Ausbildungsstätte einstellen. Allerdings blieb er noch einige Jahre in der Ortschaft als Pastor. Dann wechselte er nach Bunschoten (1857). Danach ging er nach Almkerk (1862), und schließlich (1870) wurde er Pastor in Kampen.

Obwohl Herman Bavinck in seiner Kindheit viele Umzüge miterlebte, bekam er eine erstklassige Schulausbildung. Hier sind namentlich das renommierte *Hasselman Instituut* sowie das Gymnasium in Zwolle zu nennen. Abgesehen von Niederländisch lernte er dort fließend die lateinische Sprache (in der er später auch seine Dissertation abfasste), Griechisch, Hebräisch, Deutsch, Englisch und Französisch.

Natürlich erlebte der intelligente Schüler auch die Strömungen der Moderne. Aber beheimatet war er in den *afgescheidenen* Kirchen, die sich jetzt *Christlich-Reformierte Kirchen* (*Christelijk gereformeerde Kerken*) nannten. Ab dem Jahr 1870, Herman war 16 Jahre alt, begann er Tagebuch zu schreiben. Bezeichnenderweise enthalten die ersten Seiten seines ersten Tagebuches kommentarlos Bibelabschnitte, in denen es darum geht, im Glauben fest zu

stehen und zu abweichenden Christen Distanz zu halten. Am 19. März 1873 legte er in der *Christlich-Reformierten Kirche* in Zwolle sein Glaubensbekenntnis ab. Damit gehörte er vollumfänglich zu dieser Kirche.

3.2. Gerüttelt im Studium und im Gemeindedienst geformt

Nach seiner Schulausbildung entschloss sich Bavinck, Theologie zu studieren. Was lag näher, als sich an der theologischen Ausbildungsstätte seiner Kirchen in Kampen einzuschreiben, zumal sein Vater in dieser Stadt Pastor der *Christlich-Reformierten Kirche* war? Aber am 5. Juni 1874 traf er die Entscheidung, an die theologisch völlig liberale Universität nach Leiden zu gehen.

Zu behaupten, dass die Reaktionen seiner Umgebung heftig waren, wäre massiv untertrieben. Sein Vater war nicht nur Pastor in Kampen, sondern er gab auch einige Vorlesungen an der dortigen theologischen Ausbildungsstätte. Und sein eigener Sohn wollte an der Leidener Universität studieren, also an einer Universität, die einer der Gründe dafür war, warum sich die *Christlich-Reformierten Kirchen* von der Staatskirche abgetrennt hatten?!

Bavinck setzte seinen Willen durch. In Leiden ging er weiterhin in eine *Christlich-Reformierte Kirche*, traf in dieser Stadt aber auch auf die theologische Moderne. Für mehrere Jahre (1874–1880) saß er zu Füßen des liberalen Dogmatikers Johannes Scholten, hörte Vorlesungen bei dem historisch-kritisch arbeitenden Abraham Kuenen sowie bei dem humanistisch ausgerichteten Kirchenhistoriker Lodewijk Rauwenhoff.

Der theologische Liberalismus war von Deutschland aus in die Niederlande gedungen. Zuerst war er nach Groningen gelangt. Der dortige Professor Philip Willem van Heusde (1778–1839) hatte das Gedankengut Friedrich D. E. Schleiermachers (1768–1834), Gotthold Ephraim Lessings (1729–1781) sowie die deutsche Vermittlungstheologie bekannt gemacht. Er propagierte ein erfahrungsorientiertes Leben mit Christus. Die Geschichte interpretierte er als einen Erziehungsprozess hin zu einer moralisch idealen »Menschlichkeit«. Pareau, ein Kollege von van Heusde fasste die Groninger Theologie in folgende Fabel zusammen: »Zwei Reisende standen bei Sonnenaufgang auf, um gemeinsam eine Reise zu unternehmen. Bevor sie sich auf den Weg machten, begannen sie miteinander zu streiten, ob die Sonne nur an ihrer Oberfläche glühe oder ob das Glühen direkt in ihr Zentrum reiche. Sie diskutierten die Frage hitzig, bis die Sonne untergegangen war, und so war der Tag verloren.«

Anhand dieser Geschichte suchte man in Groningen zu veranschaulichen, wie unsinnig es sei, sich über theologische Nuancen zu streiten, während man dabei die Realität verpasse. An den Reformatoren, wie zum Beispiel an Calvin, war praktisch niemand interessiert.

Der Neffe von van Heusde, Johannes Scholten (1811–1885) kam kurze Zeit später nach Leiden und wurde an dieser theologischen Fakultät der Begründer des Liberalismus. Er glaubte weder an die Dreieinheit Gottes noch an die Gottheit Jesu und demzufolge auch nicht an das Versöhnungswerk Christi auf Golgotha. Jesus sei nichts anderes gewesen als ein wahrer, vollständiger Mensch, gekommen, um die Menschheit zu einem idealen Menschsein emporzuführen. Immerhin war er im Blick auf die Reformatoren etwas offener als die Groninger. Aber die Theologen, von denen Scholten am meisten gelernt hatte, waren zwei Schüler Schleiermachers: August Twesten und Alexander Schweizer.

Es stellt sich die Frage, warum der 19-jährige Herman Bavinck sich zu Füßen solcher Lehrer setzte und sich diesen manipulativen Verführungen aussetzte. Zunächst einmal ist festzuhalten, dass dieser Schritt nicht eine Abkehr von seinem bisherigen reformierten Leben bedeutete. Es war kein Bruch mit dem, was er von seinen Eltern gelernt und in den *Christlich-Reformierten Kirchen* jahrelang gehört hatte. Es war also nicht so, dass er sich aus Opposition gegenüber seiner Vergangenheit nun der modernen Theologie öffnen wollte. Aus seinen Briefen und Tagebuchaufzeichnungen geht hervor, dass er eine wissenschaftliche Ausbildung begehrte. Diese aber schien ihm in Kampen nicht (wirklich) möglich. Nicht zuletzt wollte er auch das Handwerkszeug seiner theologischen Gegner, also der liberalen Theologen und auch der historisch-kritisch Arbeitenden, aus erster Hand kennenlernen. Um sich mit der modernen Welt auseinanderzusetzen, meinte er, müsse er diese Denk- und Arbeitsweisen genau verstehen.

Dabei waren ihm die Gefährdungen durchaus klar. Am Tag, als er sich nach Leiden aufmachte (23. September 1874), schrieb er in sein Tagebuch: »Der Abschied von meinen Eltern fällt mir schwer, vor allem deshalb, weil ich nach Leiden gehe. Werde ich standhalten? Möge Gott es schenken! O Gott beschütze mich in Leiden!« Mit seinem Studium begann er ein neues Tagebuch. Dieses ist überschrieben mit *Aus Seele und Körper* [*Ex animo et corpore*]. Bezeichnenderweise fügt er ein Zitat aus Goethes Faust hinzu: »Alles Vergängliche ist nur ein

Gleichnis.« Bekanntlich war Faust ein Gelehrter, der auf der Suche nach höherem Wissen seine Seele an den Teufel verkauft hatte.¹³

Aber die Vorlesungen waren nicht die einzige Anfechtung. Es war zunächst vor allem der Kulturschock, dem er in Leiden begegnete. Unmittelbar in Leiden angekommen, hatte er noch den Plan, sich einem der Studentenkörpers der Universität anzuschließen. Um in eine dieser Studentenverbindungen eintreten zu können – fast 90 Prozent der Leidener Studenten gehörten zu einer solchen Verbindung –, musste man sich einigen von den älteren Studenten initiierten sogenannten Prüfungen unterziehen. Unter anderem bestanden sie darin, »wie echte Seemänner« Alkohol zu konsumieren. Am Anfang der Woche nahm Bavinck an den »Prüfungen« für die Erstsemester teil. Aber nach einem Gespräch mit dem Pastor seiner dortigen *Christlich-Reformierten Kirche* entschied er sich, auf den Beitritt zu einem Studentenkörper zu verzichten. Obwohl er in Leiden nicht der einzige Student war, der keiner Studentenverbindung angehörte, geriet er mit dieser Entscheidung an den Rand der Studentenkultur. Ihm gestaltete sich der Einstieg in das völlig säkularisierte Leiden schwierig.

In sein Tagebuch notierte er immer wieder, Jesus auch in der Stadt Leiden nicht verleugnen, sondern ihm nachfolgen zu wollen. Zum Beispiel schrieb er am 3. Oktober 1874: »Ich bin weiterhin von den Pflichten in Anspruch genommen, die ich als Christ im akademischen Bereich zu erfüllen habe. Möge Gott mir die Kraft dazu schenken! Die Kraft, nicht nur durch Worte, sondern auch durch Taten zu zeigen, dass ich ein Nachfolger Jesu bin.«¹⁴ An anderer Stelle hält er schriftlich fest: »In diesem Moment geht es darum, den Überzeugungen, die wir jetzt haben, treu zu bleiben und sie mit den Waffen zu verteidigen, die uns zur Verfügung stehen.«

Bavinck war also keineswegs naiv. Er sah die Probleme an der Universität in Leiden. Aber vermutlich unterschätzte er sie doch, denn nach einiger Zeit geriet er in eine Glaubenskrise. Man kann auch von einer theologischen Identitätskrise sprechen zwischen einerseits seiner Kinder- und Jugendzeit, die er im Raum der *Afscheiding* erlebt hatte, und andererseits dem Modernismus der Leidener Universität. Namentlich Kuenen, den er wegen seiner Wissenschaftlichkeit schätzte, brachte ihn in seinen historisch-kritischen Vorlesungen ins

13 Bavinck, Herman, *Theol. Stud. Folder 16*. 23. September 1874.

14 Bavinck, Herman, *Theol. Stud. Folder 16*. 3. Oktober 1874.

Schwanken im Blick auf die Heilige Schrift. An seinen ungläubigen Freund Snouck Hurgronje schreibt er: »Die Kraft und Art, mit der ich die Wahrheiten annehme, der naive und kindliche Glaube mit seinem grenzenlosen Vertrauen in die eingeflöste Wahrheit ist verloren gegangen; und das ist, wie Du siehst, eine Menge. Auf diese Weise war ihr Einfluss groß und stark. Jetzt weiß ich, dass ich das nie wieder erreichen kann. Trotzdem finde ich es gut und bin dankbar, dass ich es verloren habe. In dieser Unschuld war vieles unwahr und musste gereinigt werden. Aber dennoch gibt es da etwas Naives (und ich kenne kein besseres Wort), das gut ist, das tröstet; etwas, das bleiben muss, wenn die Wahrheit für uns süß und wertvoll bleiben soll. Manchmal, sehr selten (wie kann man heutzutage in unserer Zeit den felsenfesten Glauben von damals finden?), treffe ich in meiner Gemeinde Menschen, die genau das haben, denen es so gut geht und die so glücklich sind. Jetzt kann ich nicht anders, als mir zu wünschen, dass ich so glücklich und freudig glauben würde wie sie, und dann habe ich das Gefühl, dass ich, wenn ich so wäre, predigen könnte, belebt, warmherzig, immer voller Überzeugung von dem, was ich sage. Ich wäre am Leben und würde für andere leben. Aber ich weiß ganz genau, dass das Vergangenheit ist, es ist nicht mehr möglich.«¹⁵

Dieses Zeugnis des Theologiestudenten Bavinck ist erschütternd. Aber Bavinck selbst sah diese Krise aus einer späteren Warte auf seine Studienzeit beschränkt. Jahre später schrieb er an Snouck Hurgronje: »Nachdem ich Leiden verlassen habe, sehen viele Bereiche der modernen Theologie und Weltanschauung für mich anders aus als zu der Zeit, als ich so stark unter dem Einfluss von Scholten und Kuenen stand. Ich habe in Leiden viel gelernt, aber auch viel verlernt. Letzteres hätte teilweise negative Auswirkungen auf mich haben können. Ich fange an, sie immer mehr zu erkennen. Die Zeit, in der die Überzeugungen unserer Jugend der Kritik ausgesetzt waren, ist vorbei.«¹⁶

Allerdings bewertet er im Rückblick seine Entscheidung, nach Leiden zu gehen, einmal sogar als Ausdruck von Naivität. Im Jahr 1879 verließ Bavinck Leiden, um seine Dissertation in seinem Elternhaus in Kampen zu verfassen. Es

15 Bavinck an Snouck Hurgronje, Kampen, 13. Januar 1881.

16 Jan de Bruijn, G. Harinck, *Een Leidse vriendschap*. Ten Have, Utrecht 1999. Siehe dazu besonders die Briefe Nr. 28, 40 u. 42.

ging um die Ethik Ulrich Zwinglis.¹⁷ Am 10. Juni 1880 erhielt er den Dokortitel mit Auszeichnung. Allerdings endete sein Studium bei ihm in Lustlosigkeit: »Und so geht alles zu Ende, und die Studienjahre liegen – in ihrer Gesamtheit – hinter mir. Und was soll ich tun?«¹⁸

Die letzte Frage mag umso verwunderlicher erscheinen, als Bavinck im Mai 1880 über Scholten einen Brief von Abraham Kuyper (1837–1920) erhalten hatte. Wer war Abraham Kuyper?

Abraham Kuyper hatte ebenfalls in Leiden bei Scholten studiert, allerdings Jahre vorher. Anschließend ging er in die niederländische Staatskirche, geriet dann aber in seinem Gemeindedienst in eine tiefe Krise. Er erlebte eine geistliche Wiedergeburt und fing danach an, die Reformatoren zu studieren, vor allem Calvin.

Viele andere Theologen, die ebenfalls an den staatlichen theologischen Fakultäten studiert hatten, brachen ihren Pastorendienst ab. Das merkte man natürlich auch an den staatlichen Fakultäten: In Leiden folgte man daraus aber nicht eine grundsätzliche Neubesinnung über das, was man in den Vorlesungen veranstaltete. Vielmehr fragte man sich: »Was kann getan werden, um Geistliche und Laien gleichermaßen für diese Theologie zu begeistern?« Eine weitere Frage, die man sich stellte, war: »Kann die Religion des Klerus auch die Religion der Laien sein?« Auf jeden Fall war deutlich: Man schritt an den theologischen Fakultäten der Universitäten in dem eingeschlagenen modernen Geist unbeirrt voran.

Unter Abraham Kuyper kam es während dieser Zeit zu einer weiteren Abspaltung von der niederländischen Staatskirche, also neben der *Afscheiding*. Diese nannte man *Doleantie*. Dieses Wort ist abzuleiten von den *Dolerenden*, das heißt, es sind (über die kirchliche Situation) Seufzende (vgl. dazu Hes. 9,4 ff).

Im Jahr 1880 gründete Kuyper in Amsterdam die *Vrije Universiteit* [Freie Universität]. Er selbst wurde sowohl deren erster Rektor wie auch Professor für Dogmatik. Abraham Kuyper hatte von Bavinck gehört, und er erkannte erstaunlich schnell die Talente des jungen Bavinck, der aus den *Christlich-Reformierten Kirchen* kam.

17 Bavinck, Herman, *De ethiek van Ulrich Zwingli*. Kampen [G. Ph. Zalsman], 1880.

18 Dagboek van 1879 tot 1886, zum 12. Juni. Zitiert nach Eglinton, James, *Bavinck: A Critical Biography*. Grand Rapids [Baker Book] 2020. S. 355.

So fragte er den kurz vor der Promotion Stehenden an, ob er nicht an die *Vrije Universiteit* als Dozent für semitische Sprachen kommen wolle. Zunächst war Bavinck bereit, dieses Angebot anzunehmen, aber noch am Abend seiner Zusage kamen ihm Bedenken und er lehnte ab: »Ich konnte es nicht akzeptieren. Ich hatte nicht den Eindruck, dazu berufen zu sein. Und wenn ich es angenommen hätte, hätte ich das alles [nur] aufgrund von Kuypers Willen und glorreichem Studium getan.« Allerdings wurde Herman Bavinck nach der Absage unsicher: »Habe ich das gut gemeistert? Hätte ich es doch akzeptieren sollen? Gewähre, o Gott, dass die Berufung wiederholt werden könnte, wenn ich falsch gehandelt habe ... Meine Eltern fanden es teilweise gut.«¹⁹

Möglicherweise dachte Bavinck damals schon an eine Professur in Kampen. Aber von dort kam keine Berufung. Im Gegenteil: Nach Abschluss der Promotion berichtete *De Bazuin*, das Organ der *Christlich-Reformierten Kerk*, zwar über Bavincks fertiggestellte Doktorarbeit. Man war auch davon angetan, dass man einen wissenschaftlich geschulten Theologen in den eigenen Reihen hatte. Aber dass er diese Arbeit an einer vom Liberalismus vergifteten theologischen Fakultät absolviert hatte, sorgte für Unwillen: »... wir können nicht umhin zu sagen, dass dies für uns ein Grund zu großem Kummer ist. Wenn man diesen Abschluss von einer solchen Fakultät aus anstrebt, betont man nachdrücklich, dass in uns eine Unwahrheit verborgen ist. Eine Fakultät, die nicht Theologie, sondern die nur die damit in Beziehung stehenden Wissenschaften lehrt, kann diesen Namen nicht in seiner alten Bedeutung tragen und diesen Grad auch nicht verleihen.« Ein wirklich anerkennendes Lob von seiner Kirche hätte anders geklungen.

Allerdings hatte Herman Bavinck sich inzwischen angemeldet, um Pastor in einer *Christlich-Reformierten Kirche* zu werden. Im Zuge des Anmeldeverfahrens musste er Prüfungen vor Vertretern der theologischen Ausbildungsstätte in Kampen ablegen, zudem wurden mit ihm Gespräche geführt. Es hat den Anschein, dass einige der Prüfer mit seiner Sicht der Heiligen Schrift nicht zufrieden waren, was dann augenscheinlich in dem Halbvers zum Ausdruck kam, den er für seine Prüfungspredigt erhielt: Man gab ihm als Schriftgrundlage Matthäus 15,14a: *Lasst sie, sie sind blinde Blindenleiter*. Auf Hollän-

19 Eglinton, James, *Bavinck: A Critical Biography*. Grand Rapids [Baker Book] 2020. S.100.

disch steht für »Blindenleiter« *blinde leidslieden*. Die homophone Anspielung auf Leiden war nicht zu überhören. Noch am selben Tag, an dem ihm dieser Bibelabschnitt mitgeteilt wurde, hatte er seine Predigt zu halten. Er hatte also nur wenige Stunden zur Vorbereitung zur Verfügung. Als Bavinck vernahm, über welchen Vers er predigen sollte, soll er zunächst sauer reagiert haben. Erst in letzter Minute konnte er von Freunden überzeugt werden, die Aufgabe zu übernehmen. Er hielt die Predigt (am 10.7.1880), und er bestand das Examen, während einige andere Kandidaten durchfielen.

Trotz unverhohlenen Misstrauens nahm man ihn also in die *Christlich-Reformierten Kirchen* als Pastor auf. Im Jahr 1881 wurde er Pastor der *Christlich-Reformierten Kirche* in der friesischen Stadt Franeker. In der Gemeinde selbst hörte man seine Predigten gern. Er war so beliebt, dass sogar die Rückwand der Kirche herausgenommen werden musste, um Platz für zusätzliche Kirchenbänke zu schaffen. In seinem Pastorendienst hatte die Wortverkündigung für Bavinck oberste Priorität. Es ging ihm darum, die Gemeinde mit dem Wort Gottes zu versorgen und zu ernähren. Auch der Katechismusunterricht an den Jugendlichen war ihm sehr wichtig. Er war immer gut vorbereitet, und selbstverständlich verlangte er von seinen Katechisanten, dass sie den *Heidelberger Katechismus* auswendig lernten. Auch auf Hausbesuche legte er großen Wert. Sofern neben den Vorbereitungen von Predigten und den anderen gemeindlichen Aufgaben noch Zeit übrigblieb, investierte er sie in das Studium von Dogmatik und Ethik.

Der Gemeindedienst hatte auf ihn eine heilende Auswirkung. An seinen Freund schrieb er während dieser Zeit: »Ehrlich gesagt, ich werde immer reformierter [...]. Ich habe viel Respekt und mehr Frömmigkeit gegenüber dem Glauben und der Glaubensarbeit erworben. Ich bin in meinen Meinungen bescheidener geworden und habe mich davon entfernt, alles nach meinem Verständnis und meiner Vernunft zu prüfen.«²⁰ Aber auch wenn Bavinck sich während seines Pastorendaseins innerlich von der Leidener Theologie mehr und mehr löste, nahm er in Franeker keinesfalls eine intellektuelle Weltflucht vor. Er wurde allerdings zunehmend davon überzeugt, dass Scholten und die gesamte

20 Zitiert nach Eglinton, James, *Bavinck: A Critical Biography*. Grand Rapids [Baker Book] 2020. S. 358, Anm. 41.

Leidener Theologie weder das Erbe der reformierten Tradition verkörperten noch für die Fragen der Moderne wirklich tragende Antworten hatten.

Während seines Gemeindedienstes in Franeker bekam Bavinck nicht nur viele Einladungen aus anderen *Christlich-Reformierten Kirchen*, sondern er erhielt auch schon bald Berufungen von Kirchen anderer Prägung. Auch erreichte ihn erneut ein Ruf, an die *Vrije Universiteit* zu kommen. Bavinck lehnte alles ab. Im Blick auf den Ruf nach Amsterdam schrieb er: »Ich liebe meine Kirche. Am liebsten möchte ich daran arbeiten, sie aufzubauen. Das Wohlergehen ihrer Theologischen Schule [der Ausbildungsstätte in Kampen] ist mein Herzenswunsch. Es gibt in dieser Institution vieles, was dringend verbessert werden muss. Die *Christlich-Reformierten Kirchen* sind im Großen und Ganzen von dieser Notwendigkeit überzeugt und auf ihrer bevorstehenden Synode im August wird man nach Möglichkeiten suchen, die Schule zu verbessern. Ehrlich gesagt habe ich den stillen Wunsch und die Hoffnung, dass die Synode mir einen Platz an ihrer Schule anbietet [...] Sie hat die erste Wahl; danach bin ich frei.«²¹

Tatsächlich war Bavinck alles andere als zufrieden mit der theologischen Ausbildungsstätte in Kampen. Als die Theologische Schule am 8. und 9. Dezember 1879 ihr 25-jähriges Bestehen feierte, gab es eine Reihe von Reden, die Bavinck als »kalt« und als »trocken« beschrieb. Aber Bavinck war nicht der Typ, der kritisch um der Kritik willen war. Es war sein sehnlicher Wunsch, für die *Christlich-Reformierten Kirchen* zur Verfügung zu stehen, und das hieß für ihn, dass die Theologische Schule seine Studenten gut auf den pastoralen Dienst vorbereiten möge.

Im Übrigen war jedem Beobachter klar, dass man in Kampen Professoren benötigte. Aber zunächst erschien es so, als ob dafür keine finanziellen Mittel zur Verfügung stünden. Andererseits aber war abzusehen, dass mindestens zwei, wenn nicht drei Professoren bald in den Ruhestand treten würden. Auf der Synode in Zwolle erklärten zwei Professoren, Brummelkamp und van Velzen, noch nicht in den Ruhestand treten zu wollen, aber gleichwohl müssten mindestens zwei neue Professoren berufen werden. Es waren dann tatsächlich drei. Einer dieser Berufenen war Herman Bavinck.

