

EMIL BRUNNER

Offenbarung
und Vernunft

ZWINGLI-VERLAG ZÜRICH

EMIL BRUNNER

**OFFENBARUNG
UND
VERNUNFT**

Offenbarung und Vernunft

OFFENBARUNG UND VERNUNFT

Die Lehre von der
christlichen Glaubenserkenntnis

von

D. EMIL BRUNNER

o. Professor der Theologie in Zürich

Zwingli-Verlag Zürich

Copyright by Zwingli-Verlag Zurich 1941
Printed in Switzerland

MAX HUBER
und
J. H. OLDHAM
gewidmet

VORWORT

Im Thema dieses Buches ist nicht nur das Grundproblem aller Theologie, sondern zugleich die Frage nach der Grundlage der abendländischen Kultur enthalten. Eine Welt, die wie die unsere in ihren Fundamenten erschüttert ist, hat allen Anlass, sich auf die letzten Voraussetzungen eines sinnvollen Daseins zu besinnen. Vor allem die Kirche selbst. Seit sie besteht, hat sie sich auf die göttliche Offenbarung als Grund und Inhalt ihrer Verkündigung berufen; aber hat sie es mit Recht getan? Entspricht wirklich das, was sie unter Offenbarung versteht, jenem Geschehen, auf das sie sich als ihre letzte Autorität bezieht? Es ist kein Zufall, dass es eine Menge Bücher gibt, die den Titel «Vernunft und Offenbarung» tragen, aber keines mit dem Titel «Offenbarung und Vernunft». Jene gewohnte Zusammenordnung entstammt der mittelalterlich-katholischen Lehrtradition, sie entspricht aber auch sachlich einem durch sie bestimmten Denken. Die Umkehrung dieser Ordnung, auf die der Titel unseres Buches hinweist, ist die notwendige Folge einer theologischen Anschauung, die auch den von der christlichen Botschaft nicht erfassten Menschen und seine Vernunft vom Gotteswort her versteht, wie dies in meinem Buche «Der Mensch im Widerspruch» geschieht. Wir fragen nicht von der Vernunft her zur Offenbarung hin, sondern wir fragen, als glaubende Kirche, von der Offenbarung her zur Vernunft hin.

Diese Haltung der Reformation ist in der nachreformatorischen Theologie zum guten Teil wieder verloren gegangen. Das Verständnis der Offenbarung und des Glaubens blieb mit dem römisch-katholischen Missverständnis belastet, die Rückwendung vom Mittelalter zum Neuen Testament blieb auf halbem Wege stecken. Wir müssen erst noch lernen, die Bibel biblisch zu lesen und nicht «orthodox». In diesem Sinne möchte dieses Buch etwas Ähnliches

tun wie die neuere biblische Forschung, deren eindrucksvollstes Zeugnis das monumentale «Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament» ist. Es will mithelfen, das echt biblische Verständnis der Offenbarung von traditionsgeheiligten Uebermalungen zu befreien.

Damit verbindet es einen zweiten Zweck. Es macht einen Versuch, die Missverständnisse zu beseitigen, die vielen unserer Zeitgenossen den Weg zum christlichen Glauben versperren, indem es sich bemüht, ihnen auf ihre Fragen Antwort zu geben. Ich habe in manchen Gesprächen mit solchen, die der Kirche fern stehen, immer wieder die Erfahrung gemacht, dass sie den Glauben, den die Kirche verkündigt, mit allen möglichen Irrationalitäten verwechseln, für die sie mit Recht, als gewissenhafte Glieder der Kultur-gemeinschaft, die Verantwortung nicht mittragen möchten. Wohl hat die Kirche eine Botschaft zu verkünden, die dem Menschen, so lange er in sich selbst gefangen bleibt, «Torheit und Aergernis» ist. Umso dringlicher ist ihre Verpflichtung, dafür zu sorgen, dass jenes Aergernis nicht mit zufälligen Anstößen verwechselt wird, die aus Missverständnissen und Kurzschlüssen herrühren. Es gibt in einer rechten theologischen Arbeit neben dem einen, was nicht zu beweisen ist — das vielmehr durch einen Beweis zerstört würde — vieles, was bewiesen werden kann und muss, nämlich, dass der Glaube all das nicht ist und nicht will, was man ihm aus Unkenntnis zur Last legt.

Aus all diesen Gründen wendet sich dieses Buch nicht nur an Theologen; denn es gehört zu den Vorurteilen, die es bekämpft, dass Theologie nur eine Sache für Theologen sei. Theologie ist nicht nur Dienst an den Verkündern des Evangeliums, sondern auch an all den denkenden Menschen, die über das Verhältnis von Christentum und Kultur zur Klarheit kommen möchten. Indem es die Theologen und denkenden Christen zu einer neuen Besinnung über die Grundlage ihres Glaubens und ihrer Lehre einlädt, will es zugleich den Weg zum Verständnis des Glaubens freilegen, der für viele durch Vorurteile versperrt ist, an denen die lehrende Kirche einen nicht geringen Anteil hat. Die Nichtfachleute möchte ich bitten, sich durch das gelehrte Beiwerk der zahlreichen Anmerkungen nicht erschrecken zu lassen. Sein Zweck ist ein doppelter: Es soll dadurch dem Leser ein Einblick gegeben werden in den geistigen Raum, in dem ein solches Buch zustande kommt, und es soll in Kürze verdeutlichende Ergänzungen geben, die im Text zu viel Raum eingenommen hätten.

Das Buch ist zwei Männern gewidmet, mit denen mich Freundschaft und persönliche Dankeschuld verbindet, und die mir durch ihre edle Leidenschaft, in einer Welt des Unrechts und des Hasses Gottes Recht und Liebe zur Geltung zu bringen, zum Vorbild geworden sind. Ein herzliches Wort des Dankes gebührt auch diesmal den Getreuen, ohne deren selbstlose Mitarbeit das Buch nicht fertig geworden wäre.

Zürich, am Martinstag 1941.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG

1. Kapitel: Offenbarung als Gegenstand einer christlichen Erkenntnislehre 3

I. TEIL: DAS WESEN DER OFFENBARUNG

ERSTER ABSCHNITT: DER BEGRIFF DER OFFENBARUNG

2. Kapitel: Das biblische Verständnis der Offenbarung 21
3. Kapitel: Der Empfang der Offenbarung: Der Glaube 33
4. Kapitel: Der Gott der Offenbarung 43
5. Kapitel: Der Mensch der Offenbarung 49

ZWEITER ABSCHNITT: DIE TATSACHE DER OFFENBARUNG

I. Offenbarung als Ursprung

6. Kapitel: Die Schöpfungsoffenbarung 59

II. Die geschichtliche Offenbarung

7. Kapitel: Offenbarung als Verheissung: Der alte Bund 82
8. Kapitel: Offenbarung als Erfüllung: Jesus Christus 95

III. Die Offenbarung im Zeugnis von der Offenbarung

9. Kapitel: Das Zeugnis der Heiligen Schrift 117
10. Kapitel: Das Zeugnis der Kirche 134
11. Kapitel: Das Zeugnis des Geistes 161

IV. Offenbarung als Vollendung

12. Kapitel: Die Offenbarung in der Herrlichkeit 181
13. Kapitel: Die Einheit der Offenbarung 189

II. TEIL: DIE WAHRHEIT DER OFFENBARUNG

14. Kapitel:	Der Offenbarungsglaube und die Frage des Zweifels	201
15. Kapitel:	Der Offenbarungsanspruch der Religionen	215
16. Kapitel:	Der Offenbarungsglaube und die natürliche Erklärung der Religion	234
17. Kapitel:	Offenbarung und Religion	254
18. Kapitel:	Der Bibelglaube und die kritische Wissenschaft	269
	a) Das grundsätzliche Problem	270
	b) Das biblische Weltbild	273
	c) Die historische Bibelkritik	277
19. Kapitel:	Das Wunder der Offenbarung und die Wissenschaft	290
20. Kapitel:	Der Logos der Offenbarung und der Logos der Vernunft . .	305
21. Kapitel:	Das sittliche Vernunftgesetz und die Offenbarung	317
22. Kapitel:	Der Gottesbeweis	333
23. Kapitel:	Die rationale Theologie	343
	1. Der Atheismus	344
	2. Der Pantheismus	345
	3. Der spekulative Idealismus	347
	4. Deismus, Agnostizismus, Positivismus	350
	5. Der Theismus	352
24. Kapitel:	Die zwei Wahrheitsbegriffe	357
25. Kapitel:	Problem und Idee einer christlichen Philosophie	369
26. Kapitel:	Mythus, Geschichte und Offenbarung	392
27. Kapitel:	Offenbarung und Vernunft im Glauben	408
	a) Glaube und Vernunft	408
	b) Busse und Glaube	417
Personenregister	427

EINLEITUNG

1. Kapitel

OFFENBARUNG ALS GEGENSTAND EINER
CHRISTLICHEN ERKENNTNISLEHRE

Mitten in einer Welt, deren einziges Axiom die Relativität aller Wahrheitserkenntnis ist, steht die Kirche, die Gemeinschaft der durch den Glauben an Jesus Christus Verbundenen, mit ihrer Botschaft von den ersten und letzten Dingen, von dem kundgewordenen Gottes- und Menschengheimnis. Sie weiss sich gegründet «auf den Grund der Apostel und Propheten»¹, und diese weisen über sich selbst hinaus auf geschehene und geschehende Offenbarung, deren Zeugen und Herolde sie sind. Darin ist die echte Demut und der echte Stolz des wahrhaftigen Christentums begründet. Was die Gemeinde der Christen ist und hat, das ist und hat sie nie als ein Eigenes, sondern als ein Empfangenes. «Was hast du, das du nicht empfangen hättest? So du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als ob du es nicht empfangen hättest?»² Das ist «schlechthinige Abhängigkeit», und darin leben ist Demut. Wahres Christentum ist aber auch durch den Stolz dessen gekennzeichnet, der weiss, dass er geschenkt bekam, was alle Welt in allen Jahrtausenden der Geschichte vergeblich suchte. Die Kirche weiss, dass sie von der göttlichen Offenbarung lebt, die die Wahrheit ist.

Alles, was die Kirche verkündigt und lehrt, ist ein Versuch, die empfangene Wahrheit in menschlichen Worten wiederzugeben. Die Offenbarung Gottes allein ist darum ebenso Grund und Norm als Inhalt ihrer Verkündigung. Ist Theologie Besinnung über diese der Kirche geschenkte und aufgetragene Botschaft, so kann es nicht anders sein, als dass die Besinnung über die Offenbarung ihre erste

¹ Eph 2, 20.² 1 Kor 4. 7.

und dringlichste Aufgabe ist.³ Es ist der Kirche aufgetragen, durch ihre theologische Arbeit sich selbst und der Welt Rechenschaft zu geben über das Fundament, auf dem sie steht. «Seid bereit zur Verantwortung gegen jeden, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist.»⁴

Diese Aufgabe ist heute doppelt dringlich, denn der neuzeitliche Mensch steht in der Regel dem Offenbarungsanspruch des Christentums verständnislos und ablehnend gegenüber. Was die Neuzeit mehr als irgend etwas anderes von früheren Geschichtsepochen unterscheidet, ist der beinahe völlige Schwund des Transzendenz- und Offenbarungsbewusstseins.⁵ In der Völkerwelt der Antike, in der die christliche Kirche ihren Lauf begann, war der Begriff Offenbarung und der Glaube, dass es Offenbarung gebe, etwas zum Lebensverständnis wie selbstverständlich Gehöriges. Man verstand unter Offenbarung sehr Verschiedenes⁶: uralte mantische Praktiken zur Erkundung des Götterwillens, Orakel, Seher, Theophanien und göttliche Wunderzeichen; wiederum die Lehren der vom Enthusiasmus ergriffenen Denker, der in der Ekstase übermenschlich Erleuchteten. Aber wie immer Offenbarung sich vollziehen mochte und was auch immer ihr Inhalt war, — dass Offenbarung als Kundgebung göttlicher Geheimnisse an den Menschen sich ereigne, war etwas allgemein Geglaubtes.⁷ Alle Religion stützt sich letzten Endes auf — angebliche oder wirkliche — Offenbarung; in der alten Welt aber war das Phänomen der Religionslosigkeit und damit der Zweifel an der Wirklichkeit oder gar an der Möglichkeit von Offenbarung zunächst etwas völlig Unbekanntes und auch in der Spätzeit die Ausnahme. Zugleich mit dem Mittelalter beginnt die Herrschaft des Christentums in der abendländischen Welt. Der Offenbarungsglaube war der

³ Elert, *Der christliche Glaube*, S 163 ff, meint im Namen Luthers die Bezeichnung der Offenbarung als «Kernproblem der Theologie» diskreditieren zu müssen, da nicht der Glaube an Offenbarung, sondern der Glaube an die Vergebung durch Jesus Christus Christentum und Judentum scheidet. E. geht also von einem völlig neutralen Offenbarungsbegriff aus und sieht nicht den Zusammenhang von Offenbarung und Versöhnung als göttliche Selbstmitteilung. Die Offenbarung im NT ist nichts anderes als Jesus Christus (Gal 1, 15) und die Versöhnung (Röm 3, 21).

⁴ 1 Petr 3, 15.

⁵ Vgl Heim, *Glaube und Denken*³, S 38 ff: Das Problem der Transzendenz.

⁶ Vgl *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hgg v. Kittel, III, S 367 ff. Ferner Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*⁴, im Register zu «Offenbarung».

⁷ Vgl Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Einleitung.

christliche, und dieser Glaube hatte sozusagen axiomatische Geltung. Auch wer nicht entfernt daran dachte, ein frommer Mensch zu sein und sein Leben in Uebereinstimmung mit seinem Glauben zu bringen, zweifelte nicht daran, dass es im grossen und ganzen mit dem, was die kirchliche Lehre über die Gottesoffenbarung in der Heiligen Schrift behauptete, seine Richtigkeit habe.

Aber nun hat sich seit der Renaissance, zuerst in einzelnen kühnen Köpfen, dann in immer breiteren Volksschichten eine neue Mentalität herausgebildet, die radikale Diesseitigkeit und das radikale Immanenzbewusstsein.⁸ Zum erstenmal in der Weltgeschichte gibt es Massenatheismus und religionslose Kultur und Hand in Hand damit eine Art Diesseitsreligion, innerhalb deren der Begriff Offenbarung keinen Platz hat. Es bildet sich die Ueberzeugung heraus, dass dieses den Sinnen und dem Verstand zugängliche Universum die einzige Wirklichkeit sei; gibt es ein Göttliches, dann nur als das Geheimnis dieser Welt. Man ist vielleicht bereit einzuräumen, dass es den tiefer Denkenden oder Fühlenden vergönnt sei, den Schleier dieses Weltgeheimnisses für einen Augenblick ein wenig zu heben; aber von Offenbarung will man weder im Sinn der antiken Religionen noch im Sinn des Christentums mehr wissen.

Wie diese neuzeitliche Gesinnung entstand, kann hier nicht untersucht werden; zweifellos sind an diesem Prozess die verschiedenartigsten Faktoren beteiligt. So ist es zum Beispiel schwer zu sagen, ob die moderne Wissenschaft mehr ihre Ursache oder ihre Wirkung ist. Sicher aber ist, dass die Tatsache Wissenschaft heute im Denken der Menschen eine viel grössere Rolle spielt als je zuvor. Zwar sind auch heute die wenigsten Menschen wissenschaftlich interessiert oder gar tätig; aber auch der, der nur die Sekundarschule besucht hat, bildet sich seine Ideen über wahr und falsch, gewiss und ungewiss, irgendwie nach dem Ideal wissenschaftlicher — und das heisst vor allem naturwissenschaftlicher — Erkenntnis. Was nicht wissenschaftlich erwiesen ist, ist nicht ganz wahr oder nicht ganz gewiss. Was jenseits der Sinneswahrnehmung und der logischen Schlussbildung liegt, was nicht beweisbar oder experimentell verifizierbar ist, ist «subjektiv», «hypothetisch» oder unwahrscheinlich und unglaubhaft. Die Offenbarungsbehauptung des christlichen Glaubens

⁸ Vgl. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit der Renaissance*, Ges. Schr. Bd II und Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Ges. Schr. IV, S 261—428.

steht zu diesem Wahrheitsbegriff im denkbar schärfsten Widerspruch. Denn hier wird als absolute Wahrheit hingestellt, was weder zu beweisen noch experimentell festzustellen ist. Darum wird der christlichen Offenbarungslehre mit äusserstem Misstrauen begegnet.

Zu dieser grundsätzlichen Einstellung infolge des neuzeitlichen Wahrheitsbegriffes kommen einige andere negative Momente. Die Offenbarungsbehauptung des Christentums ist erstens durch die Erinnerung belastet, dass von der Kirche gewisse Anschauungen als Offenbarungswahrheit behauptet wurden, die sich durch wissenschaftliche Forschung als Irrtum erwiesen, dass umgekehrt die wissenschaftliche Erkenntnis einen langen, schweren Kampf führen musste, bis sie endlich seitens der Kirche anerkannt wurde. Das Schicksal Galileis, der Kampf der Kirche gegen die kritisch-historische Wissenschaft, die jahrzehntelange Verkettung der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre sind Tatsachen, die bewusst oder unbewusst das Verhältnis des neuzeitlichen Menschen zur kirchlichen Verkündigung viel tiefer bestimmen, als die Theologen in der Regel anerkennen wollen.⁹

Zweitens sollte die Kirche nie vergessen, dass ihr Anspruch, die absolute Wahrheit zu besitzen, anderthalb Jahrtausend lang mit dem staatlich-polizeilichen Verbot verbunden war, anders zu denken oder zu lehren. Die Kirche kann es nicht leicht haben, jetzt, wo sie endlich diesen Machtschutz ihrer Lehre als verderblich erkannt hat, ihre Botschaft von der Erinnerung an diese pfäffisch-hierokratische Intoleranz zu lösen.¹⁰ Aber auch wenn man bereit ist, dieses Vergangene vergangen sein zu lassen, bleibt noch immer die Furcht vor dem Einbruch des unkontrollierbar Irrationalen, von dessen verwüstender Macht die Gegenwart erschütterndes Zeugnis ablegt. Was für ein Strom von Unsinn, Aberglauben, Wahnvorstellungen und emotionaler Phantastik hat sich nicht zu allen Zeiten unter dem Deckmantel des Offenbarungsanspruchs in die Menschheit ergossen! Wer garantiert uns, dass nicht auch das, was das Christentum als Offenbarung behauptet, solcher Art ist? Was für Mittel bleiben uns, nachdem einmal die rationalen Kriterien dem Offenbarungsglauben gewichen sind, um Sinn und Unsinn, Wahn und Wahrheit zu scheiden?

⁹ Vgl. A. D. White, Geschichte der Fehde zwischen Wissenschaft und Theologie in der Christenheit, übersetzt von C. M. v. Unruh.

¹⁰ Für die Zeit seit der Reformation vgl. Kühn, Toleranz und Offenbarung.

Auf diese Fragen hat die christliche Kirche eine Antwort, aber sie hat sie noch nicht überzeugend genug gegeben. Die Menschheit ist wohl heute bereiter, sie zu hören als noch vor zwanzig oder dreissig Jahren. Die ungeheuren Erschütterungen der letzten Jahrzehnte, der Einblick in das Wesen einer radikal nihilistischen Geistesverfassung haben viele heute wieder geneigter gemacht, einem klaren Offenbarungszeugnis Gehör zu schenken, das mit den legitimen Forderungen von seiten der Vernunft und Kultur zu rechnen in der Lage und willig ist. Ist doch der Relativismus in der Wahrheitsfrage nicht immer nur Zweifelssucht, sondern sehr oft und gerade heute auch das Eingeständnis des Ungenügens der menschlichen Erkenntnis und, sofern er das ist, heimliche Sehnsucht nach einer Wahrheit von jenseits des Menschen. Im Zusammenbruch aller bisher anerkannten humanen Normen und Masstäbe vollzieht sich auch ein Gericht über jene falsche Selbstgewissheit der menschlichen Vernunft, die den vorigen Jahrhunderten das Gepräge gab. Um so dringlicher wird die Aufgabe der Theologie, das, was der Glaube unter Offenbarung versteht, deutlich zu machen.

Ebenso wichtig wie dieser Anlass, der von aussen kommt, ist die Nötigung, die sich aus der Geschichte und inneren Lage der Kirche selbst ergibt. Die Frage nach dem Wesen der Offenbarung ist innerhalb der Kirche und ihrer Theologie erst sehr spät erwacht. Vergeblich suchen wir in älteren theologischen Werken eine umfassende Besinnung über das Wesen der dem christlichen Glauben zugrunde liegenden Offenbarung. Das einzige, was in der altkirchlichen, mittelalterlichen, reformatorischen und nachreformatorischen Theologie an solcher Arbeit vorliegt, sind die Untersuchungen über das Verhältnis zwischen «natürlicher» und «geoffenbarter Theologie», die in der Regel die Systeme der Dogmatik einleiten, in denen aber so gut wie ausnahmslos unter Offenbarung nur die Inspiration der Heiligen Schrift verstanden wird. Der Satz des lutherisch-orthodoxen Calov, *forma revelationis divinae est theopneustia per quam revelatio divina est quod est*,¹¹ ist nicht nur für die lutherische Orthodoxie, sondern für die ganze ältere Theologie kennzeichnend. Die theologische Reflexion hat sich, nachdem sie sich einmal in den ersten Jahrhunderten in dieser fatalen Gleichsetzung von Offenbarung und Schriftinspiration verfangen hatte, nicht mehr von ihr loszumachen vermocht. Die Folge war, dass sich die Besinnung über die Offenbarung in einer mehr oder weniger verbalistischen Theorie

¹¹ Calovius, *Systema locorum theologicorum* I, S 280.

über die göttliche Autorität der Bibel erschöpfte, wobei es grundsätzlich wenig ausmachte, wieviel oder wie wenig man auch eine allgemeine oder natürliche Offenbarung zur Geltung brachte. Die Offenbarungslehre der Kirche war und blieb identisch mit ihrer Schriftlehre.

Hinter dieser Tatsache, die zunächst nur eine gewisse theologische Befangenheit zum Ausdruck zu bringen scheint, steckt aber ein verhängnisvolles Missverständnis der Offenbarung und des Offenbarungsglaubens überhaupt, das wie ein schwerer Schatten über der ganzen Geschichte der christlichen Kirche liegt. Dieses Missverständnis der Offenbarung und des Glaubens darf wohl als die folgenschwerste Fehlentwicklung des Christentums bezeichnet werden. In der Zeit der Apostel ebenso wie in der Zeit der alttestamentlichen Propheten verstand man unter Gottes Offenbarung immer das Ganze des göttlichen Handelns zum Heil der Welt, die ganze Heilsgeschichte, die «Taten Gottes», die Gottes Wesen und Willen offenbaren, vor allem den, in dem alle vorangehende Offenbarung ihren eigentlichen Sinn bekommt und der darum ihre Erfüllung ist, Jesus Christus. Er selbst ist die Offenbarung. Die Offenbarung ist kein Buch und keine Lehre, sondern die Offenbarung ist Gott selbst in seiner geschichtlichen Selbstbezeugung. Offenbarung ist Geschehnis, lebendige Geschichte Gottes mit der Menschheit, Offenbarungsgeschichte ist Heilsgeschichte und Heilsgeschichte ist Offenbarungsgeschichte.¹² Beide sind dasselbe, von zwei Seiten aus gesehen. Das ist das Verständnis der Offenbarung, das die Bibel selbst uns gibt.

Als aber die Kirche im zweiten Jahrhundert den Kampf mit der gnostischen Irrlehre auszufechten hatte, einen Kampf, in dem es auf Tod und Leben der Kirche ging, und als in diesem Kampf begreiflicherweise die Frage nach dem Kriterium zwischen der echten und der gefälschten Botschaft der Kirche brennend wurde, da tat die Kirche das, was sie auch späterhin getan hat und was immer ihr Verderben war: sie suchte Sicherheiten. Sie schuf sich ein verfügbares, gesetzlich zu handhabendes Instrument der Unterscheidung, und dieses Werkzeug war der Begriff der göttlich inspirierten und darum

¹² Vgl William Temple (Erzbischof von York) in dem Sammelband, *Revelation*, edited by John Baillie and Hugh Martin, S 105: «revelation is given in events and supremely in the historical Person of Christ». Der fundamentale Irrtum, der Offenbarung und geoffenbarte Lehre gleichsetzt, beginnt mit den Apologeten, hat aber seine Vorgeschichte schon in den Pastoralbriefen und bei den apostolischen Vätern (vgl Tit 2, 10 und die ganze Wertschätzung der «gesunden Lehre»).

unfehlbaren Lehre. Die göttlich geoffenbarte Lehre — das ist die Offenbarung. Diese göttlich geoffenbarte Lehre aber stand der Kirche in doppelter Form zur Verfügung, einmal in der Heiligen Schrift, sodann in dem von ihr geschaffenen Dogma. Die dominierende Stellung, die in der alten Kirche dem Dogma zukommt, befestigte erst recht die Auffassung, dass Offenbarung dasselbe sei wie übernatürlich mitgeteilte Lehre. Zwei für die Folgezeit entscheidende Begriffe waren damit festgelegt, nämlich das Verständnis der Bibel und das Verständnis der Offenbarung. Die Bibel gilt von nun an als der Fundort der geoffenbarten Lehre, das gottgegebene Lehrbuch der wahren Theologie; sie ist darum die Heilige Schrift, weil sie die göttlich geoffenbarte Lehre enthält. Und die Offenbarung selbst ist nichts anderes als die in der Bibel gegebene und im Dogma begrifflich scharf formulierte göttlich unfehlbare Lehre.¹³

Die Tragweite dieser Veränderung des Offenbarungsbegriffes wird vielleicht am deutlichsten, wenn wir sie vom entsprechenden Glaubensverständnis aus beleuchten. Glaube ist im Neuen Testament ein Verhältnis von Person zu Person, Vertrauensgehorsam des Menschen gegenüber dem sich gnädig zu ihm herablassenden Gott. Offenbarung ist hier «Wahrheit als Begegnung»¹⁴ und Glaube ist Erkenntnis als Begegnung. Aber nun wird in dem heimlichen Prozess der Umbildung, der aus der urchristlichen die altkatholische Kirche hervorgehen lässt, aus der Offenbarung Lehre und aus dem Glauben Lehrglaube. Ein Gläubiger ist jetzt nicht mehr wie im Neuen Testament ein Mensch, der von Jesus Christus ergriffen und umgewandelt wird, sondern ein Mensch, der das, was ihm die Kirche als göttlich geoffenbarte Lehre darbietet, annimmt auf Grund dessen, dass ihm entweder die Heilige Schrift oder die Lehrgewalt der Kirche als Autorität gilt, der man sich von vornherein zu beugen hat.

Ist einmal die Bibel als der Fundort göttlich geoffenbarter Lehrwahrheit verstanden, hängt also alles an dem Vorgang der Inspiration als Uebertragung der unfehlbaren göttlichen Wahrheit auf das menschliche Lehrwort, so muss mit Notwendigkeit dieser Charakter der Unfehlbarkeit auf die Heilige Schrift als Ganze übertragen werden. Es entsteht die für die ganze Folgezeit massgebende Schrift-

¹³ Das Wort des 2. Timotheusbriefes «alle göttlich inspirierte Schrift ist nützlich zur Lehre» (3, 16), die, falsch übersetzt, der locus classicus der Lehre von der Verbalinspiration wurde, ist verräterisch für diese beginnende unheilvolle Identifikation.

¹⁴ Vgl mein so betitelt Buch.

lehre, die Lehre von der Verbalinspiration der Heiligen Schrift. Andererseits, ist einmal die Heilige Schrift so verstanden, so verengt sich mit Notwendigkeit der Begriff der Offenbarung zum Begriff der Schriftinspiration, und wir haben hier die Antwort auf die Frage, warum die kirchliche Theologie das Problem der Offenbarung nur in der Verengerung der Lehre von der Bibelautorität entwickelt habe. Endlich haben wir hier auch den Quellpunkt jener, namentlich für die mittelalterlich-katholische Theologie charakteristischen Gegenüberstellung von «Vernunftwahrheiten» und «Offenbarungswahrheiten», von «natürlicher Theologie» und «übernatürlicher Theologie». Der falsche Intellektualismus im Offenbarungs- und Glaubensbegriff zieht mit Notwendigkeit einen falschen Supranaturalismus nach sich, der das Vernunftwissen und das Glaubenswissen auf denselben Nenner «Wissen» stellt, wobei nicht die grundverschiedene Art, sondern nur der verschiedene Ursprung und Grad des Wissens zur Geltung kommt.¹⁵

In der Reformation wurde dieser katholische Glaubensbegriff als Missverständnis dessen, was im Neuen Testament Glaube heisst, erkannt und das biblische Glaubensverständnis wieder hergestellt. Ja, in dieser Rückkehr zum biblischen Glaubensverständnis besteht die Reformation. Darum und um nichts anderes ging es, dass der Glaube die personhafte Begegnung mit dem uns in Jesus Christus personhaft begegnenden Gott ist.

Glaube ist wieder als Vertrauensgehorsam verstanden, damit aber auch Offenbarung wieder als Gottes Handeln in Jesus Christus. Aber zum zweitenmal hat das Sicherheitsstreben der Kirche die verhängnisvolle Wendung herbeigeführt. Im Kampf gegen das katholische

¹⁵ Es wäre ungerecht, für diese Wandlung des Glaubensbegriffes Augustin verantwortlich zu machen; vielmehr hat er ihn als so verwandelten bereits übernommen. Dagegen ist es dem unvergleichlichen Einfluss Augustins zu verdanken, dass er von der Kirche, die vor ihm eine Lehre vom Glauben nicht besass, in dieser Umprägung übernommen wurde.

Gerade wie Augustins Begriff der caritas vom gewöhnlichen Begriff des amor-eros ausgeht und seine caritas sich nur durch ihren Gegenstand vom sonstigen «lieben» (= begehren) unterscheidet (vgl Nygren, Eros und Agape II, S 291 ff), so ist auch sein Glaubensbegriff ganz vom gewöhnlichen «glauben» (= auf Autorität hin etwas annehmen) aus gebildet und unterscheidet sich nicht durch seine Art als Akt, sondern nur durch seinen Gegenstand, durch die besondere Art der Autorität, der geglaubt wird. Auch auf den christlichen Glaubensbegriff wendet er den Satz an «creduntur illa quae absunt a sensibus nostris si videtur idoneum quod eis testimonium perhibetur» (Epist ad Paul. II, 7). Erst die Liebe macht aus diesem Glauben etwas anderes, die fides caritate formata. Ueber Augustin s u S 39. Dazu Batiffol, Le catholicisme de St. Augustin, 1. Kap.

und gegen das schwärmerische Missverständnis des Glaubens wollte man ein sicheres Unterscheidungsmittel verfügbar zur Hand haben. So griff man auf den katholischen Offenbarungsbegriff zurück, demzufolge Offenbarung die in der Schrift enthaltene unfehlbare Lehre und die Schrift die göttlich verbürgte, darum unfehlbare Quelle dieser Lehre ist, und merkte nicht, dass man damit den eigentlichen Ertrag der reformatorischen Neuentdeckung vernichtet hatte. Statt in die Freiheit der Kirche, führt nun der Weg zum «papierenen Papst». Dem so verfälschten Offenbarungsbegriff folgt, wenn auch gehemmt durch die reformatorische Belehrung, der Glaubensbegriff nach. Ein Gläubiger ist jetzt wieder ein Mensch, der die in der Bibel geoffenbarte Lehre annimmt. Die absolute Buchautorität ist an die Stelle der absoluten Kirchenautorität getreten.¹⁶

Der Zusammenbruch der Lehre von der Verbalinspiration infolge der neueren wissenschaftlichen — teils naturwissenschaftlichen, teils historischen — Erkenntnisse liess das ganze orthodoxe Lehrgebäude zusammenstürzen. An die Stelle der biblischen Offenbarung tritt die Vernunftwahrheit. In der Frühperiode der Aufklärung wird noch der Versuch gemacht, die biblische Offenbarung als das eigentlich Vernünftige darzustellen; im eigentlichen Zeitalter des Rationalismus dagegen bedeutet die Offenbarung nichts mehr, die Vernunft alles. Der romantische Idealismus macht eine gewaltige Anstrengung, den Begriff der Vernunft so zu vertiefen, dass er die geschichtliche Offenbarung in sich zu schliessen vermöchte. Aber der realistisch-naturalistische Rückschlag gegen den Idealismus lässt auch diese, als geistige Leistung grossartige, angebliche Synthese von Christentum und Vernunftphilosophie zusammenbrechen; die Theologie ist vor ein Nichts gestellt.

Glücklicherweise hatte sich aber unterhalb der das Bild der Oberfläche beherrschenden geistigen Strömungen aus der Kraft christlichen Glaubens heraus bereits eine Neubesinnung zu vollziehen begonnen, deren Sinn kein anderer war als die Rückkehr zum biblischen Offenbarungsverständnis. Zum erstenmal in der Geschichte der Theologie wird die Offenbarung in ihrer ganzen geschichtlichen Wirklichkeit Gegenstand der theologischen Reflexion. Nur zögernd vollzieht sich diese Loslösung von der ererbten orthodox-konfessio-

¹⁶ Vgl Gerhard, loci theologici. I, 9 Homines qui intra ecclesiae pomeria sunt, de scripturae auctoritate non quaerunt; est enim principium. Diese allem Fragen entthobene, allem Glauben vorausgehende Autorität der Schrift ist das orthodoxe Schriftprinzip, der Reformierten sowohl als der Lutheraner.

nellen oder orthodox-bibilizistischen Tradition.¹⁷ Es entsteht jener geschichtlich-realistische Biblizismus, der Offenbarung nicht mehr mit unfehlbaren Schriftbuchstaben identifiziert, der hinter den Buchstaben auf die Tatsachen selbst zurückgreift. Ein erneutes intensives Studium der Reformatoren führt in derselben Richtung; es entsteht, aus verschiedenen Quellen gespiesen, eine neue Offenbarungstheologie, die bewusst das Thema Offenbarung zum ersten und grundlegenden Gegenstand der Theologie macht. An diesem Punkte der geschichtlichen Bewegung setzt unsere gegenwärtige Arbeit ein.

Die Aufgabe, die wir uns stellen, ist: eine christlich-theologische Lehre von der Offenbarung als Lehre von der gläubigen Erkenntnis. Wir können sie auch «formale Theologie» heissen, insofern sie es nicht mit den Inhalten des Glaubens als solchen, sondern mit dem Grund und der Norm aller Glaubenserkenntnis und mit dem Glauben selbst nur als der besonderen Art und Weise des Erkennens zu tun hat. Es geht hier um die Lehre vom gläubigen Erkennen, nicht vom gläubig Erkannten, dessen Darstellung Gegenstand der materialen Theologie ist. So haben es auch die alten Dogmatiker gemeint, wenn sie ihrer Dogmatik ihr obligates Kapitel «Prolegomena» als Lehre vom Grund und der Norm der Glaubenserkenntnis vorausschickten. Ihr Irrtum bestand darin, dass sie glaubten, dieser Aufgabe damit gerecht zu werden, dass sie eine Lehre von der göttlichen Autorität der Heiligen Schrift entwickelten. Sie verstanden nicht, dass die Inspiration der Heiligen Schrift nicht «die» Offenbarung, sondern eine der Gestalten der Offenbarung ist, nämlich eben die Schriftwerdung der lebendigen, persönlichen Offenbarung Gottes in der Offenbarungs- und Heilsgeschichte. Ist es doch die Heilige Schrift selbst, die, wenn sie von Offenbarung spricht, über sich selbst hinausweist auf ein Geschehen, das sie zwar bezeugt, aber

¹⁷ Zu dieser Wendung innerhalb der Theologie hat nicht wenig beigetragen Schellings «Philosophie der Offenbarung» und Jakobis «Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung». Gewiss sind sie beide weit davon entfernt, einen genuin christlichen Offenbarungsbegriff zu entwickeln; aber sie nötigten die Theologie, endlich einmal das Problem der Offenbarung als das dem Problem der Schrift übergeordnete zu behandeln.

Auch Auberlens «Die göttliche Offenbarung», hat, obgleich ein Torso geblieben, in dieser Richtung gewiesen, während Rothes Traktat über Offenbarung, in seinem Buche «Zur Dogmatik», im wesentlichen wieder am Problem der Entstehung der Bibel hängen blieb. Entscheidend war Kählers kleine Schrift «Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus», mit seiner kraftvollen Unterstreichung des Christus dominus et rex scripturae. Damit war auch der Weg zum Schriftverständnis Luthers gebahnt.

nicht selbst ist. Auf diese, in der Bibel bezeugte, auch in der Schriftwerdung, aber nicht in ihr allein geschehende Offenbarung, auf das Ganze der göttlichen Offenbarung ist die Besinnung der formalen Theologie gerichtet.

Sie hat darum keinen anderen Gegenstand als die materiale Theologie, die sogenannte Dogmatik, nämlich Gott in seiner Offenbarung, aber sie betrachtet ihn lediglich unter dem einen, dem Erkenntnisaspekt. Auch sie handelt vom ewigen Wesen und Willen Gottes, von der Schöpfung, von Gesetz und Evangelium, von Jesus Christus und von der Kirche, aber lediglich unter dem einen Gesichtspunkt der Offenbarung als Grund und Norm des Glaubens. Sie entwirft darum weder eine Lehre von der Dreieinigkeit, noch von der Inkarnation, noch von der Kirche, obschon sie das Ganze dessen, was in der Dogmatik als Lehre von Gott, von Christus und von der Kirche entwickelt wird, im Auge hat. Sie handelt von alledem nur, sofern die Vollständigkeit und Deutlichkeit des Offenbarungsbegriffes es notwendig macht. Ihre Aufgabe ist lediglich die eine: zu sagen, was die Kirche unter Offenbarung versteht, und wie sie dazu kommt, eben dies und nichts anderes als Offenbarung und damit als Grund und Norm ihrer Verkündigung und als Quelle aller Glaubenserkenntnis anzusehen.

Damit ist aber die Aufgabe einer christlichen Lehre von der Offenbarung noch nicht erfüllt. Der Offenbarungsbehauptung der Kirche steht die ungläubige oder zweifelnde Welt mit ihrem eigenen Erkenntnisbegriff und ihren eigenen Erkenntnisnormen gegenüber, von denen aus die christliche Offenbarungsbehauptung als unbegründet, unwahr oder phantastisch abgelehnt wird. Die christliche Theologie ist der Welt den Nachweis schuldig, dass wir nicht an ihren Einsprüchen vorbei an Offenbarung glauben, sondern als solche, die sie kennen und sich damit ernstlich auseinandergesetzt haben. Man hat diese Aufgabe seit alters die apologetische genannt. In neuester Zeit ist — namentlich von Overbeck her — die Meinung aufgekommen, diese «andere Aufgabe der Theologie» sei einer ihres Glaubens gewissen Theologie und Kirche unwürdig, ja sogar gefährlich. Sie bedeute immer einen Versuch, die Offenbarungswahrheit des Glaubens der Vernunftwahrheit anzugleichen, für beide einen gemeinsamen Nenner zu suchen und damit die Torheit und das Aergernis des Evangeliums abzuschwächen oder zu verraten. Das Beispiel jener ersten, als «Apologeten» bezeichneten Theologengeneration wirkt als *vestigium terrenus*. Umgekehrt beruft man sich gern auf die Tatsache,

dass die Reformatoren keine Apologetik getrieben, sondern den Gegensatz von Vernunft und Offenbarung in seiner ganzen Schroffheit geltend gemacht und unversöhnt gelassen haben. Dabei hat man aber zwei geschichtliche Tatsachen übersehen: Erstens, dass alle guten Lehrer der alten Kirche, nicht nur die ja in der Tat etwas rationalistisch angehauchten «Apologeten» des zweiten Jahrhunderts, dass auch Augustin und Athanasius so gut wie die anderen den theologischen Kampf mit der ungläubigen oder heidnischen Welt als notwendigen Dienst der Kirche betrachteten und betrieben.¹⁸ Zweitens, dass auch die Reformatoren, wo und sofern ihnen nicht nur die Irrlehre innerhalb der Kirche, sondern auch der Unglaube als öffentliche Macht gegenübertrat, der Auseinandersetzung mit ihm durchaus nicht auswichen.¹⁹ Nur lag eben die eigentliche Kampffront damals nicht hier; denn der die Grundlagen der Kirche, die Christusoffenbarung selbst leugnende Rationalismus war noch nicht eine das Zeitbewusstsein prägende Macht, sondern Sache einiger Humanisten, die überdies in der Regel ihren Unglauben wohlweislich für sich behielten. Wäre der Atheismus oder ein heidnischer Humanismus damals schon eine Macht gewesen, so hätten die Reformatoren ebenso scharf und unerbittlich gegen diese gekämpft, wie sie gegen den halbheidnischen Humanismus eines Erasmus, gegen die schwarmgeistige Glaubensverirrung und gegen das Papsttum kämpften.

Theologische Auseinandersetzung mit gegnerischen Anschauungen ist immer gefährlich, ob es sich nun um innerkirchliche oder ausserkirchliche Gegner handelt. Auch wer, wie die heutigen Gegner der Apologetik, in ihrer Berufung auf die Reformatoren sich auf den Kampf mit der innerkirchlichen Irrlehre beschränkt und die Auseinandersetzung mit denen «draussen» ablehnt, muss das tun, was er, mit Recht, als Gefahr für die Reinheit des Glaubens ansieht: Er muss einen Boden des gemeinsamen Gesprächs suchen. Er versucht mit Gründen dem anderen die Unrichtigkeit seiner abweichenden Anschauung nachzuweisen. Und umgekehrt tut der Apologet, der sich mit den Argumenten des Gegners des christlichen Glaubens

¹⁸ Vgl Zöckler, Geschichte der Apologie des Christentums.

¹⁹ Auch Calvin und Zwingli haben Apologetik getrieben. Calvin im ersten Buch der «Institutio», Zwingli im «Commentarius de vera et falsa religione». Der erste reformierte Theologe, der sich, durch das Zunehmen des damaligen Neuheidentums genötigt, mit dem Unglauben ausführlich auseinandersetzte, ist Duplessy Mornay in seinem «De veritate religionis christianae liber adversus atheos, Epicuraeos, Judaeos, Mahumedistas et caeteros infideles».

überhaupt auseinandersetzt, grundsätzlich nichts anderes als der Prediger oder Evangelist, der den Ungläubigen Busse predigt. Weder im einen noch im anderen Fall liegt der Erfolg in der Hand des Menschen; aber das dispensiert uns nicht von der Aufgabe, zu tun, was an uns liegt. Der Nachweis, dass der Glaube kein berechtigtes Anliegen der Vernunft ausser acht lässt oder unterdrückt, dass man an keiner wissenschaftlichen oder sonstigen Erkenntnis vorbeigehen muss, um ein Glaubender zu sein, dass im Gegenteil das wahre Interesse der Vernunft erst im Glauben richtig aufgehoben ist und zur Geltung kommt, ist zwar nicht die erste, aber es ist eine notwendige Aufgabe der Theologie, und eine Kirche, die meint, es sich leisten zu können, sie zu vernachlässigen, wird diesen Irrtum und diese Versäumnis bald genug bitter zu spüren bekommen.²⁰ Die Verachtung dieser Aufgabe entspringt nicht, wie man glaubt, besonderem Glaubensernst, sondern einem gewissen Theologenhochmut, dem die Fragen, die jeden denkenden Laien bewegen, nichts bedeuten, weil er nur seine eigenen Fragen ernst nimmt. Der Unglaube ist der «natürliche» Seelenzustand des Menschen, wie er nun einmal ist. Mit der Wahrheit der Offenbarung gegen die Sünde des Unglaubens zu kämpfen, ist die Aufgabe der lehrenden Kirche. Sie hat sich ihre Kampffronten nie selbst zu wählen. Sie hat immer dort zu kämpfen, wo der Wahrheit Gottes widersprochen wird, es sei nun innerhalb oder ausserhalb der Kirche. So hat es die Kirche zu allen Zeiten gehalten und so wird sie es auch in Zukunft halten müssen, wenn sie nicht, durch falsche Parolen irreführt, ihrem Amt untreu werden will.

Diese selbstkritische Ueberprüfung der kirchlichen Offenbarungsbehauptung im Lichte ihrer Gegner schliesst aber eine dritte Aufgabe in sich: die ständige Aufeinanderbeziehung der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Vernunft. Offenbarung ist immer ein Wunder, aber nie ein Mirakel. In der Offenbarung begegnen sich das unbedingte und das bedingte Subjekt, der absolute, unendliche und der kreatürliche Geist. Darum geht Offenbarung immer durch ein Verstehen des Menschen. Schafft sie auch ein neues Verstehen,

²⁰ Es ist denn auch kennzeichnend, dass sich auch diejenigen deutschen Theologen, die sich am sprödesten gegen alle Auseinandersetzung mit dem Unglauben verhielten, durch die Not der Zeit dazu gedrängt fühlen, den Kampf mit dem Neuheidentum aufzunehmen. Was ist das anderes als die verpönte «Apologetik» oder — wie ich zur Andeutung des mehr offensiven als defensiven Charakters solcher Auseinandersetzung vorschlug — «Eristik»? Vgl. meinen Aufsatz «Die andere Aufgabe der Theologie», Zwischen den Zeiten, 1929.

so schafft sie es doch nicht, ohne das natürliche Verstehen in Anspruch zu nehmen. Redet sie doch die Sprache des Menschen, gebraucht seine Wörter, seine Grammatik, die Bilder seines Lebens und seiner Welt. Sie kommt als göttliche Geisteserleuchtung nur zustande durch menschliche Geistesakte des Verstehens und Wollens hindurch. Das ist der Grund, warum echte Theologie dialektisch sein muss. Sie ist immer ein Gespräch zwischen Gott und Mensch, bei dem der menschliche Gesprächspartner nicht ausgeschaltet, sondern, trotzdem er ganz Empfangender ist, mit seinem ganzen Wesen in Anspruch genommen wird. Es ist gerade das Charakteristische der biblischen Offenbarung, dass sie, indem sie alles Heil allein der göttlichen Gnade zuschreibt, den Menschen als Empfänger dieser heilvollen Erkenntnis nicht zum blossen Objekt macht, sondern immer als verantwortliches Subjekt behandelt, dass sie also die menschliche Vernunft nicht auslöscht, sondern ganz und gar für dieses Empfangen in Anspruch nimmt.

Wer Theologie treibt und theologische Bücher schreibt, sollte es sich nicht leisten, in thesi die Vernunft zu ignorieren, die er in praxi in so hohem Masse betätigt. Denn was den grossen Theologen vom einfachen gläubigen Mütterlein unterscheidet, ist ja nicht sein grösserer Glaube, sondern seine grössere Denkkraft im Dienste des Glaubens. Wer also der Meinung ist, dass Theologie eine notwendige Funktion der gläubigen Gemeinde sei, kann nicht, ohne in einen grotesken Selbstwiderspruch zu geraten, leugnen, dass zwischen Offenbarung und Vernunft nicht bloss negative, sondern auch positive Beziehungen bestehen. Wer Theologie treibt — und wäre es die des radikalsten Biblizismus —, steht immer und unvermeidlich an jener Grenze, wo der Austausch von gläubiger und vernünftiger Erkenntnis vor sich geht. Man braucht nicht mit dem Skeptiker Overbeck diesen Austausch an sich schon als unerlaubten «Schmuggel» anzusehen. Er wird dies eben gerade dann nicht sein, wenn er in voller Offenheit vor sich geht.

Offenbarungserkenntnis ist etwas Grundanderes als Vernunfterkentnis, von ihr verschieden wie Himmel und Erde. Und doch, indem wir diesen Satz aussprechen, niederschreiben und drucken, haben wir schon den ganzen Vernunft- und Kulturapparat der Menschheit in Dienst gestellt. Wer Sätze formt, und wären es Sätze voll himmlischer Weisheit, der tut so, nicht allein, nicht in erster Linie, aber immer auch kraft dessen, dass er Vernunft hat; denn ohne die Ver-

nunft bleibt uns bloss die Glossolie — vielleicht nicht einmal sie.²¹ Jesus Christus ist kein Feind der Vernunft, sondern bloss des unvernünftigen Vernunfthochmutes und der vernunftwidrigen Selbstgenugsamkeit der Vernunft. Auf alle Fälle ist es für niemanden so notwendig wie für den Theologen, sich und der Kirche Rechenschaft zu geben über das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft, die ja in jedem seiner Sätze, wenn es denn echte theologische Sätze sind, ineinander greifen und zur Einheit werden in dem gemeinten Sinn des theologischen Satzes. Viel schärfer als der Scholastik steht uns der Wesensgegensatz von gläubiger Offenbarungserkenntnis und Vernunftkenntnis vor Augen, so dass wir nie ihr Credo ut intelligam uns zu eigen machen würden. Wir meinen sogar, diesen Gegensatz in gewisser Hinsicht noch schärfer zu sehen als die Reformatoren. Aber die Aufgabe bleibt uns trotzdem, nach der positiven Beziehung zwischen beiden zu fragen, darum, weil wir eben diesen Gegensatz v e r s t ä n d l i c h zu machen haben.

²¹ Es gilt hier das, gerade gegenüber der Glossolie gesprochene Wort des Apostels «Werdet nicht Kinder im Verstand, sondern in der Bosheit, im Verstand aber werdet vollkommen Ich will lieber in der Gemeinde fünf Worte reden mit meinem Verstande als zehntausend mit Zungen», I. Kor 14, 18 ff. Die Vernunftgegnerschaft der Reformatoren bezieht sich nie auf die Vernunft als solche, sondern auf die sich selbst genügende, autonome Vernunft.

ERSTER TEIL

**DAS WESEN
DER OFFENBARUNG**

Erster Abschnitt

DER BEGRIFF DER OFFENBARUNG

2. Kapitel

DAS BIBLISCHE VERSTÄNDNIS DER OFFENBARUNG

Wie manche andere Wörter der religiösen Sprache, so ist auch das Wort Offenbarung der Profanisierung anheimgefallen. Zwar ist Beethovens bekannter Ausspruch, dass Musik «höhere Offenbarung» sei als alle Weisheit und Philosophie, noch durchaus religiös gemeint, aber er deutet bereits den Weg an, den die Sprache seitdem gegangen ist. Schon die Romantik hat von «Offenbarung der Volksseele» und dergleichen gesprochen; heute begegnet man dem Wort bereits in der Sportzeitung. Und doch trägt es noch immer die Erinnerung an seinen religiösen Ursprung in sich, es ist eines der Urworte der Religion. Wo immer Religion ist, da ist Behauptung von Offenbarung.¹ Die sonst dem menschlichen Auge entrückten Götter zeigen sich den Menschen in besonderen wunderbaren Erscheinungen, sie tun durch besondere Veranstaltungen ihren Willen oder das ihnen allein bekannte zukünftige Geschehen kund. Zahllos sind die Offenbarungsstätten und Offenbarungsweisen, durch die dem Menschen auf geheimnisvolle Weise verborgenes Wissen zukommt: Orakel, Losungen, Tier- und Vogelschau. Es gibt auserwählte Personen, Seher, Ekstatiker, Propheten, denen die Götter Geheimnisse anvertrauen, die sie beauftragen, ihrem Volk Heil oder Unheil zu verkünden. Es gibt Mystiker, die, durch Askese oder Meditation vorbereitet, in plötzlicher Erleuchtung überweltliche Dinge schauen.