21 Siehe dazu Eglinton, James, *Bavinck: A Critical Biography*. Grand Rapids [Baker Book] 2020. S. 124 ff.

Damit war Bavincks Zeit als Pastor relativ kurz. Am 3. September des Jahres 1882 teilte er der Gemeinde mit, dass er nach Kampen berufen sei. Er wählte als Schriftgrundlage für seine Predigt Psalm 36,10: *Denn bei dir ist die Quelle des Lebens; in deinem Licht sehen wir das Licht*. Seine Abschiedspredigt war über Johannes 17,17: *Heilige sie in der Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit*. Spätestens diese Predigt macht deutlich, dass er das hinter sich gelassen hatte, was er zum Thema Schriftkritik in Leiden gehört hatte.

3.3. In Kampen als Professor bewährt

Am 9. Januar 1883 wurden die drei neuen Professoren in Kampen eingesetzt: D. K. Wielenga, L. Lindeboom und Herman Bavinck. An diesem Tag hielt Herman Bavincks Vater, Pastor Jan Bavinck – er war zu jener Zeit Präsident des Kuratoriums – eine Rede. In seinem Vortrag betonte er, dass das 19. Jahrhundert hohe Anforderungen an einen Diener des Evangeliums stelle. Deswegen sei ein gründliches Studium unverzichtbar. Indem sich Jan Bavinck an die neu ernannten Professoren wandte, erklärte er: »Der Herr, der König der Kirche, beobachtet Sie; die *Christlich-Reformierten Kirchen* beobachten Sie; die Niederlande beobachten Sie; ja, die Augen Tausender, von Freunden und Feinden, sind auf Sie gerichtet.«²² Die besondere Herausforderung sah Jan Bavinck darin, dass in dieser Welt eine in der Heiligen Schrift verankerte Theologie ihren Platz erhält.

Wenige Tage später hielt der neunundzwanzigjährige Herman Bavinck seine Antrittsvorlesung. Er konnte an das anknüpfen, was sein Vater kurz zuvor gesagt hatte. Der Titel der Rede war für ihn Programm: *Die Wissenschaft der Heiligen Theologie* [*De wetenschap der Heiligen Godgeleerdheid*]. Herman Bavinck setzte sich mit der Behauptung seines ehemaligen Leidener Professors Lode-wijk Rauwenhoff auseinander. Dieser hatte gefordert, dass die Theologie säkularisiert werden müsse. Demgegenüber stellte Bavinck die These auf: Die Theologie muss theologisiert werden. Es geht in ihr im Kern um die Erkenntnis Gottes. Gott ist ihr Prinzip, ihr Inhalt und ihr Ziel. Entsprechend kommt die Theologie von Gott, sie beschäftigt sich mit Gott und mit allem anderen

22 Zitiert nach Eglinton, James, *Bavinck: A Critical Biography*. Grand Rapids [Baker Book] 2020. S. 337, Anm. 88.

in Bezug auf Gott, und sie findet ihr Ziel in Gott. Die Theologie existiert *sui generis*, und sie kann nur nach ihrer eigenen Agenda leben.

Diese Auffassung von Theologie entsprach der Auffassung von Augustinus, von Thomas von Aquin und von Calvin. Indem Bavinck dies aussprach, wandte er sich gegen die Moderne. Bavinck erinnerte an Ludwig Feuerbach. Dieser Philosoph hatte argumentiert, Gott sei eine Projektion menschlicher Bedürfnisse und Wünsche. Für Bavinck war damit klar, dass die Theologie, wenn sie nicht Gott im Mittelpunkt hat, zur Anthropologie wird. Der Leidener theologischen Fakultät warf er vor, dass ihre »Theologie« ein Tempel sei, »in dem Götzen des eigenen Geistes geschaffen würden und man ihnen dann diene«. Bavinck betonte, dass die Theologie offen für die aktuellen Fragen der modernen Welt bleiben müsse, aber eben: Alles sei unter Gott zu sehen, und dabei, so war er inzwischen tief überzeugt, biete die reformierte Tradition die größten Hoffnungen für das Christentum in der Moderne. Bavincks Rede machte klar, wo er stand und wo er hinwollte: Es gibt für die Theologie keinen den aktuellen Fragen ausweichenden Quietismus. Auch sieht er weder in einem weltflüchtigen Pietismus eine Lösung noch in einer rückwärtsgewandten lediglich formal wiederholenden Orthodoxie.

Die Studenten waren von Bavincks Rede begeistert. Bavinck schickte Kopien seiner Rede an einige Leidener Professoren, unter anderem an Abraham Kuenen. Kuenen bedankte sich für die Zusendung der Rede, die er »mit großem Interesse gelesen« habe. »Wie Sie verstehen, nicht mit Zustimmung. Aber mein Widerspruch hindert mich beim Lesen nicht daran, zu bemerken, dass Sie Ihre Ansicht klar, konsequent und würdig dargelegt und verteidigt haben.«²³ Sein ungläubiger Studienfreund, Snouck Hurgronje, schrieb kritisch zurück: »Dein Vortrag richtet sich an Menschen, die deiner Meinung sind und unter denen diese mit so harten Worten benannten Themen nicht bekämpft werden müssen.«²⁴ Abraham Kuyper reagierte begeistert: »Dies ist echte reformierte wissenschaftliche Theologie.«²⁵ Er merkte lediglich kritisch an, dass Bavinck

23 Zitiert nach Eglinton, James, *Bavinck: A Critical Biography*. Grand Rapids [Baker Book] 2020. S. 365, Anm. 23.

24 Zitiert nach Eglinton, James, *Bavinck: A Critical Biography*. Grand Rapids [Baker Book] 2020. S. 138 u. 13.

25 Kuyper, Abraham, in: *De Heraut*. Januar 1883.

einmal ein positives Wort über Schleiermacher habe fallen lassen. Aber dass jemand die Theologie in Leiden, also die führende liberale Theologie in den Niederlanden, so konfrontativ anging, gefiel ihm außerordentlich.

Die folgenden Jahre waren für Bavinck gefüllt mit Vorbereitungen und der Durchführung der Vorlesungen, die zu seinem Lehrauftrag gehörten: Dogmatik, Ethik, Philosophie und Enzyklopädie, ein Fach, in dem aus der Perspektive Gottes und der Theologie alle anderen Wissenschaftsdisziplinen beleuchtet wurden. Um sich stets auf seine Vorlesungen gut vorzubereiten, ließ er in diesen Jahren viele Urlaubsansprüche fallen.

Die Studenten waren von der Gelehrsamkeit ihres Professors angetan. Obwohl er der jüngste Professor in Kampen war, galt er innerhalb seines Kollegiums schon bald als eine Autorität. Auch über die Ausbildungsstätte in Kampen hinaus wurde er bekannt. Man berief ihn in die *Gesellschaft für Niederländische Literatur* [*Maatschappij der Nederlandse Letterkunde*]. Dadurch bekam er viele neue Kontakte. Im Jahr 1891, Bavinck war inzwischen 36 Jahre alt, heiratete er Johanna Adriana Schippers, die Tochter eines niederländischen Reeders. Ihnen wurde im Lauf ihrer Ehe eine Tochter geschenkt.

In all diesen Jahren hatte Bavinck weiterhin engen Kontakt zu Abraham Kuyper. Mehrfach erreichte ihn die Anfrage, ob er nicht doch nach Amsterdam wechseln wolle. Daneben ging es immer wieder um die Frage, ob es nicht möglich sei, dass die Kirchen der *Afscheiding* (*Christlich-Reformierte Kirchen*) mit den Kirchen, die aus der *Doleantie* hervorgekommen waren, fusionieren könnten. (Inzwischen waren weit über hundert Pastoren und mehr als 200 000 Menschen aus der Staatskirche ausgetreten, die sich in rund 200 Gemeinden versammelten.) Kuyper wünschte sich eine Vereinigung sehr. Auch Bavinck befürwortete einen solchen Weg. Aber es gab auch Widerstände, nicht zuletzt bei Professoren in Kampen, allen voran bei seinem Kollegen Lindeboom.

Ein Beispiel mag illustrieren, worum es bei den theologischen Differenzen ging: Zu den Bekenntnisschriften der Kirchen gehört das *Niederländische Glaubensbekenntnis*. Dieses hatte Guido de Bres im Jahr 1561 formuliert. In den Artikeln 27 bis 29 geht es um die Kirche Jesu Christi und damit auch um die Frage, was die wahre Kirche ist. Als Merkmale der wahren Kirche wird die reine Verkündigung des Wortes Gottes, die reine Verwaltung der Sakramente und die Ausübung der Kirchenzucht genannt. Demgegenüber, so heißt es in diesem Bekenntnis, sei die falsche Kirche leicht zu erkennen und von der wahren zu unterscheiden. Natürlich richteten sich diese Worte gegen die

römisch-katholische Kirche. Aber viele Christen aus der *Afscheiding* sahen sich bei diesen Worten im Gegensatz zur Staatskirche: Diese Kirche sei heute ebenfalls eine falsche Kirche. Die einzig wahre Kirche seien die *Christlich-Reformierten Kirchen*.

Die Sichtweise der *Doleantie* war etwas anders gelagert. Auch sie hatten wegen der liberalen Theologie mit der Staatskirche gebrochen. Auch sie sahen in ihr eine falsche Kirche. Aber, so fügten sie hinzu, es sei durch ihr Weggehen nicht zu einem Bruch innerhalb des Leibes Christi gekommen. Während viele in der *Afscheiding* aus dem Bruch mit der Staatskirche eine Frage von Wahrheit und Lüge machten, konzentrierte sich bei Kuyper und den Seinen die Abtrennung von der Staatskirche auf die Frage des Reformiertbleibens. Man kann vielleicht sagen: Bei Ersteren war das Thema der wahren Kirche mehr ethischer Natur, während es bei Letzteren mehr eine rechtliche Frage war. Allerdings bestand der Gegensatz auch auf einer tieferen Ebene. Es war auch eine Frage der jeweiligen Befindlichkeiten angesichts der in der Vergangenheit gemachten Erfahrungen.

Erst im Jahr 1892 wurden die zahllosen theologischen, organisatorischen und juristischen Bemühungen um Vereinigung mit Erfolg gekrönt. Es kam zur Vereinigung der beiden Abtrennungen von der Staatskirche, also der *Afscheiding* und der *Doleantie*. Allerdings gab es weiterhin theologische Diskussionen, und nicht wenige der Gemeinden der *Afscheiding* blieben der Einigung fern. Manche der Fragen wurden auf einer Synode im Jahr 1905 geklärt, aber die Einheit blieb noch Jahrzehnte rissig. Unter anderem diskutierte man darüber, wie sich die Erwählung zum Gnadenbund verhält. Man rang um den Infralapsarismus gegenüber dem Supralapsarismus, und auch die Frage der Wiedergeburt in ihrer Beziehung zum Wort Gottes, zu den Sakramenten (Taufe) und zum persönlichen Glauben war strittig.

Seit 1890 hatte Bavinck eine Reise nach Amerika geplant. Diese wurde im Jahr 1892 realisiert, und zwar zusammen mit seinem Kampener Kollegen D. K. Wielenga. Zunächst ging es nach Kanada (Toronto) und dann in den Norden der USA, nach Michigan (Grand Rapids) sowie nach Iowa. In diesen Gegenden hatten Auswanderer aus den Niederlanden und den deutschen Grenzgebieten die *Christian Reformed Church* gebildet (1857). Der Besuch richtete sich vor allem auf diese Kirchen.

In den Kampener Jahren hatte sich Bavinck in jeder freien Minute mit der Sammlung von Material und der Abfassung einer Dogmatik beschäftigt. Die

erste Auflage seiner *Reformierten Dogmatik* [*Gereformeerde Dogmatiek*] veröffentlichte er in den Jahren 1895 bis 1901. Der erste Band erschien im Jahr 1895, gefolgt von Band zwei im Jahr 1897, Band drei kam im Jahr 1898 heraus und Band vier im Jahr 1901.

Das Vorwort von Band 1 endet mit dem Satz: »Die Zeiten ändern sich.« Damit brachte Bavinck zum Ausdruck, dass es angesichts der neuen Herausforderungen nicht darum gehen könne, die vergangenen, orthodoxen Lösungen einfach nur etwas anders zu formulieren. Es ging auch darum, die Fragen der Moderne aufzunehmen, und die gegebenen Antworten sollten in der heutigen Welt standhalten können.

Hinzu kam noch etwas Anderes. Um dies zu verstehen, müssen wir zeitlich etliche Jahre zurückgehen. In Reaktion auf die paneuropäischen Revolutionen im Jahr 1848 hatte das niederländische Parlament eine liberale Verfassung verabschiedet. Diese Verfassung brachte den *Afgescheidenen* Freiheit für ihre Zusammenkünfte. Aber der Liberalismus veranlasste die niederländische Regierung auch zu der Frage, ob die theologischen Fakultäten nicht von der Universität verbannt werden müssten. Theologie sei keine akademische Wissenschaft. Man müsse die theologischen Lehrstühle durch religionswissenschaftliche ersetzen. Natürlich sei es für Theologen weiterhin möglich, an diesen religionswissenschaftlichen Fakultäten zu studieren. Man könne sich dort auch über das Christentum und dessen Lehren informieren und selbstverständlich auch ihre heiligen Texte untersuchen. Aber das würden dann Religionswissenschaftler erledigen. Für die jeweils spezifisch praktischen Fächer müssten die Kirchen eigenständige Seminare errichten. Im Jahr 1876, also mitten in Bavincks Studentenzeit, wurde dieses Hochschulgesetz verabschiedet.

Angefangen vom Zeitpunkt der ersten Auflage des ersten Bandes seiner Dogmatik bis zum Ende seines Lebens kämpfte Bavinck dafür, dass die Theologie nicht nur zu den Wissenschaften gehört, sondern die Königin der Wissenschaften ist.²⁶ Bavinck sah in diesem Hochschulgesetz eine Frucht der

26 Dazu allerdings ist es geboten, dass sich die Theologie auf ihr eigenes Fundament gründet und ihre eigene Substanz im Auge behält. Sie muss sich unverzichtbar auf Gottes Wort gründen, namentlich auf ihre trinitarischen und bündnisbezogenen Aspekte. Eine Theologie, die nichts anderes sein will als Antwort auf die Offenbarung Gottes, wird Christus als Kern der Offenbarung erkennen, als den, in dem Gott sich

Erkenntnistheorien der Aufklärung. Die dort errichteten Erkenntnistheorien wurzelten im Rationalismus sowie im Empirismus. Beide Epistemologien aber seien als Grundlage für das wissenschaftliche Arbeiten unzureichend, denn mit der Vernunft als alleiniger Basis irre man orientierungslos umher, und das Sammeln von Einzelfakten sei für eine Wissenschaft zu wenig.

Dass man seit der Aufklärung und bekräftigt durch die Philosophie Immanuel Kants mit diesem Anspruch von Wissenschaftlichkeit auftrat, ist jedoch, so Bavinck, nicht nur ungenügend, es ist ein zutiefst feindlicher Angriff auf den Gott, der sich in der Heiligen Schrift geoffenbart hat und damit auch ein entsprechendes Verständnis über die uns umgebende Welt vermittelt hat.

Allerdings ist diese aufklärerische Erkenntnistheorie nicht nur in alle möglichen anderen Wissenschaften eingedrungen, sondern auch die liberale Theologie hat die metaphysischen und epistemologischen Voraussetzungen der Aufklärung wie selbstverständlich übernommen. Sie lebt ebenfalls aus den geistigen Anleihen der Aufklärung. Darum ist es nur konsequent, dass sie dem neuen Hochschulgesetz zugestimmt hat und damit ihre eigene Wissenschaftlichkeit in Frage stellt. Bavinck ist sich also bewusst, dass er mit seinem Nein zu den Erkenntnistheorien der Aufklärung nicht nur gegen einen Feind von außen kämpft, sondern auch gegen die Denkgerüste vieler zeitgenössischer Theologien.

Seine Antwort darauf lautet: Jeglicher Wissenschaft fehlt eine tragfähige Grundlage, wenn sie nicht mit Gott beginnt. Das mag den Wissenschaften im Augenblick noch nicht klar sein. Das liegt jedoch daran, dass sie in ihren Forschungen noch stets irgendwie ein christliches Weltverständnis voraussetzen. Aber ihre eigentlichen Grundlagen werden je länger, desto mehr offenbar, und das wird sich verheerend auswirken. Die Annahme oder die Behauptung, der Ausgangspunkt des theologischen Wissens liege außerhalb des Bereichs der theologischen Offenbarung, stellt eine faktische Leugnung der Realität des dreieinen Gottes dar, des Schöpfers der gesamten Schöpfung. Für die Theologie ist ein solcher Zugang selbstzerstörerisch.

seinen Plan mit der Schöpfung erfüllt. Siehe dazu: Huttinga, Wolter, *Marie Antoinette or Mystical Depth? Herman Bavinck on Theology as Queen of the Science*. In: Eglinton, James; Harinck George [Hrsg.] *Neocalvinism and the French Revolution*. London Bloomsbury [T&T Clark] 2014, S.143–154.

Im ersten Band der *Reformierten Dogmatik* beschäftigt sich Bavinck ausgiebig mit dieser Thematik. Es geht um Fragen wie: Was ist Theologie? Welche Natur hat theologisches Wissen? Mit welchen Mitteln wird es erlangt? Wie ist die Schöpfung Gottes in ihren unterschiedlichen Aspekten zu verstehen? Zur Beantwortung knüpft er an die Epistemologie der Kirchenväter, der Kappadokier, des Augustinus, der Scholastiker und der Reformatoren an: Man gelange einzig und allein *durch Glauben zum Verstehen* [*per fidem ad intellectum*]. Es sei gerade der *Glaube, der das Verstehen sucht* [*fides quaerens intellectum*]. Das heißt, um etwas wirklich zu erkennen, müssen wir stets von Gott ausgehen. Weil Gott wahrhaftig Gott ist, gibt es in Wahrheit keinen von ihm unabhängigen Ausgangspunkt. Die positivistische Behauptung, es gebe einen »neutralen« Standpunkt, den man als wissenschaftlich bezeichnet und von wo aus Wissenschaft beginne, ist irrig.

Bavinck knüpft in seinen Prolegomena also an die traditionelle christliche Epistemologie an, führt sie aber weiter. Er sieht, dass es heute nicht mehr ausreicht, von der Existenz eines Gottes auszugehen. Heute muss klargestellt sein, dass es sich um die Existenz des dreieinen Gott handelt, also um den Gott, der sich in der Heiligen Schrift offenbart hat. Gerade auch die Schöpfung, in der sowohl die Einheit als auch die Vielfalt vorhanden ist, verlangt, dass Gott dreieinig ist. Die gesamte Schöpfung spiegelt den trinitarischen Gott wider.

In seinen Prolegomena knüpft Bavinck an die Tradition der reformierten Orthodoxie an. Dort hatte man in der Epistemologie zwischen einerseits dem *Seinsprinzip* [*principium essendi*] und andererseits dem *Erkenntnisprinzip* [*principium cognoscendi*] unterschieden.

Das Seinsprinzip ist der Grund, das »Was« des Wissens. Das *Erkenntnisprinzip* ist das »Wie« des Wissens. Für die Orthodoxie hieß das: Das Seinsprinzip ist Gott selbst. Das *Erkenntnisprinzip* [*principium cognoscendi*] hingegen beschäftigt sich mit der erkenntnistheoretischen Frage: Wie kommen wir zu diesem Wissen? Die reformierte Orthodoxie hatte lange Zeit diese Frage mit Hinweis auf die Heilige Schrift beantwortet. Bavinck erhebt dagegen keine Einwände. Aber, und das ist das Neue, er möchte innerhalb des Erkenntnisprinzips zwischen dem *äußeren Erkenntnisprinzip* [*principium cognoscendi externum*] und dem *inneren Erkenntnisprinzip* [*principium cognoscendi internum*] unterscheiden. Die Heilige Schrift ist mit ihrer Offenbarung von Christus das äußere Erkenntnisprinzip. Aber sie allein reicht nicht aus. Der Grund dafür ist derselbe wie der, weshalb Licht nicht ausreicht, um ein Objekt zu

sehen. Wir benötigen auch Augen, mit denen wir das Licht erkennen können. Daher muss in uns eine Fähigkeit vorhanden sein, die objektive Offenbarung zu empfangen, die uns in der Heiligen Schrift präsentiert wird. Dies aber umfasst sowohl die rationale Befähigung zum Verstehen als auch die religiöse Befähigung, die empfangenen Wahrheiten zu glauben. Das ist Sache des *inneren Erkenntnisprinzips* [*principium cognoscendi internum*].

Es sind also, so Bavinck, drei *Prinzipien* [*principia*] zu unterscheiden. Diese beziehen sich jeweils auf eine Person der Dreieinigkeit. Der Vater ist das *Seinsprinzip* [*principium essendi*], der Sohn ist als Offenbarung des Vaters das *äußere Erkenntnisprinzip* [*principium cognoscendi externum*] in seinem Wort, und der Heilige Geist ist aufgrund seines inneren Wirkens im Menschen das *innere Erkenntnisprinzip* [*principium cognoscendi internum*]. Nur dann, davon ist Bavinck überzeugt, wenn die Theologie und die gesamten Wissenschaften von diesen drei Prinzipien ausgehen, werden sie epistemologisch nicht zuschanden werden.

Es ist deutlich, dass diese Ausführungen Bavincks vom materiellen Inhalt seiner Dogmatik abhängen. Denn in seiner Erkenntnistheorie wird die Existenz der ontologischen Dreieinigkeit Gottes vorausgesetzt, die Inkarnation und das lebensschaffende Wirken des Heiligen Geistes wie auch das Wirken des dreieinen Gottes in der gesamten Schöpfung. Bavincks Erkenntnistheorie erwächst organisch aus dem Dogma. Er betont, es könne gar nicht anders sein. Die Theologie muss ausgehen von der Existenz Gottes, seiner Selbstoffenbarung und Erkennbarkeit. Allerdings besagt diese Erkenntnistheorie auch, dass die Wahrheit keineswegs jedem ohne weiteres zugänglich ist, sondern nur dem, der der Offenbarung glaubt. Mehr noch: Die von Gott offenbarten Wahrheiten sind darauf ausgelegt, im menschlichen Herzen Glauben zu wecken.

Bavinck betont ausdrücklich, dass dazu eine bloße Nähe zum Christentum nicht ausreicht. Es gibt auch keine Kirche im Allgemeinen, sondern es gibt immer nur konkrete Kirchen mit ausdrücklichen Glaubensbekenntnissen. Diese konkreten Kirchen vermitteln uns die geistliche Nahrung. Mit anderen Worten: Der Dogmatiker muss Glied einer Kirche sein: »Dogmatik ist nur demjenigen möglich, der in der Glaubengemeinschaft mit einer christlichen Kirche lebt.«²⁷

27 Zitiert nach Gleason, Ron, *Herman Bavinck: Pastor, Churchman, Statesman and Theologian*. Phillipsburg NJ, [P & R], S. 97–112 u. 347–348.

Der Streit um das Hochschulgesetz durchzog das gesamte Denken Bavincks. Diese Thematik nimmt in seiner Dogmatik unterschwellig einen breiten Raum ein und hat für ihn einen sehr hohen Stellenwert. In seiner Reaktion auf das Gesetz von 1876 forderte Bavinck nichts Geringeres als eine grundlegende Überarbeitung des gegenwärtigen Wissenschaftskonzepts.

3.4. In Amsterdam und weltweit begehrt

Abraham Kuyper war schon mehrfach an Herman Bavinck herangetreten, um ihn nach Amsterdam an die *Vrije Universiteit* zu holen. Durch verschiedene Umstände wurde Kuyper in den Niederlanden Ministerpräsident, also Regierungschef. Damit wurde der Lehrstuhl für Dogmatik an der *Vrije Universiteit* frei. Jetzt sagte Bavinck zu. Er wechselte im Jahr 1902 nach Amsterdam. Mit Bavinck kam auch eine große Anzahl von Studenten aus Kampen mit nach Amsterdam.

Abraham Kuyper hatte es in Princeton einige Jahre zuvor auf den Punkt gebracht: Der Gegenstand der verschiedenen Wissenschaften muss unter *einer* Überschrift zusammengefasst werden: Das heißt: Die Dogmatik tritt als Königin der Wissenschaft aus ihrem Zelt hervor, um alle unterschiedlichen Ergebnisse zu einem organischen Ganzen zu verweben. Die Frage nach dem Ursprung, dem Zusammenhang und dem Schicksal von allem, was existiert, kann nicht unterdrückt werden. Die Geschwindigkeit, mit der sich die darwinistische Evolutionstheorie in allen Bevölkerungsschichten durchsetzt, die dem Wort Gottes feindlich gesinnt sind, besonders unter den Naturwissenschaftlern, war ihm Beleg dafür, wie sehr der Mensch eine einheitliche Sichtweise benötigt.²⁸

Herman Bavinck sah dies genauso. Als Dogmatiker an der *Vrije Universiteit* erhoffte er sich, Kollegen zu bekommen, die in ihren unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen alle unter der Herrschaft Christi standen und gemäß seinem Wort leben, denken und forschen wollten. Er wurde nicht enttäuscht.

In seiner Antrittsvorlesung sprach er zum Thema *Religion und Theologie* [*Godsdienst en godgeleerdheid*].²⁹ Bavinck behandelte den Zusammenhang

28 Kuyper, Abraham, *Lectures on Calvinism*. Grand Rapids [Eerdmans] 1931. S. 113.

29 Siehe dazu ausführlich Eglinton, James, *Bavinck: A Critical Biography*. Grand Rapids [Baker Book] 2020. S. 219–254.

zwischen Religion und Theologie und damit den gegenwärtig sich auftuenden »eklatanten Gegensatz« zwischen Glaube und Wissen.

Die ursprünglich durch das Christentum bewirkte Versöhnung, die unter dem Leitspruch *Der Glaube, der das Verstehen sucht* [*fides quaerens intellectum*] gestanden hatte, war in der Zeit der Aufklärung durch die Emanzipation der Wissenschaften zerschlagen worden. Die Einzelwissenschaften waren vom Glauben abgetrennt. Dies hatte bei vielen gläubigen Studenten zu schmerzhaften inneren Konflikten geführt, als sie an die Universitäten gingen. Nicht wenige, so führte Bavinck aus, waren eine Beute des wissenschaftlichen Zweifels geworden.

Hinzu kommt der Zustand der universitären Theologie. In dieser Theologie, so Bavinck, geht es im Kern nicht mehr um die Erkenntnis Gottes im Angesicht Jesu Christi. Es geht nicht mehr um Metaphysik, sondern nur noch um Geschichte und Psychologie. Im Mittelpunkt steht das religiöse Bewusstsein in seiner historischen Entwicklung und in seinen psychologischen Besonderheiten. Diese Theologie beabsichtigt, sich auf einen »neutralen Platz« zu begeben, um von dort aus zu vergleichen und im Schmelztiegel aller Religionen das hervorzubringen, was man dann für die einzig wahre Religion zu halten habe. Aber eine solche Theologie hat den Glauben an die eigenen Grundlagen verloren. Damit ist sie zum Scheitern verurteilt. Für Studenten, die an den Universitäten Derartiges hören, ist der Wechsel auf die Kanzel mühevoll, wenn überhaupt möglich. Denn was sollen diejenigen, denen Überzeugung und Inhalt geraubt wurden, dem einfachen Volk, das diesen Prozess nicht durchlaufen hat, verkündigen?

Bavinck wendet sich entschieden gegen den von der liberalen Theologie akzeptierten Lösungsvorschlag, die Fächer der Theologie zu trennen in einerseits diejenigen, die als religionswissenschaftlicher Forschungszweig an den Universitäten weiterhin unterwiesen werden können, und andererseits dem sogenannten praktischen Teil, der an kirchlichen Seminaren unterrichtet werden soll. Zwar tritt eine solche Auffassung unter dem Banner der »Neutralität« auf. Aber dahinter versteckt sich »entschiedene Parteilichkeit«. Wenn der Glaube nicht mehr Wissen ist, sondern nur als »Glaube des Gemüts« oder als »Stimmung des Geistes« existiert, ist er seines Inhalts beraubt. Er ist der Realität entfremdet. Er ist eine »Frucht der Phantasie«.

Demgegenüber betont Bavinck: Die Theologie beruht auf der Offenbarung Gottes. Nur davon ausgehend ist Wissenschaft überhaupt möglich. Denn die Wissenschaft ist keineswegs nur eine endlose Aneinanderreihung von Fakten, sondern man geht immer von den Einzelbeobachtungen hin zum Allgemeinen. Der Forscher sucht von den Phänomenen zu den leitenden Gesetzen durchzudringen. Nimmt man dagegen seinen Ausgangspunkt innerhalb der Natur oder der Geschichte, trifft man stets nur auf relative Größen. Den einzig festen Orientierungspunkt kann alleine Gott und seine Offenbarung geben. Dieser Offenbarung Gottes geht es aber nicht nur um irgendwelche faktischen Richtigkeiten, sondern immer auch um persönliches Vertrauen, um die Veränderung des eigenen Seins, um die Reinheit des Herzens. Christus ist der König der Wahrheit, und deshalb ist er auch Herr im Bereich der Wissenschaften. Eine Theologie, die sich aus der (Natur)wissenschaft zurückzieht – wie es in Bavincks Zeit die Ritschlschule mit der neukantianischen Trennung zwischen Seins- und Wert- (Heils)aussagen machte –, ist ein Verrat an der souveränen Wahrheit Gottes.

Die Antrittsrede Bavincks war klar. Sie war programmatisch. Sie war erneut gerichtet gegen das Hochschulgesetz von 1876 und dessen Implikationen. Allerdings war Bavinck in Amsterdam von Anfang an skeptisch bei der Beantwortung der Frage, was die *Vrije Universiteit* auf lange Sicht erreichen könne. Seines Erachtens müsste eine solche Universität gleichsam ein Konservatorium für alles Gute sein, das die christliche Tradition bisher der modernen Kultur überlassen hat; sie müsste ein Observatorium sein, von dem aus man die Vergangenheit und die Gegenwart studieren und auch in die Zukunft blicken kann; und natürlich müsste sie auch als Labor fungieren, in dem Behauptungen über Wahrheit, Güte und Schönheit getestet werden.

Aber das alles war die *Vrije Universiteit* nicht. In jener Zeit war sie eine kleine Ausbildungsstätte. Wie sollte sie mit den staatlichen Universitäten konkurrieren? Wie sollte sie von ihnen ernstgenommen werden? Wie sollte sie den Angriffen, die von ihnen gegen das Christentum gerichtet waren, gewachsen sein: »Mein Wunsch wäre, dass die *Vrije Universiteit* immer mehr zu einem Zentrum echten wissenschaftlichen Lebens und Arbeitens, Forschens und Denkens wird. Sie muss eine Vereinigung für Männer und später vielleicht auch

für Frauen sein, beseelt von einem Geist, der sich durch prinzipielle Festigkeit, weitreichende Visionen und Glauben an die Zukunft auszeichnet.«³⁰

Im Vergleich zu Kampen war Amsterdam eine Weltmetropole. Doch gerade in dieser Stadt setzte sich eine bedrückende Erkenntnis bei Bavinck durch. Während er in den 80er- und 90er-Jahren in Kampen wohl noch im Stillen hätte glauben können, dass die säkularen Verhältnisse bald zu ihrem Ende kämen und dann eine neue Phase hervorbräche, in der das reformierte Christentum seinen Glanz entfalten und schöner denn je erstrahlen würde, musste Bavinck in Amsterdam einsehen, dass unter den Niederländern nicht nur ein der Welt vorbehaltlos zugewandter Liberalismus dominierte, sondern dass die meisten sich einen säkularisierten öffentlichen Bereich bestens vorstellen konnten. Auch unter den Wissenschaftlern an den staatlichen Universitäten sah es nicht anderes aus. Selbst wenn sie von einem platten materialistischen Atheismus nichts wissen wollten, hieß das nicht, dass sie zu einem theistischen oder gar reformierten Standpunkt zurückkehrten, Vielmehr richteten sie sich aus auf einen philosophischen Idealismus, einen spirituellen Mystizismus oder einen Panpsychismus, oder sie wandten sich sogar der okkulten Theosophie zu.

In der Öffentlichkeit machte sich das Gedankengut Nietzsches breit. Nietzsches Atheismus zehrte zwar noch in vieler Hinsicht von einem christlichen Weltverständnis. Aber in seiner konzeptionellen Ausrichtung war diese Philosophie nichts anderes als eine konsequente und radikale Abkehr vom theistischen Christentum. Nietzsche argumentierte: Wenn Gott tot ist, müssen alle moralischen Werte neu bewertet werden; aus diesem Grund sind Atheisten nicht verpflichtet, irgendwelche moralischen Merkmale des christlichen Theismus zu übernehmen. Nietzsches Philosophie war die vorbehaltlose Verneinung des Christentums. Sein Menschenideal war nicht mehr der Mensch, der von einem flüchtigen Streben nach Glück im Diesseits bestimmt ist, sondern es war der durch und durch vom Willen zur Macht bestimmte Übermensch. Nietzsches Sympathisanten wollten noch nicht einmal mehr etwas von Darwins biologischem »Überleben des Stärkeren« wissen. Für sie ging es nicht ums Überleben, sondern um Herrschaft. Diese war verbunden mit einer

30 Siehe dazu Eglinton, James, *Bavinck: A Critical Biography*. Grand Rapids [Baker Book] 2020. S. 237.

tiefen Verachtung gegenüber dem Christentum, das zum Sich-selbst-Verleugnen und zum Dienen aufruft. Bavinck musste lernen, dass sein Volk inzwischen nicht mehr mit einem (selbst auch nur traditionellen) Christentum verbunden war und dass Nietzsches Moralphilosophie der mittlerweile in vielen Herzen lebenden Einstellung nur Ausdruck verlieh.

Der Dogmatiker der *Vrije Universiteit* verstand, dass dieser tiefe Gegensatz zwischen Christentum einerseits und liberal-nihilistischer Weltanschauung andererseits nicht nur die reformierten Christen betraf, sondern auch römische Katholiken, Pietisten und Anabaptisten. Sie standen zu dieser Kultur ebenfalls in einer Antithese. Damit, so sah es Bavinck, war die Theologie vor ganz neue Fragen und Herausforderungen gestellt. Bald wird er argumentieren, dass es auf der grundlegendsten Ebene »in Wirklichkeit nur zwei Weltanschauungen gibt, die theistische und die atheistische«.

Bisher hatte Bavinck selbst in Disputen mit modernen Theologen noch immer ein gewisses Maß an gegenseitigem Verständnis voraussetzen können. Man blickte in den Diskussionen auf eine gemeinsame Geschichte zurück und konnte sich auf gemeinsame Konzepte einigen und auf gleiche moralische Werte berufen. Es war sogar möglich, sich über die Bedeutung der Inkarnation zu verständigen. Irgendwie sah man sich gegenseitig immer noch als Kollegen an. Aber mit dem radikalen Atheismus Nietzsches gab es keine Gemeinsamkeiten. Die davon geprägte Kultur musste sich selbst überlassen bleiben, bis sie irgendwann in sich selbst kollabieren würde.

Für Bavinck ging es jetzt vorrangig darum, die Christen, die in diese kulturelle Antithese geraten waren, zuzurüsten. In diesem Sinn veröffentlichte Bavinck zu Beginn des 20. Jahrhunderts mehrere Bücher. Die Botschaft darin lautete stets: Die Moderne bietet ihren Anhängern angefangen von Kant bis Marx und Nietzsche eine Reihe – letztendlich – eindimensionaler Optionen. Das aber ist weder intellektuell noch existenziell befriedigend. Als Gegenmittel plädierte Bavinck für die christliche Welt- und Lebensanschauung: Nicht nur, dass die Erklärungskraft des Christentums nicht reduktionistisch ist, sie gibt auch Antworten auf eine Vielzahl gegenwärtiger, miteinander verbundener philosophischer Fragen. Sie ist für eine befriedigende menschliche Existenz gerade heute von unverzichtbarem Wert: Warum gibt es überhaupt das, was existiert? Wie kann das, was existiert, sowohl konstant sein als auch sich ständig verändern? Woher wissen wir, wie wir uns vor diesem Hintergrund moralisch gut verhalten können?

Als ersten Einstieg gegen die Abrissbirne der Moderne sah er die Gründung christlicher Schulen als unverzichtbare Notwendigkeit. Es ging darum, den Christen, namentlich natürlich den Kindern aus christlichen Elternhäusern, eine christliche Weltsicht zu vermitteln. Die Forderung nach christlichen Schulen war nicht neu. Seit dem späten 19. Jahrhundert war die niederländische Politik in einen Schulkampf verwickelt. Man führte landesweite Debatten über die Frage, ob der Staat den Schulen, die auf einer religiösen oder weltanschaulichen Grundlage unterrichteten, dieselbe finanzielle Unterstützung gewähren sollte, wie man sie für die öffentlichen, »neutralen« Schulen leistete. Bavinck war in dieser Debatte seit seiner Zeit als Pastor in Franeker involviert. Dies setzte sich während seiner fast 20-jährigen Hochschulzeit in Kämpfen fort. In Amsterdam wurde er dann stellvertretender Vorsitzender des *Reformierten Schulverbandes* [*Gereformeerd Schoolverband*], einer nationalen Organisation, die sich für die Förderung christlicher Schulbildung einsetzte.

Aber das war nur der Kampf auf Schulebene. Hinzu wurden laufend Attacken gegen die *Vrije Universiteit* geritten. Typisch dafür war der Angriff durch den liberalen, arminianischen Theologen Herman Groenewegen (1862–1930). Groenewegen veröffentlichte im Jahr 1903 einen Artikel, in dem er auf Bavincks Antrittsvorlesung »Religion und Theologie« reagierte. Er argumentierte gegen Bavinck vom Boden des Liberalismus aus: Theologie könne nicht als Wissenschaft angesehen werden. Man müsse das Christentum jeweils auf der Grundlage der betreffenden Konfessionen untersuchen. Aber dabei gehe es nicht um wissenschaftliche Themen, sondern um Fragestellungen der jeweiligen Kirchen. Allerdings, so war er überzeugt, werde sich bei einem »voraussetzungslosen« religionswissenschaftlichen Ansatz schon herausstellen, dass das Christentum objektiv allen anderen Religionen überlegen sei. Wenn aber die Neo-Calvinisten an der *Vrije Universiteit* unter sich seien, sei ihr gesamter Wissenschaftsbetrieb nichts anderes als eine pseudowissenschaftliche Echo-kammer. Was diese Professoren dort produzierten, könne im Bereich der echten Wissenschaft nicht ernstgenommen werden. Es sei sektiererisch.

Die Position Groenewegens hätte nicht nur für die *Vrije Universiteit* vernichtende Konsequenzen gehabt, sondern für den landesweiten Schulkampf insgesamt. Bavinck gab auf den Kern der Erkenntnistheorie Groenewegens folgende Antwort: Die Idee einer neutralen Wissenschaft ist ein Mythos. Alles menschliche Wissen beruht auf apriorischen Annahmen. Diese gelten für jede Wissenschaft und damit auch für die Theologie. Eine Theologie aber, die die-

sen Namen verdient, beruht auf Offenbarung und wird von christlichen Gläubigen praktiziert. Eine solche Theologie muss einen Platz im Wissenschaftsbetrieb haben. Die Ungläubigen würden gut daran tun, die Gelehrsamkeit der Christen zu beachten, wie auch umgekehrt die Christen die intellektuellen Fähigkeiten der Ungläubigen stets bedenken: »Christen waren noch nie so engstirnig, alle von Ungläubigen vorangetriebenen wissenschaftlichen Forschungen als falsch abzutun, denn [Christen] glauben, dass Gott derselbe Gott ist, den sie in Christus als ihren Vater bekennen, der die Sonne auf Böse und Gute scheinen lässt und Regen auf Gerechte und Ungerechte fallen lässt.« Kurzum: Christen behaupten keineswegs, dass alles, was Nichtchristen bedenken, per se falsch ist, denn Gott ist auch für sie da.

Aber Bavinck betont eben auch das Besondere der christlichen Wissenschaft. Er macht das anhand der Pädagogik deutlich: Das Christentum hat eine eigene Überzeugung darüber, was die menschliche Natur ist, und dies hat tiefgreifende pädagogische Konsequenzen. Weder die optimistische Sicht auf die Natur des Kindes, wie sie J. J. Rousseau vertrat, noch die pessimistische Entsprechung eines L. Tolstoi sind für Christen akzeptabel. Vielmehr ist die Natur des Kindes im Rahmen der biblischen Offenbarung zu fassen. Demnach wird klar: Der Mensch ist nach dem Bild Gottes geschaffen, durch die Sünde total verderbt, aber aufgrund der bewahrenden Gnade Gottes nach wie vor erkenntnisfähig und sogar zu Tugenden befähigt, und zwar namentlich dann, wenn er durch die rettende Gnade erlöst wird. Darum muss eine christliche Pädagogik lebensbejahend sein. Der christliche Schullehrplan muss den Kindern sowohl religiöses Wissen als auch Fähigkeiten in Fremdsprachen und Naturwissenschaften vermitteln. Alle diese Dinge sind auf eine Weise zu lehren, die sowohl den Kopf einbezieht als auch das Herz und die Hände. In den Amsterdamer Jahren verfasste Bavinck in diesem Sinn zahlreiche Bücher zum Thema Pädagogik. Ferner nahm er zu aktuellen Fragen Stellung, wie dem Bestreben der Liberalen, die Ehegemeinschaft als einen rein privaten Vertrag zu gestalten.

Kurzum: Bavinck begegnete den Herausforderungen, die die neuen Zeiten brachten, offen. In der niederländischen Öffentlichkeit wurde er immer bekannter, und er empfing auch immer mehr Anerkennung. In vielen Gremien und Organisationen bekleidete er leitende Positionen. Im Jahr 1905 wurde er Mitglied der höchsten wissenschaftlichen Vereinigung in den Niederlanden, der *Königlichen Akademie der Wissenschaften* [*Koninklijke Academie voor Wetenschappen*].

Andererseits aber zerrten die vielfältigen, pausenlosen Frontstellungen an ihm. In privaten Gesprächen brachen in ihm erneut Gedanken und Fragen über die Autorität der Heiligen Schrift auf. An seinen Freund Snouck Hurgronje schrieb Bavinck in einem Brief vom 1. Juni 1905, dass die Wahrheit der Heiligen Schrift ein »schwieriges Problem« sei. Aber bezeichnenderweise fügte er unverzüglich hinzu: »Je länger und tiefer ich lebe, desto mehr merke ich, dass ich mich der Autorität der Heiligen Schrift nicht entziehen kann, mehr oder weniger auf die gleiche Weise, wie ich mich der Autorität der Gesetze des Denkens nicht entziehen kann und der Moral. Manchmal neige ich dazu, mich davon zu lösen, aber wenn ich mich selbst genau betrachte, [erkenne ich, dass diese Neigung] mit dem Bösen in meiner menschlichen Natur einhergeht, und dann ist etwas darin, das nicht gut ist, und das kann vor Gott nicht existieren. Und im Gegenteil, in dem Maße, in dem ich, sagen wir einmal, in einer frömeren Gemütsverfassung bin und bessere Zeiten durchlebe, fühle ich mich völlig bereit und geneigt, die Bibel anzunehmen und mich ihr zu unterwerfen, und ich habe Frieden in meinem Herzen. Das ist ziemlich mystisch, aber es scheint mir, dass jede Welt- und Lebensanschauung mit einem solchen Seelenerlebnis zu kämpfen hat, das dem bewussten Denken und Handeln vorausgeht.«³¹

Es ist deutlich, dass Bavincks Haltung zur Heiligen Schrift keineswegs etwas Unangefochtenes war. Die Haltung zum Wort Gottes verstand sich für ihn keinesfalls von selbst. Schon gar nicht war es so, dass er auf sämtliche Fragen zur Bibel eine eindeutige Antwort hatte. Vielmehr brach in seinem Innern gerade bei diesem Fragenkomplex immer wieder ein Glaubenskonflikt auf. Aber das beschränkte sich auf den privaten Bereich. In seinen Publikationen hielt er die Position durch, dass die Heilige Schrift wahrhaftiges, verbalinspiriertes Wort Gottes in allen ihren Aussagen ist.

In diesen Jahren arbeitete Bavinck intensiv an der zweiten Auflage seiner *Reformierten Dogmatik*. Noch mehr als in der ersten Auflage ging es ihm darum, nicht nur eine Dogmatik für die Niederlande zu verfassen, sondern für Europa. Sie sollte den großen intellektuellen Bedürfnissen der Zeit nicht ausweichen, sondern sich mit den seit der Epoche der Aufklärung aufgebrochenen Fragen konfrontieren. Die zweite, erweiterte Auflage erschien in den Jah-

31 Siehe dazu Bavinck, Herman, *Reformierte Dogmatik* Bd. I. §§ 116 und 117 (S. 684–698).
Siehe insgesamt §§ 106–121 (S. 607–723).

ren 1906 bis 1911: Im Jahr 1906 kam der erste Band heraus, im Jahr 1908 der zweite, der dritte Band erschien im Jahr 1910, und der vierte Band wurde im Jahr 1911 veröffentlicht.

Die reformierten Zeitungen reagierten auf die Herausgabe der zweiten Auflage der *Reformierten Dogmatik* begeistert. Der *Heraut* urteilte: Es ist kein Andachtsbuch im herkömmlichen Sinn, sondern ein Studienwerk, das für wissenschaftlich Gebildete geschrieben wurde und ihnen dienen soll.