¹ Vgl. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Register zu «Offenbarung».

Der Offenbarungsbegriff ist — in irgendeiner Form — so verbreitet wie der Gottesbegriff; ja, er kommt sogar, wie im frühen Buddhismus, auch da noch als religiöser Gedanke vor, wo der Gottesbegriff verschwunden ist.²

Wenn wir nach dem Offenbarungsbegriff der Bibel fragen,³ so müssen wir uns in erster Linie klar machen, dass es kein einzelnes, weder alt- noch neutestamentliches Wort gibt, das unserem theologischen Offenbarungsbegriff entspricht.⁴ Das Ganze der Heiligen Schrift handelt von der Offenbarung Gottes, auch wo von Offenbarung nicht ausdrücklich gesprochen wird. Es gibt eine Menge von Wörtern, die auf den Vorgang der Offenbarung hinweisen; es gibt aber vor allem eine grosse Mannigfaltigkeit von Tatsachen und Vorgängen, die Offenbarungsbedeutung haben. Gott offenbart sich durch Theophanie, durch Engel, durch Träume, durch orakelartige Veranstaltungen (Urim und Thummim), durch Visionen und Auditionen, durch Naturerscheinungen und geschichtliche Ereignisse, durch wunderbare Führung von Menschen, durch Worte und Taten der Propheten. Vor allem aber versteht das Neue Testament die Person, das Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi, des Sohnes Gottes, als die abschliessende Selbstkundgebung Gottes, aber wiederum nicht nur ihn selbst in seiner geschichtlichen Gestalt, sondern ebenso das Zeugnis von ihm, das der Gottesgeist in den Herzen der Gläubigen gibt, die Verkündigung von ihm durch seine erwählten

² Der ursprüngliche Buddhismus spricht zwar nicht von Offenbarung, sondern von «Erleuchtung», die Oldenberg, «Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde», S 128, wohl richtig im Sinne der ursprünglichen Ueberlieferung als «Gefühl allwissender Erleuchtung» und «alldurchdringende Intuition» wiedergibt.

³ Vgl Köhler, Theologie des Alten Testaments §§ 34—40, «Die Offenbarung Gottes»; Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, Register «Offenbarung»; Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, Scott, The New Testament idea of revelation.

⁴ Es gibt weder im AT noch im NT ein Wort, das unserem theologischen Begriff «Offenbarung» entspricht. Das AT kennt dafür eine Menge von Wörtern: Gott lässt sich sehen, sich erkennen, er gibt sich bekannt, zu erkennen, er lässt wissen, er lässt sich entdecken, vor allem: Gott redet; von Offenbarung ist auch dort die Rede, wo das Geschehen bloss von seiner subjektiv menschlichen Seite her bezeichnet wird: ein Sehen, ein Hören, ein Schauen, ein Erkennen, ein Vernehmen (vgl Köhler, aa. O, S 82 f). Dasselbe gilt vom NT; nicht nur das *ἀποκαλύπτειν* und *φανεροῦν*, sondern eine Menge anderer Wörter bezeichnen das, was wir in den einen Begriff Offenbarung zusammenschliessen: *δηλοῦν*, *γνωρίζειν*, *λαλεῖν*, *φωτίζειν*, dann aber auch Substantiva wie *λόγος*, *φῶς*, *ἀλήθεια*; aber auch die Verkündigung, die «den Geruch seiner Erkenntnis offenbart», der Geist Gottes, der uns das Angesicht Christi enthüllt und uns verklärt, die Heilsbotschaft, die «es in unseren Herzen hell werden lässt zur Erleuchtung der Erkenntnis . . .» usw. Eine zusammenfassende Darstellung fehlt bis jetzt.

Apostel und durch die gläubige Gemeinde, und endlich die schriftliche Fixierung dieses Zeugnisses in der Bibel des Alten und Neuen Testaments selbst. Die Heilige Schrift spricht also nicht nur von Offenbarung, sondern sie ist auch selbst Offenbarung.

Angesichts dieser Vielgestalt möchte es unmöglich scheinen, von «dem» Offenbarungsverständnis der Bibel zu sprechen. Und doch muss und kann das geschehen; denn diese mannigfachen Formen oder Gestalten der Offenbarung sind kein zusammenhangloses Nebeneinander, sondern sie bilden ein in sich zusammenhängendes Ganzes. In ihrem recht verstandenen Zusammensein eröffnet sich uns erst das biblische Verständnis der Offenbarung. Es gehört gerade zum entscheidend Charakteristischen des biblischen Offenbarungsverständnisses, dass es nicht auf eine Einheitsformel gebracht, nicht durch einen abstrakten Begriff ausgedrückt werden kann. Der biblische Offenbarungsbegriff ist von den geschichtlichen Tatsachen unablösbar, er kann nur in und mit ihnen erfasst werden. Die Offenbarung im Alten Testament ist etwas anderes als die im Neuen; aber nur in dem Zusammensein der einen mit der anderen ist die biblische Offenbarung zu erfassen, und nur in der richtigen Zusammenschau der einen mit der anderen ist das biblische Verständnis der Offenbarung zu erkennen. Freilich sind nicht alle in der Bibel vorliegenden Geschehnisgestalten und Vorstellungsformen, denen direkt oder indirekt Offenbarungsbedeutung zugeschrieben wird, von derselben organisch gliedhaften Notwendigkeit innerhalb des Ganzen; aber sie alle stehen zu diesem Ganzen in Beziehung, keine ist für das Verständnis des Ganzen bedeutungslos. Unsere erste Aufgabe ist es, in einer vorläufigen Zusammenschau das in all diesen Gestalten gemeinte Eine zu erfassen zu suchen.

Ebenso wie der Gott, der sich in der Heiligen Schrift offenbart, ein ganz anderer ist als die Götter und Gottheiten der nichtbiblischen Religionen, so ist auch das biblische Verständnis der Offenbarung ein völlig anderes. Das schliesst aber nicht aus, dass gewisse Merkmale, durch die innerhalb der verschiedenen Religionen der Vorgang der Offenbarung von anderen Vorgängen unterschieden und so gekennzeichnet wird, auch im biblischen Offenbarungsbegriff vorhanden sind — wie könnte sonst dasselbe Wort Offenbarung gebraucht werden? Aber diese Merkmale sind im biblischen Verständnis der Offenbarung nicht nur graduell, sondern grundsätzlich verändert, und gerade dieses Grundsätzlich-Andere ist das Entscheidend-Biblische.

In aller Religion versteht man unter Offenbarung einen Vorgang, durch den etwas dem Menschen vorher Verschlossenes geöffnet, ein Geheimnisvolles auf geheimnisvolle Weise kundgetan wird, eine Erkenntnis, die von ausserhalb des normalen Erkenntnisbereichs kommt, die vom Menschen aus nicht zu gewinnen ist, sondern ihm geschenkt wird, die unerwartet, plötzlich in sein Leben eintritt und die nicht nur sein Wissen vermehrt, sondern für sein Leben, für Heil und Unheil Bedeutung hat. Diese Merkmale sind auch im biblischen Offenbarungsbegriff vertreten, aber mit einem doppelten Vorzeichen versehen, die ihnen einen völlig neuen Sinn geben. Dieses doppelte Vorzeichen ist: die Unbedingtheit und die Personhaftigkeit, genauer, die personhafte Unbedingtheit und die unbedingte Personhaftigkeit. Gerade darum aber ist, wie wir sehen werden, eine abstrakt begriffliche Definition der Offenbarung unmöglich, sondern kann das Gemeinte immer nur im geschichtlich Gegebenen selbst erfasst werden. Das soll nun im folgenden an den einzelnen vorhin genannten Elementen genauer gezeigt werden.

1. Mit Offenbarung ist immer und überall Kundwerdung eines Verborgenen, eines Geheimnisses gemeint. Die biblische Offenbarung aber ist die *unbedingte* Kundwerdung des *unbedingt* Verborgenen. Darum steht sie in einem nicht nur relativen, sondern in einem absoluten Artgegensatz zum gewöhnlichen Wissenserwerb, zu der «natürlichen» Art, wie Menschen durch Beobachten, Forschen und Denken neues Wissen gewinnen. Offenbarung meint die übernatürlich, wunderbar gegebene Erkenntnis dessen, was der Mensch schlechthin nicht wissen kann. Offenbarung stammt also aus einer Region, die als solche dem Menschen nicht zugänglich ist. Das unbedingt Geheimnisvolle ist nicht nur teilweise, bis zu einem gewissen Grad, sondern unbedingt, ganz und gar dem natürlichen Erkennen des Menschen entzogen.

Der Inbegriff dessen, was dem Menschen grundsätzlich zugänglich ist, heisst Welt. Zwar erkennt der Mensch nie das Ganze der Welt; vieles in ihr bleibt ihm rätselhaft oder unbekannt. Aber diese Rätsel können grundsätzlich gelöst werden, sofern sie eben *Welt*rätsel sind. Das unbedingte Geheimnis dagegen gehört nicht zur Welt, es ist überweltlich. Dass es überweltlich ist und dass es nur durch Offenbarung erkannt werden kann, ist dasselbe. *W*eil es überweltlich ist, kann es nur durch Offenbarung erkannt werden; gerade darin erkennen wir es als ein Ueberweltliches, dass wir es nicht selbst

erkennen können, sondern nur durch Offenbarung von ihm Kunde bekommen.⁵

Aber nun handelt es sich in der Bibel nicht um ein Ueberweltliches, sondern um den Ueberweltlichen. Gott, der Schöpfer und Herr, ist das unbedingte Geheimnis. In der Bibel gehören Gott und Offenbarung so zusammen, dass es keine andere Offenbarung gibt als die von Gott her, und kein anderes Wissen von Gott als das durch Offenbarung. «Das» Unbedingt-Geheimnisvolle, das Absolute ist eine Welt-Abstraktion. Wir kommen zu diesem Begriff von unserem Weltdenken her.⁶ Dieses neutrale, unpersönliche Absolute ist ein Objekt unseres eigenen Denkens. Es braucht sich darum nicht zu offenbaren, wir sind seiner im eigenen Denken mächtig. Gott aber ist nicht unser Denkobjekt; er ist es darum nicht, weil er, als der Herr, gerade das unbedingte Subjekt, die unbedingte Person ist. Er ist absolutes Geheimnis, bis er sich selbst in Offenbarung kundgibt; indem er das tut, gibt er sich als der unbedingte Geheimnisvolle, als der Herr kund. Wir haben eine Analogie dazu in unserem Verhältnis zu Personen. Dinge können wir selbst erschliessen; sie sind Objekte, die uns nicht selbsttätig — sich selbst kundgebend — begegnen, sondern die wir forschend und denkend, von uns aus, enträtseln. Personen aber sind uns keine solchen Rätsel, sondern eine Person ist ein Geheimnis, das nur durch Selbstkundgebung enthüllt werden kann. In dieser Selbstkundgebung erst begegnet sie uns als Person; vorher ist auch sie uns ein Objekt, ein Etwas. Gott aber ist nicht «eine Person», sondern die Person schlechthin, nicht ein Subjekt, sondern das unbedingte Subjekt, «Ich, Jahwe, und keiner sonst». Als das absolute Subjekt kann er nur dadurch erkannt werden, dass er sich selbsttätig, von sich aus zu erkennen gibt und nicht als Erkenntnisgegenstand uns zur Verfügung steht. Er beweist sich als der Herr darin, dass er, er allein, die Erkenntnis seiner selbst gibt, und dass der Mensch über diese Erkenntnis in keiner Weise verfügt. Die beiden Aussagen sind korrelativ: dass Gott die unbedingte Person und das unbedingte Geheimnis ist, und dass er einzig durch Offenbarung erkannt werden kann. Er ist der Art seines Seins nach der unbedingt Ueberweltliche. Er ist — so drückt dies die Bibel

⁵ «Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und was keinem Menschen ins Herz emporgestiegen ist» — also was nicht Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung oder gedanklicher Besinnung (emporgestiegen) ist —, das . . . hat uns Gott geoffenbart durch den Geist», 1 Kor 2, 9.

⁶ Das hat schon W. Herrmann kräftig herausgestellt in seinem «Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit».

aus — der Herr und der Schöpfer.⁷ Der Schöpfer allein steht souverän über der Welt; das bloss gedachte Absolute ist seiner Art nach welthaft; es steht nicht über der Welt, sondern ist dessen ewige immanente Voraussetzung. Das gedachte Absolute ist nicht wahrhaft geheimnisvoll, weil es gedacht werden kann. Gott aber kann nicht durch Denken gefunden, er kann nur durch seine Kundgebung erkannt werden, und darin erweist er sich als der unbedingt Geheimnisvolle.⁸

Damit ist ein Letztes verbunden: Der eigentliche Inhalt der Offenbarung in der Bibel ist nicht Etwas, sondern Gott selbst. Offenbarung ist Gottes Selbstkundgebung. Die eigentliche Offenbarung, das heisst die Offenbarung, um die es im ganzen der Bibel geht, ist Gottes Selbstkundgebung. Uneigentlich ist diejenige Offenbarung, wo auf geheimnisvolle, «okkulte» Weise «irgend etwas» kundgegeben wird, zum Beispiel,⁹ wo verlorene Eselinnen zu finden seien, also etwas, das der Natur der Sache nach auch auf natürlichem Wege in Erfahrung gebracht werden könnte. Von solcher uneigentlicher «Offenbarung» ist sozusagen nur am Rande der Bibel die Rede; in ihrer Mitte geht es immer um die Offenbarung Gottes selbst, seines Wesens und Willens.¹⁰

2. Offenbarung schliesst überall eine negative Voraussetzung in sich; der Mensch ist ohne sie irgendwie in einer Dunkelheit oder Verschlossenheit. In der Bibel ist diese Verschlossenheit und Dunkelheit unbedingt und unbedingt personhaft. Es fehlt dem Menschen nicht bloss ein Stück Erkenntnis, das zu haben für ihn vorteilhaft oder angenehm wäre. Es ist eine unbedingt ernstliche, eine todernste Finsternis. Darum betrifft sie nicht etwas an ihm und um ihn, sondern ihn selbst. Er selbst ist finster und verschlossen, er selbst «wandelt in der Finsternis»,¹¹ im Unheil. Die Verschlossenheit ist eine negative Personbeschaffenheit, ein negatives Verhältnis zu Gott;

⁷ Jes 40, ff namentlich 46, 8 ff: die Einheit von Gottes Herrsein und seiner Selbstoffenbarung.

⁸ Das ist der Sinn des prophetischen «der Heilige Israels». «Wem wollt ihr mich vergleichen, dass ich ähnlich sei? spricht der Heilige» (Jes 40, 25), die Unvergleichbarkeit ist seine Einzigkeit, Erhabenheit und Heiligkeit. Vgl Ps 99, 2 ff, Jes 5, 16, 1 Sam 2, 2. Vgl Kittel, Wb III, S 574: Er ist der «Gott des Geheimnisses, der sich nur dann erschliesst, wenn er will».

⁹ 1 Sam 9, 20.

¹⁰ In der Bibel heisst das: es geht um die Offenbarung des Namens Gottes oder seines Ratschlusses.

¹¹ Joh 8, 12; der Gegensatz von Finsternis und Licht ist dasselbe wie der von in-Christus und ausserhalb-Christus-sein, 1 Joh 1, 7.

sie ist Sünde. Die biblische Offenbarung ist immer und überall auf die Sünde bezogen. Durch den Begriff Sünde wird der Mensch gekennzeichnet als ein nicht nur sozusagen von Gott Leerer, sondern als ein von Gott Geschiedener, als einer, dem sich Gott und der sich Gott verschliesst. Schon der Gegensatz Schöpfer und Kreatur setzt eine unendliche Distanz zwischen Gott und Mensch, die Distanz zwischen dem, dessen Sein das unbedingte und unabhängige, und dem, dessen Sein ein bedingtes und abhängiges ist. Durch den Begriff «Sünder» wird aber aus dem bloss Negativen eine Negation.

Aber nun entspringt an diesem Begriff auch eine merkwürdige und für die Bibel höchst bezeichnende Dialektik. Diese Negation, Sünde, setzt ein Positives voraus, dessen Negation sie ist. Sünde ist niemals ein Anfang, sondern immer ein Zweites. Sünde hat immer eine Geschichte hinter sich. Sie ist eine Abkehr, ein Bruch mit einem uranfänglich Positiven. Die Abkehr von Gott setzt ein ursprünglich positives Gottesverhältnis, also eine ursprüngliche Offenbarung voraus. Der Sünder ist nicht einfach ein Blinder, sondern ein Blindgewordener, ein Verblendeter, nicht einfach ein Verschlussener, sondern einer, der sich verschlossen hat und daraufhin verschlossen wurde. Die Offenbarung also, die dem Sünder zuteil wird, ist nicht die erste; sie setzt eine andere voraus, ohne die er nicht Sünder sein könnte. Sünde ist nicht Beziehungslosigkeit, sondern eine negative Beziehung, die Negation einer ursprünglich positiven Beziehung zu Gott. Sünde setzt darum eine erste Offenbarung voraus.¹²

Wie die Finsternis oder Verschlussheit des Menschen, die negative Voraussetzung, durch den Begriff Sünde potenziert ist, so wird die Offenbarung an den Sünder dadurch, dass sie auf eine erste Offenbarung zurückweist, potenziert. Die «zweite» Offenbarung ist in ganz anderem Sinne Offenbarung als die erste, sie ist in potenziertem Sinne personhaft und unbedingt.

3. Offenbarung meint überall die Mitteilung aussergewöhnlicher Erkenntnis, eines besonderen Wissens. In der biblischen Offenbarung ist die Besonderheit dieses Erkennens nicht nur eine graduelle, sondern eine grundsätzlich-unbedingte, so sehr, dass man sich scheut, es überhaupt ein Erkennen und Wissen zu nennen. Diese radikale Andersheit des biblischen Offenbarungswissens lässt sich durch drei Merkmale verdeutlichen.

¹² Vgl unten, Kapitel 6.

a) Das natürlich-weltliche Erkennen macht uns zu Herren des Erkannten. Jedem Objekt ist das erkennende Subjekt überlegen, weil ein Subjekt unendlich mehr ist als ein Objekt. Das Ich kann in der Erkenntnis etwas haben; aber das Etwas kann nicht das Ich haben. Solange das Ich im Erkennen sich behauptet, solange es nicht verrückt oder besessen ist, behauptet es sich als Herr des Objekts, des Erkannten. Es steht «über» dem, was es erkennt, indem es erkennt. In der Offenbarung aber verhält es sich gerade umgekehrt. Gott wird durch seine Offenbarung Herr über mich, er macht mich zu seinem Eigentum;¹³ aber nun nicht so, dass das Ich verrückt oder besessen wird, sondern so, dass es gerade dadurch frei, das wahre Ich wird. Offenbarung ist darum grundsätzlich von aller sonstigen Erkenntnis verschieden, weil sie nicht Erkenntnis von etwas, sondern die Begegnung des unbedingten mit dem bedingten Subjekt, die Selbstkundgebung der absoluten an die relative Person ist. In der Offenbarung macht Gott sich selbst zu meinem Herrn und mich darin «wahrhaft frei».¹⁴

b) Das gewöhnliche Erkennen hat die Eigenschaft, dass es mich, genauer meinen «Bereich», vergrößert, aber mich selbst nicht verwandelt. Es bereichert mich, aber bildet mich nicht um. Es ist vergleichbar der Vergrößerung eines Hauses, die der Hausherr vornimmt, die ihn selbst unverändert lässt. In der Offenbarung verhält es sich gerade umgekehrt. Offenbarungserkenntnis gibt mir keine neuen Inhalte, sie macht mich nicht «gebildet», sie dehnt meinen Bereich nicht aus, aber sie bildet mich selbst um, sie verwandelt den, der sie empfängt. Die Bibel hat für diesen Vorgang der Umwandlung den denkbar stärksten Ausdruck: Wiedergeburt, Sterben des alten und Auferstehen eines neuen Menschen.¹⁵

c) Das gewöhnliche Erkennen, das immer Erkenntnis eines Objektes ist, hat, eben weil es dies ist, zur Folge, dass ich mit meiner Erkenntnis allein bleibe. Erkenntnis ist ein einsamer Vorgang. Sie ist es auch dann, wenn Menschen, einer oder tausende, Objekt dieser Erkenntnis sind. Es gäbe wohl eine andere Art des Erkennens zwischen Menschen, nämlich die, wo mir der andere nicht mehr als Objekt, sondern als Subjekt gegenüberstünde, wo er mir nicht mehr ein Es,

¹³ Weil «die Erkenntnis aufbläht», darum ist das rechte Gotterkennen das von ihm Erkanntwerden, 1 Kor 8, 2 f.

¹⁴ Joh 8, 36.

¹⁵ Dieser Zusammenhang von Offenbarungserkenntnis und Verwandlung ist am deutlichsten 2 Kor 3, 18.

sondern ein Du wäre. Aber diese Erkenntnis steht uns nicht zur Verfügung. Die verfügbare, die «natürliche» Erkenntnis schafft keine Gemeinschaft.

In der Offenbarung aber geschieht die Umkehrung: Indem sich Gott mir zu erkennen gibt, bin ich nicht mehr einsam; Gotteserkenntnis schafft Gemeinschaft, ja die Gemeinschaft ist gerade der Zweck der göttlichen Offenbarung. Darum geschieht es öfters, dass in der Bibel, da wo von der Offenbarungserkenntnis gesprochen wird, Erkennender und Erkanntes ihren Platz vertauschen; der Offenbarungsempfänger ist der «von Gott Erkannte», und dieses von Gott Erkanntsein ist dasselbe wie die Gemeinschaft mit ihm. Dieses Erkennen geschieht in der «Liebe», der offenbarend-schenkenden Gottesliebe. Weil sie aber diese Liebe — die schenkende Liebe Gottes und die empfangende Wiederliebe des beschenkten Menschen — ist, darum hat sie auch eine Beziehung zu jenem Verhältnis zwischen Menschen, von dem wir soeben sagten, dass es uns nicht zur Verfügung stehe, nämlich jener «Erkenntnis» des anderen, wo er mir nicht als Objekt, sondern als Du gegenübersteht. Diese Wandlung nämlich von der objekthaften Erkenntnis des anderen zum Du-Verhältnis ist nichts anderes als die «Nächstenliebe», die dadurch möglich und wirklich wird, dass ich die Liebe Gottes empfangen. Diese Liebe zum Nächsten ist darum die selbstverständliche Auswirkung des Offenbarungsempfangs. Darum: «Wer aber Gott liebt, der ist von ihm erkannt», und: «Jeder, der den Nächsten liebt, ist von Gott gezeugt und erkennt Gott.»¹⁶

4. Darum geht es in der biblischen Offenbarung nicht nur — wie bei anderen Religionen — um Mitteilung eines lebenswichtigen Wissens, sondern um das Leben selbst. Die Finsternis, der die Offenbarung ein Ende macht, ist Unheil, Tod, Verderben; das Licht, das sie bringt, ist Heil und Leben. Offenbarung ist Lebensmitteilung; nicht bloss eine Verstärkung des vorhandenen Lebens, ebensowenig als eine blossere Bereicherung des Wissens, sondern Umwandlung des unheilvollen in das heilvolle, ewige Leben. Darum ist, wie wir früher schon sagten, Offenbarungsgeschichte Heilsgeschichte und Heilsgeschichte Offenbarungsgeschichte. Indem Gott sich selbst zu erkennen gibt, schenkt er die Gemeinschaft mit ihm selbst; und indem er die Gemeinschaft mit ihm selbst schenkt, schenkt er Anteil an seinem, dem ewigen Leben. Es geht in der Offenbarung nicht um

¹⁶ 1 Kor 8, 3; 1 Joh 4, 7.

etwas, sondern um mich selbst und um Gott selbst, nämlich um mein Heil und um seine Herrschaft über mich und seine Gemeinschaft mit mir. Gott selbst gibt sich in seiner Liebe mir selbst und beseitigt damit die Finsternis, die Gott- und Lieblosigkeit, die Verslossenheit, die das Unheil ist.

Hier ist nun die Veränderung zu beachten, die der Begriff Offenbarung durch seine Beziehung auf die Negation erfährt. Die Finsternis, die dem Licht weicht, ist hier — im Unterschied zur physischen Dunkelheit — nicht bloss die Abwesenheit des Lichtes, nicht ein Vakuum, das nun endlich ausgefüllt würde, das bloss Negative, das nun positiv wird; vielmehr ist ja die Finsternis, die Sünde heisst, ein positiv Negatives, eine aktive Negation, nicht eine Leerstelle, sondern eine falsche Stellung. Diese Erkenntnis ist also ein Kampf, bei dem ein falscher Stelleninhaber hinausgeworfen und der rechtmässige hineingesetzt wird. Das usurpatorische Ich, das sich zum Herrn seiner eigenen Existenz aufgeworfen hat, wird entthront, und an seine Stelle wird der rechtmässige Herr eingesetzt. Das Ich gibt seine beherrschende Stellung in der Mitte auf und Gott wird zur Mitte, das Ich aber wird an seinen rechtmässigen, zweiten Platz gerückt; es wird das gottebenbildliche Ich, das mit und unter Gott herrschen darf, indem es Gott dient. Damit findet der Mensch seine ursprüngliche, gottgemeinte Stellung und in ihr die wahre Freiheit wieder, und doch findet er darin mehr, als er verlor. Er findet den Gott, der nicht bloss sein Geschöpf, sondern sein rebellisches Geschöpf liebt, darum eine Tiefe der Liebe, die er sonst nicht kennen würde.

Damit sind wir bereits dem Entscheidenden nahegerückt, der Mitte der Bibel, der Rechtfertigung des Sünders, der Vergebung der Schuld.

5. Offenbarung meint immer und überall ein unerwartetes, ein nicht erworbenes, sondern irgendwie geschenktes Erkennen, einen «Aufschluss», den man nicht erwarten konnte. Die biblische Offenbarung aber meint das unbedingt Unerwartete, ja das schlechthin nicht zu Erwartende. Sie meint nicht nur das, was man nicht erwarten konnte, sondern das, was man nicht einmal erwarten durfte, weil es das Gegenteil dessen ist, was rechtmässiger- oder vernünftigerweise zu erwarten war: dass Gott den liebt und dem seine Liebe schenkt, der ihm die Treue gebrochen und den Gehorsam aufgekündigt hatte. Das

schlechthin Unerwartete und niemals zu Erwartende ist die vergebende Gnade.

Das Unerwartete ist das von uns aus Unbegründete. Alle echte Liebe ist unbegründet; Gott ist seiner Kreatur keine Liebe schuldig.¹⁷ Seine Liebe ist immer und überall freies Geschenk. Er liebt den, von dessen Liebe er nichts gewinnt, seine Liebe ist Agape, nicht Eros,¹⁸ schenkende, nicht begehrende Liebe. Liebe, die nicht im anderen einen Grund findet, ihn zu lieben, sondern die ihn liebt, weil sie will. Sie liebt nicht den Liebenswerten, sondern sie macht den nicht Liebenswerten erst liebenswert. Sie schenkt ihm, sie begehrt nicht seinen Wert. Aber Agape hat diesen Charakter in einem potenzierten Sinne, wo es sich um die Liebe des Feindes handelt. Dass Gott uns liebte, «da wir noch Sünder waren»,¹⁹ dass der Vater seinen verlorenen Ausreisser-Sohn liebt, das ist die Gnade, die wir nicht nur nicht erwarten können, sondern auch nicht einmal erwarten dürften. Sie ist nicht nur unerwartet, sondern wider alles Erwarten. Das frechste Wort, das je ein Mensch gesprochen hat, ist das des Spötters: «Dieu pardonnera, c'est son métier.»

In dem Doppelbegriff Schuld-Vergebung ist aber auch das personhafte Wesen des Menschen und Gottes ernst genommen wie in keinem anderen menschlichen Worte. Im Urteil «schuldig» wird die verantwortliche Person aufgerufen und das Unheil besteht im Verlust der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott; der Schuldige ist von Gott getrennt, aus seiner Nähe verbannt, zwischen ihm und der ursprünglichen Gottesnähe steht der Cherub mit dem flammenden Schwert. Ueber ihm liegt statt der Liebe der Zorn Gottes. Vergebung aber ist die rein von Gott ausgehende, rein in Gottes schenkender Liebe begründete Wiederherstellung des ursprünglichen Gemeinschaftsverhältnisses, die *προσαγωγή* das wieder Hinzutretendürfen, das Wiederverbundensein mit Gott. Darum bezeichnet Vergebung auch auf der Seite Gottes das unbedingt Personale, die absolute Freiheit Gottes, die über alles Rechtmässige, sittlich-gesetzlich Geforderte hinausgreift und «rein aus Gnaden» eine neue Gerechtigkeit paradoxer Art, die «Rechtfertigung des Sünders» schafft. Das

¹⁷ «Ich will den Namen des Herrn vor dir ausrufen: Ich bin gnädig, wem ich will und ich erbarme mich, wessen ich will» Ex 33, 19.

¹⁸ In grossartiger Weise ist dieser Gegensatz von Eros und Agape als Gegensatz von Christentum und Antike durchgeführt in Nygrens Werk «Eros und Agape» 2 Bde.

¹⁹ Röm 5, 8.

ist mehr als sonst etwas, was wir denken können, *παρὰ δόξαν*, und dieses Paradox ist die Mitte der biblischen Offenbarungsbotschaft.²⁰ Doch noch bleibt uns ein Letztes, kein anderes, aber eine letzte Verschärfung des bereits Gesagten.

6. Offenbarung hat immer und überall den Charakter des Ereignis-haft-Plötzlichen. Sie hebt sich ab von allem «normalen» Verlauf, sie ist irgendwie ein «Einbruch aus einer anderen Dimension». Aber einzig in der Bibel wird dieses Plötzlich-Ereignishafte unbedingt verstanden, nämlich als das schlechthin Einmalige. Die Welt des Natürlichen ebenso wie die geistige Wahrheit ist mehr oder weniger zeitlos. Wir können die Welt immer sehen, sie steht uns zur Verfügung; wir können immer denken, die Wahrheiten des Geistes stehen uns, grundsätzlich, immer zur Verfügung. Wir können uns in einem methodischen Erkenntnisprozess der Welt und der geistigen Wahrheit bemächtigen. Das gilt für den Einzelnen in seinem Bereich, es gilt aber auch für die Menschheit als Ganzes. Die Geschichte der Erkenntnis ist die Geschichte von diesem allmählichen, mehr oder weniger kontinuierlichen Prozess der Bewältigung. Mit jedem «dieses da» ist ein «jenes dort» verbunden, durch das Kontinuum von Grund und Folge, Ursache und Wirkung und durch die Aehnlichkeit oder Analogie. Dieses Kontinuum wird durch die Offenbarung durchbrochen.

Nicht alle biblische Offenbarung hat den Charakter der unbedingten Einmaligkeit. Jeder Prophet ist zwar etwas Besonderes und seine Botschaft ein quasi Einmaliges. Und doch ist keine von ihnen das Einmalige, sondern die spätere ist nur eine Wiederholung und Weiterführung der früheren. Das Einmalige ist jenes Geschehen, auf das die Prophetie als auf das Eigentlich-Gemeinte hinweist, in dem Er selbst da ist, der «Gott-mit-uns», der Christus. Da geschieht das, was seinem Wesen nach und darum unbedingt einmalig ist.

Die Versöhnung, die Erlösung kann, wenn sie denn wirklich geschieht, nur ein für allemal geschehen. Ist Jesus Christus wirklich der Erlöser, so ist es selbstverständlich, dass «in keinem anderen das Heil»²¹ ist, dass «in seinem Namen sich beugen sollen die Knie aller».²² Nur dieses unbedingt Personhafte, dass Gott, der Schöpfer,

²⁰ Als das Zentrum der Offenbarungsbotschaft ist dies von Paulus bezeichnet: Röm 3, 21, Röm 1, 17. Vgl auch 1 Petr 1, 13.

²¹ Apg 4, 12.

²² Phil 2, 10.

zum Menschen kommt, kann das unbedingt Einmalige sein; alles andere Geschehen ist seinem Wesen nach wiederholbar, steigerung- und variationsfähig; dieses nicht.

Es ist aber kein Zufall, dass an den Stellen im Neuen Testament, wo die Einmaligkeit begrifflich-wörtlich zum Ausdruck kommt, auf ein tatsächlich punktförmiges Geschehen, auf das Kreuz, auf den Opfertod des Gottessohnes, als das entscheidende Geschehnis der Versöhnung hingewiesen wird.²³ Hier, streng an der Grenze zwischen Tod und Leben, zwischen dieser Welt und der anderen, im Sterben, aber in diesem einen Sterben, dem Sterben des Gottessohnes, ist alles konzentriert, um was es im Leben dieses Einen ging. Auf diesen Punkt ist das ganze Leben Jesu Christi ausgerichtet, auf diesen Wendepunkt im absoluten, schlechterdings unvergleichbaren Sinn dieses Wortes. An diesem unbedingt-einmaligen Ereignis hängt die Vergebung, die der Mittelpunkt alles Offenbarungsgeschehens ist. Hier, in diesem Aufhören der irdischen Geschichte Jesu, in dem Untergehen seiner menschlichen Mächtigkeit, im Sterben des Gottmenschen, ereignet sich das, was sich nirgends sonst, auch nicht in irgendeiner Annäherung ereignet hat, noch auch in irgendeiner Annäherung ereignen kann. Hier, in d e r Geschichte, die im strengsten Sinn nur noch Grenzpunkt geschichtlichen Geschehens ist, geschieht das, was alle sonstige Geschichte vergeblich sucht: das Heilvolle, die Rettung von den Mächten des Verderbens. Hier ereignet sich darum auch die eigentliche Offenbarung, die Offenbarung der Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes, seines Wesens und seines Willens, seines Menschheits- und Weltplanes.²⁴ Hier geschieht das, was alle Geschichte erfüllt und zugleich den Rahmen alles Geschichtlichen sprengt: das absolute Ereignis.

3. K a p i t e l

DER EMPFANG DER OFFENBARUNG: DER GLAUBE

1. Offenbarung ist ein Handeln Gottes, etwas, was nicht a u s dem Menschen, sondern z u ihm kommt. Sie scheint also etwas Objektives zu sein, das unabhängig von dem subjektiven Akt des Empfangens

²³ Röm 6, 10, 1 Petr 3, 18, Hebr 7, 4; 9, 12 26 28; 10, 2 10. Dass gerade der Hebräerbrief diese Einmaligkeit so deutlich herausstellt, ist umso bemerkenswerter, als er ja die Vielmaligkeit der vorauslaufenden Offenbarung an den Anfang stellt.

²⁴ Kol 1, 20.

da ist, so wie die Dinge der Aussenwelt unabhängig von unserer Wahrnehmung da sind. Man könnte also, so scheint es, dem Objektiven der Offenbarung die Subjektivität des Offenbarungsempfangs gegenüberstellen. Das Wort der Propheten, die Person Jesu Christi, die Lehre der Apostel in der Heiligen Schrift sind «die Offenbarung», sind, was sie sind, unabhängig davon, was wir Menschen darüber denken, ob wir sie als Offenbarung glauben.

Aber nun zeigt es sich, dass gerade die Bibel diese Unterscheidung nicht macht, dass sie vielmehr auch ein bestimmtes subjektives Geschehen in den Bereich der Offenbarung hineinzieht und geradewegs als Offenbarung bezeichnet. «Als es aber Gott gefiel, seinen Sohn in mir zu offenbaren.»¹ «Wer mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden und ich werde mich ihm offenbaren.»² Gehen wir zurück auf den Sinn des Wortes Offenbarung und offenbaren, so kann uns das nicht verwundern. Offenbarung ist ja eben dies, dass durch ein bestimmtes Handeln Gottes u n s etwas offenbar wird; dass wir, die vorher Verschlussenen, nunmehr für etwas geöffnet werden, dass es in uns, die wir in Finsternis waren, hell wird. Erst im Subjekt des Menschen kommt also die Offenbarung zu ihrem Ziel. Nicht ein Faktum an sich ist Offenbarung, sondern dieses Faktum als ein erhellendes, aufschliessendes, als ein Erkenntnis mit sich bringendes. Das Geschehnis der Erhellung gehört also notwendig mit zum Vorgang der Offenbarung; ohne dieses ist ein Geschehnis so wenig Offenbarung, wie Licht Licht ist ohne ein sehendes, erleuchtetes Auge. Offenbarung ist ein transitives Geschehen, das von Gott ausgeht und im Menschen endet, ein Lichtbogen mit diesen zwei Polen. Es geht also nicht an, die Offenbarung als das Objektive dem Offenbarungsempfang als dem Subjektiven gegenüberzustellen, weil gerade die Begegnung der zwei Subjekte, des göttlichen mit dem menschlichen, die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, die Offenbarung ist. Jesus Christus ist nicht Offenbarung, wenn er von niemand als der Christus erkannt wird, so wenig als er der Erlöser ist, wenn er niemand erlöst. Der Uebergang aus dem göttlichen ins menschliche Subjekt ist gerade das, was in der biblischen Lehre von der Offenbarung gemeint ist.

2. Wir verstehen das in seiner ganzen Tragweite erst dann recht, wenn wir Offenbarung mit den zwei Begriffen verbinden, die in der Heiligen Schrift den Zweck des göttlichen Handelns überhaupt bestimmen, Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft. Gott erweist

¹ Gal 1, 16.

² Joh 14, 21.

sich als der Herr der Schöpfung nicht nur darin, dass er in freier Wahl eine Kreatur sich selbst gegenüber setzt, sondern auch darin, dass er sich in ihr «verherrlicht», ihr die *δόξα*, den göttlichen Machtglanz aufdrückt. «Alle Lande sind seiner Herrlichkeit voll.»³ Aber im vollen Sinn Herr ist er erst dort, wo er in seinem Herrsein erkannt und anerkannt ist. Nicht die stumme Kreatur, sondern nur die ihn als den Herrn verehrende genügt seinem Herrenwillen. Darum ist das Hauptthema der Bibel die Gottesherrschaft in der Menschheit; sie ist es, die kurzweg als die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, als das Gottesreich bezeichnet wird.⁴ Aber diese Herrschaft ist nur dann eine vollkommene, wenn die Anerkennung des Herrn in voller Freiheit geschieht. Die volle Freiheit des Gehorsams aber ist die Liebe.

Die Liebe ist also das letzte Ziel Gottes in seiner Kreatur, gerade wie sie der tiefste Ursprung seiner Schöpfung und seiner Offenbarung ist. Wenn die Kreatur den Schöpfer liebt, ist der ganze Gotteswille erfüllt. Gott will nicht nur als Herr geehrt, sondern als der Vater geliebt sein. Wir aber können Gott nur lieben, weil er uns liebt; es ist sein königliches Vorrecht, uns grundlos zu lieben, «wegen nichts», einzig weil er es so will, gerade wie es sein freier Wille ist, uns zu schaffen. Dass Gott uns schafft und dass er mit uns Gemeinschaft stiftet, das ist seine Liebe. Aber sein Liebeswille erfüllt sich erst darin, dass er vom Menschen geliebt wird. Nur als der von Gott Geliebte kann der Mensch Gott lieben, also einzig in der Liebe, die er von Gott selbst empfängt. Der Akt aber, in dem der Mensch diese Liebe empfängt, in der er Gott wieder lieben und zugleich ihn als den Herrn frei anerkennen kann, ist der Glaube. Glaube ist der Akt, in dem die Offenbarung oder Selbstmitteilung Gottes empfangen wird und in dem sich diese im Subjekt des Menschen verwirklicht. Der Glaube ist das — vorläufige — Ziel der Offenbarung.

3. Der Glaube ist darum in erster Linie ein Erkenntnisakt; er ist die «Erleuchtung der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes»,⁵ er ist das

³ Ps 72, 19.

⁴ Es soll nicht bestritten werden, dass die neutestamentliche Botschaft von der Gottesherrschaft auch ihre kosmische Seite hat; doch wird dieser Gesichtspunkt heute stark übertrieben (geradezu zum Ein und alles gemacht bei M. Werner, «Die Entstehung des christlichen Dogmas») und ausserdem aus dem rechten Zusammenhang gerückt. Das Kosmische ist in der ganzen Bibel nie etwas anderes als die Szenerie der Menschheitsgeschichte. Mit der Menschwerdung des Gottessohnes und seinem geschichtlichen Kreuz entscheidet sich auch das Weltchicksal. Der Theozentrismus der Bibel ist, weil christozentrisch, zugleich geozentrisch und anthropozentrisch.

⁵ 2 Kor 4, 6.

Innewerden des sich offenbarenden Gottes. Die Erzählung vom Petrusbekenntnis in Caesarea Philippi macht uns zu Zeugen dieses geheimnisvollen Vorgangs. Auf die Frage, «Und wer sagt ihr, dass ich sei», antwortet Petrus: «Wahrlich, du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes.»⁶ Petrus hat ihn erkannt als den, in dem Gott mit ihm und der Menschheit handelt. Der Herr aber bestätigt ihm nicht nur die Wahrheit seiner Erkenntnis, sondern ihren göttlichen Ursprung in der Offenbarung: «Wahrlich, Fleisch und Blut haben dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel.» Das Aufgeschlossenwerden für die Offenbarung ist selbst Offenbarung, und diese Erkenntnis ist der Akt des Glaubens.

Dieser Erkenntnisakt aber ist zugleich ein Anerkennungs- und Gehorsamsakt. Mit diesem Bekenntnis unterwirft sich der Mensch schlechthin dem, den er als den Herrn erkannt hat. Glaube ist Gehorsam. *ὑπακοή πίστεως*. Der Glaube entsteht in und mit der Abdankung des selbstherrlichen Ichs, er ist Verzicht auf das Selbstherrsein und Anerkenntnis der Herrschaft des sich offenbarenden Gottes. Glaube ist Selbsthingabe, freiwillige Unterwerfung. Der Unglaube ist der Ungehorsam des Menschen, der nicht auf seine Selbstherrlichkeit verzichten will. «Hätten sie ihn erkannt, so hätten sie den Herrn nicht gekreuzigt.»⁷ Das Nichterkennen und Nichtanerkennenwollen ist eins. Keins geht dem anderen voran, ebenso wie im Glauben weder die Erkenntnis dem Gehorsam, noch der Gehorsam der Erkenntnis vorangeht. Die rationale Analyse des Glaubensvorganges, die den *actus intellectualis* dem *actus volitivus* vorordnet, verkennt gerade die Eigenart dieses Erkenntnisaktes. Wer nicht glaubt, schliesst die Augen, um nicht sehen zu müssen, weil das Sehen zugleich die Preisgabe der Selbstherrlichkeit wäre.⁸

4. Der Mensch kann sich aber nicht selbst preisgeben, wenn er nicht überzeugt ist, dass das für ihn gut ist. Diese Erkenntnis, dass es dem Menschen gut ist, nicht sein eigener Herr zu sein, sondern Gott als seinen Herrn zu haben, ist das Innerste des Glaubensaktes, von dem her er in der biblischen Sprache seine Bezeichnung hat: *πίστις*, Vertrauen. Das Vertrauen ist das Herz des Glaubens. Dieses Vertrauen ist das Wagnis, sich selbst aus der Hand zu geben und sich

⁶ Matth 16, 17 f.

⁷ 1 Kor 2, 8. Vgl auch 2 Kor 3, 17 «Wenn es (das Judenvolk) sich aber zum Herrn bekehrt, so wird die Decke (vom Verständnis der Schrift) weggenommen».

⁸ Darum beginnt, nach biblischem Zeugnis, der Glaube immer mit der Busse: «Tut Busse und glaubet . . . !» (Mark 1, 15).

in die Hand Gottes zu legen. In diesem Vertrauen wird der tiefste Instinkt — und Gott gegenüber die tiefste Sünde — des menschlichen Herzens überwunden, der Selbsterhaltungsinstinkt, der Wille, für sich selbst zu sorgen. Aller Unglaube kommt — wie uns die Geschichte vom Sündenfall zeigt — aus dem Misstrauen. Adam, der Mensch, lässt sich einflüstern, dass Gott ihm das volle Leben und Glück vorenthalte, dass also er, der Mensch, an Gottes Willen vorbei sich selbst zum vollen Leben verhelfen müsse. Der Glaube ist darum nicht nur die Beugung des selbstherrlichen Ichs, sondern zugleich das Wagnis des Sichanvertrauens. Darum können wir nur dann wirklich glauben, wenn uns die allmächtige Liebe begegnet, die das unbedingt Gute für uns will, und die, was sie will, unbedingt kann. Nur die unbedingte, schenkende Liebe kann unser misstrauisch-selbstbesorgtes Herz überwinden; nur die Liebe Gottes, die unsere vertrauensvolle Gegenliebe weckt, wird Herr über unsere Selbstliebe.⁹ Es ist so, wie Luther im «Sermon von den guten Werken» sagt, «wenn wir's recht ansehen, so ist die Liebe das Erste oder je zugleich mit dem Glauben. Denn ich vermöchte Gott nicht zu trauen, wenn ich nicht dächte, er wolle mir günstig und hold sein, wodurch ich ihm wiederum hold und bewegt werde, ihm herzlich zu trauen und mich alles Guten zu ihm zu versehen.»¹⁰

5. Glaube ist also nicht ein Verhältnis zu Etwas, zu einer Idee, einer Wahrheit oder Lehre — und wäre es eine göttlich geoffenbarte Lehre —, sondern er ist ganz und gar Personverhältnis, mein Vertrauensgehorsam zu dem, der mir als der gnädige Herr begegnet. Es ist nicht so, dass diesem Personakt des Vertrauens-Gehorsams ein Erkenntnisakt vorausgehen müsste, der sich auf «etwas», eine Wahrheit über Gott, bezöge; vielmehr offenbart sich und gibt sich Gott dem Glauben so, dass alles «etwas» auf «Ihn selbst» hinweist und dadurch ihm untergeordnet ist; die Selbsterschliessung des gnädigen Herrn im Ich ist die eine Seite, die gehorsam-vertrauensvolle Hingabe des bisher selbstherrlichen und selbstbesorgten Ichs die andere Seite ein und desselben Geschehens. Alle Akte objektiver, sachhafter Erkenntnis sind demgegenüber lediglich vorbereitend, untergeordnet; sie sind nicht die Glaubenserkenntnis selbst. Diese ist

⁹ Calvin (Institutio III, 2. 7). Tum enim ad Deum quaerendum allicimur, postquam didicimus salutem nobis ad eum esse repositam . . . gratiae promissione opus est, qua nobis testificetur se propitium esse patrem . . . , nec aliter ad eum appropinquare possumus et in eam solam reclinare cor hominis potest.

¹⁰ Nach WA 6, 210. Calvin, (Institutio III, 2. 7) *justa fidei definitio: esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem . . .*

sui generis, sie vollzieht sich nicht in der Dimension Ich-Etwas, Ich-Wahrheit, sondern in der Dimension Ich-Du, vielmehr Du-Ich, als eine Erkenntnis von der Art, wie Liebe in Liebe erkannt wird und nicht anders.

Der Glaube des Christen hat keinen anderen Gegenstand als Jesus Christus, Gott in seiner Personoffenbarung. Er hat «sein Objekt nicht in einer allgemeinen Wahrheit, nicht in einer zeit- und geschichtslosen Metaphysik, sondern an der Person des Christus, der dadurch, dass er handelt, mit dem Menschen in Gemeinschaft tritt, und aus der Weise, wie er handelt, erhält der Glaube seine konkrete Gestalt».¹¹ Der Glaube «hat darum nur ein einziges Ziel, nicht ein Vielerlei von Lehren, sondern nur den Einen, den der Glaube in seinem universalen Werk mit zunehmender Klarheit erfasst».¹² Er hat «ausschliesslich die Beziehung auf Jesus».¹³ Denn Jesus ist das uns gegebene, das uns begegnende Du Gottes; der Glaube ist das Innewerden dieses Du, die Erkenntnis und Anerkennung des in ihm uns suchenden, für sich in Anspruch nehmenden Gottes. Alles «Wort» meint ihn selbst, der das eigentliche Wort, der sich selbst erschliessende Gott ist. Der Glaube ist der Empfang der in diesem «Wort» sich selbst schenkenden Liebe dessen, der unser unbedingter Herr ist, Persongemeinschaft mit Gott und darin Begründung der Gottesherrschaft.

6. Dieser echt biblische Glaubensbegriff ist in der Kirche schon früh verloren gegangen, wie er denn schon im Neuen Testament¹⁴ nicht durchgehend mit derselben Klarheit ausgesprochen wird. An seine Stelle ist das getreten, was wir den «katholischen» Glaubensbegriff nennen können. Ihm zufolge ist der Glaube erstens einmal auf göttlich geoffenbarte Lehre als seinen eigentlichen Inhalt bezogen, Lehrglaube, und zweitens apriorische Anerkennung der Autorität der Heiligen Schrift in allen ihren Teilen. Was die Schrift sagt, ist, darum, weil es in der Schrift steht, «zu glauben». Dieses Autoritätsverhältnis wird dann weiterhin auch auf die Lehren der Kirche übertragen. «Wir glauben denen, welche diese Tatsachen (siehe die Wun-

¹¹ Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament, S 181.

¹² Ebda, S 187.

¹³ Ebda, S 203. Vgl dazu auch Kümmel, Der Glaube im NT, Theol. Blätter, 1937, S 209 ff.

¹⁴ So der Glaubensbegriff des Jakobusbriefes; nur weil Jakobus dem Glauben diesen — dem Apostel Paulus völlig fremden — Sinn unterlegt, kommt er zur Ablehnung der Rechtfertigung aus dem Glauben. Vgl dazu Kümmel, aa O.

der der Evangeliengeschichte) wissen können, weil sie Augenzeugen sind.» Denn «die Offenbarung im allgemeinen und die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist ein sichtbarer, sinnlich wahrnehmbarer, von Zeugen gekannter und verkündeter Vorgang.» Damit «steht und fällt das Christentum». ¹⁵ «Man muss» glauben, was die Kirche lehrt, und weil die Kirche es lehrt; man muss «es» glauben. ¹⁶ Dieser «Glaube» ist das Produkt einer Dimensionsverschiebung; aus dem personalen Subjekt-Subjekt-Verhältnis ist ein Objekt-Subjekt-Verhältnis geworden. Die Inhalte der Schrift, was immer sie seien, sind «zu glauben». Es ist ganz verständlich, dass die katholische Theologie diesem Glauben keine rechtfertigende, wiedergebärende, personenschaffende Kraft zutraut, dass darum solcher «Glaube» durch die «Liebe» ergänzt werden muss. Die *fides informis* — jener Glaube, den «auch die Teufel haben» ¹⁷ — muss erst *caritate formata* werden, wobei diese *caritas* ihrerseits ein stark mystisches Gepräge, um mit Nygren zu sprechen, eine «Erosstruktur» hat. Aus den zwei bibelfremden Elementen, autoritärer Lehrglaube und mystische Liebe, soll das rekonstruiert werden, was in der Bibel *πιστις*, Glaube heisst. ¹⁸

¹⁵ Hettinger, Apologie des Christentums, 1, 2, S 133.