Natürlich gab es auch andere Urteile. Bereits vor der Veröffentlichung der zweiten Auflage seiner Prolegomena war Bavincks Dogmatik heftig bekämpft worden. Charakteristisch für die Attacken war ein Vortrag des Leidener Professors Bernardus Eerdmans (1868–1948) auf der *Versammlung der Modernen Theologen* [*Vergadering der modernen Theologen*]. Seinem Vortrag gab Eerdmans den Titel: *Über den heidnischen Charakter der zeitgenössischen Orthodoxie* (1905).

Eerdmans erklärte: Was auch immer an Bavincks *Reformierter Dogmatik* orthodox sein solle, es sei oberflächlich.³² Im Kern sei Bavincks Werk eine säkularisierte Mischung aus Psychologie, Anti-Supranaturalismus und höherer Kritik in fromme Sprache gehüllt. Es sei an der Zeit, dass auch Bavinck sich eingestehe, dass man nicht gleichzeitig einerseits an Wunder glauben und andererseits in der Moderne fußen könne. Bavinck müsse sich endlich geschlagen geben. Der Neo-Calvinismus habe es nicht geschafft, die Tradition von Scholten und Kuenen an sich zu reißen und diese zu überwinden.

Während der Jahre, in denen die zweite Auflage der *Reformierten Dogmatik* herauskam, wiederholte Eerdmans seine Attacken, dass Bavincks Projekt gescheitert sei.³³ Dort sei Orthodoxes mit dem Aberglauben eines vorwissenschaftlichen Zeitalters verbunden, aber dies sei inzwischen durch die Wissenschaft erledigt. Theologen wie Bavinck und Kuyper, die am vormodernen Christentum festhielten, seien mit ihrem Anspruch, erkenntnistheoretisch sowie kulturell moderne Menschen zu sein, Scharlatane. Öl und Wasser ließen

32 Siehe dazu Eglinton, James, *Bavinck: A Critical Biography*. Grand Rapids [Baker Book] 2020. S. 260–261.

33 Vgl. Eglinton, James, *Bavinck: A Critical Biography*. Grand Rapids [Baker Book] 2020. S. 260–261.

sich nun einmal nicht mischen. Bavincks Dogmatik würde in ihrem intellektuellen, kulturellen und kirchlichen Umfeld nichts anderes als Chaos anrichten.

Bavinck wies die Attacke zurück.³⁴ Er bestritt, dass die Moderne die Orthodoxie abgelöst habe. Er argumentierte: Im Verlauf der Geschichte ist die Entwicklung sowohl der Moderne als auch der Orthodoxie komplizierter verlaufen. Die moderne Theologie denkt und lebt noch viel mehr aus der christlichen Tradition, als sie wahrhaben will. Anders als die Nietzscheaner lehnt die moderne Theologie bis hinein in ihre Sprache die christliche Tradition vor der Aufklärung nicht vollkommen ab, wenn auch sie diese mit überarbeiteten Definitionen verfälscht. Aber trotzdem halten die modernen Theologen noch an einem weitestgehend christlichen Spektrum gesellschaftlicher Werte fest. Insofern sind sie ein Zweig, wenn auch ein verhängnisvoller, der aus einem tief verwurzelten christlichen Baum erwächst und von ihm abhängt. Dabei darf nicht vergessen werden, dass die moderne Theologie nichts anderes ist als ein Bluff und ein großes Gepolter und dass sie im Blick auf die Kirche zerstörerisch wirkt. Die Orthodoxie ist auch, »sofern sie sich nicht völlig von ihrer Umgebung abkapselt«, kein statisches Konzept, das hermetisch isoliert existiert. Eerdmans Vergleich mit Öl und Wasser beurteilt Bavinck als »kleinlich und engstirnig«. Beide Seiten haben sich entwickelt und werden sich weiterentwickeln. Darum, so Bavinck, wäre der Theologie mit einer umsichtigen, sorgfältigen Reformation wesentlich besser gedient als mit der intellektuellen Revolution, die vorgeblich in den Werken von Scholten, Kuenen und Rauwenhoff stattfand. Prof. Eerdmans scheint keine Ahnung von der früheren Dogmatik zu haben und auch nicht von der neueren reformierten Dogmatik. Er spricht wie ein Blinder von der Farbe. Kuenen und Scholten hätten sich nie so herablassend ausgedrückt, wie Eerdmans es tut.

Im Jahr 1906 erhielt Bavinck eine Einladung vom *Princeton Theological Seminary* in den USA.³⁵ Er wurde darum gebeten, die renommierten *Stone Lectures* zu übernehmen. Zwei Jahre später reiste er wiederum in die USA. Aber

34 Vgl. Eglinton, James, *Bavinck: A Critical Biography*. Grand Rapids [Baker Book] 2020. S. 260–261.

35 Eglinton, James, *Bavinck: A Critical Biography*. Grand Rapids [Baker Book] 2020. S. 242–247, vgl. S. 301–314.

anders als bei seiner ersten Reise hatte er inzwischen weit über die Grenzen der Niederlande hinaus Bekanntheit erlangt.

Am 7. September 1908 erreichte er nach einer ziemlich stürmischen Überfahrt New York. Von New York aus reiste das Ehepaar Bavinck in Richtung Nordwesten. Sie besuchten die Niagarafälle und Michigan, namentlich Detroit und Grand Rapids. Hier trafen sie erneut Auswanderer-Gemeinden aus den Niederlanden. Danach machte der international bekannte Theologe sich auf den Weg nach Washington, D. C., wo er eine Audienz bei Präsident Theodore Roosevelt hatte, ein Treffen, das auch in Roosevelts Tagebuch verzeichnet ist.³⁶ Von dort aus fuhr er mit seiner Frau nach Princeton, um die *Stone Lectures* zu halten. Sie wurden später unter dem Titel *Philosophy of Revelation* veröffentlicht. Diese Publikation gehört zu den wenigen Schriften Bavincks, die kurz darauf ins Deutsche übersetzt wurden: *Philosophie der Offenbarung*³⁷. In seinen Vorlesungen griff er im Kern auf das zurück, was ihn in den zurückliegenden Jahren in Amsterdam beschäftigt hatte. Es ging ihm darum, deutlich zu machen, dass es ohne den Glauben an die Offenbarung Gottes unmöglich ist, irgendwelche zusammenhängenden Erkenntnisse über die Welt zu bekommen. Ein Atheist ist nicht in der Lage, nach dem Glauben zu leben, den er artikuliert. Vielmehr verlässt er sich bei seinen Konzepten über die Natur, die Geschichte oder die Kultur ständig auf den Theismus. In Wahrheit kann der Kosmos nur begriffen werden als »Schauplatz für die Darstellung der Eigenschaften Gottes auf geschöpflicher Ebene«.³⁸

Auf dem Rückweg nach Europa, stellte Bavinck sich allerdings die Frage, ob er mit seinen Vorlesungen in Princeton sein Publikum erreicht habe oder ob seine Ausführungen über die Köpfe seiner Zuhörer hinweggegangen seien: Die

36 Eglinton, James, *Bavinck: A Critical Biography*. Grand Rapids [Baker Book] 2020. S. 245

37 Bavinck, Herman, *Philosophie der Offenbarung. Vorlesungen* (Stone-Lectures für das Jahr 1908 gehalten in Princeton N.J.). Heidelberg [Winter] 1909.

38 Siehe dazu insgesamt: Richard J. Mouw, *Neo-Calvinism: A Theology for the Global Church in the 21st Century*, Herman Bavinck Lecture, Theological University Kampen. June 1, 2015 [<https://www.neocalvinism.org/herman-bavinck-lectures>].

Amerikaner werden »nie müde, Predigten zu hören, aber wenn es um wissenschaftliche Vorträge geht, kann man kein Publikum bekommen«³⁹.

Bavinck hatte sich seit Beginn seines Studiums nicht nur mit Theologie beschäftigt, sondern auch stets sich für gesellschaftliche Themen interessiert, wie Familie, Schulfragen und nicht zuletzt auch Politik. In Amsterdam erfolgten seine ersten politischen Aktivitäten im Schatten Abraham Kuypers. Aber im Jahr 1911 änderte sich dies. Am 11. September wurde er der Präsident der *Eersten Kammer* [*Eerste Kamer*] der niederländischen Regierung. Die *Eerste Kamer* entspricht in Deutschland etwa dem Bundesrat. Auch in diesem Amt blieb Bavinck Theologe. Er setzte seine theologischen Einsichten in politische Angelegenheiten um. Zwar hatte er keineswegs die Absicht, in den Niederlanden eine Theokratie zu errichten, aber er war davon überzeugt, dass die christliche Stimme unverzichtbar gehört werden muss: Jede Nation wird besser und gerechter funktionieren, wenn sie christlichen Prinzipien und Praktiken folgt. Ist Gott schließlich nicht der Schöpfer des Staates? Weiß er nicht am besten, wie der Staat geführt werden soll? In seinen politischen Reden warnte er häufig vor der zerstörerischen Kraft der Sünde sowohl im Leben des Einzelnen wie auch der Nationen.

Andererseits tappte dieser reformierte Theologe nicht in ein soziales Evangelium oder gar in eine platte sozialistische »Politik Jesu«. Im Gegenteil: Gerade aufgrund seines biblisch geprägten Menschenbildes war er sehr vorsichtig, wenn es um das Eingreifen der Regierung ging, und er lehnte ausdrücklich ein »Sicherheitsnetz« ab, das die Bürger »vom Mutterleib bis zum Grab« betreut: Je mehr die Regierung in unserem Leben übernimmt, desto geringer wird die eigene moralische Verantwortung. Staatliche Eingriffe haben immer den negativen Aspekt, dem Einzelnen seine eigene Verantwortung zu nehmen und auch die Familie zu unterwandern. Im Übrigen obliegt das Barmherzigkeitüben nicht dem Staat, sondern der Kirche.

Bei Bavinck vollzog sich also ab dem Jahr 1911 eine Schwerpunktverlagerung. Er blieb nach wie vor Dogmatik-Professor, aber nun standen aktuelle tagespolitische Fragen im Vordergrund: Als Theologe bezog er nun Stellung zu

39 Eglinton, James, *Bavinck: A Critical Biography*. Grand Rapids [Baker Book] 2020. S.246

Ehe, Ehescheidung, Privatbesitz, Erbschaften und Todesstrafe.⁴⁰ Entschieden erhob er seine Stimme gegen die koloniale Expansion seines Landes. Er befürchtete geradezu apokalyptische Konsequenzen. Nach Beginn des Ersten Weltkrieges nahm er in Veröffentlichungen mehrfach zum Thema »Krieg« Stellung. Nach Bavincks Einschätzung war es keine Überraschung, dass die Ablehnung des Weges des Friedefürstens Jesus Christus unter den Völkern Europas diesen Kontinent in ein Blutbad gestürzt hatte. Diese Entwicklung sei engstens mit dem Atheismus verbunden. Im Jahr 1917 setzte er sich entschieden für das Frauenwahlrecht ein: Denn sowohl Männer als auch Frauen sind nach dem Bilde Gottes geschaffen. Dass Christus von einer Frau geboren wurde, lasse es nicht zu, dass in der Gesellschaft die Frau Missachtung erfährt.

Aber trotz aller Weltzugewandtheit und einem offenen Blick auf die Kultur seiner Zeit war sein Leben von einer intensiven Beziehung zum dreieinen Gott getragen. Das Gebet war ihm sehr wichtig, namentlich, um dem Druck der modernen Weltanschauung nicht nachzugeben. Bavinck formulierte es folgendermaßen: Das Gebetszimmer ist ein wichtiger Raum im Haus, jedoch nicht der einzige. Es dient dem Christen als Vorbereitung auf einen freudvollen und mutigen Zugang zu seinen Aufgaben in der Welt.

In seinen letzten Jahren wuchs bei Bavinck die Sorge über den inneren Zustand seiner Kirchen. Nicht zuletzt belastete es ihn, zu sehen, dass diejenigen, die in wenigen Jahren auf den Kanzeln stehen würden, um der Gemeinde das Wort Gottes zu bringen, also die Theologiestudenten, ein weltliches Leben führten.

Auf seinem Sterbebett las er immer wieder die Psalmen, besonders Psalm 16, seinen Lieblingspsalm 86 und Psalm 103. Als sein langjähriger Weggenosse D. K. Wielenga, der ihn regelmäßig in seinen letzten Tagen besuchte, ihm einmal die Frage stellte, was er beten solle, antwortete Bavinck: »Danke, danke für alles!« Herman Bavinck starb im Alter von 66 Jahren am 29. Juli 1921.

40 Vgl. Herman Bavinck. *Christelijke en Neutrale Staatskunde*. Hilversum [Witzei & Klemkerk], 1905.

3.5. Würdigung und Wirkungsgeschichte

Während noch die Eltern Herman Bavincks ihre Existenz in der Illegalität geführt hatten bzw. am Rand der Gesellschaft, gewissermaßen als *Parias*, nahm Herman Bavinck einen immer zentraleren Platz in der modernen niederländischen Welt ein. Er selbst hatte die Gründung der Altreformierten Kirche in Bentheim (1838) nicht erlebt. Aber er wuchs in den Kirchen der *Afscheiding* auf, und zwar in einem streng reformierten tiefgläubigen Pastoren-Elternhaus. Die Zeit seines Theologiestudiums überlebte er, wenn auch nicht ungeschoren. Aber was auch immer er an Ballast historisch-kritischer Schriftauslegung aus Leiden mitbrachte, im Dienst als Pastor in der *Christlich-Reformierten Kirche* legte er dies ab.

Spätestens seit seinem akademischen Wirken in Kampen beschäftigte ihn massiv die Frage, wie orthodoxe reformierte Christen in einer spätmodernen Gesellschaft denken und leben können. In Amsterdam wurde diese Konfrontation mit der modernen, vom Nihilismus bestimmten Kultur intensiver. Das heißt: Bavinck arbeitete an seiner Dogmatik in einer Zeit, in der der gesellschaftliche Boden wankte. In seinem letzten Jahrzehnt schaute er dann energisch über den Tellerrand der Theologie hinaus und war gesellschaftspolitisch aktiv.

Seine *Reformierte Dogmatik* ist das Resultat seiner Konfrontation mit der Aufklärung und den daraus im 19. Jahrhundert resultierenden Strömungen. Die Dualität von Glaube und Kultur, die ihm von seiner Herkunft in der *Afscheiding* so vertraut hätte sein können, lehnte er ab. Nach seinem Urteil hat sich die Philosophie seit Bacon und Descartes und vor allem nach der Aufklärung in einen Sumpf metaphysischer Widersprüche verstrickt, und die daraus entstandenen theologischen Ableger haben die ureigenen Grundlagen der Theologie massiv verfälscht. Gegenüber diesen machtvollen Geistesströmungen bestand er darauf, dass die Theologie nicht nur eine Wissenschaft ist, sondern die Königin der Wissenschaft.

Was für jeden Theologen gilt, gilt selbstverständlich auch bei Herman Bavinck: Alle seine Ausführungen in der vorliegenden Dogmatik sind anhand der Heiligen Schrift zu prüfen, und das Gute ist zu behalten. Sicher wird man in seiner Schöpfungslehre gerade aufgrund der neueren Forschungen schriftgläubiger Naturwissenschaftler manches besser einschätzen können, als es Bavinck in seiner Zeit möglich war. Auch wird man seine Nicht-Abgrenzung

zu alternativen Heilungsweisen kritisch beäugen. Manche Argumentationsführung im Blick auf den Glauben erscheint uns heute etwas reichlich psychologisch.

Auf sein inneres Ringen mit der Schriftfrage wurde bereits hingewiesen. Aber wird man ihm dies als Kritik vorhalten können? Wird man ihm vorwerfen dürfen, dass er vor Gott und auch vor sich selbst immer wieder die Grundlagen seines Arbeitens überprüfte und sich der Untrüglichkeit der Heiligen Schrift versicherte? Stets ging er dann im Glauben voran. Dies zeigt sich nicht zuletzt in der *Reformierten Dogmatik*. Sie ist durchdrungen von der Gewissheit: *Gott hat gesprochen* [*Deus dixit*].

Während im deutschsprachigen Raum die *Kirchliche Dogmatik* Karl Barths von einer – wie Barth selbst es verstanden wissen wollte – »eschatologischen« Warte aus die Fragen der Welt weitestgehend ausklammern zu müssen meinte oder umschiffte, nimmt Herman Bavinck die Fragen von Wissenschaft und Kultur ins Visier und geht darauf ein. Im Grunde hatte Barth die neukantianische Trennung der Ritschlschule zwischen Seins- und Heilsaussagen nie wirklich überwunden. Bei Bavinck verhält es sich anders.

Wenn man nach der Wirkungsgeschichte der *Reformierten Dogmatik* Herman Bavincks fragt, fällt auf, dass es in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tod mehrere Bavinck-Konferenzen gab. Aber sie widmeten sich vornehmlich nicht der *Reformierten Dogmatik*, sondern erörterten seine Überlegungen zu Psychologie und Pädagogik.⁴¹ Das hängt sicher damit zusammen, dass er sich gegen Ende seines Lebens verstärkt den aktuellen gesellschaftspolitischen und kulturellen Fragen widmete und dies bei seinen Zeitgenossen auf Aufmerksamkeit stieß. Andererseits aber wird die *Gereformeerde Dogmatiek* von Herman Bavinck in den Niederlanden bis zum heutigen Tag aufgelegt und studiert.

Im angelsächsischen Raum veranlasste die vor etlichen Jahren erfolgte Übersetzung (*Reformed Dogmatics*) mehrere große internationale Konferenzen und Tagungen. Man kann in Amerika geradezu von einer gegenwärtigen

41 Siehe dazu jetzt auch: Strebel, Hanniel, *Eine Theologie des Lernens. Systematische-theologische Beiträge aus dem Werk von Herman Bavinck*. Bonn [Verlag für Kultur und Wissenschaft] 2014.

Bavinck-Renaissance sprechen. Bavinck hat heute weit über die Grenzen seines ursprünglichen Sprachraums hinaus Bekanntheit erlangt.⁴²

In Deutschland ist der Einfluss Herman Bavincks bisher überschaubar geblieben. Einige wenige kleinere Schriften von ihm wurden übersetzt. Karl Barth hat Bavinck in seiner *Kirchlichen Dogmatik* mehrfach zitiert.⁴³ Auch Emil Brunner kannte ihn. Er merkte an, man tue Herman Bavinck Unrecht, wenn man das erneute Interesse an der reformierten Theologie im beginnenden 20. Jahrhundert nur Karl Barth zuschreibe.⁴⁴

Inzwischen liegt eine koreanische Übersetzung der *Reformierten Dogmatik* vor sowie eine italienische. Es dürften wohl nicht die letzten Übersetzungen dieses Werkes sein.

4. Zur deutschen Ausgabe der *Reformierten Dogmatik*

Der vorliegenden Übersetzung der *Reformierten Dogmatik* liegt die zweite niederländische Auflage zugrunde, also die, welche von 1906 bis 1911 zum ersten Mal erschien.

Die deutsche Ausgabe ist bearbeitet: Die in der niederländischen Ausgabe allein in den Originalsprachen wiedergegebenen Zitate sind aus dem Lateinischen, Griechischen, Hebräischen, Englischen und Französischen ins Deutsche übersetzt. Dabei ist das Original in Klammern dahintergesetzt. Dies erfolgte als Dienst am heutigen Leser. Ebenfalls als Dienst am Leser wurden die einzelnen Paragraphen mit Überschriften versehen. Die Absätze, die in der vorliegenden Ausgabe einen Zwischenraum haben, entstammen dem Original. Die Absätze ohne Zwischenraum sind vom Herausgeber gesetzt. Auch dieser Eingriff erfolgte um der besseren Lesbarkeit willen. Mit derselben Absicht wurden manche von Bavincks Bandwurmsätzen gesplittet. Einiges, was Bavinck im Text

42 Zu nennen ist hier unter anderem die Edinburgh Bavinck Conference. Die Vorträge wurde veröffentlicht im *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29.1 (Frühjahr 2011).

43 Siehe dazu: Vissers, John, *Karl Barth's Appreciative Use of Herman Bavinck's Reformed Dogmatics*. In: *Calvin Theological Journal* 45 (2010), S. 79–86.

44 Siehe Heideman, Eugene P., *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner und H. Bavinck*. Assen [Van Gorkum, Prakke & Prakke] 1959.

hat, ist in die Fußnoten gewandert. Manche Literaturangaben sind insofern aktualisiert, als es von diesen Büchern inzwischen neuere Ausgaben gibt und diese leichter zugänglich sind. Weniges, sehr wenig wurde ganz weggelassen, namentlich dann, wenn es sich zu sehr auf damalige Kontroversen bezieht und es für den heutigen Leser keinerlei Bedeutung hat. Insgesamt aber ist die deutsche Ausgabe wesentlich näher am Original als die englische.

Die Bände sind mit drei indizierten Registern versehen: einem Autoren- bzw. Personenregister, einem Sach- bzw. Themenregister und nicht zuletzt einem – allerdings groben – Bibelstellenregister.

Eventuell kommt das in ein eigenes Buch, zusammen mit dem Literaturverzeichnis. Dann müsste man das natürlich noch anders formulieren.

Selbstverständlich trage ich als Herausgeber für die Fertigstellung der Dogmatik die Verantwortung. Gerne aber nenne ich meinen Sohn, Pastor Jochen Klautke, als Mitherausgeber. Er hat sich in mehreren Arbeitszweigen sehr eingesetzt und stets aktiv mitgedacht.

An der Übersetzung hat maßgeblich Volker Jordan mitgearbeitet. Die hebräischen Übersetzungen stammen von Prof. Dr. Mario Tafferner, Amsterdam. Die lateinischen, griechischen und sonstigen Zitate wurden von Pastor Jochen Klautke übersetzt. Herr Micha Heimsoth hat die mühevollen Kleinarbeiten der Erstellung der drei Indizes übernommen. Er war auch maßgeblich am Lektorat beteiligt. Ferner sind als Lektoren zu nennen: Frau Ute Klautke (meine Frau), Frau Dr. Simone Müller, Frau Dr. Christiane Juschkat sowie Frau Susanne Kindler und Herr Ron Kubsch. Allen Mitarbeitern sei an dieser Stelle für ihren großartigen Einsatz ein herzlicher Dank ausgesprochen.

Die Herausgabe der *Reformierten Dogmatik* wäre ganz sicher nicht möglich, und niemals hätte der Preis so niedrig gehalten werden können, wenn diese Veröffentlichung nicht von großzügigen Geldgebern royal unterstützt worden wäre. Hier ist zu nennen eine Gruppe ausdrücklich anonym gebliebener niederländischer Geschäftsleute, die über Herrn Henk Olde einen erheblichen Geldbetrag spendeten. Hinzu kamen finanzielle Beiträge aus Amerika: von *Mission to the World*, von dem Unternehmer Wim Kok aus Michigan, und von Randy und Christine Wilson aus Dublin, Ohio. In Deutschland bildeten sich Privatinitiativen zum Geldsammeln, wie diejenige von Herrn Sergej Pauli. Nicht vergessen werden sollte auch der Geldbetrag, den die *Evangelisch-altreformierte Kirche* beisteuerte. Allen Gebern sei für ihre finanziellen Unterstützungen sehr herzlich gedankt.

Nicht zuletzt danke ich dem *Verlag für Reformatorische Publizistik*, aber in besonderer Weise dem Verlag *Verbum Medien*, der faktisch alle Mühen auf sich genommen hat. Den Brüdern von *Verbum Medien* sei für ihre Geduld im Blick auf die Fertigstellung des vierbändigen Werkes gedankt wie auch für die stets konstruktive Zusammenarbeit während des gesamten Veröffentlichungsprozesses.

Gießen, im April 2024

Dr. Jürgen-Burkhard Klautke

1. Teil: Einleitung

Kapitel 1: Bezeichnungen für »Dogmatik«

1. Zum Begriff Dogmatik und deren Synonyme

Der Begriff Dogmatik ist jüngerer Datums. Früher hatte man dafür andere Ausdrücke. Origenes gab seinem dogmatischen Hauptwerk den Titel *Von den Prinzipien* [Περὶ Ἀρχῶν; *De principiis*]. Theognostus, ein Nachfolger des Origenes an der Schule in Alexandrien, wählte für sein verloren gegangenes Werk die Überschrift *Hauptlinien* [ὑποτυπώσεις; *Dispositiones*]. Laktanz sprach von *Göttlichen Verordnungen* [*Divinae Institutiones*].

Augustinus fügte bei seinem *Handbuch an Laurentius* hinzu *Oder über Glaube, Hoffnung und Liebe* [*Enchiridium ad Laurentium sive de fide, spe et caritate*]. Johannes von Damaskus sprach von *Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens* [Ἐκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως]. Mit Isidorus Hispalensis kam der Name *Lehraussagen* [*Sententiae*]¹ auf. Dieser wurde im 13. Jahrhundert durch den der *Zusammenfassung der Theologie* [*Summa Theologiae*] ausgetauscht.

Melanchthon sprach von *Allgemeinen [gemeinsamen] Orten [Plätzen, Stellen, Fundorten, Begriffen] der theologischen Dinge oder theologischen Entwürfe* [*Loci communes rerum theologicarum sive hypotypes theologiae*].

Der von Melanchthon verwendete Begriff *Locus* stammt von Cicero. Er ist die Übersetzung des griechischen Wortes τόποι. Aristoteles verstand unter diesem Wort die allgemeinen Regeln der Dialektik, die aus sich heraus erkennbar sind und feststehen und daher als *Elemente* [*Grundlagen*] der Beweise [*Hinweise*]² fungieren. Cicero überführte dann die Lehre der τόποι aus der Dialektik in die Rhetorik. Für ihn waren die *loci* die allgemeinen Fundorte, aus denen ein

1 Auch zu übersetzen mit *Überlegungen, Auffassungen, Meinungen*.

2 στοιχεία τῶν ἀποδείξεων. Aristoteles, *Rhetorik* II,22,13; *Metaphysik* IV,3,3.

Redner die Argumente entlehnen kann, die er für seine Abhandlung des jeweiligen Themas benötigt. Er bezeichnete die *loci* als *Stellen* [*Quellen*], aus denen Argumente bezogen werden, also Gründe, die umstrittene Dinge glaubhaft machen³. Solche Quellen waren für ihn zum Beispiel der Begriff, die Definition, die Unterscheidung, die Grundbedeutung eines Wortes sowie die Synonyme.⁴

In der Rhetorik nahmen jahrhundertlang diese *Fundorte* [*loci, topici*] einen hohen Stellenwert ein. Sie boten die Mittel, mit denen man den nötigen Stoff und die erforderlichen Beweise für die Behandlung eines Gegenstandes finden konnte. Wenn diese *Belegstellen für die Argumentationen* [*sedes argumentorum*] von grundsätzlicher Bedeutung waren, sodass sie generell nützlich sein konnten, wurden sie *allgemeine Begriffe (Orte)* [*loci communes*] genannt. Im Unterschied dazu bezeichnete man die Zitate, die nur für ein bestimmtes Thema (Gegenstand) angeführt werden konnten, als *besondere Begriffe (Orte)* [*loci proprii*].

Als Melanchthon die *Loci Communes* verfasste, war er mit zwei Aufgaben beschäftigt. Zum einen hatte er sich mit einer Reihe kritischer Anmerkungen zu den *Lehrsätzen* [*Sententiae*] des Petrus Lombardus beschäftigt. Zum anderen arbeitete er an einem Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Römer. Daraus reifte im Jahr 1520 bei ihm der Plan, *allgemeine Begriffe* [*loci communes*] zu behandeln. Er dachte an Themen wie die Gesetze, die Sünde, die Gnade, die Sakramente und andere Geheimnisse⁵. So wollte er die biblischen Inhalte, die er aus seiner Arbeit am Römerbrief gewonnen hatte, thematisch unter *allgemeinen Begriffen* zusammenfassen und erörtern.

Auf diese Weise hatten seit jeher die Rhetoren gearbeitet. Die allgemeinen Begriffe [*loci*] entnahm Melanchthon dem Werk des Petrus Lombardus. Aber inhaltlich füllte er sie anders. Den Inhalt bezog er nicht aus der Scholastik, sondern aus der Heiligen Schrift, namentlich aus dem Brief des Apostels Paulus an die Gemeinde in Rom.

Die Bezeichnung *allgemeine Begriffe* [*loci communes*] hatte bei Melanchthon also noch nicht den Sinn von *Grundwahrheiten*. Er verstand darunter lediglich

3 *sedes, e quibus argumenta promuntur, i. e. rationes, quae rei dubiae faciunt fidem.*

4 Cicero, M. T., *Topoi* II, 2.

5 *de legibus, de peccato, de gratia, de sacramentis deque aliis mysteriis.*

formale *Grundbegriffe* oder *Schemata*, unter die man die Wahrheiten der Heiligen Schrift sinnvoll gliedern und kategorisieren könne. Die Behandlung dieser *Grundbegriffe* [*loci*] verfolgte auch kein wissenschaftliches Ziel. Sie wollte lediglich Ungebildete in die Kenntnis der Heiligen Schrift einführen. Sie strebte weder Vollständigkeit an, noch war die Reihenfolge über jede Kritik erhaben.

Erst in einer späteren Ausgabe wurden die *Loci Communes* wesentlich erweitert. Melanchthon selbst bezeichnete sie als *Grundzüge der Theologie* [*hypotyposes theologiae*]. Zudem sprach er auch von *hervorragenden Begriffen* [*loci praecipui*]. Auf diese Weise änderte er allmählich und unmerklich die formale Bedeutung des Ausdrucks hin zu einem auf den Inhalt ausgerichteten Sinn.

Loci Communes wurde dann verstanden als *Hauptwahrheiten des christlichen Glaubens*. Die deutsche Übersetzung von Melanchthons Werk, die Spalatin übernahm, gibt den Titel entsprechend dem Inhalt völlig richtig wieder: *Heubartikel und fürnehmste Punkte der ganzen Heiligen Schrift*⁶.

Bei römisch-katholischen Theologen fand diese neue Terminologie für die Behandlung der Grundwahrheiten abgesehen von einer einzigen Ausnahme keinen Eingang. Sie verwendeten zwar den Ausdruck *loci*, aber nicht in dem Sinn, den er durch Melanchthon bekommen hatte. Vielmehr verstanden sie den Ausdruck in dem Sinn, den er seit Aristoteles und Cicero besaß. Es waren dann nicht so sehr *Glaubensartikel* [*articuli fidei*], sondern die *Prinzipien* [*principia*] bzw. die *Quellen der Theologie*.⁷

Das berühmte Werk von Melchior Canus, das im Jahr 1563 unter dem Titel *Loci Theologici* erschien, behandelte die Dogmatik nicht inhaltlich, sondern erörterte deren insgesamt zehn Quellen: Heilige Schrift, Tradition, Papst,

6 Melanchthon, Philipp, *Die Heubartikel und fürnehmste Punkte der ganzen Heiligen Schrift*. Straßburg 1522. Übersetzung von G. Spalatin. Weitere Ausgabe: *Christlicher Lere im Latin genant Loci Communes Theologici*. Wittenberg [Creutzer] 1544.

7 Vgl. Dens, P., *Theologia ad usum seminariorum et sacrae theologiae*. Augustae Vindelicorum (Augsburg) [Rieger] 1765, I, S. 5. Billuart, C. R., *Summa S. Thomae sive Cursus Theologiae*. Wirceburg (Würzburg) [Stahel] 1765–1766, I, S. 47. Daelman, Carolus Gislenus, *Theologia seu. Observationes theologiae in Summam D. Thomae divisae in duos tomos*. Antwerpen [Jacob Bernard Jouret] 1759, Bd. I, S. 18.

Konzilien, Kirche, Kirchenväter, Scholastiker, Vernunft, Philosophie und Geschichte.

Im Unterschied dazu wurde der Begriff *loci communes*, den Melanchthon seinem Werk gegeben hatte, von vielen lutherischen und reformierten Theologen aufgenommen. Hier ist zu denken an zum Beispiel Chemnitz, Hutter, Gerhard, Calovius, Martyr, Musculus, Hyperius, Ursinus, Maccovius und Chamier.

Aber in dem Maße, in dem sich das Bedürfnis nach einer stärker systematischen Behandlung der Glaubenswahrheiten durchsetzte, konnte sich diese Bezeichnung nicht allgemein durchsetzen. Faktisch wurden von Beginn der Reformation an auch andere Benennungen verwendet.

Zwingli veröffentlichte seine dogmatischen Schriften unter dem Titel *Kommentar über die wahre und falsche Religion. Eine kurze und verständliche Darlegung des christlichen Glaubens*⁸. Calvin wählte als Titel *Ordnung [Einrichtung] der christlichen Religion*⁹.

Spätere Theologen aus der lutherischen und reformierten Kirche kehrten zu der alten Bezeichnung *theologia* zurück. Zur Unterscheidung von anderen theologischen Fächern, die allmählich in Anzahl und Bedeutung zunahmen, musste der Begriff der *theologia* näher bestimmt werden. Dazu verwendete man Zusätze wie *didactica*, *systematica*, *theoretica* und *positiva*.

Durch Lukas Reinhart, *Synopsis Theologiae Dogmaticae* (1659), fand dann der Begriff der *Dogmatik [dogmatica]* Eingang in die Theologie. Diese Bezeichnung lag insofern nahe, als die Glaubenswahrheiten bereits vorher als *dogmata* bezeichnet worden waren.

Die bereits mit Danaeus und Georg Calixt begonnene Trennung zwischen Dogmatik und Ethik machte eine jeweils eigenständige Bezeichnung für die beiden aufgeteilten Fächer erforderlich. Seither hat der Zusatz *Dogmatik* eine

8 Zwingli, Huldrych, *Commentarius de vera ac falsa religione. Christianae fidei brevis et clara expositio*. Tiguri [Froschauer] 1525.

9 Calvin, Johannes, *Institutio Christianae Religionis*. Erschienen als: *Unterricht in der christlichen Religion*. Matthias Freudenberg [Hrsg.]. Neukirchen-Vluyn [Neukirchner] 2008, 2. Aufl.

so große Dominanz erlangt, dass er den Hauptbegriff *Theologie* zurückgedrängt hat und mittlerweile selbstständig auftritt. Theologen unterschiedlichster Konfessionen übernahmen ihn. Der Begriff *Dogmatik* konnte durch Einführung neuerer Bezeichnungen wie zum Beispiel *Glaubenslehre*, *Heilslehre* und *Christliche Lehre* nicht verdrängt werden.

2. Der Begriff Dogma

Unter *Dogma*¹⁰ ist das zu verstehen, was *bestimmt* oder was *beschlossen* ist und darum *feststeht*.¹¹

In der Heiligen Schrift wird dieser Begriff für *Anordnungen* der Obrigkeit verwendet (Est. 3,9 [Septuaginta]; Dan. 2,13; 6,13a [Septuaginta]; Lk. 2,1; Apg. 17,7), für die *Satzungen* des Alten Bundes (Eph. 2,15; Kol. 2,14) sowie für die *Beschlüsse* des Apostelkonzils in Jerusalem (Apg. 15,28; 16,14).

In der klassischen Antike hat *Dogma* den Sinn von *Beschluss* oder *Befehl*. In der Philosophie wird der Begriff verwendet für Wahrheiten (Axiome), die *durch sich selbst oder durch Beweise feststehen*¹².

In diesem Sinn wurde das Wort auch in die Theologie aufgenommen. Josephus berichtet, dass die Juden von Kindesbeinen an die Bücher des Alten Bundes als *dogmata Gottes* [θεοῦ δόγματα]¹³ auffassten. In demselben Sinn sprachen die Kirchenväter von der christlichen Religion oder von der Lehre als *dem göttlichen Dogma* [τὸ θεῖον δόγμα], von der Menschwerdung Christi als *dem Dogma der Theologie* [δόγμα τῆς θεολογίας], von den Wahrheiten des Glaubens, die innerhalb der Kirche und für die Kirche gelten, als von den *dogmata der Kirche* [τά τῆς ἐκκλησίας δόγματα] sowie von den Lehren der Ketzler als *dogmata der Irrlehrer* [δογματά τῶν ἑτεροδόξων]. Denselben Sinn hat das Wort bei den Lateinern, wie zum Beispiel bei Vinzenz von Lerinum in seinem

10 Δόγμα, von δοκεῖν. Vgl. etymologisch im Deutschen *dünken*.

11 Vgl. dazu τὸ δεδογμένον, *statutum, decretum, placitum*.

12 Platon, *Politeia* VII C. 16,538C. Cicero, M. T., *De Finibus Bonorum et Malorum* 2,32. Cicero, M. T., *Academica* 2,9 §27. Seneca, *Epistulae* 94,95.

13 Josephus Flavius, *Contra Apionem* 1,8.

Commonitorium,¹⁴ und bei protestantischen Theologen wie zum Beispiel Sohnius, Ursinus, Hyperius und Polanus.¹⁵

Die Art und Weise, wie das Wort *Dogma* verwendet wurde, zeigt uns erstens, dass man mit diesem Begriff verschiedenartige Befehle, Beschlüsse, Wahrheiten, Thesen und Lebensregeln bezeichnete. Das Gemeinsame bei diesen unterschiedlichen Verwendungsweisen besteht darin, dass mit *Dogma* etwas benannt wird, *das feststeht und über jeden Zweifel erhaben ist*. Cicero umschreibt *Dogma* daher zu Recht als etwas *Stabiles, Festes, Begründetes, das von keinem Argument erschüttert werden kann*¹⁶.

In dem Begriff selbst ist allerdings nichts enthalten, aus dem man inhaltlich ableiten könnte, warum etwas ein Dogma ist oder warum es Vertrauen verdient. Bei den *dogmata* ist die jeweilige Autorität oder der Grund, aus der bzw. aus dem es seine Festigkeit bezieht, sehr unterschiedlich.

Politische *dogmata* beruhen auf der Autorität der Obrigkeit. Philosophische *dogmata* beziehen ihre Kraft aus der inneren Evidenz oder ihrer Argumentationskraft. Religiöse oder theologische *dogmata* entlehnen ihre Autorität allein aus der Offenbarung Gottes. Dabei ist es zunächst gleichgültig, ob die Autorität, wie es bei den Heiden der Fall ist, auf ein Orakel zurückzuführen oder wie bei den Christen in der Heiligen Schrift begründet oder wie bei den römischen Katholiken in der Tradition der Kirche verankert ist.

Es ist falsch zu behaupten, das Dogma beruhe auf persönlicher Autorität oder es falle mit der Ansicht eines frommen Gelehrten zusammen (*Theologou-*

14 Vinzenz von Lerinum (Vincentius Lerinensis), *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanos omnium haereticorum novitates*. Frankfurt [Minerva] 1926, Kap. 29.

15 Sohn, Georg, *Operum Georgii Sohnii Sacrae Theologiae Doctoris*. Herborn [Christoph Rab] 1591–1592, I, 32. Ursinus, Zacharias, *Volumen Tractationum Theologicarum*. Neustadt 1584, S. 22. Hyperius, Andreas, *Methodi theologiae, sive praecipuorum Christianae religionis locorum communium. Libri tres jam demum diligenter recogniti*. Basel [Oporiniana] 1574, S. 34. Polanus, Amandus, *Syntagma theologiae christianae*. Hannover [Aubry] 1624, 5. Aufl., S. 133.

16 *stabile, fixum, ratum, quod movere nulla ratio queat*. Cicero, M. T., *Academia* II, 9.

menon).¹⁷ Etymologisch und historisch bestand stets ein großer Unterschied zwischen *Dogma* [δόγμα] und *Meinung* [δόξα], zwischen einer auf sicherer Autorität beruhenden, in einem bestimmten Kreis und in einem bestimmten Bereich geltenden Lehre einerseits und andererseits der Privatmeinung einer Person, sei sie auch noch so bedeutend. Tatsächlich möchte wohl kaum jemand zum Beispiel die Ideen eines Swedenborg über die Geisterwelt als *Dogmen* [δόγματα] bezeichnet wissen.

Genauso wenig ist die Behauptung richtig, ein Dogma sei nach seiner historischen Bedeutung nichts anderes *als der begrifflich gefasste und durch die zuständige Autorität, das heißt im vorliegenden Fall durch die mit dem Staate Hand in Hand gehende Kirche, offiziell formulierte Glaubenssatz*¹⁸. Keineswegs ist die staatliche Autorität der Grund, in dem die staatlich verordneten Dogmen verankert sind. Bekanntlich bekennt und verteidigt auch die römisch-katholische Kirche ihre Dogmen, unabhängig von jedem und gegebenenfalls gegen jeden staatlichen Versuch einer Bevormundung. Die Autorität eines Dogmas beruht auch nicht auf dem Urteil und auf der Feststellung der Kirche. Derartiges lehrte Schleiermacher und nach ihm viele andere.¹⁹ Auch Rom vertritt dies, und zwar deswegen, weil es der Kirche Unfehlbarkeit zuschreibt.

17 Vgl. Kahnis, F. A., *Die lutherische Dogmatik*. Leipzig [Dörffling & Franke] 1874, 2. Aufl. Aufl., I, S. 4. Groenewegen, H. Y., *De Theologie aan de Universiteit*. In: *Theologische Tijdschrift* (1905), S. 193–224. Allerdings möchte Kahnis unter *persönlicher Autorität* nicht verstanden wissen, dass jeder berechtigt ist, ein Dogma aufzustellen. Vielmehr geht es ihm darum, dass ein Dogma immer auf einer feststehenden Aussage beruhen muss, sei es, dass diese Äußerung von Gott stammt, von der Obrigkeit oder von der Kirche. So fasst er allerdings den Begriff *Dogma* zu eng. Philosophische Dogmen beruhen zum Beispiel nicht auf einer bestimmten offiziellen Aussage, sondern auf inneren Beweisen bzw. auf innerer Beweiskraft.

18 Lobstein, P., *Einführung in die Evangelische Dogmatik*. Freiburg, Leipzig, Tübingen [Mohr, Siebeck] 1897, S. 23.

19 Vgl. Schleiermacher, F. D. E., *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*. Berlin [de Gruyter] 1884, S. 5. Rothe, R., *Zur Dogmatik*. Gotha [Perthes] 1863, S. 10. Schweizer, A., *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche*. Zürich [Orell, Füssli und Comp.] 1847, I, S. 23.

Im Unterschied dazu erkennt die Reformation keine andere Wahrheit an als nur die, die auf der Autorität Gottes in der Heiligen Schrift beruht: *Die Artikel des Glaubens gründen sich auf das Wort Gottes und sonst auf nichts, nicht einmal auf einen Engel.*²⁰

Hyperius schreibt: *Dogmata, Artikel des Glaubens, sind allein die Wahrheiten, die in den Schriften beständig als das, das geglaubt werden soll, dargelegt sind.*²¹ Ursinus formuliert: *Allein das sind (Glaubens)sätze, denen aufgrund des Befehls Gottes geglaubt oder gehorcht werden muss, weil sie von Gott gegeben worden sind.*²² Von daher begegnet man bei reformierten Theologen immer wieder folgender Aussage: [...] *Das Prinzip, in dem alle theologischen Lehrsätze gegründet sind, ist: Gott hat es gesagt.*²³

Zweitens macht der Sprachgebrauch darauf aufmerksam, dass der Begriff *Dogma* einen sozialen Aspekt enthält. Ein Dogma hat innerhalb eines bestimmten Kreises anerkannte Autorität. Eine Wahrheit mag noch so sehr feststehen: Wenn sie nicht anerkannt wird, ist sie in den Augen anderer nichts anderes als die *Meinung eines Gelehrten* [*sententia doctoris*], eine Privatan sicht. Der Begriff des Dogmas impliziert, dass es sich aufgrund seiner Autorität auch Anerkennung zu verschaffen und durchzusetzen weiß. Es muss daher unterschieden werden zwischen einem *Dogma, das in sich selbst besteht* [*dogma quoad se*] und einem *Dogma, das sich auf uns richtet* [*dogma quoad nos*].

Eine Aussage ist bereits ein Dogma in sich selbst, wenn sie in der Autorität Gottes verankert ist, unabhängig von aller menschlichen Anerkennung. Jedoch ist sie dazu bestimmt und drängt dahin, von uns anerkannt zu werden. Wahrheit will immer als Wahrheit geachtet und geehrt werden und kann niemals mit dem Irrtum oder mit der Lüge in Frieden leben. Außerdem ist es für

20 *Verbum Dei condit articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem. Schmalkaldische Artikel* II,2.

21 *Dogmata, articuli fidei ... quae in scripturis proprie ut credenda proponuntur.* In: Hyperius, *Methodi theologiae sive praecipuorum christianae religionis locorum communium libri*. Basel [Offizin] 1568, Bd. III, S. 34, 35.

22 *Sententiae quibus credi aut obtemperari necesse est propter mandatum Dei.* In: Ursinus, *Tractationum Theologicarum*. [Mathes Harnisch] 1584, S. 22.

23 *principium, in quod omnia dogmata theologica resolvuntur, est: Deus Dixit.*

jeden Gläubigen und namentlich für den Dogmatiker von größter Bedeutung zu wissen, welche Wahrheiten aus der Heiligen Schrift unter der Leitung des Heiligen Geistes in der Kirche Christi zu allgemeiner Anerkennung gelangt sind. Nur so wird man davor bewahrt, seine Privatmeinung für die Wahrheit Gottes zu halten. Das Bekenntnis der Kirche kann demnach als das *auf uns gerichtete Dogma* [*dogma quoad nos*] bezeichnet werden, das heißt als die Wahrheit Gottes, die in die Glaubensüberzeugung der Gemeinde aufgenommen und in ihrer eigenen Sprache als Bekenntnis formuliert ist.

Die Kirche Christi hat also im Blick auf das Dogma eine bestimmte Aufgabe. Um die ihr anvertraute Wahrheit Gottes zu bewahren, sie auszulegen, zu verstehen und zu verteidigen, muss sie sich diese geistig aneignen, in ihr Denken aufnehmen und als Wahrheit Gottes inmitten dieser Welt bekennen. Die Kirche verfügt keineswegs über die Autorität, in einem materiellen Sinne etwas zu einem Dogma zu erklären, es über jeden Zweifel zu erheben und mit Autorität zu bekleiden. Als *kirchliche Dogmen* [*dogmata ecclesiastica*] dürfen Aussagen nur dann bezeichnet werden, wenn und insofern sie *dogmata Gottes* [δόγματα τοῦ θεοῦ] sind.