¹⁶ Natürlich ist die katholische Lehre über den Glauben komplizierter als es hier in der zusammenfassenden Gegenüberstellung erscheint. Das Vaticanum (*Enchiridion symbolorum*, ed Denzinger et Bannwart, zitiert: Denz., Nr. 1789) lehrt der Glaube sei *salutis initium* und er bestehe darin, dass wir *Deo aspirante et adjuvante ab eo revelata vera esse* glauben. Immer wieder treffen wir als das Korrelat des Glaubens *Neutra, revelata, vera, dicta, testata etc* (vgl Denz 2145). Fragt man nach dem Grund, warum wir diese *dicta* als solche, hinter denen die *auctoritas Dei* steht, ansehen, so wird auf den Inspirationsvorgang und auf die Glaubwürdigkeit der inspirierten Apostel und Propheten als Verfasser der Heiligen Schrift hingewiesen. Freilich unterscheidet man theoretisch zwischen dem *objectum formale*, der Autorität des sich offenbarenden Gottes und den *motiva credibilitatis*, zu denen unser Wissen von den biblischen Autoren und ihrer Inspiration gehört. Aber tatsächlich ruht die Behauptung, die Heilige Schrift sei durch die Autorität Gottes selbst verbürgt, auf diesen *motiva credibilitatis*, auf unserem Wissen, dass die inspirierten Propheten und Apostel die Verfasser der Bücher der Heiligen Schrift seien. (Vgl etwa Pesch, *Praelectiones dogmaticae VIII*³, S 144 ff oder Sawicki, *Die Wahrheit des Christentums*⁸, S 268 ff).

Vor allem wird den Gläubigen befohlen, das alles auf die Autorität der Kirche hin zu glauben (s u S 153). Man folgt darin den massgebenden Bestimmungen Augustins. Auch bei ihm beginnt der Heilsweg mit dem autoritativen Glauben, dem dann einerseits der *intellectus*, andererseits die *caritas* folgt, dh einerseits die rationale Spekulation, andererseits die Mystik. (Vgl seine *Johannesauslegung XXI*, 16 *Intellegere vis? Crede!* Dann folgt sein berühmtes *credo ut intellegam.*)

¹⁷ Jac 2, 19.

¹⁸ Vgl die Analyse des *caritas*-Begriffes von Augustin bei Nygren, «Eros und Agape», II, S 284 ff.

Diese Synthese, und mit ihr dieser Glaubensbegriff, ist in der Reformation grundsätzlich zerstört worden; aber der heteronome Autoritätsglaube spielt in der nachreformatorischen Theologie als apriorischer Bibeltglaube eine entscheidende Rolle, neben dem echt biblischen Begriff des rechtfertigenden Glaubens. Die Orthodoxie scheint nie bemerkt zu haben, dass sie zwei völlig verschiedene Glaubensbegriffe, den Person-akt: Vertrauensgehorsam und das Sachverhältnis: apriorische Lehr-Ueberzeugung, mit demselben Wort Glaube bezeichnet. Gerade der unbiblische Glaubensbegriff aber, der Lehrglaube, ist der im populären Glaubensverständnis vorherrschende. Der Glaubensbegriff des Durchschnittsprotestanten ist durchaus der katholische, der im Jakobusbrief verwendete. Mit diesen wenigen dürren Worten haben wir die grösste Tragödie der gesamten Kirchengeschichte umschrieben. Diese Wandlung im Glaubensverständnis, die aus dem Vertrauens- und Gehorsamsverhältnis zum Herrn der Kirche den autoritären Bibel-Lehrglauben machte, ist der tiefste Grund für die Wandlung und Schwachheit des Christentums und der Kirche, vom zweiten Jahrhundert an bis auf den heutigen Tag.

7. Das Analogon zum echt biblischen Glauben ist nicht das Hinnehmen der Aussage eines zuverlässigen Gewährsmannes, sondern das Vertrauensverhältnis zum anderen Menschen selbst, das zwischenmenschliche Personverhältnis. Zwar gehen dem persönlichen Vertrauens-Gehorsams- und Liebesakt gewisse Momente objektiven Erkennens voraus — wie auch dem Glaubensakt —, aber sie sind nicht der Personakt. Der Personakt ist *sui generis* allem Objekt-erkennen gegenüber. Die Art, wie mir ein Mensch Vertrauen «abgewinnt» und wie ich ihm daraufhin Vertrauen «schenke», ist etwas ganz anderes als irgendein Akt objektiver Erkenntnis. Und doch handelt es sich hier nur um eine Analogie des Glaubens.¹⁹ Der wahrhaftige Personakt ist eben kein anderer als der Glaube; abgesehen vom Glauben und der in ihm zur Geltung kommenden Liebe (*ἀγάπη*), ist unser Verhältnis zu Personen immer ein unreines, gemischt aus Personalem und Sachenhaftem. Wir «behandeln» die Menschen, wir ordnen sie unserem Bereich ein. Das hört erst in dem Moment auf, wo die wahre Liebe, die Agape, da ist, und die wahre Liebe ist da in dem Moment, wo der Glaube da ist. Hier hört die blosse Ana-

¹⁹ Diese Analogie zwischen dem menschlichen Trauen und dem Glauben hat Wilhelm Herrmann geltend gemacht — vgl vor allem seine Ethik —, aber er hat aus der Analogie die Sache selbst gemacht. Er hat nicht erkannt, dass erst im Christusglauben das echte Trauen und Lieben entsteht.

logie auf, hier wird das Verhältnis von Mensch zu Mensch und das Gottesverhältnis eins. Indem ich Gott im Glaubensgehorsam mich selbst übergebe, werde ich frei vom Ichkrampf und liebe den Nächsten wie mich selbst. Denn indem ich Gott mein Selbst übergebe, will ich, wie er will, liebe ich mit seiner Liebe. Das ist das Wunder der Agape, jener «Liebe Gottes, die ausgegossen ist in unser Herz»,²⁰ wenn wir «Frieden mit Gott»²¹ gefunden haben. Darum ist dieser Glaube ohne weiteres, seinem Wesen nach, Personwandlung; er bewirkt nicht nur, er ist die Wiedergeburt.

Der Etwas-Glaube dagegen, der Glaube an geoffenbarte Lehren, ist keine Personwandlung. So lange wir es mit «etwas» zu tun haben, bleiben wir die Herren. Wir sind auch «Herren» im theologischen Erkenntnisakt, weshalb theologische Erkenntnis als solche mit ungebrochenstem Ichwillen sehr wohl zusammengeht. «Erkenntnis bläht auf.»²²

Nicht die begriffliche theologische Erkenntnis als solche, sondern der in der theologischen Erkenntnis gemeinte Glaube schafft «eine neue Kreatur». Rechte Theologie meint dieses Personverhältnis, das der echte Glaube ist. Theologische Erkenntnis vollzieht sich nicht in der Du-Form, im Gebet, sondern in der Es-Form der Reflexion. Sie ist das Personverhältnis in der unpersönlichen, gedanklichen Abbildung, in der Reflexionsform, sie ist ein Wissen-von-etwas. Das ist in der Theologie ganz in der Ordnung; das Verhängnisvolle ist die Verwechslung der beiden Erkenntnisformen.

8. Der Glaube ist das wahrhaft Uebernatürliche, weil er allein durch Gottes handelnde Gegenwart möglich ist, und in ihm Gottes Heils- und Offenbarungswille sich verwirklicht. Er ist Werk der Gnade, die das sündig-selbständige Ich in ein von Gott ganz abhängiges umwandelt. Alle Wunder der Bibel zielen auf dieses Wunder, auf das Herrwerden Gottes in seinem Geschöpf. Der Glaube ist aber zugleich das wahrhaft Natürliche, insofern in ihm der Mensch erst das wird, wozu er geschaffen ist.²³ Durch den «Glauben, der in der Liebe sich auswirkt»,²⁴ wird der Mensch erst wahrhaft menschlich. Die Sünde ist nicht natürlich, sondern widernatürlich. Sündigen ist nicht menschlich, sondern unmenschlich. Ohne Gott leben, sein eigener Herr sein wollen, ist Auflehnung des Menschen gegen sein gott-

²⁰ Röm 5, 5.

²¹ Röm 5, 1.

²² 1 Kor 8, 2.

²³ Vgl zu diesem Abschnitt meine theologische Anthropologie, «Der Mensch im Widerspruch».

²⁴ Gal 5, 6.

geschaffenes Wesen, das *cor incurvatum in se*. Es ist darum dem Menschen in der Sünde nie wirklich wohl, es fehlt ihm der Friede. Er lebt ja im Widerspruch mit sich selbst, er ist gespalten in ein sollendes und ein wollendes Wesen. Er ist nicht wirklich zu Hause, sondern in einer Fremde, aus der er ruhelos hinausstrebt. Der Glaube aber ist das Nachhausekommen, die Lösung des Ichkrampfes, das Aufhören der Rebellion im eigenen Wesen, der Friede.

Wir verstehen das leichter, wenn wir an die im wahren Glauben entstehende Liebe denken. Eine Ahnung davon, dass Liebe das echt Menschliche wäre, hat jeder Mensch. Keiner, auch nicht der roheste, den nicht wahre Liebe, wo sie ihm unmissverständlich begegnet, ergriffe; keiner, der nicht eine heimliche Sehnsucht nach solchem Lieben und Geliebtwerden in sich hätte. Auch der menschen-scheueste Einspänner hat ein Verlangen nach echter Gemeinschaft. Meist ist es die Enttäuschung dieser Sehnsucht, was ihn in die Isolierung treibt. Selbstlose Liebe macht den Menschen ebenso menschlich, als ihn der Egoismus unmenschlich macht. Aber gerade dieses wahrhaft Menschliche, die selbstlose Liebe, ist keine Möglichkeit des Menschen selbst. Selbstlos lieben kann nur, wer «in der Liebe ist», wer von der Liebe ergriffen ist. Selbstlos lieben können wir nur als die, die «zuerst geliebt» sind. Das Ergriffenwerden und Sichergreifenlassen von der Liebe Gottes — das ist der Glaube. Er ist das Sein in dem, durch den sich Gott uns in der Offenbarung mitteilt.

9. Wie das biblische Verständnis der Offenbarung, so ist auch das biblische Verständnis des Glaubens charakterisiert durch die Merkmale der Unbedingtheit und Personhaftigkeit. Alle Religion kennt Hingabe, jedoch immer nur vermischt mit Selbstsicherung. Das Opfer ist Mittelpunkt alles religiösen Kultes. Dieses Opfer ist Hingabe, aber es ist immer zugleich Versuch einer Abfindung. Der religiöse Mensch will sich nicht restlos ausliefern, da er Angst hat, er könnte dabei zu kurz kommen, sei es an Glück oder an Freiheit. Sein Opfer ist darum Kompromiss; er will etwas geben, wenn nötig viel geben, doch nicht sich selbst. Auch in der Religion, in der das Gewicht vom kultischen Opfer weg auf das moralische Recht tun oder auf die mystische Innerlichkeit verlegt wird, verhält es sich nicht anders. Der religiöse Moralismus ist die Selbstbehauptung des «guten Menschen», der sich selbst zutraut, aus eigener Kraft das Gottwohlgefällige zu leisten; die Mystik ist der Rückzug auf das tiefste Selbst, das mit dem göttlichen Wesen identisch gesetzt wird. Sie beide kennen nicht die

unbedingte Selbsthingabe des Glaubens. Es bedarf schon der unbedingten Selbsthingabe des allmächtigen Gottes, um den Menschen aus seinem falschen Selbstvertrauen und seiner Angst um sich selbst herauszulocken, ihn zu demütig-vertrauensvoller Hingabe, zum Glauben zu bewegen. Erst die Unbedingtheit der göttlichen Selbstmitteilung in Jesus Christus macht die unbedingte Selbsthingabe des Menschen, den Glauben im neutestamentlichen Sinne, möglich.

Mit der Unbedingtheit ist auch die Personhaftigkeit der Hingabe verknüpft. Der religiöse Mensch weiss immer irgendwie, dass es um Gott und um ihn selbst geht. Ausserhalb der biblischen Offenbarung weiss er aber nicht, dass es um Gott allein, um Gottes Herrschaft und Gottesgemeinschaft und um die Ganzheit seiner Person geht. Sein Gottesverhältnis ist immer zugleich Mittel zu einem Zweck, «etwas» im Ganzen des Lebens. Es fehlt ihm der totalitäre Charakter. Der biblische Glaube allein ist das Wagnis, die Verwirklichung des Gotteswillens und der Gottesgemeinschaft im Reiche Gottes als den Sinn alles Geschehens, als das wahrhafte Leben anzusehen. In diesem Glauben allein ist alles auf das Verhältnis zwischen Gott-selbst und mir-selbst abgestellt. Hier allein kommt die Wahrheit zum Durchbruch, dass das wahre Selbst-sein das von Gott Abhängigsein ist. Hier allein, in dieser Erkenntnis, vollzieht sich dieses Abhängigwerden. Glauben heisst, sich selbst aus der Hand Gottes annehmen. Nicht etwas — sondern sich selbst; nicht aus etwas, sondern von Gott selbst. Gott-selbst gibt sich mir-selbst, und daraufhin kann ich mich-selbst ihm geben, indem ich seine Selbsthingabe annehme.

4. Kapitel

DER GOTT DER OFFENBARUNG

1. Es ist nicht selbstverständlich, dass Gott und Offenbarung zusammengehören. Die Götter Epikurs, die wohl selig sind, aber um die Menschen sich nicht kümmern,¹ die Gottheit Spinozas, Deus sive natura, das *πρῶτον κινῶν* des Aristoteles, die Gottheit Platos — sie alle sind zu «erhaben», um sich offenbaren zu können oder zu

¹ Das epikurische Argument: «si est in Deo laetitiae affectus ad gratiam et odii ad iram, necesse est habeat et timorem et libidinem etc. . . . qui sunt imbecillitatis humanae» (vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, III, 1, S 434) kehrt, etwas umgeformt, in der neuplatonisch beeinflussten christlichen Theologie wieder in der Idee der Leidlosigkeit Gottes.

wollen.² Wie sie nicht durch Offenbarung erkannt werden, sondern durch Denken, so können sie auch ihrem Wesen nach sich nicht offenbaren. Die neuere idealistische Philosophie unterscheidet sich von der antiken dadurch, dass sie um den Begriff der Offenbarung sich müht. Ist doch hier ein Thema in das Denken aufgenommen, das die griechische Philosophie schlechterdings nicht kennt: die Geschichte. In dem Masse, wie die Geschichte in ihrer keinem Denken zur Verfügung stehenden Gegebenheit ernst genommen wird, drängt sich dem Philosophen das Problem der Offenbarung auf. Lessing will die Menschheitsgeschichte als Geschichte der göttlichen Erziehung durch Offenbarung verstehen,³ Hegels geschichtsphilosophisches System will nichts anderes sein als die begriffliche Darstellung des geschichtlichen Prozesses, in dem der absolute Geist im Endlichen sich manifestiert, und Schelling versucht erst recht, im Gegensatz zu seinen Vorgängern, in einer «Philosophie der Offenbarung» den Gott der positiven Offenbarung von der abstrakten Gottesidee der Spekulation zu unterscheiden. Aber immer zeigt es sich, dass das Was und das Wie der Erkenntnis korrelativ sind. Was auf dem Weg der philosophischen Spekulation erkannt wird, ist, eben darum, etwas anderes, als was auf dem Weg des Glaubens erkannt wird. Was die Philosophen Offenbarung nennen, ist etwas anderes, als was der Glaube so heisst. Der auf dem Denkweg gefundene Gott ist immer ein anderer als der, der sich durch Offenbarung dem Glauben kundgibt. Der bewiesene Gott ist, darum, weil er der bewiesene ist, gerade der Gott nicht, den der Glaube glaubt.⁴

2. Der Gott der Bibel ist der Offenbarungsgott schlechthin, darum, weil er der Herr schlechthin, das unbedingte Subjekt ist. Ein Subjekt ist im Unterschied zu allem Objekt dasjenige, was schlechterdings nicht auf einem anderen Wege als durch Selbstkundgebung erkannt werden kann. Ein Gedachtes ist immer ein Objekt, kein Subjekt. Auch ein gedachtes Subjekt ist als solches, als ein Gedachtes, kein richtiges Subjekt; eine Person, die ich mir selbst denke, ist

² Da der griechische Denker keinen anderen Begriff der Liebe kennt, als den des Eros, das Begehren dessen, was einem fehlt, kann auch der Gott Platons nicht lieben. (Vgl Nygren, Eros und Agape, I, S 154 f). Es gibt wohl Liebe zu ihm, als dem Vollkommenen, das uns fehlt, aber nicht von ihm aus zu uns. Denn, «wer in aller Welt sollte das begehren, was er schon hat?» Symposion, 200. Das höchste Mögliche ist, dass der Gerechte durch Tugendhaftigkeit sich das Wohlgefallen des Gottes erwirbt und dadurch ein *θεοφιλής*, ein Gottgeliebter wird, Rep 10, 612.

³ Vgl Thielicke, Vernunft und Offenbarung, eine Studie über die Religionsphilosophie Lessings.

⁴ Vgl unten, Kap. 22.

noch kein wirkliches Du. Das wahre Personsein des Du ist identisch mit seinem Geheimnis, das nur es selbst lüften kann. Was ich von mir aus, durch eigenes Wissen oder Denken, erschliessen kann, ist, in dem Mass, als ich das kann, nicht Person. Personalität und «nur durch Selbstkundgebung bekannt sein können» sind identische Begriffe. Eben das, was nur durch Selbstkundgebung sich erschliesst, ist Person, und nur von der Person gilt es, dass sie nur durch Selbstkundgebung, also nicht von uns aus, erkannt werden könne.

Das gilt im unbedingten Sinne nur vom göttlichen Personsein, von der unbedingten, absoluten Person. Von der menschlichen, der bedingten Person, gilt es nur im bedingten Sinne. Nur der Herr-Gott ist unbedingte Person, so dass sein Sein nur durch Offenbarung erkannt werden kann. Der Gott der Philosophen ist ein Gedanken-gott, nicht der Herr-Gott. Der Gott der Philosophie ist eine Abstraktion, er ist nicht «der lebendige Gott». Der lebendige Gott ist der nicht durch Denken, nicht durch Schlussfolgerungen aus dem Weltbestand oder durch denkende Versenkung in das Wesen des Geistes, sondern allein durch Offenbarung bekannte. Dieser Herr-Gott ist der Gott der biblischen Offenbarung. Dass wir vom Wesen des Personseins so reden können, ist die Folge der biblischen Offenbarung. Dieser Begriff der Person und des Zusammenhangs von Person und Offenbarung ist uns von der Bibel gegeben, er ist keine von Menschen gefundene Idee. Dieser Personbegriff ist nichts anderes als der biblische Gottesbegriff, der seinerseits nur aus der biblischen Offenbarung heraus verständlich ist, und den wir nur darum haben, weil wir die biblische Offenbarung haben. Kein philosophischer Theismus kennt diesen Gottesgedanken; auch das Personsein Gottes, das sich der theistische Philosoph denkt, ist eine Abstraktion; es ist nicht das Personsein des Herr-Gottes.

3. Das Herrsein Gottes und die Offenbarung Gottes gehören notwendig zusammen. In der Bibel ist Gott nicht darum der Herr, weil er der Schöpfer ist, sondern er ist darum der Schöpfer, weil er der Herr ist. Israel hat ihn als den Herrn kennengelernt, ehe es ihn als den Schöpfer kannte.⁵ Wo, abgesehen von seiner Offenbarung, vom Schöpfer gesprochen wird, ist er der blasse Urheber-Gott, der Demiurg, das *πρωτον κινουν* oder etwas dergleichen. Nur wo Gott als der Herr sich selbst offenbart, wird die Schöpfung als das verstanden, was sie

⁵ Köhler, aa O, S 68 «Der Gedanke, dass Gott die Welt geschaffen hat, ist erst spät laut geworden. Er ist nicht ein Grund-, sondern ein Folgesatz der alttestamentlichen Offenbarung».

in der Bibel ist: *Creatio ex nihilo*. Die «Schöpfung aus dem Nichts» ist der Ausdruck des unbedingten, souveränen Herrseins Gottes, seiner unbedingten Weltüberlegenheit und seines unbedingten Geheimnisses.

Auch die in der Bibel bezeugte Erkenntnis des Schöpfers aus seinen Schöpfungswerken ist etwas ganz anderes als eine metaphysische Schlussfolgerung. Sie ist staunend-ehrfürchtige Anbetung der sich offenbarenden Majestät. Kein Gottesbeweis führt auf den Herr-Gott; damit ist nicht gesagt, dass Gottesbeweise zu nichts taugen, wohl aber dass sie nicht taugen zur Erkenntnis des lebendigen Gottes.⁶

4. Das Herrsein, die unbedingte Weltüberlegenheit Gottes, steht im engsten Zusammenhang mit dem, was die Bibel die Heiligkeit Gottes nennt. Als der Heilige ist Gott der ganz Andere, der Unvergleichliche, der Einzige, der in dieser seiner unvergleichlichen Einzigkeit erkannt und anerkannt sein will. Dieses sich zur Geltung bringen in und an seiner Kreatur ist Gottes «Ehre». Er will «seine Ehre keinem anderen überlassen»,⁷ weil er ja damit aufhören würde, Gott zu sein. In diesem heiligen Wesen und Willen Gottes ist es begründet, dass er sich offenbaren will. Alle Welt soll seiner Ehre voll werden. Er kann nur wirklich geehrt werden, wenn er als der Heilige erkannt wird; er kann aber als der Heilige nur erkannt werden, wenn er, der Geheimnisvolle, sein Geheimnis kundtut. So ist die Offenbarung Gottes beides zugleich: Verhüllung und Enthüllung, das Lüften und das Geltendmachen seines Geheimnisses. Als der Ganz-Andere kann er von keiner Kreatur ganz verstanden werden. *Finitum non est capax infiniti*; aber als der Ganz-Andere will er gerade erkannt sein; das ist seine Ehre. Dieses Ineinander von Geheimnis und Offenbarung ist im Wesen und Willen Gottes begründet. Indem Gott in seiner Offenbarung aus seinem Geheimnis heraustritt, richtet er zugleich die unbedingte Schranke zwischen sich und aller Kreatur auf. Er zeigt sich als der Unerforschliche, Unergründliche, Unvergleichbare, also auch Unerkennbare; als dieser aber macht er sich bekannt.⁸ Im Wesen des heiligen Gottes ist beides begründet, dass er sich offenbart und dass er auch in seiner Offenbarung der Unergründlich-Geheimnisvolle, der Herr, bleibt.

⁶ Vgl unten, Kap. 22 ⁷ Jes 42, 8.

⁸ Bei den Aussagen der Kirchenväter über die Unfassbarkeit Gottes muss streng unterschieden werden zwischen den spekulativ aus seiner Einfachheit - also neuplatonisch - und den aus seinem unbedingten Herrsein - also biblisch - begründeten. Die Scholastik kennt fast nur noch die ersten.

5. Die zweite biblische Grundbestimmung des göttlichen Wesens ist die Liebe. Sie steht in einer völlig analogielosen, dialektischen Bezogenheit zur Heiligkeit. Liebe, der unbedingte Wille zur Selbsthingabe, ist zunächst der kontradiktorische Gegensatz zur Heiligkeit, zum Willen unbedingter Selbstbehauptung. Die Agape Gottes, sein Wille, sich ganz und gar der Kreatur hinzugeben bis zum Tod am Kreuz, diese unbedingte Selbstentäußerung des Herr-Gottes, ist das zentrale Mysterium der biblischen Offenbarung. «Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen Sohn dahin gab.» «Der auch seines eigenen Sohnes nicht verschonte, sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?» Von dieser Liebe weiss keine Philosophie, auch keine ausserbiblische Religionslehre. Diese Selbsthingabe und Selbstmitteilung ist unmittelbar Offenbarung. Im Liebeswillen Gottes ist es vor allem begründet, dass Gott aus seinem Geheimnis, aus seinem Ansichsein heraustritt, sich den Menschen zeigt und mit ihnen in Gemeinschaft tritt. Er will ganz der Ihre werden. Darum nimmt er «das Unsere an, um uns das Seine zu geben». Diese Liebe ist also beides: Ursprung und Inhalt der Offenbarung. Er will sich offenbaren, weil er liebt; und er will offenbaren, dass er liebt. Er will der Kreatur sein eigenes Leben schenken. Das ist zunächst der reine Gegensatz zur heiligen Selbstbehauptung.

Zugleich aber ist es ihre Vollendung. Nur indem Gott sich selbst so unbedingte teilt, kann die Kreatur ihn unbedingte lieben; nur indem er so mit ihr Gemeinschaft herstellt, kann sein Wille sich in und an ihr ganz verwirklichen. Es besteht also nicht nur Gegensatz zwischen der Heiligkeit und Liebe Gottes, sondern zugleich Identität.⁹ Das ist die Urparadoxie des biblischen Gottesgedankens und der biblischen Offenbarung. Nur von diesem Gott und nur von dieser seiner Offenbarung gilt diese paradoxe Einheit von kontradiktorischem Gegensatz und Identität. Der Herr-Gott ist der liebende; sein Herrscherwille ist sein Gemeinschaftswille; sein Wille, der Ganz-Andere zu sein, ist gleichzeitig sein Wille, sich ganz an sein Geschöpf hinzugeben; das Pathos der absoluten Distanz, die Ehrfurcht, geht über in das Pathos der völligsten Kommunion, in das herzliche Vertrauen und Lieben. Darum kann Gott auf keinem Denkweg gefunden

⁹ Diese Einheit von Gottes Heiligkeit und Liebe ist der Inhalt der theologia crucis. Die Heiligkeit Gottes gegenüber dem Sünder ist der Zorn Gottes; die Liebe Gottes ist seine versöhnende, frei schenkende Barmherzigkeit. Keiner hat diese Dialektik von Gottes Heiligkeit und Liebe, Zorn und Erbarmen gewaltiger zur Geltung gebracht als Luther, und kein neuerer Lutherdarsteller hat das auch nur annähernd so klar gesehen wie Theodosius Harnack, Luthers Theologie Bd 1.

werden; dieser Gottesbegriff sprengt ja die Grundkategorien alles Denkens: die unbedingte Gegensätzlichkeit der logischen Grundprinzipien des Widerspruchs und der Identität. Diesen Gott selbst denken wollen, hiesse verrückt sein.