Die Vollmacht der Kirche, Dogmen festzusetzen, beruht nicht auf einer souveränen oder gesetzgebenden Macht, sondern auf einer dienenden und deklaratorischen. Aber diese Vollmacht hat Gott seiner Kirche geschenkt. Diese Vollmacht ist es, die sie zum Bekennen der Wahrheit Gottes, also zum Formulieren dieser Wahrheit in Wort und Schrift befähigt und ihr dazu auch die Berechtigung gibt. Dabei muss im Auge behalten werden, dass das Dogma nie in seinem vollen Umfang in die Bekenntnisschriften aufgenommen oder durch die Kirche festgestellt worden ist. Der Kirche ist ein Leben und ein Glaube geschenkt worden, die viel reicher sind, als sie in einem Bekenntnis zum Ausdruck kommen.

Das Bekenntnis bezeugt keineswegs den gesamten Umfang des christlichen Glaubens. In der Regel entsteht es aufgrund bestimmter historischer Ereignisse. Von daher wird es inhaltlich bestimmt von dem, was es bekennt, und dem, was es verwirft. Ferner zeigt ein Bekenntnis nicht den Zusammenhang auf, der intern zwischen den verschiedenen Dogmen besteht. Es schöpft die Wahrheit, die Gott in seinem Wort offenbart hat, niemals voll aus. Insofern besteht ein Unterschied zwischen der Aufgabe eines Dogmatikers und desjenigen, der Bekenntnisschriften lehrt. Während sich Letzterer mit dem Referieren des Dogmas zufrieden gibt, muss Ersterer der Frage nachgehen, wie ein Dogma aus der

Heiligen Schrift entstanden ist und wie es gemäß derselben Heiligen Schrift gegebenenfalls zu erweitern und zu bereichern ist.

Man kann das Ganze mit einem Stück Holz vergleichen. Ein Stück Holz brennt nicht deswegen, weil es raucht. Jedoch ist der Rauch ein Hinweis darauf, dass es brennt. So ist auch eine durch die Kirche bekannte Wahrheit nicht deswegen ein Dogma, weil die Kirche es anerkennt, sondern deswegen, weil es auf der Autorität Gottes beruht.²⁴ Wenn man dies beachtet, gibt uns das Bekenntnis der Kirche zwar kein unfehlbares, jedoch ein unverzichtbares Mittel, mit dem wir inmitten der zahlreichen und unterschiedlichsten Irrtümer den Weg zur Wahrheit im Wort Gottes finden können.

3. Inhalt und Sinn des Dogmas

Drittens lehrt der Sprachgebrauch, dass es in einem religiösen oder theologischen Dogma immer um die beiden folgenden Aspekte geht: um die göttliche Autorität und um das kirchliche Bekenntnis. Wenn ein Dogma nicht auf göttlicher Autorität beruht, darf es nicht als Dogma bezeichnet werden. Es darf keinen Raum im Glauben der Gemeinde beanspruchen. Wenn eine Wahrheit in der Heiligen Schrift verborgen ist, die noch nicht in das Bewusstsein der Gemeinde getreten ist, kann man sie als *Dogma in sich selbst* [*dogma quoad se*] bezeichnen. Aber sie ist noch kein *Dogma, das sich an uns richtet* [*dogma quoad nos*]. Dazu kann es erst in der Zukunft kommen. Für den Dogmatiker besteht eine der größten Schwierigkeiten darin, zu bestimmen, in welchem Verhältnis die beiden Aspekte des Dogmas, also die göttliche Wahrheit und das kirchliche Bekenntnis, zueinander stehen. Es ist keineswegs so, dass sich im Dogma Inhalt und Ausdruck, Wesen und Form entsprechen oder sogar völlig identisch sind. Das Dogma, das die Kirche bekennt und das der Dogmatiker entfaltet, ist nicht identisch mit der vollen, göttlichen Wahrheit selbst.

Sogar die römisch-katholische Kirche wagt nicht, dieses zu behaupten. Sie bekennt zwar die Unfehlbarkeit des Papstes. Aber diese päpstliche Unfehlbarkeit unterscheidet sich wesentlich von der Inspiration der Apostel. Sie bezieht sich auf die Inhalte, nicht auf die Worte. Folglich erhebt auch sie das Dogma

24 Kleutgen, J., *Theologie der Vorzeit*. Münster [Theissing] 1874, 2. Aufl., Bd. I, S. 97.

nicht im eigentlichen (buchstäblichen) Sinn zum Wort Gottes.²⁵ Auch in der römischen Theologie kann also die Frage erörtert werden, inwieweit in einem kirchlichen Dogma die Wahrheit Gottes ihren adäquaten Ausdruck gefunden hat. Wesentlich unmissverständlicher aber verhält sich dies im Protestantismus: Die Leitung durch den Heiligen Geist, der der Kirche verheißen worden ist, schließt menschlichen Irrtum nicht aus.

Hegel hielt zwar einerseits die Geschichte generell und die der Kirche sowie des Dogmas im Besonderen für eine notwendige, logische Entfaltung der absoluten Idee: Alles, was wirklich ist, ist auch vernünftig, aber im Rahmen der hegelschen Philosophie, deren Merkmal die dialektische Methodik ist, hatte diese Aussage keinen anderen Sinn, als dass die Wirklichkeit in einem ganz bestimmten Augenblick genau das ist, was sie sein muss. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass die Wirklichkeit mit der Wahrheit zusammenfällt. Im Gegenteil: Im System Hegels ist die Wahrheit niemals erreichbar. Es gibt für ihn überhaupt kein unveränderliches Sein, sondern nur ein ewiges Werden. Von daher ist alles Wirkliche immer in dem Sinn unvernünftig, als es dazu bestimmt ist, einmal einer anderen Wirklichkeit Platz zu machen. Im Zuge der Entwicklung der idealistischen Philosophie trat dieses ihr zugrunde liegende revolutionäre Prinzip, das zunächst hinter einem scheinbaren Konservatismus verborgen war, deutlich ans Licht. Im dogmengeschichtlichen Bereich äußerte es sich in der Auffassung, die gesamte Geschichte des Dogmas sei ein gigantischer Irrweg, ein kolossaler Irrtum.

In Anlehnung an Ritschl, der die Entwicklung des Protestantismus in radikalem Gegensatz zu Luther deutete, entwickelte Harnack in seiner *Dogmengeschichte* die These, dass das Dogma ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums sei. Formulieren wir es allgemein: Seitdem Kant zwischen der statutarischen Religion und der Vernunftreligion unterschied, Hegel zwischen der Anschauung und dem Begriff, Schleiermacher zwischen der Frömmigkeit und dem Glaubenssatz, vertritt man nun mehr oder weniger entschieden, dass das Dogma sowohl aus einem bleibenden als auch aus einem veränderlichen Aspekt besteht. In Frankreich versuchte namentlich Auguste

25 Heinrich, J. B., Gutberlet, C., *Dogmatische Theologie*. Mainz [Kirchheim] 1881–1900, Bd. II, S. 220–245. Jansen, G. M., *Praelectiones theologiae dogmaticae*. Utrecht [van Rossum] 1875–1879, Bd. I, S. 616.

Sabatier zu zeigen, dass sich das Dogma aus drei Elementen zusammensetze: aus der Herzensfrömmigkeit, aus dem verstandesmäßigen Nachdenken und aus der kirchlichen Autorität.²⁶

Über die Aspekte des Dogmas sowie über deren Verhältnis zueinander bestehen beträchtliche Differenzen. Diese sind später zu behandeln. Hier beschränken wir uns auf den Hinweis, dass letztlich niemand dem Dogma ein unveränderliches, bleibendes Element absprechen kann. Man mag den wahren Kern des Dogmas für noch so gering erachten und das Element der Wahrheit, das sich in ihm verbirgt, noch so sehr einschränken, indem man zum Beispiel behauptet, das betreffende Wahrheitselement sei auf die Religion der Bergpredigt beschränkt oder auf den persönlichen Glauben Jesu oder auf das in einige abstrakte Gemeinplätze aufgelöste Wesen des Christentums oder auf das religiöse Gefühl oder auf die religiöse Erfahrung. Aber so viel ist unstrittig: Wer bei der Religion auf Wahrheit nicht verzichten möchte, hat immer ein Dogma. In diesem Dogma wird er immer ein unveränderliches, bleibendes Element sehen. Eine Religion ohne Dogma, einerlei wie unbestimmt oder allgemein es ist, zum Beispiel eine Religion ohne den Glauben an eine göttliche Macht, gibt es nicht. Ein undogmatisches Christentum im eigentlichen Sinn ist ein Hirngespinnst. Es ist *sinnlos*.²⁷

Obgleich Harnack das Dogma durch die Vordertür verjagte, holte er es durch die Hintertür wieder herein.²⁸ Zur gleichen Zeit, als Kaftan das alte Dogma als veränderlich bezeichnete, rief er nach einem neuen. Das sogenannte undogmatische Christentum eines Otto Dreyer verzichtete nicht auf alle Lehre, sondern lediglich auf die Lehre, die dem Prediger als lästig erschien.²⁹ In demselben Artikel, in dem Groenewegen gegen eine dogmatisch gebundene Theologie polemisierte, eiferte er für die Wiederherstellung der Dogmatik an der theologischen Fakultät. Zwar verstand er darunter nichts anderes als ein Sys-

26 Sabatier, A., *Esquisse d'une Philosophie de la religion*. Paris [Fischbacher] 1903, 7. Aufl., S. 264. Sabatier, A., *Die Christlichen Dogmen, ihr Wesen und ihre Entwicklung*. Leipzig [Otto Wigand] 1890. Übersetzung von M. Schwalb.

27 Kaftan, J., *Dogmatik*. Tübingen, Freiburg [Mohr, Siebeck] 1897, S. 81.

28 Stange, C., *Das Dogma und seine Beurteilung in der neueren Dogmengeschichte*. Berlin [Reuther und Reichard] 1898, S. 70 ff.

29 Dreyer, O., *Zur undogmatischen Glaubenslehre*. Berlin [C. A. Schwetschke] 1901.

tem von Theologumena eines frommen Philosophen und eine wissenschaftliche Darlegung und Rechtfertigung des Denkinhaltes seines Glaubenslebens. Aber auch das setzt voraus, dass sich im Glaubensleben des Einzelnen eine transzendente Wirklichkeit kundgetan hat. Mit anderen Worten: Gott muss sich darin offenbart haben.

Ohne den Glauben an die Existenz, an die Offenbarung und an die Erkennbarkeit Gottes gibt es keine Religion.³⁰ Der Widerstand gegen das Dogma richtet sich nicht gegen das Dogma als solches, denn *der Unglaube ist jederzeit gar sehr dogmatisch gewesen* (Kant), sondern gegen die *dogmata*, von denen man meint, ihnen nicht mehr zustimmen zu können.

Viertens lehrt uns der Gebrauch des Begriffs *Dogma*, dass das Wort sowohl in einem weiteren als auch in einem engeren Sinn verwendet wird. Gelegentlich wurde die gesamte christliche Religion als *Dogma* bezeichnet.

Basilius der Große verstand unter *dogmata* [δόγματα] die kirchlichen Zeremonien und Riten – im Gegensatz zu den *Verkündigungsinhalten* [κηρύγματα], das heißt, den aus der Heiligen Schrift abgeleiteten *Glaubensartikeln* [articuli fidei].³¹

Polanus lehrte, dass das Dogma im weiteren Sinn alles umfasst, was in der Heiligen Schrift enthalten ist, nicht allein die *Lehre über Evangelium und Gesetz* [doctrina evangelii et legis], sondern auch alles, was damit im Zusammenhang steht, wie die *Gottesoffenbarungen*, die *Heilsgeschichte* [historiae sacrae] etc.

Gewöhnlich wurde das Wort jedoch in einem engeren Sinn verwendet, also für die *Lehre über Gesetz und Evangelium* [doctrina evangelii et legis], für die *Glaubenssätze, denen man aufgrund des Befehls Gottes glauben und gehorchen muss*.³² Es umfasste also nicht nur die lehrmäßige, sondern auch die ethische Wahrheit. Später wurde das Wort *Dogma* insofern noch weiter eingeeengt, als man die *Lehre vom Gesetz* [doctrina legis] von der *Lehre des Evangeliums* [doctrina evangelii] unterschied und trennte. *Dogmata* waren nun allein die *Glaubenssätze, denen man aufgrund des Befehls Gottes glauben muss*.³³ Polanus

30 Bavinck, H., *Christelijke Wetenschap*. Kampen [Kok] 1904, S. 73 f.

31 Basilius von Caesarea, *De Spiritu Sancto* 27.

32 *sententiae quibus credi aut obtemperari necesse est propter mandatum Dei*.

33 *sententiae quibus credi necesse est propter mandatum Dei*.

ging noch weiter und unterschied auch zwischen den *dogmata* und den *Prinzipien der Theologie* [*principia theologiae*]. So wurde *Dogma* zur Bezeichnung für die *Glaubensartikel* [*articuli fidei*], die auf der Autorität des Wortes Gottes beruhen und daher jeden zum Glauben verpflichten, während Dogmatik das System der *Glaubensartikel* [*articuli fidei*] ausdrückte.

4. Inhaltliche Bestimmung der Dogmatik

Aber durch das Definieren des Begriffes *Dogma* ist der Begriff *Dogmatik* nur in einem sehr formalen Sinn umrissen. Eine Bestimmung der Dogmatik als Wissenschaft von den *dogmata* nützt wenig, solange wir den Inhalt der *dogmata* nicht kennen.

Um inhaltlich den Begriff der Dogmatik zu bestimmen, müssen wir uns daran erinnern, dass *Dogmatik* ursprünglich ein Adjektiv zur näheren Umschreibung des Hauptbegriffes *Theologie* war. Unter Dogmatik wurde früher in der Regel erstens *die Lehre über Gott* verstanden und zweitens *die Lehre über die Kreaturen, und zwar, wie diese sich zu Gott als ihrem Anfang und Ende verhalten*.³⁴

34 *doctrina de Deo principaliter et de creaturis, secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium vel finem*. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I,1,3–7. Albertus Magnus, *Sententiae* I,1, §2. Dionysius Petavius, *Opus de theologicis dogmatibus*. Paris [Vives] 1865–1867, Kap. 1. Gerhard, Johann, *Loci Theologici, prooemium de natura theologiae*. 1610–1625, Neuauflage: Berlin [Schlawitz] 1863–1885. Hase, Karl August von, *Hutterus Redivivus*. Leipzig [Breitkopf & Härtel] 1858, §11. Schmid, H., *Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*. Frankfurt [Heyder & Zimmer] 1858, §2. Junius, F., *Opera Omnia*. Amsterdam [F. Muller] 1882, I, fol. 1375–1424. Polanus, A., *Syntagma Theologiae Christianae*. Hanover 1625, 5. Aufl., I, Kap. 1–4. Gomarus, F., *Disputationis Theologiae quarto repetitarum quadregesima-tertia de paedobaptismo*. Lugduni Batauorum [Ex officina Ioannis Patii] 1606, Thesis 1. Owen, J., *Theologumena pantodapa, sive de natura, ortu progressu, et studio verae theologiae. Libri sex quibus etiamorigenes et processes veri et falsi cultus religiosi, casus et instaurationes ecclesiae illustiores ab ipsis rerum primordiis, enarrantur*. Oxford 1661, I, Kap. 1–4. Coccejus, J., *Summa Theologiae ex Scripturis Repetita*. Amsterdam 1665, Kap. 1.

Andere lehnten es ab, Gott zum Hauptthema der Dogmatik zu machen. Petrus Lombardus³⁵ schloss sich Augustinus an, der gesagt hatte: *Jede Lehre befasst sich entweder mit Dingen oder mit Zeichen* [*omnis doctrina vel rerum est, vel signorum*].³⁶ Er übertrug der Theologie zwei Bereiche zur Erörterung: *res*, das heißt Gott, Welt, Mensch – und *signa*, das heißt die Sakramente. Allerdings wurde diese unvollständige Definition schon bald aufgegeben und von den Kommentatoren korrigiert.

Alexander Halesius und Bonaventura gaben *Christus und seinen mystischen Leib, die Kirche*, als Thema an.³⁷ Für Hugo von St. Victor waren Stoff und Inhalt der Theologie oder Dogmatik *die Werke der Wiederherstellung* [*opera reparationis*].³⁸

Auch lutherische und reformierte Theologen umschrieben gelegentlich den Inhalt der Dogmatik auf diese Weise. Calovius zum Beispiel bestritt sehr scharf, dass Gott das eigentliche Objekt der Theologie sei. Die Etymologie dürfe hier nicht den Ausschlag geben: Die Theologie auf der Erde sei etwas ganz anderes als die Theologie im Himmel: Hier streben wir zwar nach der Erkenntnis Gottes, erreichen sie aber nicht. Gott zum Objekt der Theologie zu machen, ist ebenso falsch, wie den Fürsten zum Objekt der *Politik* [*politica*] zu machen anstatt die *res publica*.³⁹ Der eigentliche Gegenstand der Theologie ist der Mensch, und zwar *insoweit er zum Heil zu bringen ist* [*in quantum est perducendus ad salute*],⁴⁰ oder die Religion, die von Gott in seinem Wort vorgeschrieben worden ist.

35 Petrus Lombardus, *Sententiae* I,1.

36 Augustinus A., *De doctrina christiana* I,2.

37 Bonaventura, *Prolegomena* quaestio 1. In: *Sententiae* 1 und *Breviloquium* 1,1.

38 St. Victor, Hugo von, *De sacramentis christianae fidei* 1,2.

39 Calovius, Abraham, *Isagoges ad SS. Theologiam*. Wittenberg [Hartmann] 1652, S. 283 f., 291 f.

40 Calovius, Abraham, *Isagoges ad SS. Theologiam*. Wittenberg [Hartmann] 1652, S. 252, 290, 299, 324.

Auch von einigen Reformierten wurde als Inhalt der Dogmatik *das Leben für Gott durch Christus, die Religion, die Verehrung Gottes* angegeben.⁴¹ So kam es allmählich zu einer subjektiven, praktischen Auffassung über die Theologie.

Diese Tendenz wurde durch die Philosophie Kants stark vorangetrieben. Er kam bei seiner kritischen Untersuchung des Erkenntnisvermögens zu dem Ergebnis, dass das Übernatürliche für uns unerreichbar sei. Denn unser Erkennen sei an seine angeborenen Formen gebunden und somit auf den Bereich der Erfahrung begrenzt. Aber neben diesem Wissen gebe es noch einen Raum für den Glauben. Dieser sei aufgrund der sittlichen Freiheit im kategorischen Imperativ verankert. Kant postuliert die Existenz Gottes, die Seele und ihre Unsterblichkeit. Diese Forderungen sind für ihn jedoch keine wissenschaftlichen Aussagen, die für einen strengen Beweis greifbar sind, sondern sie beruhen auf persönlichen, praktischen Beweggründen. Glauben und Wissen sind also prinzipiell voneinander getrennt. Sie bewegen sich jeweils auf ihrem eigenen Gebiet. Innerhalb der sinnenfälligen Welt ist Wissenschaft möglich. Hinsichtlich des Übersinnlichen müssen wir uns mit dem Glauben zufriedengeben. Das Dogma erhielt bei Kant folglich den Rang einer persönlichen, auf sittlichen Beweggründen beruhenden Glaubensüberzeugung.

Schleiermacher ging von anderen Überlegungen aus, kam aber zu einem ähnlichen Ergebnis. Er bekämpfte zwar Kant insofern, als er die Religion nicht als ein Wissen oder als ein Tun auffasste, sondern als ein bestimmtes

41 *Deo vivere per Christum, de religio, de cultus Dei.* Ames, William, *Medulla theologica*. 12 Bde., Amsterdam [Ioannem Ianssonium] 1628, I,5. Mastricht, Peter, *Theoretico-practica theologia*. Utrecht [Appels] 1714, I,47. Marck, Johannes, *Het merch der christelijke godtsgeleertheit, behelsende te gelijk Een korte leeringe der waarheden, en wederlegginge der dwaalingen. Overgenoomen uit hel Latijnsche werk tot dienst der academische jeucht opgesteld.* Amsterdam [Gerardus Borstius] 1705, I, S. 34. Moor, Bernhard, *Commentarius perpetuus in Johannis Marckii compendium theologiae christianae didacto-elencticum*. 7 Bde., Leiden [Hasebroek] 1761–1771, I, S. 112. Burmannus, Frans, *Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei: Ab initio saeculorum usque ad consummationem eorum.* Amsterdam 1699, I,1. Vgl. auch Limborch, Philippus van, *Theologia Christiana ad praxin pietatis ac promotionem.* Amsterdam [Apud Henricum Wetstenium] 1695, I, S. 1.

Gefühl. Doch gerade aus diesem Grund wurden *dogmata* auch bei ihm zu Beschreibungen subjektiver Gemütszustände, zu Ausdrucksweisen des religiösen Gefühls, zu Widerspiegelungen der subjektiven Frömmigkeit im denkenden Bewusstsein.⁴² Andere gingen auf dieser Spur weiter. Schleiermacher versuchte in seiner Dogmatik nicht die Religion im Allgemeinen, sondern den christlichen Glauben, die christliche Frömmigkeit zu beschreiben. Seiner Auffassung nach sei diese dadurch gekennzeichnet, dass alles in ihr auf die Person Christi, des Erlösers, bezogen sei. Indem er das mystische Element in der Geschichte festmachte, wurde er vor vielen Exzessen bewahrt. Obgleich alle seine Nachfolger an dem subjektiven Ausgangspunkt in der Dogmatik festhielten, versuchten sie, vom Subjekt aus zum Objektiven in der Religion durchzudringen. Selbst Ritschl und seine Schule gingen von dem Apriorismus aus, dass das Christentum einen absoluten Charakter habe. Der Theologe nahm seinen Standpunkt nicht außerhalb, sondern innerhalb des Glaubens der Gemeinde ein und erschien von daher gemäß dem neueren, positivistischen Wissenschaftsverständnis höchst voreingenommen.

Folglich wandten sich die Jünger von ihm ab und gingen ihre eigenen Wege. Ähnlich wie Lagarde und Overbeck stellten auch Bernoulli und Troeltsch die Forderung auf, dass der wissenschaftliche Theologe alle sogenannten Vorurteile, auch die, die zugunsten des Christentums angeführt werden können, fahren lassen müsse. Andernfalls werde die Dogmatik zu sehr von anderen Wissenschaften getrennt. Sie beruhe dann auf einer unbeweisbaren Grundlage und könne im eigentlichen Sinn unmöglich Wissenschaft sein. Wenn also die Theologie, namentlich die Dogmatik, eine wirkliche Wissenschaft werden wolle, müsse sie alle *Vorurteile* beseitigen und dürfe allein von der unbestreitbaren und für alle feststehenden Tatsache ausgehen, dass es Religionen gebe. Diese Religionen seien der Gegenstand der Theologie. Diejenigen, die sie historisch, psychologisch und vergleichend studieren, dürften die Hoffnung hegen, dass sie schließlich zum Wesen der Religion durchdringen würden. Ihre Ergebnisse hätten sie dann in der Dogmatik darzulegen, zu rechtfertigen und als Maßstab für den Wert und den Platz der verschiedenen Religionen anzuführen.

42 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Der christliche Glaube*. Berlin [Reimer] 1830, §15.16.

In den Niederlanden wurde diese Richtung von den Modernen schon viele Jahre vorher eingeschlagen. Man folgte ihr auch in der *Gesetzgebung zur Höheren Schulbildung* (1876). Gemäß dieser Denkweise gründet sich das Dogma nicht mehr auf die Heilige Schrift, auf das Bekenntnis, auf die christliche Frömmigkeit oder auf den Glauben der Gemeinde, sondern es findet einzig und allein seinen Inhalt in dem durch völlig vorurteilsfreie Forschung herauszufindenden Wesen der Religion.

5. Dogmatik als Wissenschaft

Bereits Thomas von Aquin erwiderte in seiner Zeit denen, die Theologie anders definieren wollten, sie hätten *den Inhalt zu beachten, der in dieser Wissenschaft behandelt wird, nicht die Grundlage [ratio], aufgrund derer er untersucht wird*.⁴³ In der Theologie, und somit auch in der Dogmatik, geht es um viel mehr als allein um Gott. Auch Engel und Mensch, Himmel und Erde, ja alle Geschöpfe werden darin thematisiert. Aber die Frage lautet: Unter welchem Gesichtspunkt und mit welchem Ziel werden sie in der Theologie behandelt? Bekanntlich kommen alle diese Punkte auch in anderen Wissenschaften vor. Das Spezifische ihrer Erörterung in der Theologie besteht darin, dass sie in ihrer Beziehung zu Gott bedacht werden *als ihrem Anfang und ihrem Ziel [ut ad principium et finem]*.

Ferner ist es nicht verkehrt, die Dogmatik als Wissenschaft der *christlichen Religion* [*religio christiana*] zu definieren. Dies ist jedenfalls dann berechtigt, wenn man darunter, wie in früherer Zeit, die Religion versteht, die objektiv in der Heiligen Schrift niedergelegt ist. Aber nach Kant und Schleiermacher hat diese Definition eine andere Bedeutung erhalten. Die Dogmatik wurde zur Beschreibung jener historischen Erscheinung, die man als christliche Religion bezeichnet und die sich in einem eigentümlichen Glauben und in einer eigenartigen Lehre äußert.

Wenn man Dogmatik in diesem Sinn versteht, hört sie auf Dogmatik zu sein. Sie wird zu einer Beschreibung dessen, was man in gewissen Kreisen für Wahrheit auf religiösem Gebiet hält. Aber der Wissenschaft geht es um *die*

43 *attendentes ad ea, quae in ista scientia tractantur et non ad rationem, secundum quam considerantur.* Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I,1,7.

Wahrheit. Wenn die Dogmatik wirklich Wissenschaft sein will, dann gibt sie sich nicht mit der Beschreibung dessen zufrieden, was ist, sondern sie will darlegen, was als Wahrheit zu gelten hat. Nicht das *Dass* [ὅτι], sondern das *Weil* [διότι], nicht die Wirklichkeit, sondern die Wahrheit, nicht das Vorhandene, sondern das Normative, das Richtige, das Notwendige hat sie aufzuzeigen.

In jüngster Zeit erkennen dies immer mehr Theologen an. Einerseits geht auf dem Weg des Positivismus eine linksorientierte Gruppe immer weiter. Sie kehrt aller Metaphysik sowie dem Dogma und der Dogmatik den Rücken. Sie lässt die überall identische Religion in subjektiven Gemütsstimmungen, in Ekstase oder Askese aufgehen. Sie sucht unter Verleugnung des spezifischen Charakters des Christentums die Verbrüderung mit allen Religionen, besonders mit dem Buddhismus und dem Islam.

Andere aber reagieren auf diesen Trend. Ihnen geht das zu weit. Sie erfassen, dass Gefühl und Stimmung in der Religion nicht alles sind, dass jede Religion notwendigerweise gewisse Vorstellungen hat und dass diese als solche dem Maßstab der Wahrheit unterworfen sind. Diese Leute treten dann mehr oder weniger ein für den Erhalt oder für die Wiederaufrichtung theologischer Fakultäten, für die Metaphysik in der Religion und für die Wiederaufnahme der Dogmatik in den Fächerkanon der theologischen Wissenschaften. Allerdings befürworten sie eine Dogmatik, die genauso wie die gesamte Theologie völlig frei ist. Sie dürfe nicht von vornherein durch irgendein Dogma gebunden sein. Sie solle nicht eine Beschreibung und Rechtfertigung des Inhalts der Religion sein, gleichgültig wie diese durch die historische oder die psychologische Erforschung der Religionen bestimmt wurde. Von ihnen wird eine Dogmatik vertreten, die kein Dogma enthält, sondern lediglich ein System von *theologischen Begrifflichkeiten* [*theologoumena*] eines frommen Philosophen.⁴⁴

Obwohl diese Reaktion gegen einen auf die Spitze getriebenen Radikalismus zu begrüßen ist, ist sie insgesamt als unfruchtbar zu beurteilen, es sei denn, sie würde zu einer grundlegenden Rückbesinnung führen auf die Frage, was unter Wissenschaft zu verstehen ist. Es ist nur eines von beiden möglich:

44 Groenewegen, H. Y., *De Metaphysica in de wijsbegeerte van de godsdienst*. Amsterdam [Rogge] 1902. Groenewegen, H. Y., *De Theologie aan de Universiteit*. In: *Theologisch Tijdschrift* (Mai 1905), S. 193–224. Bruining, A., *Over de Methode van onze Dogmatiek*. In: *Teylers Theologische Tijdschrift* (1903), S. 153–185.

Entweder ist in der Wissenschaft für die Metaphysik Raum, dann ist im Prinzip der Positivismus verneint. Oder der Positivismus ist die wahre Auffassung von Wissenschaft, dann müsste sie die Metaphysik radikal aus ihrem gesamten Erbgut verbannen.

Wer sich für die Wiederbelebung der Metaphysik in der Religionswissenschaft einsetzt, hat im Prinzip mit dem Grundgedanken gebrochen, aus dem die Religionswissenschaft hervorgegangen ist. Im Kern kehrt er wieder zur alten Auffassung über die Theologie zurück. Denn wer auch immer eine beliebige Religion oder auch speziell das Christentum zum Objekt seiner Untersuchung macht, geht nicht nur von der Existenz dieser Religion bzw. des Christentums aus, sondern in der Regel schätzt er sie auch sehr.⁴⁵

Die Theologie als spezifische Wissenschaft setzt voraus, dass Gott sich in der Religion, namentlich im Christentum, auf eine erkennbare Weise offenbart hat. Mit anderen Worten: Die Theologie setzt die Existenz, die Offenbarung und die Erkennbarkeit Gottes voraus. Sie geht somit von einem aussagekräftigen Dogma aus. Eine dogmafreie Theologie oder eine dogmafreie Dogmatik ist ein Widerspruch in sich. Wenn die Religion nicht nur eine psychologische oder eine historische Gegebenheit ist, wie zum Beispiel der Gespenster- oder Hexenglaube, sondern auf Wahrheit beruht und einen absoluten Wert besitzt, hat es jeder, der die Religion in diesem Sinn auffasst und studiert, mit Gott zu tun.

Wahrheit und Wert von Religion hängen davon ab, ob Offenbarung geschehen ist und Gott erkennbar ist. Auch die Religionswissenschaft, die die Metaphysik aufnimmt, ist im Prinzip Theologie. Sie geht von der Existenz Gottes und seiner Erkennbarkeit aus. Wenn Gott nicht erkennbar wäre, sich nicht offenbart hätte oder überhaupt nicht existieren würde, fiel nicht nur die Dogmatik und die Theologie dahin, sondern auch die Religion, denn sie gründet auf der Erkenntnis Gottes. Dogmatik ist also nur möglich als ein wissenschaftliches System von der Erkenntnis Gottes. Sie kann gar nicht anders als in dieser Weise bestehen. Von christlichem Standpunkt aus ist sie das wissenschaftliche System von der Erkenntnis Gottes, die Gott in seinem Wort der Kirche geoffenbart hat, und zwar über sich selbst wie auch über seine Beziehung zu allen Geschöpfen.

45 Vgl. Gunning, J. H., Saussaye, Ch. de la, *Het ethische beginsel der Theologie*. Groningen [P. Noordhoff] 1877, S. 67.

6. Dogmatik im Verständnis von Julius Kaftan

Gegen eine solche Definition von Dogmatik werden jedoch zahlreiche Einwände erhoben. Diese laufen alle darauf hinaus, dass die Dogmatik nicht die Erkenntnis Gottes, sondern den Glaubensinhalt zum Gegenstand hat. Demnach ist die Dogmatik keine Wissenschaft, und sie kann es auch nicht zu einem System bringen.

Besonders ist es der Berliner Professor Julius Kaftan, der diese Bedenken zur Sprache brachte. Seine Überlegungen sind nicht zuletzt deswegen von großem Gewicht, weil er in seiner Darlegung über die Aufgabenstellung der Dogmatik den bisherigen Ausführungen weitgehend zustimmt.⁴⁶ Kaftan anerkennt, dass die Dogmatik göttliche Offenbarung voraussetzt und man diese als Prinzip und Erkenntnisquelle annehmen muss. Religiöse Erkenntnis gibt es nicht ohne Offenbarung, ohne Gott, der sich offenbart: *Die äußere, die geschichtliche Offenbarung ist das Erkenntnisprinzip des christlichen Glaubens.* Aus diesem Grund zögert er nicht, sich als Dogmatiker auf den Autoritätsstandpunkt zu begeben. Denn das Autoritätsprinzip ist *das natürliche und nothwendige Prinzip der Dogmatik.* Für Kaftan ist Dogmatik also nicht die Beschreibung frommer Gemütszustände. Sie ist auch keine Spekulation über die Daten der religiösen Erfahrung, und sie ist auch keineswegs eine bloß aus Werturteilen konstruierte religiöse Weltanschauung. Vielmehr ist sie eine Normwissenschaft, die aufgrund der Autorität der Offenbarung in absolutem Ton spricht und darlegen muss, »was wir glauben *sollen*«. Dies alles ergibt sich bei Kaftan aus der Einsicht, dass religiöser Glaube nicht bloß ein Gefühl oder eine Gemüts Erfahrung ist, sondern Erkenntnis einschließt, namentlich Erkenntnis Gottes.

Aber dessen ungeachtet will er bei der alten Auffassung von Dogma und Dogmatik nicht stehenbleiben. Er ist zwar der Meinung, dass der Glaube ein Erkennen beinhaltet. Doch dieses Erkennen ist von der Reformation zu Recht *als ein Erkennen eigener Art* verstanden worden. Früher, vor der Reformation und auch in der altprotestantischen Orthodoxie, habe eine intellektualistische

46 Vgl. Kaftan, J., *Dogmatik*. Tübingen, Freiburg [Mohr, Siebeck] 1897. Kaftan, J., *Zur Dogmatik. Sieben Abhandlungen*. In: *ZThK* 13 (1903), S. 214–266, 457–519; *ZThK* 14 (1904), S. 148–192, 273–357.

Auffassung über Glauben, Dogma und Dogmatik geherrscht. Die religiöse Wahrheit sei als eine Lehre aufgefasst worden, als ein wissenschaftliches System, das auf dieselbe verstandesmäßige Weise wie ein Ergebnis der Wissenschaft oder wie ein Faktum aus der Geschichte zu akzeptieren sei. Aber die Reformation habe den großen Unterschied zwischen beiden entdeckt und den Intellektualismus durch den Voluntarismus des evangelischen Glaubens ersetzt.

Von diesem Boden aus müsse die gesamte Theologie, namentlich das Dogma und die Dogmatik, überarbeitet und erneuert werden. Das alte Dogma habe seine Zeit gehabt. Wir benötigen, so Kaftan, jetzt ein neues Dogma: *Es gilt, die gesammte christliche Erkenntniss so zu gestalten, wie sie aus dem evangelischen Glauben herauswächst.* Wenn man in dieser Weise mit der Reformation umgehe, würde man schnell zu der Überzeugung gelangen, dass zwar die Offenbarung dem Glauben vorausgeht, aber nicht das Dogma. Die Offenbarung trage einen religiös-ethischen Charakter, den man sich nicht intellektualistisch durch den Verstand aneignet, sondern voluntaristisch durch den Willen. Bei der Religion gehe es um *praktische Erlebnisse, um Forderungen an den Willen.* Das Erkennen sei nicht das höchste Ziel des Geistes, wie es bei den Griechen der Fall war. Kant werde zu Recht als Philosoph des Protestantismus bezeichnet. Denn er habe verstanden, *dass es der sittliche Wille ist, ohne den das höchste Gut nicht gedacht werden kann, durch dessen Bethätigung allein der Weg zu Gott und zur Gotteserkenntnis führt.*

Für Kaftan ist es der sittliche Wille, *dem der höchste Platz im geistigen Leben gebührt, das gottverwandte Theil in uns und darum auch der Weg zur Gotteserkenntnis.* Das Erkennen ist für ihn auf die Erfahrung begrenzt. Es reicht nicht bis zur Welt, die dahinter liegt, ähnlich wie das Schwimmen dort aufhört, wo es kein Wasser gibt, oder das Fliegen, wenn keine Luft vorhanden ist. Was uns weiterbringt, sei nicht das Erkennen, sondern die Gesamtheit unseres persönlichen Lebens. Das ist ein *Werthurteil, ein Urteil darüber, worin vor allem der Geist sich selbst als Geist erleben zu sollen meint.* Der Glaube sei also praktisch begründet. Das höchste, das geistliche Leben, auch als Erkenntnis, ruhe und wurzele im Willen.

Dieses führe ferner dazu, dass das Dogma nicht Gegenstand, sondern Ausdruck des Glaubens sei und folglich nicht einen intellektualistischen, wissenschaftlichen, sondern einen religiös-sittlichen Charakter trage und tragen müsse. Es sei nicht angebracht, so Kaftan weiter, das Dogma als eine gewöhnliche wissen-

schaftliche Wahrheit verstandesmäßig anzunehmen. Denn in diesem Fall wäre der Glaube wieder ein bloßes Fürwahrhalten und die Dogmatik eine Art Metaphysik. Nein, der Glaube sei in einer persönlichen Beziehung zu Gott verankert und habe seine Offenbarung zum Gegenstand. Die Dogmatik verfolge lediglich den Zweck, dem Glauben *sein wahres und eigentliches Objekt, Gott, in seiner lebendigen Offenbarung zu vermitteln*. Sie habe nicht die Lehre zu entfalten, die wir verstandesmäßig annehmen müssen, sondern sie zeige, *wie das Wort Gottes verkündet werden solle, um den rechten Glauben zu wecken und zu einer innerlichen, der Wahrheit entsprechenden Glaubenserkenntnis zu erziehen*.

Damit ergibt sich für Kaftan die folgende Reihenfolge: Offenbarung (Heilige Schrift), Glaube, Dogma. Der Glaube steht also zwischen der Bibel und der Dogmatik. Aus diesem neuen Prinzip ergibt sich, dass die Dogmatik keine Wissenschaft von Gott und kein wissenschaftliches System der Gotteserkenntnis ist. Der Glaube ist zwar Erkenntnis und sicherlich auch Erkenntnis Gottes. Aber diese Erkenntnis ist von besonderer Art. Sie ist keine wissenschaftlich-beweisbare Erkenntnis, sondern eine Erkenntnis, die durch persönliche Erfahrung, durch die Tätigkeit des sittlichen Willens erlangt wird und sich somit qualitativ von der Erkenntnis, die wir auf wissenschaftlichem Gebiet erlangen können, unterscheidet. Wissenschaftliche Erkenntnis beruht auf dem *Zwang der Thatsachen*. Religiöse Erkenntnis hingegen wird, so der Berliner Theologe, auf dem Weg der sittlichen Erfahrung durch einen Willensakt erlangt. Sie ist somit ethisch bedingt. Auf diese Weise wird der Unterschied zwischen beiden Arten von Erkenntnis offenbar. Denn *der Inhalt der Gotteserkenntnis ist abhängig davon, welcher Weg im Erkennen eingeschlagen wird*.

Für Kaftan ist der Weg zur Erkenntnis Gottes ein völlig anderer als bei der Erkenntnis der sichtbaren Welt. Für ihn gibt es folglich auch keine Wissenschaft von Gott, sondern es gibt Glauben an Gott. Dieser ist für ihn Glaubenserkenntnis Gottes. Gott ist das Objekt des Glaubens, aber er ist kein Gegenstand des Wissens. Wenn die Dogmatik also Wissenschaft sein will, dann muss sie davon absehen, Gott kennenlernen zu wollen, und sie muss sich, so Kaftan, auf die Entwicklung der Erkenntnis beschränken, die im Glauben enthalten ist. Sie darf nicht eine Wissenschaft von Gott sein wollen, sondern *vom Gottesglauben*. Sie muss die Glaubenserkenntnis stets als solche, das heißt in ihren Beziehungen zum inneren Leben, darstellen. Andernfalls fällt die Dogmatik immer wieder in die alte, intellektualistische Auffassung zurück, sodass sie eine Art Philosophie wird und meint, eine ganze Weltanschauung entfalten zu sollen.

Nach Kaftan sind christliche Gotteserkenntnis und wissenschaftliche Weltkenntnis zweierlei. Sie müssen in beiderlei Interesse streng voneinander getrennt bleiben. Die Gotteserkenntnis muss Glaubenserkenntnis bleiben. *Etwas Anderes erstreben hiesse Gott erkennen wollen, wie wir irgend ein Gebiet dieser Welt erkennen, über das wir zu herrschen oder dem uns als gleichberechtigte Glieder einzuordnen wir berufen sind – ein in sich unmögliches Beginnen, wie auf der Hand liegt.* Wenn dann die Dogmatik den Inhalt der Glaubenserkenntnis entwickelt, gehört es nicht zu ihrer Aufgabe, den objektiven, *an und für sich seienden Zusammenhang alles Wirklichen in den menschlichen Gedanken nachzubilden*, sondern sie muss sich darauf beschränken, diesen Zusammenhang aufzuzeigen, *der aus der inneren Einheit des Glaubens oder – da der Glaube sich nach der Offenbarung richtet, aus der Offenbarung erwächst.* Den objektiven Zusammenhang von Gott und Welt kann sie sowieso niemals verstehen. So soll sie lediglich den subjektiven Zusammenhang deutlich machen, der nach unseren Gedanken und Überlegungen zwischen beiden besteht.

7. Auseinandersetzung mit Julius Kaftans Auffassung von Dogmatik

Es ist anzuerkennen, dass Kaftan für das Spezifische, für das Besondere der religiösen Erkenntnis eintritt. Diese wird allein auf dem Weg des Glaubens unser geistliches Eigentum. Tatsächlich entsteht sie auf eine besondere Weise, und sie trägt auch einen spezifischen Charakter. Ebenso lobenswert ist es, dass er den Glauben, wenn auch nicht ganz, dann doch wenigstens zum Teil wieder als ein Erkennen auffasst und von Glaubenserkenntnis zu sprechen wagt, die Gott so, wie er sich offenbart hat, zum Gegenstand hat. Schließlich findet es unsere Zustimmung, wenn Kaftan den Glauben in der Offenbarung verankert und ihre Autorität auch für die Dogmatik zu verteidigen sucht.

Formal ist dies alles richtig, sodass es auf den ersten Blick verwundert, warum die Orthodoxie seine Dogmatik nicht bereitwilliger aufnahm, als es faktisch der Fall war. Kaftan beklagt sich selbst darüber und erklärt diese fehlende Anerkennung damit, dass die Orthodoxie den alten Autoritätsstandpunkt verlassen habe und in den Pietismus übergegangen sei.

Zum Teil ist diese Feststellung richtig. Viele Theologen, die dem alten Bekenntnis inhaltlich zustimmten, standen formal auf dem subjektiven Standpunkt Schleiermachers und versuchten die objektiven *dogmata* aus der religiösen Erfahrung, aus dem Glauben der Gemeinde, durch Argumentieren

abzuleiten. Aber dieses ist nicht der einzige und auch nicht der wichtigste Grund, weshalb die Orthodoxie der Dogmatik Kaftans die Zustimmung versagt hat. Vielmehr liegt das daran, dass Kaftan immer dann, wenn es darum geht, konkret zu werden, seinem eigenen Grundsatz untreu wird und die zunächst behauptete Autorität der Offenbarung und der Heiligen Schrift selbst untergräbt und abbricht. Später werden wir dies noch genauer zeigen. Im Blick auf den Gegenstand, der in diesem Kapitel behandelt wird, beschränken wir uns auf die folgenden Bemerkungen:⁴⁷

Es ist vollkommen richtig, dass der seligmachende Glaube nicht durch den *Zwang der Thatsachen*, wie zum Beispiel durch das Wissen in der Mathematik oder in der Naturwissenschaft, zustande kommt. Glauben ist ein freier Akt: *Niemand glaubt, der nicht will* [*nemo credit nisi volens*]. Dem Glauben geht eine Beugung des Willens und eine Erleuchtung des Verstandes voraus. Aber der Glaube ist auch selbst ein Akt des Verstehens.

Selbst wenn der Glaube in erster Linie ein Akt des Vertrauens wäre, was er nicht ist, ist er auf jeden Fall auch ein Erkennen, das die Offenbarung Gottes zum Inhalt hat. Wenn der Glaube, wie Kaftan gegen die Subjektivisten betont, nicht Quelle, sondern Organ der Erkenntnis ist, wenn die religiöse Erfahrung zwar *ein unentbehrliches Erkenntnismittel, aber nicht Erkenntnisprinzip ist*, dann ist es selbstverständlich, dass der Inhalt der Glaubenserkenntnis dem Glauben vorausgeht und ein Element der Offenbarung ist.

Kaftan bestreitet zwar, dass die Offenbarung eine Mitteilung von Lehre ist und mit einer äußeren Autorität zu uns kommt, doch das ändert nichts daran, dass der Glaube nicht Quelle, sondern Organ, das heißt Träger der Erkenntnis ist. Die Offenbarung muss, wenn auch nicht ausschließlich, so doch auch aus dem Bekanntmachen von Wahrheit bestehen. Sie muss auch bestehen aus der Mitteilung der Gedanken Gottes. Sie ist nicht nur Manifestation, sondern auch Inspiration. Sie ist nicht nur Tat-, sondern auch Wortoffenbarung. Kaftan hat unrecht, wenn er dieses kategorisch bestreitet. Die Erkenntnis Gottes,

47 Vgl. Ihmels, L. H., *Blicke in die neuere dogmatische Arbeit*. II: *Die Dogmatik von Kaftan*. In: *Neue Kirchliche Zeitschrift* 7 (1905), S. 273–311. Riemens, J., *Principia in de Dogmatiek*. In: *Theologische Studien* 21 (1903), S. 379–397. Traub, F., *Zur dogmatischen Methodenlehre*. In: *Theologische Studien und Kritiken* 78 (1905), S. 425–452.

die Kaftan dem Glauben zuschreibt, ist nur dann eine echte, zuverlässige Erkenntnis, wenn Gott sich so geoffenbart hat, dass wir ihn daraus durch den Glauben kennenlernen können.