6. Der Gott der Bibel ist als der heilige und als der liebende der nach den Menschen greifende Gott. Die biblische Offenbarung erlaubt uns nicht, über Gottes Ansichsein zu spekulieren; ja sie verbietet uns, anders an Gott zu denken als so, dass wir zugleich damit an das Reich Gottes denken. Die Götter der Philosophie und der Mythologie sind «An-sich-Götter»; sie können oder können auch nicht in ihrer Beziehung zum Menschen gedacht werden. Der Gott der Bibel aber ist immer und von vornherein der Reichs-Gott, der sich offenbaren, herrschen und mitteilen will. Gott ist von Ewigkeit her der, dessen Ziel der Gottmensch ist. Das Gottmenschentum ist die ewige Offenbarungs- und Liebesabsicht Gottes, die schon der Schöpfung der Welt ebenso wie ihrer Erlösung zugrunde liegt.¹⁰ Gott offenbart sich nicht nur, er ist der Offenbarungsgott, der Gott, in dessen Wesen es liegt, sich offenbaren zu wollen.

Das ist wohl der tiefste Gehalt der Trinitätslehre, die Identität des zu offenbarenden, des offenbarenden und des offenbar werdenden Gottes: Vater, Sohn und Geist. Gott in seiner Offenbarung ist kein anderer, als der geheimnisvolle Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Gott, wie er für uns ist, ist kein anderer als Gott, wie er an sich ist, obgleich das Ansichsein Gottes, der geheimnisvolle Grund, die Offenbarung in sich schliesst, aber nicht umgekehrt. Pater fons totius trinitatis. Gott hört auch in seiner Offenbarung nicht auf, der geheimnisvolle zu sein; seine Offenbarung erschöpft nie seine geheimnisvolle Wesensfülle. Die Liebe Gottes, die uns in seinem menschengewordenen Sohn offenbart ist, ist das Wesen Gottes, doch eben diese Liebe ist unergründlich. Gott ist in sich selbst der Liebende. Er liebt, ehe eine Welt da ist. Er liebt von Ewigkeit seinen Sohn. In ihm aber liebt er zugleich die Kreatur, ehe er sie schafft. Er schafft sie, weil er sie liebt und offenbart ihr seine Liebe, die er von Ewigkeit her hat, wie er selbst von Ewigkeit her Liebe ist.

¹⁰ Den Gedanken, dass der Plan der Menschwerdung schon der Erschaffung des Menschen zugrundelag, lehren, wenn auch mit gleicher Zurückhaltung, Irenäus (V, 1, 3) und Luther (WA 42, 66) «quia est conditus ad imaginem invisibilis Dei, occulte per hoc significatur.... Deum se revelaturum mundo in homine Christo».

5. Kapitel

DER MENSCH DER OFFENBARUNG

1. Wenn Offenbarung wirklich Begegnung ist, so können wir sie nicht verstehen, ohne von dem zu wissen, dem sie widerfährt. Ist Offenbarung Gottes Selbstmitteilung an den Menschen, so ist es von entscheidender Bedeutung, den Menschen zu kennen, dem sich Gott mitteilt. Wäre der Mensch nur ein Objekt, an dem Gott etwas tut, ein Behälter, in den er etwas hineingiesst, so könnte man von seiner Offenbarung reden, auch ohne den Menschen zu kennen, der dieses Tun erleidet. Da sie aber Personbegegnung ist, so ist es notwendig, die Person, der Gott in der Offenbarung begegnet, und die Art, wie diese Person in dieser Gottesbegegnung zugegen ist, kennenzulernen. Schon hier also stossen wir auf das Problem Vernunft und Offenbarung. Um nur einen besonders wichtigen Aspekt der Offenbarung vorwegzunehmen: Dass Gott sich durch sein Wort offenbart, setzt voraus, dass der Mensch ein Wesen ist, das für diese Art Mitteilung, für Mitteilung durch die Rede geschaffen ist.

Dieses Selbstverständliche ist darum ausdrücklich hervorzuheben, weil eine falsche Auslegung des *sola gratia* und die Furcht vor einer pelagianischen Lehre oder vor «Synergismus» dazu geführt hat, die schlechthinige Empfänglichkeit des Menschen in der Offenbarung mit einer objekthaften Passivität zu verwechseln, bei der die Rolle des Menschen überhaupt ausgeschaltet werden könnte. Von einem solchen Beiseiteschieben des menschlichen Partners in dieser Begegnung kann nach allem bisher Gesagten nicht die Rede sein. Vielmehr verdient die Frage, was denn der für einer sei, dem die Offenbarung zuteil wird, eine besondere Aufmerksamkeit, wie jeder, der auf einem Missionsfeld arbeitet, sehr wohl weiss. Wer aber in einer Gemeinde von Getauften wirkt, mag sich leicht darüber hinwegtäuschen, da er ja den schlechthin «natürlichen Menschen», das heisst den Menschen, der von der göttlichen Offenbarung überhaupt noch nicht getroffen worden ist, kaum zu Gesicht bekommt.

Es ist auch ganz ungerechtfertigt, diese Frage nach dem Empfänger als ausserhalb des theologischen Interesses liegend zu bagatellisieren. Denn es könnte ja wohl sein, dass die Gestalten der Offenbarung, die uns in der Bibel gegeben sind, gerade durch ihn mitbestimmt sind, so dass sie also nur im Hinblick auf ihn nach ihrem Sinn verstanden werden könnten. Wenn es wahr ist, dass nach dem

Wort des Irenäus «Gott das Unsere annahm, um uns das Seine zu geben», so wird es von den Theologen nicht zuviel verlangt sein, dass sie sich bemühen, dieses «Unsere», das der Herr nicht verschmähte anzunehmen, so gut wie möglich zu erkennen. Wir sind ja dafür nicht auf unsere eigene Weisheit angewiesen. Die Heilige Schrift kargt nicht mit Belehrung über den «natürlichen Menschen», den Menschen, wie er ausserhalb und vor der Heilsoffenbarung ist. Mit dieser Fragestellung verlassen wir nicht etwa den Boden der christlichen, biblischen Theologie, um «natürliche Theologie» zu treiben, das heisst vernunftmässig zu spekulieren. Vielmehr geht es darum, die offenbarungsmässige Anschauung vom natürlichen Menschen zu gewinnen. Ist es doch gerade die Bibel, die uns lehrt und anweist, das «natürliche» Menschsein vom Sein des gerechtfertigten Sünders und wiedergeborenen Menschen scharf zu unterscheiden.¹ Wir werden gerade hier die Treue gegenüber der Schrift vor die Treue gegenüber irgendeiner kirchlich-theologischen Tradition zu setzen haben, da gerade in diesem Punkt die sonst beste Tradition, die reformatorische, uns einigermassen im Stiche lässt.²

2. Das erste, was im Zeitalter der individualisierenden Psychologie und relativierenden Historie von der Bibel her gesagt werden muss, ist dies, dass dort durchaus und in allen entscheidenden Dingen von «dem» Menschen geredet wird. Unus pro omnibus, es geht um Adam, den Menschen schlechtweg. Wohl ist jeder Mensch von jedem anderen wie äusserlich so auch innerlich, wie in der Horizontalen der Gleichzeitigkeit, so auch in der Vertikalen der historischen Epochen verschieden. Diese Individualität der Einzelnen, der Völker und Rassen hat ihre Bedeutung an ihrem Ort; sie ist aber völlig bedeutungslos, wo es um die Offenbarung geht. Es gibt nur einen Unterschied, der hier zählt: der Unterschied zwischen denen, die «draussen» sind und bleiben, und denen, die in «Christo» sind.

¹ Vgl zu diesem ganzen Kapitel mein «Der Mensch im Widerspruch». Ferner W. Bachmann, «Gottes Ebenbild». Zu einer Auseinandersetzung mit Bachmanns verständnisvoller und beachtlicher Kritik an einigen meiner Gedanken ist hier nicht Raum. Nur dem einen Haupteinwand sei hier begegnet, dass ich «von der dem Sünder vorausgegebenen Schöpfungsgemeinschaft schliesslich doch absehe und ihn . . . nur als Sünder, nicht aber als Geschöpf zugleich verstehe» S 112. Wie könnte der Mensch als Sünder gesehen werden, wenn nicht als Geschöpf! Die Gemeinschaft mit dem Schöpfer ist durch die Sünde verwirkt. Sie ist zum Leben «unter dem Zorn Gottes» geworden.

² Vgl dazu, was Schlatter schon vor vierzig Jahren zur Kritik dieser reformatorischen Einseitigkeit gesagt hat in: «Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik», S 22—34, «die passive Bekehrung».

3. Die entscheidende Aussage der Bibel über den «natürlichen Menschen», das heisst über den Menschen, der noch nicht vom Wort Gottes getroffen und wiedergeboren ist, lautet: Er ist ein Sünder, er steht unter dem Zorn Gottes. Jenes «Unsere», das der Christus annahm, um uns das Seine zu geben, ist die *σὰρξ ἁμαρτίας*, die Gestalt des sündlichen Fleisches.³ Dass er das ist, weiss der Mensch von sich aus nicht; die «natürliche» Selbsterkenntnis ist von derselben Art wie die natürliche Gotteserkenntnis; sie ist ein «darum Wissen», das doch keine rechte Erkenntnis ist. Zwar ist eine Unruhe des Herzens in ihm, die ihm, ebenso wie das böse Gewissen, anzeigen könnte, dass er zu Gott in einem verkehrten Verhältnis steht. Aber gerade diese Verkehrung lässt es zur rechten Erkenntnis nicht kommen. Wohl weiss jeder Mensch, auch ohne christliche Unterweisung, etwas vom Bösen; wohl kennen alle höheren Religionen den Begriff «Sünde»; aber das wahre Wesen der Sünde muss dem Menschen ebenso geoffenbart werden wie Gottes Wesen selbst, ja, beides geschieht in einem. Nicht aus der Selbstbetrachtung, sondern einzig aus der Gottesoffenbarung gewinnt der Mensch das rechte Verständnis der Sünde, merkt er, *quanti ponderis sit peccatum*. Glaube an den sich selbst offenbarenden Gott und Erkenntnis der Sünde sind unzertrennlich verbunden.

Damit wird aber der Satz, dass der Mensch «vor» und «ausserhalb» der gnädigen Offenbarung ein Sünder ist, nicht aufgehoben; wir müssen zwischen dem Gegenstand und dem Akt der Erkenntnis unterscheiden. Es ist nicht so, wie man übertreibend schon gesagt hat, dass der Mensch erst durch Christus ein Sünder werde; vielmehr erkennt er durch Christus, dass er schon immer ein Sünder war, dass die Offenbarung Gottes gerade durch dieses sein Sündersein ihre besondere Gestalt bekommt. Das Wort der Offenbarung macht uns nicht zu Sündern, sondern es enthüllt unser Sündersein, um uns von der Sünde zu erlösen. Denn wie der Sinn, die *intentio* der Sünde «Feindschaft wider Gott»⁴ ist, so ist umgekehrt der Sinn der Offenbarung die Feindschaft wider die Sünde. Gottes Offenbarung meint ja seine Herrschaft und die Gemeinschaft mit ihm. Sünde aber ist Rebellion gegen Gott und Trennung von ihm. Sünde ist, in ihrer Wurzel verstanden, Auflehnung der Kreatur gegen den Schöpfer, der Versuch des Geschöpfes, sich der Abhängigkeit von Gott zu entwinden, um nicht unter und durch Gott, sondern ohne Gott, also nicht nur bedingt, sondern

³ Röm 8, 3.

⁴ Röm 8, 7.

unbedingt frei zu sein.⁵ Nicht die Weltlust, sondern das Streben nach unbedingter Freiheit, das Autonomiestreben, der Wille des Pächters, selbst Herr zu sein,⁶ ist die Wurzel der Sünde. Erst durch diese Emanzipation vom Schöpfer entsteht die falsche Beziehung zum Mitgeschöpf, die Weltsucht und die Selbstsucht, das falsche Lustbegehren und die Zerstörung der Gemeinschaft durch die Vergötzung des Ichs.

4. Indem wir sagen, dass der natürliche Mensch Sünder sei, sagen wir nun aber auch, dass er «vor Gott» ist, dass er in einer, wenn auch negativen, Gottesbeziehung steht. Es ist das Charakteristische der biblischen Anthropologie, dass sie auch den «natürlichen» Menschen, auch den Heiden und *ἄθεος*, immer als einen vor Gott stehenden ansieht.⁷ Sie kennt ein Menschsein, das ohne Beziehung zu Gott ist, schlechterdings nicht, ebensowenig wie sie ein neutrales Menschsein kennt. Der Mensch ist immer entweder negativ oder positiv vor Gott, aber nie ohne Gottesverhältnis. Das der Sünde entsprechende Gottesverhältnis heisst, in Hinsicht auf Gott: Zorn Gottes, in Hinsicht auf den Menschen: Verlorenheit und Unfriede. Ja, die Sünde selbst ist ein Gottesverhältnis, nämlich die Rebellion gegen den Schöpfer, der Unglaube, die Undankbarkeit, die Abwendung von ihm. Sünde wird in der Bibel niemals bloss zuständig, sondern immer und vor allem aktivisch verstanden. Sie ist in erster Linie Akt der Abwendung und erst in zweiter Linie Zustand der Ferne, der Abgewandtheit. Es gehört zum Personalismus der biblischen Botschaft, dass sie den Menschen, in der Sünde wie im Glauben, nicht primär in Kategorien des Seins, sondern des Aktes beschreibt. Nicht aus einer sündigen «Natur» ist der sündige Akt, sondern aus dem sündigen Akt ist die sündige Natur zu verstehen. Sünde ist wesentlich Abfall und Tat des Ungehorsams, sie ist, als Folge davon, ein Gefangensein in diesem Ungehorsam, sündiger Zustand. «Wer Sünde tut, ist der Sünde Knecht.»⁸ Sünde ist primär Person-, und nur sekundär Naturbestimmung. Denn Sünde ist immer verstanden als negative Bestimmtheit des verantwortlichen Seins. Auch das Nichtkönnen, das im Wesen des Sündiggewordenseins liegt, wird als schuldhaftes Nichtkönnen und zugleich als Nichtwollen aufgefasst.

⁵ Gen 3, 5.

⁶ Matth 21, 33 ff.

⁷ Vgl Gutbrod, Die paulinische Anthropologie, S 22. «Gerade weil der Mensch immer vor Gott ist, handelt es sich erst eigentlich um die Frage gerecht — ungerrecht; ist er ungerecht, so gerade vor Gott».

⁸ Joh 8, 34.

5. Ist aber Sünde Abkehr, Abfall und negative Gottesbeziehung, ein so vor Gott Stehen, so ist schon in der Sünde eine ursprüngliche positive Gottesbeziehung vorausgesetzt, nämlich eben jene, die verneint wird, von der der Mensch sich abkehrt. Der Mensch ist auch als Sünder einer, der von einer Offenbarung herkommt, und die Sünde ist das, was sie ist, nur als Verleugnung dieser ursprünglichen Offenbarung. Anders als in Beziehung zu einer ursprünglichen Offenbarung kann man nicht von Sünde reden. Den Menschen als Sünder verstehen heisst also, ihn von einer ursprünglichen Offenbarung her verstehen. Die Leugnung einer solchen ursprünglichen, der Sünde vorangehenden Offenbarung müsste notwendig auch die Leugnung der Sünde oder eine totale Veränderung ihres Begriffs nach sich ziehen.

Der natürliche Mensch wird denn auch in der Heiligen Schrift nie anders verstanden als so, dass er von einer ursprünglichen Offenbarung herkommt, die durch den Schöpfer gesetzt, aber vom Menschen in eine eigenmächtige Weltanschauung oder Mythologie verkehrt wird. Der status corruptus ist nur als eine menschliche Verderbnis eines ursprünglichen status integritatis zu verstehen und wird auch in der Bibel nie anders verstanden. Gerade das ist ja das Entscheidende des biblischen Verständnisses des Menschen und der Sünde, dass die Sünde nicht das Erste, sondern ein Zweites, die Negation eines ursprünglichen Positiven, ist. Nur so entgeht man einer naturalistischen oder manichäisch-pessimistischen Auffassung des Bösen.

Da die Sünde nie bloss zuständig, sondern immer zugleich und vor allem aktiv aufgefasst wird, ist auch jenes Ursprüngliche nie bloss ein Vergangenes, sondern ein stets als gegenwärtig Verleugnetes, Verneintes. Sünde ist nicht früher einmal Abkehr gewesen; sie ist immerfort Abkehr, und darum ist das Ursprüngliche, die Ur-offenbarung, also das, wovon man sich stets abkehrt, ein Gegenwärtiges, wenn auch verneint Gegenwärtiges. Eben darum steht auch der Sünder vor Gott; eben darum ist er verantwortlich, unentschuldigbar. Er ist es darum und dadurch, dass er von Gott wissen könnte und wissen sollte, ja noch mehr: dadurch, dass er eigentlich von Gott weiss, aber dieses Wissen ständig verleugnet. Darin allein und in nichts anderem kann die Sünde bestehen. Es ist das Besondere der biblischen Lehre, dass sie Sünde nie als «etwas Negatives» auffasst, wie die nichtchristlichen Philosophen dies tun, sondern als Negation, als Akt der Absage an ein von Gott her Gesagtes, als

Ungehorsam gegen ein vorhandenes Gottesgebot, als Auflehnung gegen den sich kundgebenden Schöpfergott. Wer von Sünde redet und gleichzeitig eine Uroffenbarung in Abrede stellt, weiss nicht, was er tut.

6. Der Mensch ist also, auch als Sünder, als «natürlicher Mensch», nie ohne Offenbarung; vielmehr kommt er immer von ihr her und ist nur von ihr, dieser Offenbarung, die seinem Sündersein vorausgeht, her zu verstehen. Nicht so, als ob die Sünde aus der Offenbarung erklärt würde — was ein Unsinn ist —, sondern so, dass sie nur als aktive und aktuelle Negation dieser Offenbarung zu verstehen ist. Das Sein des Menschen ist also, auch wenn es um das sogenannte natürliche Sein geht, von Gott, von der Offenbarung Gottes her zu verstehen. Das kommt vor allem in dem doppelten Sinn zum Ausdruck, den in der Bibel der Begriff der Gottebenbildlichkeit hat. Mit Gottebenbildlichkeit ist das Wesentliche und das Ursprüngliche am Sein des Menschen ausgedrückt. Durch dieses Gleichnis ist der Mensch als dasjenige Wesen bezeichnet, das nur aus seinem Gottesverhältnis zu verstehen ist. Es ist in der Sache begründet, dass die Bibel diesen Begriff in zweierlei Sinn verwendet. Einmal kann mit dem «Wesentlichen» das gemeint sein, was den Menschen immer, ob in der Sünde oder im Glauben, von allen anderen Kreaturen unterscheidet. So gebraucht das Alte Testament das Wort, so nur an wenigen Stellen das Neue Testament. In diesem Sinne ist die Sünde nicht etwa die Aufhebung der imago dei, sondern im Gegenteil ohne sie gar nicht zu verstehen. Denn nur Menschen können sündigen, nicht Tiere, nicht Pflanzen, und zwar eben vermöge dessen, was ihnen als Menschen dauernd und unverlierbar eigentümlich ist. Dieses Unverlierbar-Eigentümliche heisst im alttestamentlichen Sprachgebrauch: das Geschaffensein nach dem Bilde Gottes.

Das Neue Testament blickt in der Regel nach einer anderen Richtung. Es denkt nicht an diese, gegen den Unterschied von Sünde und Gnade, rechter oder verkehrter Gottesbeziehung indifferente, neutrale oder formale Wesensart des Menschen, sondern an den Charakter der Gottesbeziehung selbst und fragt, ob diese eine negative, sündige, oder eine positive, gläubige sei. Darum gilt an den entscheidenden Stellen, wo im Neuen Testament davon die Rede ist, das Gottesbild als etwas, was erst durch die Gnadenoffenbarung in Jesus Christus wiederhergestellt wird. Besteht nach dem alttestamentlichen Sprachgebrauch die Gottesbildlichkeit des Men-

schen darin, dass er Person, Subjekt, ist, so ist er nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch dadurch gottebenbildlich, dass er sich von Gottes Wort bestimmen lässt, also den liebt, der ihn zuerst geliebt. Die Bibel gibt uns keinen direkten Aufschluss über die Beziehung dieser beiden, so sehr verschiedenen, aber mit demselben Wort bezeichneten Grössen. Es ist auch hier nicht der Ort, dieser verborgenen Einheit nachzugehen.⁹ Es muss hier daran genügen, festzustellen, dass der Mensch in beiderlei Hinsicht, sowohl in dem, was ihn immer und unverlierbar von den anderen Kreaturen auszeichnet, als auch in dem, was seine zentrale Lebensentscheidung betrifft, aus seiner Gottesbeziehung verstanden wird. Nicht nur sein Sündersein, sondern auch sein Menschsein, nicht nur seine Verkehrtheit, sondern auch sein, trotz und in der Verkehrtheit sich manifestierendes, Menschenwesen, das Humanum, wird aus der Gottesbeziehung und also von der Offenbarung, die aller Verkehrung vorausgeht, her verstanden. Wer vom Menschen spricht, spricht zugleich von Gott. Nicht als ob der Mensch «göttlich» wäre; aber der Mensch ist darum Mensch, weil er immer, es sei nun negativ oder positiv, in einem Gottesverhältnis steht, und dieses Gottesverhältnis ist immer, im Negativen oder Positiven, der Schlüssel zu seinem Verständnis und der Kern seines Seins. Offenbarung kommt nicht zum Menschsein hinzu; sie ist der immer vorauszusetzende Grund seines Menschseins, sie ist es auch da, wo er sie verneint, verleugnet und sich von ihr abkehrt.

7. Der Mensch ist immer, auch und gerade als Sünder, etwas anderes als die übrigen Kreaturen. Er ist es darum, weil er immer, durch die ursprüngliche Offenbarung, verantwortliches Wesen ist.¹⁰ Die Verantwortlichkeit ist der Kern des Menschseins, der Personalität. Die Verantwortlichkeit aber ist immer, auch beim «natürlichen» Menschen, beim Heiden, beim Ungläubigen, beim atheos, Verant-

⁹ Das Suchen nach der Einheit dieser beiden biblischen Imagobegriffe ist ein Hauptmotiv meines Buches, «Der Mensch im Widerspruch». Zu dem hier vorliegenden speziellen Problem vgl die sympathische Würdigung und Kritik meiner Ausführungen von A. Hoffmann, O P, im «Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin», in «Divus Thomas», S 3—35. Ferner die Dissertation von Hermann Volk: E. B's Lehre von der ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit des Menschen, Münster, 1939.

¹⁰ Darüber besteht innerhalb der christlichen Theologie Einigkeit: Der Mensch ist auch als Sünder ein Humanus, eine Person, ein verantwortliches Wesen. Die Meinungen gehen erst bei der Frage auseinander, ob diese Humanität etwas mit der Gottesbildlichkeit zu tun habe. Das ist zu bejahen, weil Menschsein die Verantwortlichkeit einschliesst, also das vor Gott Sein vorausgesetzt.

wortlichkeit gegenüber Gott. Die verantwortlich machende Instanz ist immer Gott; aus ihr allein, aus der heiligen Bindung, ergibt sich die Verantwortlichkeit gegenüber den Mitmenschen und gegenüber sich selbst. Die Erklärung der Verantwortlichkeit aus der Menschenatur oder aus der menschlichen Gemeinschaft verwechselt den Grund der Verantwortlichkeit mit ihrem Gegenstand. Verantwortlichkeit ist immer heilig, auch die gegen sich selbst und die gegen die Menschen. Heilig aber heisst gottbegründet, von Gott her gesetzt, auf Gott hin ausgerichtet. Von Verantwortung reden heisst von Gott reden; ohne Gott ist die Verantwortung ein leeres Wort.

Dass so viele Menschen wohl die Verantwortung, aber nicht Gott anerkennen, bestätigt bloss, dass sie zwar von der Offenbarung Gottes herkommen, sie aber verneinen. Die Leugnung der göttlichen Instanz als Grund der Verantwortlichkeit ist eine der Wirkungen und Ausdrucksformen der Sünde. Die Erklärung der Verantwortlichkeit aus dem Menschenwesen oder aus der menschlichen Gesellschaft ist das sündige Missverständnis des Menschen über sich selbst; es ist eine Form des Unglaubens.

8. Von der Verantwortlichkeit, nicht von der Vernunftnatur her, muss sich der Mensch als Person verstehen, wenn er sich recht verstehen will. Die individualistische Definition der Menschennatur, die von Aristoteles her das ganze philosophische und weithin auch das christliche Denken des Abendlandes beherrscht, nämlich die Definition des Menschen als *animal rationale*, ist zwar nicht geradewegs als falsch, aber als ungenügend zu bezeichnen.¹¹ Die christliche Theologie hat den individualistischen Vernunftbegriff des Aristoteles bis zum heutigen Tag nicht überwunden, obschon sie im Begriff der *imago dei* das Mittel zu seiner Ueberwindung besass. Vernunft ist, christlich verstanden, kein Ansich, sondern Beziehung. Vernunft kommt von Vernehmen. Der Kern der Vernunft ist, philo-

¹¹ Gegen diesen Vorwurf an die Adresse der katholischen Anthropologie wendet sich Hoffmann, aa O, S 25, mit dem Hinweis, dass die Vernunftnatur des Menschen von Thomas so bestimmt werde: «*Deum imitari potest. Sie ist capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris*». (Thomas, Summa, I, 93, 4 und III 4, 1.) Diese Sätze bestätigen gerade das, was ich der thomistischen Theologie vorwerfe, nämlich, dass die *Imago* nur darauf beruhe, dass der Mensch ähnlich ist wie Gott, in seinem Können und fähig ist Gott zu erreichen, nicht aber, dass diese Vernunftnatur auf einer Beziehung beruht, die von vornherein von Gott aus zum Menschen hingeht und die ihn eben «vor Gott» stellt. Es gibt keine neutrale, sondern nur eine gottbezogene Vernunft. Die Vernunft ist in allem was sie tut, responsorisch, — es sei nun in Sünde oder im Glauben. Der Mensch kommt, auch in seinem Sündigen, vom Wort Gottes her, nämlich als einem vorausgehenden, aber verneinten.

sophisch ausgedrückt, das Transzendieren, biblisch gesagt: die Gottesbeziehung. Das christliche Verständnis der Vernunft ist: das Vernehmen des Gotteswortes. Weil der Mensch ursprünglich und wesenhaft im ursprünglichen Gottesverhältnis, in der ursprünglichen Gottesoffenbarung seinen Lebensgrund und den Grund seiner menschlichen Besonderheit hat, weil er immer von dieser Uroffenbarung herkommt, darum, und darum allein ist für alle seine Vernunftakte jenes Transzendieren, jene «Absolutheitsrelation» charakteristisch. In jedem Einmaleins liegt schon die Gottesbeziehung; denn man kann nicht zählen ohne die implizite Voraussetzung der unendlichen Zahl. Man kann nicht sagen: das ist wahr, ohne an die absolute Wahrheit zu appellieren. Dieses, in jedem Vernunftakt mitgesetzte Unbedingte, Unendliche und Absolute, ist zwar nicht Gott, wie er dem Glauben bekannt ist; aber es ist Gott, wie er der Vernunft bekannt ist. Die Vernunft ist nicht Gott; aber was sie ist und was sie tut, kann nur von der ursprünglichen Gottesoffenbarung her verstanden werden. Die Vernunft im Menschen ist darum auch die ewige Unruhe von Gott her und zu Gott hin. Gerade die Vernunfttätigkeit ist das untrügliche Zeichen davon, dass der Mensch von Gott und von einer Gottesoffenbarung herkommt, auch wenn die Vernunfttätigkeit die Gestalt der Gottesleugnung gewinnt. Auch als Gottesleugner ist der vernünftige Mensch ein lebendiger Gottesbeweis; er könnte Gott nicht leugnen, wenn er nicht ein ursprüngliches Wissen von ihm hätte. Mit jedem, auch dem bescheidensten Vernunftakt beweist der Mensch den Ursprung seines Menschseins im ursprünglichen Offenbarungswort Gottes. Nicht die Vernunft, sondern der Vernunftthochmut, jenes die Gottesbeziehung leugnende «Missverständnis der Vernunft mit sich selbst» (Hamann), steht im Gegensatz zu Gott, nicht die Vernunftbegabung, sondern der Vernunftgebrauch. Darum wird denn auch im Akt des Glaubens die Vernunft nicht übersprungen oder beiseite gesetzt, sondern für Gott in Anspruch genommen, oder wie Paulus dies ausdrückt, «gefangen genommen unter den Gehorsam Christi».¹²

Der Mensch ist, schlechthin als Mensch, das gottbezogene, das «theonome» Wesen. Darum ist das Verständnis des Menschenwesens, das Humanum, als ein «Ansich», abgesehen von der Gottesbeziehung, das *πρῶτον φεῦδος* der Anthropologie. Es steht im schärfsten Gegensatz zum biblischen Menschenverständnis, das keinen anderen Menschen kennt als den Menschen vor Gott, den Gott Verantwortlichen.

¹² 2 Kor 10, 5.

Zweiter Abschnitt

DIE TATSACHE DER OFFENBARUNG

1. Offenbarung als Ursprung

6. Kapitel

DIE SCHÖPFUNGSOFFENBARUNG

Wir haben bisher versucht, den Gehalt des Begriffes Offenbarung, wie er uns durch die Offenbarung selbst im Glauben gegeben ist, samt seinen theologischen und anthropologischen Voraussetzungen zu bestimmen. Es hat sich dabei von allem Anfang an gezeigt, dass wir von keinem allgemeinen Offenbarungsbegriff ausgehen können, sondern von vornherein auf das Geschehnis der Offenbarung als einzige Quelle unseres Verstehens angewiesen sind. Aber dieses Geschehnis selbst ist bisher noch nicht als solches, nämlich in der Mannigfaltigkeit seines Geschehens, Gegenstand unseres Nachdenkens gewesen. Eben dieses ist nun die Absicht des zweiten Abschnittes. Wir haben nunmehr von der Offenbarung als Ursprung, von der Offenbarung in der Geschichte, von der Offenbarung als Zeugnis von der geschichtlichen Offenbarung und von der Offenbarung als Ziel aller Geschichte zu handeln. All das nennt die Bibel ausdrücklich Gottes Offenbarung. Die Mannigfaltigkeit der Gestalten der Offenbarung ist darum ebenso wie die Einheit des in ihnen uns Gegebenen festzuhalten. Sagt es doch die Heilige Schrift selbst, dass Gott «vorzeiten zu vielen Malen und auf vielerlei Weise zu den Vätern geredet hat».¹ Diese «vielelei Weise» darf nicht im Interesse der Einheit in Abrede gestellt oder zum blossen «Zeichen» der Offenbarung abgeschwächt werden.^{1a} Es hat Gott nun einmal gefallen, sich anders zu offenbaren durch sein Schöpfungswerk, anders

¹ Hebr 1, 1. ^{1a} a) So Karl Barth in «Revelation», ed. Baillie and Martin, S 62 ff.

durch die Vorläufer und den Vollender, anders bisher, als er sich am Ende aller Tage zu offenbaren verheissen hat. Weder die Einheit des Offenbarers noch die Einheit des Geoffenbarten oder zu Offenbarenden ist dadurch in Frage gestellt. Nur in der charakteristischen Verschiedenheit der göttlichen Offenbarungsweisen kann die wahrhafte, die charakteristisch biblische Einheit des Geoffenbarten und das wahre Wesen des Offenbarers selbst verstanden werden. Das Zurückschauen von der Offenbarung in der Mitte auf eine Offenbarung des Anfangs und das Vorschauen auf eine Offenbarung des Endes ist gerade das für die biblische Offenbarung Entscheidende. Man geht an der Hauptsache vorbei, wenn man diese Mannigfaltigkeit einem theologischen Monismus zuliebe unterdrückt oder wegleugnet. Keine dieser verschiedenen Gestalten der Offenbarung ist der anderen gleich, keine kann mit einer anderen vertauscht werden, keine macht eine andere überflüssig, jede hat ihren besonderen Ort und ihre besondere Bedeutung, und nur in ihrem Zusammensein in der Glaubenserkenntnis, die zugleich auf den Anfang zurück und auf das Ende hinschaut, ist das zu verstehen, was in der Bibel Offenbarung und was Glaube heisst.

1. Wir lehren eine allgemeine oder Schöpfungsoffenbarung darum, weil die Heilige Schrift sie unmissverständlich lehrt, und wir haben im Sinne, sie auch gemäss der Heiligen Schrift zu lehren. Indem wir das tun, bleiben wir in der allgemein kirchlichen und theologischen Tradition. Die Zeugnisse der Väter der alten Kirche, sowohl über das Dass, als auch über das Was und über die grosse Bedeutung dieser Offenbarung sind sehr zahlreich und — von kleineren Unterschieden abgesehen — einhellig.² Aber auch die Reformatoren haben

² Für die Kirchenväter vgl. J. Stahl, Die natürliche Gotteserkenntnis aus der Lehre der Väter. (Es gehört zur katholischen Lehre, natürliche Gotteserkenntnis und Schöpfungsoffenbarung als eins zu behandeln.) Für Calvin: G. Gloede, *Theologia naturalis* bei Calvin. Auch hier ist der Titel irreführend; denn in Wahrheit handelt es sich bei Gloede wesentlich um die Frage der Offenbarung, nicht um die der subjektiven Aneignung derselben. Sehr klar ist beides unterschieden bei Schlier, *Evg. Theol.* 1935, S 9 ff.

Wie eine streng reformierte und biblizistische Theologie vor Barth lehrte, darüber möge Böhls «Dogmatik», S 8—16, «Die natürliche Gotteserkenntnis» nachgesehen werden. Die Auseinandersetzung von katholischer Seite ist namentlich von J. Fehr, «Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie» mit Umsicht geführt worden. Seine Ausführungen über meine Stellung beruhen zum Teil auf Missverständnissen, die, wie ich hoffe, durch die gegenwärtige Darstellung beseitigt werden. Die hier vorgetragenen Gedanken berühren sich stark mit denen von Soehngen, der als Schüler Bonaventuras den Bereich der natürlichen Erkenntnis viel stärker begrenzt als der Thomismus und erst recht als das Vaticanum. Barth hat inzwischen seine Kritik an meiner Darstellung der katholischen Lehre stillschweigend zurückgezogen (s. *Kirchl. Dogm.* II, 1, S 89 f).

sich alle, und jeder von ihnen hundertfältig und alle übereinstimmend, sowohl unter sich als auch mit den alten Vätern der Kirche, darüber geäußert. Calvin zum Beispiel hat es als nötig erachtet, im Genfer Katechismus von 1545 — also dort, wo es sich darum handelte, auch nur das Allernotwendigste der christlichen Glaubenserkenntnis zusammenzufassen — die Lehre von der Schöpfungsoffenbarung sorgfältig zu entwickeln. Innerhalb der Erklärung des Artikels vom Schöpfer heisst es: «Warum fügst du hinzu Schöpfer Himmels und der Erde? Antwort: Weil er sich uns durch Werke kundgetan hat; in ihnen ist er auch von uns zu suchen. Denn unser Geist vermag sein Wesen nicht zu erfassen. Darum ist die Welt selbst gleichsam eine Art Spiegel (*speculum quoddam*), in dem wir ihn anschauen können, so weit es uns zukommt, ihn zu erkennen.» Nicht anders Luther. Was er darüber mit einer gewissen Ausführlichkeit in seinem Römerbriefkommentar von 1515 erstmalig darlegte,³ das hat er seitdem in Kommentaren und Predigten unzählige Male, aber immer gleichsinnig variiert. Die Offenbarung Gottes in der Schöpfung — und im Gesetz — garantiert noch keineswegs, dass der Mensch nun seinerseits von dieser Erkenntnis den rechten Gebrauch mache. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall — infolge der sündigen Verblendung und Willensverkehrung des Menschen. Die Frage der Schöpfungsoffenbarung und der natürlichen Theologie treten also deutlich auseinander. Was die letztere betrifft, so reduziert sie sich bei Luther und Calvin auf eine Lehre vom Heidentum, das heisst auf eine Lehre von der ständigen Verkehrung der in der Schöpfungsoffenbarung gegebenen Erkenntnis. Aber dieses Götzentum ist Luther wie Calvin der Beweis für die Tatsächlichkeit der Schöpfungsoffenbarung. «*Idolatriis praecipue manifesta (fuit) notitia dei.*» Gerade der Götzendienst ist ein Zeichen dafür, dass die Heiden durch die Schöpfungsoffenbarung von Gott Kenntnis bekamen. «*Nam quo pacto possent simulachrum vel aliam creaturam Deum appellare vel similem credere, si nihil quid esset Deus et quid ad eum pertineret facere nossent?*»^{3a} Die Lehre von der Unvermeidlichkeit der heidnischen Gottesidee für den Menschen ausserhalb von Christus — das ist die reformatorische *theologia naturalis*, die ihrerseits auf ihrer bibelmässigen Lehre von der Schöpfungsoffenbarung sich gründet.

2. Dass die Heilige Schrift Gottes Offenbarung in seinen Schöpfungswerken lehrt, bedarf keines Beweises. Was alle sogenannten Naturpsalmen singen, hat der 19. Psalm besonders deutlich zusammen-

³ Luther, Vorlesung über den Römerbrief, ed Ficker II, S 18 f.

^{3a} ebenda.

gefasst: «Die Himmel erzählen die Ehre Gottes und die Feste verkündigt seiner Hände Werk . . . Ihr Klingen geht aus durch alle Lande, ihr Reden bis zum Ende der Welt.» Viel ausführlicher und begrifflich bestimmter äussert sich der Apostel, der «beschloss nichts zu wissen als allein Jesus Christus, und zwar als den gekreuzigten». Seinen Hauptzeugnissen, Röm. 1, 18 ff. und Röm. 2, 14 f. stehen andere, von ihm und anderen, zur Seite, etwa Röm. 1, 28—32, Joh. 1, 4—9, Apg. 14, 17; 17, 26—27. Alle diese Stellen sind von den Theologen der Kirche zu allen Zeiten als Quelle, Norm und Beweis ihrer Lehre von der allgemeinen oder Schöpfungsoffenbarung verwendet worden, von den Reformatoren nicht weniger als von allen anderen.

Wie ist es angesichts der klaren Schriftlehre und des kirchlich-theologischen Consensus der Jahrhunderte möglich, dass, ausgerechnet im Namen der Bibel und der Reformatoren, diese unzweifelhaft biblische und reformatorische Lehre von der Schöpfungsoffenbarung in neuester Zeit so heftiger Ablehnung begegnete? Es war zunächst der Einfluss der Kantschen Philosophie und des Ritschlschen Positivismus, der diese Lehre in Verruf brachte. Vor allem aber war es die Furcht vor der «natürlichen Theologie», das heisst vor einer rein rational begründeten, von der geschichtlichen Heilsoffenbarung unabhängigen und darum mit der christlichen in Konkurrenz tretenden Gotteserkenntnis, die das Thema Schöpfungsoffenbarung unter denselben Verdacht stellte wie das Thema *theologia naturalis*. Den Gegnern einer solchen natürlichen Theologie ist von vornherein, ohne jede Einschränkung, beizupflichten, wenn sie die Unvereinbarkeit von natürlicher Theologie und biblischer Gotteserkenntnis behaupten. Es ist ihnen weiterhin darin zuzustimmen, dass die Anerkennung einer biblischen «Nebenlinie», die neben das *sola gratia* und neben das «in Christus allein das Heil» die Eröffnung eines andern Zugangs zur wahren, heilvollen Gotteserkenntnis stellt, mit der leidenschaftlichen, todernsten Betonung des *sola fide*, *sola gratia*, *solus Christus*, nicht vereinbar ist. Kurz gesagt, biblische und natürliche Theologie reimt sich nie und nimmer zusammen. Sie stehen in einem exklusiven Verhältnis zueinander.

Das schwer Verständliche ist, dass man den Reformatoren diese Erkenntnis nicht zutraute,⁴ und dass man nicht aus ihrem und dem

⁴ In seinem «Nein! Antwort an Emil Brunner», S 38 bestätigt Barth selbst, dass er in dieser Frage über die Reformatoren hinaus gehe und rechtfertigt das damit, dass sie «die Möglichkeit einer intellektuellen Werkgerechtigkeit» noch nicht genügend klar erkannten.

biblischen, klaren Zeugnis von der Schöpfungsoffenbarung erkannte, dass die Frage der Schöpfungsoffenbarung und die der natürlichen Theologie zwei ganz verschiedene Dinge sind. Es handelt sich in der biblischen und reformatorischen Lehre von der Schöpfungsoffenbarung wahrhaftig nicht um eine «Nebenlinie», nicht um etwas, was neben die Christusoffenbarung zu stellen ist, sondern um ein Verhältnis ganz anderer, nämlich dialektischer Art. Die allgemeine Offenbarung tritt nicht in Konkurrenz mit der besonderen, geschichtlichen, sondern sie ist ihre Voraussetzung, wie die alttestamentliche Offenbarung nicht in Konkurrenz tritt mit der neutestamentlichen, sondern ihre Voraussetzung ist. Und wie die alttestamentliche im Verhältnis zur neutestamentlichen nicht nur ihre besondere Notwendigkeit, sondern auch ihre besondere Begrenzung hat, so hat auch die allgemeine Offenbarung gegenüber der besonderen, geschichtlichen ihre eigene Notwendigkeit und Begrenzung. Die Schöpfungsoffenbarung ist etwas anderes als die alttestamentliche, und beide sind etwas anderes als die neutestamentliche Offenbarung. Aber eine jede hat im Ganzen des biblischen Offenbarungszeugnisses ihren notwendigen Ort und ihre eigene Bedeutung.

Endlich darf nicht der Gegenstand und der Grund der Erkenntnis, die *materia* und das *principium cognitionis*, verwechselt werden. Wir reden von der Schöpfungsoffenbarung auf Grund des biblischen Zeugnisses von ihr; es gehört zu ihrer Dialektik, dass nur der christliche Glaube in der Lage ist, sie richtig zu sehen und darzustellen. Als solche, denen Jesus Christus die Augen geöffnet, reden wir, auf Grund des biblischen Zeugnisses, von der allgemeinen, allen gegebenen Schöpfungsoffenbarung. Darum erkennen wir auch in ihr, trotz der mit ihrer Gestalt gegebenen Begrenzung, durchaus denselben dreieinigen Gott, denselben Sohn Gottes als den Offenbarer, der im Alten Testament, und wiederum in ganz anderer Weise im Neuen Testament zu uns spricht. Nicht der Offenbarer, aber die Gestalt der Offenbarung ist je eine andere.⁵ Das alles wäre

⁵ Wer der Meinung ist, dass alle Offenbarung Gottes dasselbe sagen müsse, versperrt sich den Weg zum Verständnis der Bibel. Es ist wohl der dreieinige Gott, der sich in seinen Schöpfungswerken und im Gesetz offenbart; aber er offenbart sich da noch nicht als der dreieinige. Ueber diese Begrenzung sind sich wiederum alle Lehrer der Kirche von der ältesten bis in die neueste Zeit einig. «Denn es sind zwei unterschiedliche Wirkungsweisen des Sohnes Gottes, die erstere, die in der Architektur der Welt und in der Naturordnung sichtbar wird, die andere, durch die er die zerrüttete Natur erneut und wiederherstellt». (Calvin, Wke 47, 7.) Ist ja doch auch der Christus in der Knechtsgestalt derselbe wie der in der Herrlichkeit, aber seine Offenbarungsweise ist eine andere.

aus dem Hauptzeugnis des Apostels zu erkennen gewesen, wenn man es nicht als eine Art Verlegenheit, als eine sozusagen zwischenhineingeratene, sondern als eine zum Ganzen der apostolischen Botschaft gehörende Aussage verstanden hätte.

3. Zuerst ist der Ort zu beachten, wo Paulus diese Lehre vorbringt: am Anfang seiner Darstellung des Menschenwesens, wie er es als Apostel der Heiden vorfindet, also innerhalb seiner Ausführungen über den sogenannten «natürlichen Menschen», an den sich die Heilsbotschaft wendet. Der Lehrteil des Römerbriefes (1, 18 ff.) beginnt mit der Feststellung: Der Mensch steht unter dem Gotteszorn, im Anklagezustand. Die Anklage gegen ihn lautet, dass er «die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalte». Man kann aber nicht niederhalten, was für einen überhaupt nicht da ist. Die Wahrheit ist also für den natürlichen Menschen nicht einfach nicht da — wie könnte er sie sonst niederhalten? —, sondern sie, die da ist, «hält er nieder in Ungerechtigkeit», und das macht ihn schuldig. Zur Begründung dieser Anklage geht nun der Apostel dazu über, zu sagen, in welcher Weise denn die Wahrheit für ihn da ist und in welcher Weise er sie niederhält. «Das Erkennbare Gottes ist unter ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen geoffenbart.» Also: an der Offenbarung Gottes fehlt es nicht, Gott hat sich allen geoffenbart. Es gibt eine allgemeine, jedem Menschen gleichsam vorgelegte Wahrheit, die von ihm Besitz ergreifen will, die er aber — darin besteht seine Sünde — in Ungerechtigkeit niederhält. Sie ist ihm von Gott selbst gegeben, Gott ist sowohl Subjekt als Inhalt dieser allgemeinen Offenbarung.

Das wird nun genauer ausgeführt: «Sein unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, ist ja seit Erschaffung der Welt, wenn man es in den Werken der Schöpfung betrachtet, deutlich zu ersehen.» Die allgemeine Offenbarung ist also hier in doppeltem Sinne als Schöpfungsoffenbarung bezeichnet, erstens insofern, als sie seit der Schöpfung der Welt da ist, zweitens insofern, als sie durch die Werke der Schöpfung geschieht. Sie ist aber zugleich eine dem Menschen als vernünftigen Wesen gegebene Offenbarung, weil das, was Gott in seinen Schöpfungswerken zeigt, in einem Akt der *νόησις*, in einem Vernunftakt, angeschaut werden kann. Aber noch ein Weiteres und Weitergehendes wird gesagt: «Obschon sie Gott erkannten, haben sie ihm doch nicht als Gott Ehre oder Dank erwiesen, sondern»... Also nicht nur von einer Möglichkeit der Gotteserkenntnis, die einmal vorhanden war, jetzt aber verloren ist,

auch nicht nur von einer jetzt gegenwärtigen Möglichkeit der Gotteserkenntnis, sondern von einem faktischen Erkennen ist die Rede, freilich von einem Erkennen, das sich infolge der Sünde der Menschen sofort in Wahn verwandelt, also von einer Erkenntnis, die sich nicht als Erkenntnis auswirkt, sondern gleichsam durch das Ferment der Sünde in Götzenwahn umwandelt.

Die Pointe dieser ganzen Ausführung und der Grund, warum Paulus gerade mit ihr einsetzt, ist der Nachweis, dass die Menschen schuldig, dass sie für ihren Zustand verantwortlich sind, «auf dass sie ohne Entschuldigung seien». Es ist jetzt genau gesagt, was mit jenem «die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten» gemeint war: Die Menschen, an die die Botschaft von Jesus Christus ergeht, sind nicht einfach Unwissende, sondern schuldhaft Nichtwissende, ihr Nichtwissen hat den Charakter des Nichtwissenwollens. Wir haben hier vom Apostel Paulus die ausdrückliche Bestätigung, dass der christliche Begriff der Sünde den der Offenbarung voraussetzt, nicht nur in dem Sinne, dass erst die Heilsoffenbarung die Sünde zur Erkenntnis bringt, sondern auch in dem Sinne, dass ohne eine allgemeine, der geschichtlichen Offenbarung in Jesus, ja auch der prophetischen Offenbarung vorangehende Offenbarung die Menschen gar nicht Sünder sein könnten. Sie sind Sünder aus keinem anderen Grunde und in keinem anderen Sinne als darum und dadurch, dass sie die ihnen gegebene Schöpfungsoffenbarung, die in ihr ihnen dargebotene Gotteswahrheit «in Ungerechtigkeit niederhalten». Jeder Mensch ist ein Sünder, weil jeder Mensch Gott erkennen könnte, ja sogar erkennt, aber infolge seines Trotzes diese Erkenntnis «niederhält», nicht zur Geltung kommen lässt, sondern sie in Wahn umwandelt.

In ähnlicher Weise wie Röm. 1, 18 verwenden Röm. 1, 28—32, Joh. 1, 4 und 9, Apg. 14, 17 und 17, 27 f. die Lehre von der allgemeinen Offenbarung. Christus kommt «zu den Seinen», weil er ja das Licht ist, «das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt»; die Heiden sollen Busse tun, weil Gott sich «ihnen nicht unbezeugt gelassen»; sie sollen das Evangelium von Jesus Christus annehmen, weil sie geschaffen wurden, damit sie «Gott suchten, ob sie ihn wohl spüren und finden möchten, da er doch nicht fern ist von einem jeglichen unter uns».^{5a} Die Lehre von der allgemeinen Offenbarung ist also die Begründung der Behauptung der Verantwortlichkeit des

^{5a} Apg 17, 27.

Menschen vor Gott und zugleich der Einsatzpunkt der missionarischen Bussforderung.

4. Damit ist klargelegt, dass die Heilige Schrift wohl eine allgemeine oder Schöpfungsoffenbarung, nicht aber «natürliche Theologie» lehrt. Sie lehrt nicht, dass der Schöpfungsoffenbarung, die allen gegeben ist, auch eine faktisch sich auswirkende Gotteserkenntnis entspreche, dass also der Mensch trotz und in seiner Sünde Gott erkenne. Vielmehr gehört es ja gerade zur Sünde des Menschen, dass er die durch Gottes Offenbarung in ihm entstehende Erkenntnis unterdrückt, so dass ihm die von Gott aus zur Erkenntnis gegebene Offenbarung zum Ursprung seines Götzenwahnes wird. Der sündige Mensch ist ein solches Gefäß, dass der Bodensatz der Sünde den von Gott gegebenen Wein der Erkenntnis sofort in den Essig des Götzenwahns verwandelt. Von Gott aus kommt es zur Erkenntnis, aber vom Menschen aus kommt es zum Wahn.

Das ist der Punkt, an dem die reformatorische von der katholischen Lehre abweicht, entsprechend der verschiedenen Beurteilung der sündigen Verderbnis des Menschen. Die reformatorische Lehre bleibt streng auf der biblischen Linie; sie behauptet die allgemeine Offenbarung, aber sie leugnet eine natürliche Gotteserkenntnis. Sie bestreitet nicht, dass der Mensch um Gott wisse; vielmehr sieht sie, dass auch im abergläubigsten Götzentum ein Wissen um Gott steckt, das nur von der allgemeinen Offenbarung aus zu verstehen ist; sie leugnet aber, dass der sündige Mensch, ohne von der besonderen geschichtlichen Offenbarung erleuchtet zu werden, aus diesem Götzenwahn sich zu einer wahren Gotteserkenntnis zu erheben vermöge. Sie sieht also die Dialektik, die in der «natürlichen Gotteserkenntnis» liegt, die keine andere ist als die Dialektik der Sünde selbst: Dass der Mensch nicht Sünder sein könnte, wenn er nichts von Gott wüsste, dass er aber, weil er Sünder ist und sofern er als Sünder sich selbst überlassen bleibt, Gott nicht recht erkennen kann. Sie macht die kognitive, nämlich Erkenntnis verhindernde Bedeutung der Sünde geltend. Der Mensch steht als Erkennender gerade so im Widerspruch zur Gotteswahrheit wie als Handelnder. Seine Erkenntnis ist nicht besser als sein praktisches Gottesverhältnis, seine Gotteserkenntnis ist so verderbt wie sein Herz. An diesem Punkte halten die Reformatoren unerbittlich die biblische Linie, ihre Erkenntnis von der Totalität der Sünde und des sola gratia fest. Aber sie lassen sich trotzdem nicht zu einer Leugnung der all-

gemeinen Offenbarung hinreißen. Sie wissen wohl warum; sie tun es nicht, weil ja dadurch auch die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Sünde ihren Realgrund verlöre. Weil Gott sich ihm offenbart, darum allein kann er Sünder sein; weil er Sünder ist, darum kann sich die Offenbarung nicht als Erkenntnis auswirken.