Aber diese Erkenntnis Gottes ist uns objektiv in seiner Offenbarung gegeben, sodass wir sie im Glauben annehmen können und in der Lage sind, uns in sie hineinzudenken. Wenn Groenewegen einwendet,⁴⁸ die Erkenntnis Gottes sei nicht der Gegenstand, sondern das Ziel der Dogmatik, dann beruht diese Aussage auf einem Missverständnis. Kaftan sagt sehr richtig, es sei nicht möglich, Gott genauso wie Naturphänomene oder historische Tatsachen zum Gegenstand wissenschaftlichen Forschens zu machen. Wenn Gott erkennbar sein soll, dann müsse er sich selbst offenbart haben, und zwar nicht nur in Taten, sondern auch in Worten. In dieser Offenbarung sei somit *die Erkenntnis Gottes* [*cognitio Dei*] in objektivem Sinn impliziert, und als solche sei sie Gegenstand der Theologie, namentlich der Dogmatik. Die These, die Dogmatik sei das System der Erkenntnis Gottes, habe den Sinn, jede autonome Spekulation abzuschneiden. Sie wolle zum Ausdruck bringen, dass Gott nicht außerhalb seiner Offenbarung und ohne sie von uns erkannt werden könne, sondern dass unsere Erkenntnis von Gott, die wir in der Dogmatik im Blick haben, nichts anderes sein könne als ein Niederschlag der Erkenntnis, die Gott uns in seinem Wort über sich selbst offenbart hat.

Aber wenn die Offenbarung eine solche Erkenntnis Gottes impliziert, kann man sich diese auch wissenschaftlich vorstellen. Man kann sie dann auch in ein System bringen. Bei dieser Arbeit bleibt der Dogmatiker von Anfang bis zum Ende an die Offenbarung gebunden. Er kann keine neue Wahrheit produzieren, sondern lediglich denkend die Wahrheit reproduzieren, die uns Gott geschenkt hat. Weil die Offenbarung so ist, dass allein der errettende Glaube sie in Wahrheit annehmen und sich aneignen kann, ist es unverzichtbar, dass der Dogmatiker nicht nur am Anfang, sondern auch im weiteren Vollzug sowie am Ende seiner Arbeit als Glaubender tätig ist. Der Theologe kommt nie über

48 Groenewegen, H. Y., *De Theologie aan de Universiteit*. In: *Theologische Tijdschrift* (1905), S. 196 f.

den Glauben hinaus. Glaube (Religion, Glaubenserkenntnis) und Theologie verhalten sich nicht zueinander wie Glauben [*pistis*] und Wissen [*gnosis*], sondern sie unterscheiden sich voneinander nur graduell.

Später werden wir gezielt das Verhältnis von Glaube und Theologie bedenken. Hier sei lediglich darauf hingewiesen, dass Kaftan durch eine unrichtige Auffassung über das, was Wissenschaft ist, die Dogmatik außerhalb des Glaubens stellt. Er weist ihr, um die Dogmatik als Wissenschaft zu verteidigen, nicht die Erkenntnis Gottes als deren Inhalt zu, sondern die Glaubenserkenntnis. Seines Erachtens gibt es zwar keine Wissenschaft von Gott, wohl aber eine Wissenschaft von der Glaubenserkenntnis. Damit aber verfällt Kaftan dem gleichen Fehler, den er Schleiermacher zum Vorwurf macht. Auch bei ihm wird die Dogmatik zu einer Beschreibung der Glaubenserkenntnis, das heißt der religiösen Erfahrung des Subjekts. Zwar unterscheidet sich Kaftan insofern positiv von den Subjektivisten, als dass er den Glauben auch als ein Erkennen, und zwar als ein Erkennen Gottes, auffasst. Doch anstatt hieraus für die Dogmatik Folgerungen zu ziehen, bleibt er auf halbem Wege stecken und erklärt, dass es zwar Glaubenserkenntnis von Gott gebe, aber keine Wissenschaft von ihm.

Dies ist bei Kaftan, wie er selbst zugibt, eine Folge seines Neukantianismus sowie seines empiristischen Wissenschaftsverständnisses. Er gibt Kant recht, dass das Übersinnliche nicht erkennbar ist und dass Wissenschaft im strengen Sinn auf nichts anderem als auf Erfahrung beruhen dürfe. So sieht er keine andere Möglichkeit, die Dogmatik als Wissenschaft zu verteidigen, als ihr eine unbestreitbare Erfahrungstatsache zuzuweisen, nämlich die Glaubenserkenntnis, die religiöse Erfahrung.

Andererseits erkennt Kaftan sehr richtig die Einwände, die mit dem Betreten dieses subjektiven Bodens verbunden sind. Von daher missbilligt er nachdrücklich die Erfahrungstheologie eines Schleiermachers. Er sucht einen Mittelweg. Er meint, diesen darin gefunden zu haben, dass er zwar eine Glaubenserkenntnis von Gott annimmt, aber eben keine Wissenschaft. Doch dieser Weg führt in eine Sackgasse. Denn wenn es im strengen Sinn keine Wissenschaft von Gott gibt, dann kann es auch keine Glaubenserkenntnis von Gott geben und umgekehrt: Wenn es dagegen eine wahre und zuverlässige Gotteserkenntnis gibt, auch wenn diese auf eine besondere, der Art des Gegenstandes angemessene Weise erlangt wird, kann mit Recht im guten Sinn des Wortes von Wissenschaft über Gott gesprochen werden.

Kaftan hätte also, nachdem er zu Recht eine Glaubenserkenntnis Gottes annahm, konsequent weitergehen müssen. Er hätte mit Kants Dualismus brechen müssen und das moderne Wissenschaftsverständnis kritisch überprüfen müssen, um dann vorbehaltlos und unzweideutig zu sagen: Gerade weil es eine wahre Glaubenserkenntnis Gottes gibt, hat die Dogmatik auch die Gotteserkenntnis zum Inhalt, und sie beansprucht folglich zu Recht den Namen »Wissenschaft«. Diese Folgerung zu ziehen wäre umso naheliegender, als der Dualismus Kants und das empiristische Wissenschaftsverständnis an sich unhaltbar sind.

Auch wenn die Glaubenserkenntnis Gottes und somit auch die gesamte Dogmatik und Theologie einen andersgearteten Charakter trägt, stehen sie damit auf dem Gebiet der Wissenschaften keineswegs völlig isoliert da. Genauso wie jede Fakultätswissenschaft hat auch die Theologie ihren eigenen Gegenstand und ihr eigenes Prinzip, ihre eigene Methodik und ihr eigenes Ziel. Trotzdem hat sie mit den Wissenschaften viele Merkmale gemeinsam. Um nur ein Beispiel zu nennen: Es ist unmöglich, die Wissenschaften im Allgemeinen, außer vielleicht die Mathematik oder einige Bereiche der Naturwissenschaften, auf Tatsachen beruhen zu lassen, die für jeden bedingungslos feststehen. Gerade über das, was Fakten sind, herrschen sehr schnell unterschiedliche Auffassungen. Jeder nimmt diese mit seinen eigenen Augen wahr, er sieht sie also durch seine eigene Brille. In dem Maße, wie die Wissenschaften aufhören, bloß formal zu sein, bekommt die Subjektivität, die Persönlichkeit des Wissenschaftlers, ein immer größeres Gewicht. Es ist ein unausführbares Bemühen, dieser Subjektivität Schweigen aufzuerlegen und den Einfluss des Glaubens, der religiösen und sittlichen Überzeugungen, der Welt- und Lebensanschauungen, der Metaphysik und der Philosophie aus der wissenschaftlichen Forschung tilgen zu wollen. Man kann es versuchen, aber es wird nie gelingen, weil in einer Person der Mensch und der wissenschaftliche Forscher sich niemals voneinander völlig trennen lassen.

Daher ist es ein wesentlich besserer Weg, dafür zu sorgen, dass der Wissenschaftler so weit wie möglich unvoreingenommen bleibt, sich nicht in Vorurteilen verstrickt, sondern als ein Mensch Gottes arbeitet, der zu jedem guten Werk völlig geschickt ist. Dazu dient die Erkenntnis, die Gott in seinem Wort über sich selbst offenbart hat. Sie behindert nicht, sondern sie fördert die wissenschaftliche Arbeit. Auch wenn das folgende Wort häufig miss-

braucht wurde, so bleibt es dennoch wahr: *Die Gottseligkeit ist zu allem nützlich* [εὐσέβεια πρὸς πάντα ὠφέλιμος] (1 Tim. 4,8).

8. Dogmatik als Wissenschaft von Gott

In diesem Sinn kann mit vollem Recht die Dogmatik als *Wissenschaft von Gott* [*scientia de Deo*] bezeichnet werden. Es spricht auch nichts dagegen, diese Erkenntnis Gottes in einem System zusammenzufassen.

Kaftan spricht sich zwar unzweideutig gegen dieses Vorgehen aus. Er will lediglich, dass der Dogmatiker die Wahrheit des Glaubens in einer gewissen, deutlichen Ordnung vorträgt.⁴⁹ Aber auf diese Weise verbindet er mit *System* oder *systematischem Aufbau* ein Verständnis, das diesen Begriffen nicht notwendigerweise eigen ist. Es trifft zu, dass in der Wissenschaft im Allgemeinen und besonders auch in der Philosophie und in der Theologie der systematische Aufbau viel Übles angerichtet hat. Dadurch wurde häufig der Inhalt der Form geopfert, die Wirklichkeit der Idee, das Können dem Wollen. Wenn der Theologe oder der Philosoph die Realität aus einem vorher angenommenen Prinzip dialektisch zu konstruieren sucht, wenn zum Wohle des Systems eine Lücke willkürlich gefüllt oder eine hinderliche Tatsache aus dem Weg geräumt wird, dann besteht durchaus Grund dafür, mit Kaftan vor dem Moloch des Systems zu warnen. Dann sollten wir uns mit Liebmann daran erinnern: *dass echte Philosophie es nicht nöthig hat, in der Form des Systems aufzutreten, beweist Platon, beweisen Bacon und Leibniz, beweist der ausgesprochene Horror so manches eminent philosophischen Kopfes vor aller exklusiven Schulsystematik.*⁵⁰ Aber der große Missbrauch, der öfters aus einem System gemacht worden ist, gibt uns kein Recht, mit Kaftan ein Entweder-oder zu behaupten und zu erklären: *Entweder systematische Konstruktion und dann keine Glaubenssätze oder Glaubenssätze und dann kein System.*

49 Vgl. Kaftan, J., *Dogmatik*. Tübingen, Freiburg [Mohr, Siebeck] 1897, §12. Kaftan, J., *Zur Dogmatik. Sieben Abhandlungen*. In: *ZThK* 13 (1903), S. 214–266, 457–519; *ZThK* 14 (1904), S. 148–192, 273–357. Vgl. auch Vilmar, A. F. C., *Dogmatik*. 2 Bde., Gütersloh [C. Bertelsmann] 1874, I, 68.

50 Liebmann, Otto, *Zur Analysis der Wirklichkeit*. Straßburg [Trübner] 1900, S. 9.

Es kommt entscheidend darauf an, was man in der Dogmatik unter *System* und *systematischer Konstruktion* versteht. Es gibt in der Dogmatik keinen Raum für ein System, das die Glaubenswahrheiten aus einem vorausgesetzten Prinzip, zum Beispiel aus dem Wesen der Religion, aus dem Wesen des Christentums, aus der Tatsache der Wiedergeburt oder aus der frommen Erfahrung abzuleiten sucht. Die Dogmatik ist eine positive Wissenschaft. Sie empfängt ihren gesamten Inhalt aus der Offenbarung. Sie hat kein Recht, diesen Inhalt durch Spekulation außerhalb dieser Offenbarung zu verändern oder auszudehnen. Wenn sie wegen ihrer Schwachheit und Begrenztheit vor der Entscheidung steht, die Glaubenswahrheiten einfach nebeneinander stehen zu lassen oder ansonsten, um der systematischen Form willen, einen Aspekt zu verkürzen, dann hat sie unzweifelhaft das Erste zu tun und der Verlockung eines alles in sich einschließenden Systems zu widerstehen. Andererseits aber ist auch festzuhalten, dass solch ein Dilemma allein aus der Begrenztheit unserer Erkenntnis entstehen kann. Denn wenn die Erkenntnis Gottes von ihm selbst in seinem Wort offenbart worden ist, dann kann sie keine widersprüchlichen Elemente enthalten und auch nicht im Widerspruch zu dem stehen, was aus der Natur und der Geschichte von Gott erkennbar ist. Die Gedanken Gottes können nicht im Widerspruch zueinander stehen und stellen somit notwendigerweise in sich selbst eine organische Einheit dar.

Den Gedanken Gottes nachzudenken und ihrer Einheitlichkeit nachzuspüren ist die Aufgabe des Dogmatikers. Seine Arbeit ist so lange nicht zum Abschluss gekommen, wie er nicht diese Einheit, die in den Gedanken Gottes besteht, auch in sein Bewusstsein aufgenommen und in der Dogmatik dargestellt hat. Er tritt also nicht mit einem ausgereiften fertigen System an die Offenbarung heran, um sich dann zu bemühen, ihren Inhalt in dasselbe hineinzuzwängen. Vielmehr hat er als Systematiker nichts anderes zu tun, als Gott nachzudenken und die Einheit wiederzugeben, die objektiv in den Gedanken Gottes besteht und in der Heiligen Schrift für das Auge des Glaubens niedergelegt worden ist.

Dass in der Erkenntnis Gottes, die die Offenbarung enthält, eine innere Einheit besteht, unterliegt keinem Zweifel. Wer das leugnen will, müsste dem Skeptizismus und der Leugnung der Einheit Gottes verfallen. Auch Kaftan erkennt an, dass die Dogmatik eine klare und einfache Übersicht des Stoffes bieten muss, den sie behandelt, und dass dieser Stoff eine innere Einheit zu bilden hat, *denn der Glaube und die Erkenntnis, die wir im Glauben haben, ist eine in-*

nerer Einheit, eine in sich geschlossene, keine Widersprüche enthaltende Glaubenswelt. Dann aber kann es keinen Einwand dagegen geben, dass man wie in jeder Wissenschaft folglich auch in der Dogmatik nach einem System strebt, das zwar nicht den Offenbarungswahrheiten übergestülpt wird, jedoch denkend aus ihnen abgeleitet wird.

Dabei ist zu bedenken, dass die Dogmatik nicht eine Art *Biblische Theologie* ist. Sie bleibt nicht bei den Worten der Heiligen Schrift stehen. Vielmehr nimmt sie gemäß der Heiligen Schrift das Recht für sich in Anspruch, ihren Inhalt denkend ins Bewusstsein aufzunehmen, anhand der Heiligen Schrift diesen Inhalt denkend zu verarbeiten und schließlich auch das als Wahrheit anzuerkennen, was man mit legitimen Schlussfolgerungen aus ihr ableiten kann.

Zweifellos ist zu einem beträchtlichen Teil der Widerstand gegen jedes System in der Dogmatik bei Kaftan aus dem Missbrauch zu erklären, den Theologen und Philosophen häufig mit ihren systematischen Konstruktionen veranstaltet haben. Aber Kaftans Auffassung wurzelt auch in der Überzeugung, dass keine theologische Reflexion über den Inhalt der Offenbarung erforderlich oder erlaubt sei. So sagt er zum Beispiel: *Jeder Satz, der eine Erkenntnis des Glaubens ausspricht, muss direkt aus dem Glauben selbst entnommen werden.* Denn andernfalls wäre er *kein Glaubenssatz, sondern eine theologische Reflexion über den Glauben.* Die Einheit der Glaubenswahrheiten, die er, wie bereits erwähnt, anerkennt, beruht seiner Ansicht nach auch darauf, *dass sie alle aus der gleichen Wurzel stammen, nicht darauf, dass sie wie Glieder aneinander hängend zusammen ein Ganzes bilden.*

An diesen Aussagen ist problematisch, dass anscheinend nicht die im Glauben angenommene Offenbarung, sondern der Glaube den Stoff für die Dogmatik liefert. Noch fragwürdiger aber ist, dass der Dogmatiker sich aller theologischen Reflexion über den Inhalt der Offenbarung enthalten soll. Aber ohne solch ein theologisches Denken ist nicht nur kein System, sondern auch keine dogmatische Arbeit möglich. Es ist gerade die Aufgabe der Dogmatik, den Inhalt der Offenbarung, der sich auf die Erkenntnis Gottes bezieht, denkend zu reproduzieren.

Bei dieser Reproduktion des Inhalts der Offenbarung besteht natürlich die Gefahr, sich zu irren oder von ihr abzuweichen. Dieses hat den Dogmatiker genau wie jeden anderen Wissenschaftler zur Bescheidenheit zu veranlassen. Das Bekenntnis der Kirche und in noch stärkerem Maße die Dogmatik einer

Einzelperson sind fehlbar. Dogmatik ist der Heiligen Schrift untergeordnet und darf niemals mit ihr auf die gleiche Ebene gestellt werden. Sie fällt nicht mit der Wahrheit zusammen, sondern ist eine menschliche und folglich unzulängliche Wiedergabe der Wahrheit, die in der Heiligen Schrift niedergelegt ist.

Zwischen der Heiligen Schrift und der Dogmatik steht der Glaube, oder besser noch *die glaubende Vernunft* [*ratio fidelis*]. Aber verglichen mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen befindet sich der Dogmatiker in einer günstigen Lage. Er darf und kann, wie Kaftan sagt, bis zu einem gewissen Grad in einem absoluten Ton sprechen.⁵¹

Ein Dogma ist eine Glaubensaussage, die den Anspruch erhebt, von jedem als Wahrheit anerkannt zu werden. Die Dogmatik ist eine normative Wissenschaft. Sie schreibt vor, was wir zu glauben haben. Aber diesen absoluten Ton können das Dogma und die Dogmatik nicht in ihrer eigenen Autorität und in ihrem eigenen Namen anschlagen, sondern nur, weil und insofern sie sich auf die Autorität Gottes stützen und sich auf ein *Gott hat gesprochen* [*Deus dixit*] berufen können.

Die Schwäche der Dogmatik besteht darin, dass sie selbst kaum noch an dieses *Deus dixit* glaubt. Völlig zu Recht sagt Kaftan: *Die Verachtung, die man heute der Dogmatik entgegenbringt, beruht darauf, dass sie ihre eigentliche Aufgabe vergessen und den ihr eigenthümlichen Character aufgegeben hat.* Darum ist ihm zuzustimmen, dass die Dogmatik gerade als Wissenschaft, und um ihre wissenschaftliche Ehre wiederzugewinnen, nicht besser handeln kann, als wieder das zu werden, was sie sein soll. Sie muss wieder eine normative Wissenschaft werden und tapfer dem Autoritätsprinzip huldigen und dann auch in einem unbeirrbaren Ton sprechen. Solange dieser unverdrossene Ton allein dem Inhalt der Offenbarung entlehnt wird, die der Dogmatiker wiedergeben will, und nur insofern angeschlagen wird, als er deren Inhalt formuliert, steht er nicht im Widerspruch zur Forderung nach Bescheidenheit. Dies ist im Glauben verankert, der den Dogmatiker bei all seiner Arbeit von Anfang bis zum Ende leiten und beseelen soll. Durch diesen Glauben unterwirft er sich der Offenbarung Gottes und steht auch in Beziehung zur Gemeinschaft aller Gläubigen. Während heutzutage jeder mit Hilfe von ein wenig Psychologie oder Religionsphilosophie sein eigenes Dogma errichtet, ist es für den christ-

51 Kaftan, J., *Dogmatik*. Tübingen, Freiburg [Mohr, Siebeck] 1897, S. 21 f.

lichen Dogmatiker ein Vorrecht und eine Ehre, seine Position innerhalb des Glaubens einzunehmen und darin seine Unterordnung unter das Wort Gottes und seine Gemeinschaft mit der Kirche aller Zeiten auszusprechen.

Aus diesem Grunde wurde auch in die oben gegebene Definition der Dogmatik aufgenommen, dass sie die Erkenntnis Gottes darlegt, die Gott in seinem Wort für die *Kirche* niedergelegt hat. Damit behaupten wir nicht, die Heilige Schrift sei allein für die Kirche als Institution bestimmt. Im Gegenteil: Sie ist ein Buch für die Menschheit, und sie hat für das gesamte menschliche Leben Bedeutung. Aber der natürliche Mensch kann mit der Heiligen Schrift nichts anfangen. Der einzelne Gläubige, der sich an dogmatische Studien begibt, wird nur dann eine beständige Frucht seiner Arbeit empfangen, wenn er sich nicht isoliert, weder von der Vergangenheit noch von seiner Umgebung, sondern sowohl historisch als auch aktuell in der vollen Gemeinschaft der Heiligen steht.⁵² Es gehört zur Berufung der Kirche, dass sie die alle Erkenntnis übersteigende Liebe Christi erkennt und, auch im wissenschaftlichen Bereich, die *buntfarbene Weisheit Gottes* [πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ] (Eph. 3,10) bekannt macht. Das Endziel der Theologie ist dasselbe wie bei allem anderen, nämlich, dass der Name des Herrn verherrlicht wird: Auch die Theologie und die Dogmatik gibt es um des Herrn willen.

Heppé, Heinrich, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert*. Gotha [F. A. Perthes] 1857, Bd. I, S. 4–14.

Kunze, J., *Loci Theologici*. In: *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* [PRE]. Albert Hauck [Hrsg.], 24 Bde., Leipzig [Heinrichs] 1896–1913, 3. Aufl., Bd. XI, S. 570–572.

Kuyper, A., *Encyclopaedie der heilige Godgeleerdheid*. Kampen [J. H. Kok] 1908–1909, 2. Aufl., Bd. III, S. 395 f.

Lobstein, P., *Einführung in die Evangelische Dogmatik*. Freiburg, Leipzig, Tübingen [J. C. B. Mohr, Paul Siebeck] 1897.

Plitt-Kolde, G. L., *Die Loci Communes Ph. Melancthons in ihrer Urgestalt*. Erlangen [A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung] 1900, 3. Aufl.

Sanseverino, G., *Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata*. Neapel [Manfredi] 1878, Bd. III, S. 286–315.

⁵² Vgl. Kuyper, A., *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*. Amsterdam [Wormser] 1894, Bd. III, S. 353, 409.

Schmidt, W., *Christliche Dogmatik*. 2 Bde. Bonn [Marcus und Weber] 1895–1898, Bd. I, S. 1–19.

Stange, C., *Das Dogma und seine Beurteilung in der neueren Dogmengeschichte*. Berlin [Reuther & Reichard] 1898.

Suicerus, J. C., *Thesaurus Ecclesiae*. 2 Bde. Amsterdam [J. H. Wetstein] 1682.