Die Schöpfungsoffenbarung unterscheidet sich also von der besonderen, geschichtlichen Offenbarung dadurch, dass sie wohl den Menschen für seine Sünde unentschuldigbar, aber nicht von ihr frei machen kann. Sie ist, durch die Besonderheit ihrer Gestalt, der Sünde nicht gewachsen. Der sündige Mensch, mit der allgemeinen Offenbarung allein gelassen, kommt aus den religiös-metaphysischen Wahnvorstellungen nicht heraus, weder in der Selbsterkenntnis noch in der Gotteserkenntnis. Diese enge Begrenzung der in der allgemeinen Offenbarung liegenden Möglichkeiten ist aber nicht dasselbe wie die Behauptung ihrer Bedeutungslosigkeit. Ihre Bedeutung ist schlechtweg fundamental. Nur durch sie lässt sich der Mensch als Sünder ansprechen, nur durch sie ist er für seine Sünde verantwortlich, nur ihretwegen kann der Bussruf des Evangeliums als Rückruf zu einem Ursprünglichen erfolgen. Sie ist darum die nicht wegzudenkende Voraussetzung der Christusbotschaft und als solche integrierender Bestandteil der Botschaft von der rettenden Gnade.

Es kann darum gar nicht in Frage kommen, dass die Kirche «neben» der Botschaft von Gottes besonderer, geschichtlicher Offenbarung noch einen anderen Inhalt der Verkündigung, nämlich die Lehre von der Schöpfungsoffenbarung, habe. Die Lehre von der allgemeinen Offenbarung ist vielmehr in der Lehre vom Heil in Jesus Christus als ihre Voraussetzung enthalten, genau so wie die Lehre davon, dass der Mensch Geschöpf Gottes sei, als Voraussetzung in der Botschaft von der erneuernden Gnade in Jesus Christus enthalten ist. So wie die Schrift lehrt, dass jeder Mensch Gottes Geschöpf sei, so lehrt sie auch, dass jeder Mensch Gottes Offenbarung empfangen habe und stetsfort empfangen. Sie lehrt aber zugleich, dass jeder Mensch, ebenso wie er durch seine Sünde Gottes Schöpfungswerk an sich selbst verdirbt, auch die ihm von Gott geschenkte Erkenntnis durch seine Sünde verderbe. Sie lehrt endlich, dass er sich, ohne das Dazukommen der besonderen göttlichen Heilsgnade ebensowenig aus dieser Verderbnis seiner Erkenntnis wie aus der Verderbnis seines Herzens und Willens zu befreien vermöge. Sie verneint darum, aus demselben Grund wie sie die

Möglichkeit guter Werke, die dem Gerichte Gottes standhalten, leugnet, auch die Möglichkeit einer *theologia naturalis* als brauchbarer Basis für eine sie ergänzende *theologia revelata*.⁶

5. Auch wenn die Schöpfungsoffenbarung nicht ausdrücklich in der Bibel bezeugt wäre, müssten wir sie lehren, weil sie im biblischen Verständnis der Schöpfung enthalten ist. Was Gott schafft, darin manifestiert er sich auch. Sein Werk weist auf ihn, den Werkmeister, zurück. Freilich ist alle kreatürliche Gestalt als solche nicht nur Offenbarung, sondern zugleich Verhüllung Gottes. Die Analogie von Künstler und Kunstwerk darf nicht unbesehen auf das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung übertragen werden. Zwischen dem Künstler und seinem Werk besteht lediglich Inkongruenz von Innen und Aussen, Idee und Erscheinung; zwischen Schöpfer und Geschöpf aber besteht der Gegensatz des Unbedingten und des Bedingten, des aus sich selbst Seienden und des abhängig Seienden.

Trotzdem lehrt die Heilige Schrift ausdrücklich, dass gerade die Gottheit Gottes, sein unsichtbares Wesen, seine Weltüberlegenheit in den Werken der Schöpfung sich manifestiere. «Seine ewige Kraft und Gottheit ist ihnen — den Menschen — offenbar; denn Gott hat es ihnen geoffenbart.» Warum sagt das Paulus? Darum, weil es so ist. Und warum ist es so? Darum, weil Gott es so will. Gottes Wille und Wesen ist ein solches, dass er schafft, um sich zu offenbaren. Das Geschaffene trägt durch seinen Schöpfungswillen und durch seine Schöpfungstat den Stempel seines Urhebers. Darum ist die neuerdings heftig disputierte Lehre von der *analogia entis* keine Spezialität der katholischen Kirche, sondern gemeinkirchliches Bekenntnis von Anbeginn der Kirche an, da sie nichts anderes ausdrückt als die Tatsache, dass es Gott gefallen habe, die Welt so zu schaffen, dass an ihr «seine ewige Kraft und Gottheit» erkennbar sein soll. Mit der Lehre von der *analogia fidei*, die es nicht mit der objektiven Offenbarungsveranstaltung Gottes, sondern mit dem subjektiven Offenbarungsempfang des Menschen zu tun hat, steht die Lehre von der *analogia entis*⁷ weder in einem Konkurrenz-, noch in

⁶ Genau das sagt Calvin, Wke 49, 24: die Offenbarung Gottes, mit der er seinen Ruhm in den Geschöpfen deutlich macht, sei, was ihr eigenes Licht angeht, ersichtlich genug; was unser Blindsein betrifft, aber nicht hinreichend.

⁷ Zu Karl Barths Lehre über die *analogia entis*, s. den Anhang dieses Kapitels. Die Reformatoren haben, so gut wie die katholische Theologie ihre Lehre von der *analogia entis*, auch wenn sie dieses Wort nicht gebrauchen. «Nichts gibt es seit Anbeginn, in dem nicht Gott ein specimen seiner Weisheit herausgegeben hätte» (Institutio I, 14, 3.) «Die Kreaturen nennt der Apostel *Spiegel*, in denen

einem Gegensatzverhältnis. Was am oder im sündigen Menschen geschehen müsse, damit ihm die Werke der Schöpfung wieder das werden, wozu sie von Gott geschaffen sind, nämlich Manifestation der göttlichen Macht und Weisheit, ist eine zweite Frage, die später verhandelt werden soll. Gerade wie die Heilige Schrift, so wie sie nun einmal ist, objektiv göttliches Offenbarungsmittel ist — mögen nun die Menschen sie als Gottes Wort verstehen oder nicht —, so ist auch die Schöpfung göttliches Offenbarungsmittel, mögen die Menschen sie als solches sehen oder nicht.

Aber nun hat der Apostel nicht versäumt, da, wo er von der objektiven Schöpfungsoffenbarung handelt, auch von der subjektiven Erkenntnisfähigkeit des Menschen zu sprechen. «Denn sein unsichtbares Wesen wird seit der Erschaffung der Welt von seinen Geschöpfen mit der Vernunft wahrgenommen.» Für die unvernünftige Kreatur gibt es keine Offenbarung; es liegt nicht in ihrer Bestimmung, Gott zu erkennen. Der Mensch aber ist von Gott so geschaffen, dass er ihn, vermöge des Nus, in seinen Werken erkennen kann. Dadurch erst wird das, was wir bisher Schöpfungsoffenbarung nannten, zur allgemeinen Offenbarung. Die Schöpfungswerke Gottes sind allen vor Augen gestellt und der Nus ist die allen Menschen gemeinsame und sie vor den anderen Kreaturen auszeichnende Ausstattung. Beides ist zueinander hingebunden, die objektive Offenbarungsveranstaltung oder das objektive Offenbarungsmittel und die subjektive Erkenntnisfähigkeit. Auch das ist nicht eine spezifisch katholische, sondern das ist gemeinchristliche, auch reformatorische Lehre, wie es denn klare biblische Lehre ist.⁸

6. Die Beziehung zwischen Mensch und Offenbarung, wie sie von der Bibel gelehrt wird, ist aber damit nicht erschöpft. Durch zwei weitere Begriffe, die Mensch und Offenbarung noch inniger miteinander verbinden, ist dieses Verhältnis ausgedrückt: durch den

die unsichtbare Majestät Gottes sich zeigt» (Calvin, Wke 49, 415). Von den Schöpfungswerken: Gott lässt sie uns einzeln aufzählen, «ut impervestigabilis gloria Dei in imagine sua reluceat» (Institutio I, 13, 7). «Gott an sich unsichtbar, hat sich sozusagen in das Bild der Welt gekleidet, um sich unserer Betrachtung darzubieten». Er «hat sich grossartig geschmückt mit der unvergleichlichen figura des Himmels und der Erde», damit wir ihn «anschauen». (Vorrede zum Genesiskommentar, 23, 7).

⁸ «Denn jedem, der reinen Sinnes an die Betrachtung des himmlischen Gebäudes herantritt, kann es nicht anders gehen, als dass er völlig in Bewunderung vor der Weisheit wie der Güte und Macht Gottes hingerissen wird. (Calvin, Wke 38, 59.) Dass den Ungläubigen diese Reinheit des Sinnes fehlt, ist gerade ihre Sünde.

Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen und durch den des Gesetzes, das dem Menschen ins Herz geschrieben ist, bzw. das in diesem Wissen um das Gesetz begründete Gewissen.

Von der ersten war bereits im vorigen Kapitel die Rede. Schon Luther hat erkannt, dass in der Schrift dieser Begriff der Imago in einem doppelten Sinne gebraucht wird. «Duplex est similitudo, publica et privata. Paulus loquitur de similitudine privata, sed textus (1. Moses 1, 26) videtur sonare de publica.»⁹ Dass Luther damit genau das meint, was wir über den Unterschied des alttestamentlichen und neutestamentlichen Imagobegriffes sagten, geht aus der Fortsetzung der Stelle hervor. Die Gottähnlichkeit, von der der Text spreche, beziehe sich auf die Stellung des Menschen in der Welt. Haec similitudo manet sub peccato adhuc, non abstulit (sc. deus) eam similitudinem ab Adam. Aber Paulus «geht höher». Doch fügt Luther bei, dass sogar Paulus gelegentlich, nämlich 1. Kor. 11, 7, von der Imago im ersten Sinne des Wortes handle. Es sei auch dort vom dominum des Menschen in der Welt die Rede, nicht von der justitia originalis. Unverlierbar ist die Imago im ersten Sinne des Wortes, die den Menschen als Menschen auszeichnende Wesensart; von ihr gilt manet sub peccato adhuc. Verloren ist sie im zweiten Sinne des Wortes, als justitia originalis, als Rechtsbeschaffenheit im Sinn der rechten Beziehung zu Gott und zum Nächsten.¹⁰

Es mag im Interesse der klaren Begriffsbildung bedauerlich erscheinen, dass die Schrift beides mit demselben Begriffe bezeichnet, doch hat es einen tiefen Grund. Des Menschen unverlierbares Wesen, das Humanum, und des Menschen Stellung zu Gott und zum Menschen sind nicht zwei, von einander einfach zu scheidende Dinge; auch wenn sie durchaus nicht dasselbe sind, stehen sie doch in einer hochbedeutsamen inneren Verbindung. Sowohl nach seiner (formalen) Menschen n a t u r wie nach seiner materialen, durch Entscheidung entstandenen geschichtlichen Bestimmtheit ist der Mensch «von Gott her», ja vom ursprünglichen, schaffend-offenbarenden Gotteswort her zu verstehen; dass jetzt beides auseinanderfällt, ist Folge der Sünde. Nicht nur der Glaube und die Liebe

⁹ Luther, WA, 42, S 51.

¹⁰ Zum alttestamentlichen Imagobegriff, s Kittels Wörterbuch, II, S 387 ff. «davon, dass die Gottebenbildlichkeit für den Menschen nunmehr verloren sei, weiss das AT nichts». Vgl ferner Eichrodt aa O, II, S 60 f und Köhler, aa O, S 133 f.

Zur ganzen biblischen und dogmengeschichtlichen Frage vgl die Beilage 1 in «Der Mensch im Widerspruch».

— die *justitia originalis*, sondern auch die Vernunftart des Menschen will vom Gotteswort her verstanden werden. Der Vernunftgebrauch steht mit der göttlichen Menschenbestimmung, die zeitlos-unveränderlich ist, infolge des Abfalls im Widerspruch. Vom gottgeschaffenen Wesen des Menschen ist nur die Vernunftnatur, nicht aber die rechte, gottgemässe Vernunftgesinnung, übriggeblieben. So ist in der Tat die Imago, im alttestamentlichen Sinne verstanden, bloss ein «Rest» der ursprünglichen, totalen. Doch ist dieser quantitative Begriff des Restes nicht geeignet, die tiefere Beziehung zwischen diesen beiden Grössen aufzuhellen. Die genauere Darlegung dieser nicht leichten Problematik muss aber der christlichen Anthropologie überlassen werden.

7. Der zweite Begriff, in dem die Heilige Schrift die allgemeine oder Schöpfungsoffenbarung im Menschen selbst geltend macht, ist das Gesetz, das Gott allen Menschen ins Herz geschrieben hat. «Denn wenn die Heiden, die das (mosaische) Gesetz nicht haben, von Natur tun, was das Gesetz enthält, so sind diese, die das Gesetz nicht haben, sich selbst ein Gesetz, da sie zu erkennen geben, dass das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben ist, indem auch ihr Gewissen dies bezeugt und ihre Gedanken sich untereinander anklagen oder auch verteidigen.»¹¹ Darum sind die Heiden, also alle Menschen, solche, «die das Recht Gottes kennen».¹² Auch hier ist die Unterscheidung nötig zwischen dem, was von Gott aus erkennbar und zur Erkenntnis gegeben ist, und dem, was die Menschen daraus machen. Diese Unterscheidung ist heute notwendiger als je; denn es scheint, dass heute, unter der Einwirkung gewisser Ideologien, die Diskrepanz zwischen dem Gesetz, das Gott in das Herz jedes Menschen gelegt hat, und dem, was die einzelnen Menschen als verbindlich anerkennen, besonders gross ist.

Wiederum ist das ein Punkt, wo die reformatorische von der katholischen Lehre abweicht. Auch die Reformatoren anerkennen dieses von Gott dem Menschen ins Herz geschriebene Gesetz, das sie, der Tradition folgend, als *lex naturae* bezeichnen.¹³ Auch sie anerkennen seine hohe Bedeutung — namentlich da, wo die Beziehungen zwi-

¹¹ Röm 2, 14 f.

¹² Röm 1, 32.

¹³ Luther geht in dieser Beziehung wohl etwas weiter als Calvin. Die Erkenntnis des Gesetzes ist den Heiden, dh jedem Menschen gegeben; das sagt Calvin auch, betont aber geflissentlicher als Luther, dass diese Erkenntnis eine getrübe sei. Luther: «*decalogus non est Mosi lex, neque primus ipse eam dedit, sed decalogus est totius mundi inscriptus mentibus omnium a condito mundo*». (Disput. Drews, 408). Calvin: «*insculpta est boni et mali notitia hominibus quo reddantur inexcusabiles, nec ulla unquam barbaries lucem hanc adeo exstinxit quin ubique vigerit*

schen Menschen, die nicht Christen sind, zu ordnen sind, also zum Beispiel im Völkerrecht. Aber sie machen nun, in Uebereinstimmung mit dem über die Offenbarung Gottes in seinen Schöpfungswerken Gesagten, viel stärker als die katholische Lehre geltend, dass dieses uns ins Herz geschriebene Gesetz durch die Wirkung der Sünde «verdunkelt», dass diese «Schrift verblasst», die Erkenntnis des göttlichen Gebotes also immer nur eine sehr undeutliche sei. Sie machen dabei eine bedeutsame Unterscheidung: je mehr es sich um die Erkenntnis des sachlichen Inhaltes des Gesetzes handelt, desto weniger kommt diese Verdunkelung in Betracht, je mehr es sich um die Erkenntnis des gesetzgebenden Willens selbst, also Gottes, handelt, desto mehr kommt sie zur Geltung. Sie drücken das meist so aus, dass «die zweite Tafel des Dekalogs» allen Menschen bekannt sei, die erste aber nicht. Das einzelne Gebotene und Verbotene wissen alle; aber den Grund und darum den tiefsten, eigentlichen Sinn des Gebotes kennen sie nicht.¹⁴

Das stimmt mit dem geschichtlichen Tatbestand durchaus überein. Die einzelnen Gebote der Bibel werden, rein nach ihrem sachlichen Inhalt betrachtet, von den «religiösen Stimmen der Völker» aus aller Welt bezeugt.¹⁵ Dagegen den Ursprung des Gebotes aus dem heiligen Liebeswillen Gottes wissen sie nicht, weil sie diesen Gott nicht kennen. Die Menschen und Völker wissen aber viel mehr vom Gesetz Gottes, als aus ihrem eigenen Verhalten und aus ihrer, dieses Verhalten rechtfertigenden Theorie über das Gebotene hervorgeht. Das Gewissen kann eben, auch durch Theorien, betäubt und überhört werden. Das kommt namentlich dort zum Vorschein, wo diese selben Menschen, die amoralische Theorien vortragen, sich über das

aliqua legum forma (Calvin, Wke 24, 720). Dazu Bohatec, «Calvin, und das Recht». Das ist weder bei Calvin noch bei Luther «ein Rest natürlicher Theologie», sondern ihre biblische Anschauung vom natürlichen Menschen, der auch als Sünder verantwortlich ist. Darum kommen solche Aussagen nicht dann und wann, gleichsam als Fremdkörper in der Theologie der Reformatoren vor, sondern hundertfach und haben ihren bestimmten, unverrückbaren Ort in ihrer christozentrischen Theologie. Vgl Bräseke, Zwingli und das Naturrecht.

¹⁴ Schlink, «Der Mensch in der Verkündigung der Kirche», hat ganz recht, wenn er sagt, der natürliche Mensch erkenne wohl etwas vom Gesetz, aber nicht, dass es Gottes Gesetz sei; er irrt aber, wenn er meint, damit stelle er sich in Gegensatz zu mir. Sofern der Mensch etwas vom Gesetz erkennt, erkennt er eben etwas vom Gesetz Gottes, ohne deswegen Gott zu erkennen. Denn im Gesetz — als blosses Gesetz verstanden — erkennen wir eben Gott gerade nicht.

Darüber siehe unten Kap. 21.

Der Dekalog, als Gottes Gnadenzeichen verstanden, ist nicht «Gesetz», sondern «Evangelium».

¹⁵ Vgl Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewusstseins, 3 Bde.

Verhalten ihrer Nächsten beklagen. In der praktischen Beurteilung des «Feindes» zeigen auch die meisten «moralinfreien» Spötter oder nihilistischen Fanatiker auf einmal ein erstaunlich feines moralisches Sensorium; sie wissen ausgezeichnet, was der andere tun sollte, woran er sich gegen sie verfehlt. Es ist also nichts an dem, dass die reformatorische Lehre durch die geschichtlichen Tatsachen ins Unrecht gesetzt worden sei. Es bleibt bei dem Doppelurteil des Apostels: «Sie kennen das Recht Gottes» und «sie haben es verworfen, Gott recht zu erkennen».

Eben darum ist das Gesetz der eigentlich kritisch-dialektische Punkt in der christlichen Lehre. Das Gesetz als Gesetz, als sachliche Vorschrift, ist das, was alle Menschen wissen; das Gesetz aber als Gnadenzeichen, als Bundesgesetz kennen sie nicht. Das Gesetz, das für den *usus politicus* notwendig ist, wissen sie alle; das Gesetz aber, das zur Busse führt, muss ihnen durch die besondere Offenbarung gegeben werden. Wo aber das geschieht, da erkennt der Mensch, dass es kein anderes, sondern dasselbe, aber nun erst nach seinem eigentlichen Sinn erkannte Gesetz ist.

Darum gehört auch diese Erkenntnis des Gesetzes zu dem, was, nach der Lehre des Apostels und der Bibel überhaupt, den Menschen verantwortlich macht. Der Mensch ist darum für seine Sünde verantwortlich, weil Gott ihm die Erkenntnis seines Willens gab — «sie erkennen das Recht Gottes» —, die Sünde aber diese Erkenntnis nicht sich auswirken lässt, da «sie es verworfen haben, Gott recht zu erkennen». Darum, weil es mit dieser Erkenntnis des Gotteswillens so steht, ist zwar der natürliche Mensch bei der allgemeinen Offenbarung zu behaften, andererseits aber nicht in der Lage, eine richtige *ethica rationalis* zu entwickeln. Ihr Grundzug wird immer der Moralismus und die gesetzliche Selbstgerechtigkeit, also die Verleugnung des wahrhaft Guten, sein.

8. Die Heilige Schrift weiss nichts davon, dass die Schöpfungsoffenbarung, sei es in oder ausserhalb des Menschen, durch die Sünde vernichtet sei. Auch der Ausdruck «gefallene Schöpfung» ist der Bibel fremd.¹⁶ Nicht die Schöpfung, sondern der Mensch ist gefallen,

¹⁶ Die einzige Stelle der ganzen Bibel, die scheinbar von einer «gefallenen Schöpfung» spricht ist Röm 8, 19 f. Gen 3, 17 spricht vom verfluchten Ackerboden, nicht von einem den ganzen Kosmos betreffenden Ereignis.

Röm 8, 19 f aber handelt nicht vom Kosmos, sondern von den noch nicht gläubigen Menschen, wie denn *πίσις* bei Paulus, absolut gebraucht, immer der Mensch ist. Vgl Schlatter, Gottes Gerechtigkeit, S 273. Der Fall der Engel ist im AT bekanntlich nicht eine Folge des menschlichen Sündenfalles.

nicht die Schöpfungsoffenbarung ist zerstört, sondern der Mensch verkehrt das, was ihm Gott zu erkennen gibt, durch die Sünde in Abgötterei. Die Menschen, denen der Apostel ein Erkennen Gottes auf Grund der Schöpfungsoffenbarung zuspricht, sind nicht «Adam und Eva vor dem Fall», sondern alle, denen die Apostel die Botschaft von der rettenden Gnade Christi verkünden. Die Menschen *w a r e n* nicht früher einmal, im Urstand, verantwortlich und darum unentschuldig, sondern sie *s i n d* es, darum, weil «sie — es verworfen haben, Gott recht zu bekennen». Ebenso sind die Menschen nicht einmal, im Urstand, durch die Gottebenbildlichkeit von anderen Kreaturen unterschieden *g e w e s e n*, sondern sie *s i n d* es immer, auch wo sie das Gottesbild in sich durch Abwendung von Gott zerstören. Nur Wesen, die in der Gottebenbildlichkeit ihre Wesensstruktur und ihre Lebensbestimmung haben, können Sünder sein; dieses Können ist die Folge der Gottebenbildlichkeit, wie dieses Sein seine Verleugnung ist. Die Sünde ist, wie das Menschsein überhaupt, nur von der Offenbarung Gottes her zu verstehen. Nur der Mensch kann Sünder sein, weil nur ihm Gott sich durch die Werke der Schöpfung zu erkennen gibt, nur ihn nach seinem Bild geschaffen hat und nur ihm sein Gesetz ins Herz schreibt. Durch die Sünde ist also nicht etwa das Thema allgemeine oder Schöpfungsoffenbarung unaktuell geworden; ganz im Gegenteil, die Sünde ist als Sünde gerade nur von der allgemeinen Offenbarung her verständlich.

Schöpfungsmässig besteht also eine Korrespondenz zwischen der Selbstmanifestation Gottes in den Werken der Schöpfung, die den Menschen umgeben wie ein Theater¹⁷ — um Calvins häufig gebrauchten Ausdruck zu verwenden —, und der Selbstmanifestation Gottes am und im Menschen, die ihn befähigt, jene äussere Offenbarung als solche zu erkennen. Wäre die Sünde nicht, so lebte der Mensch in ständiger Anschauung Gottes in seiner Offenbarungsmajestät;¹⁸ wäre die Sünde nicht, so wäre das ins Herz geschriebene Gesetz nicht nur Norm und Richter, sondern bewegende Kraft zum Tun des Gotteswillens. Wäre die Sünde nicht, so wäre der Mensch nicht nur formaliter als endliche Person oder Subjekt dem unendlichen Subjekt ähnlich, sondern sein Personsein wäre materialiter als *justitia originalis* durch die Agape gegenüber dem liebenden Gott bestimmt. Der Mensch wäre in dieser Liebe «vollkommen, wie der

¹⁷ Calvin, Wke 23, 18; 55, 146; 33, 539.

¹⁸ Luther: «*Ipsa natura adeo fuit pura et plena cognitione Dei, ut verbum Dei per se intelligeret et videret (Adam)*» 42, 50.

Vater im Himmel vollkommen ist». Er wäre nicht nur menschlich in dem uns bekannten, empirischen Sinn, sondern er wäre wahrhaft menschlich als der, dessen Leben durch die Liebe gegen Gott und den Nächsten geprägt ist, die er im Glauben aus dem gnädigen Wort des Schöpfers empfängt. Was der Mensch, der Sünder geworden ist und immer wieder wird, von diesem göttlichen Schöpfungsursprung behält, ist nicht nichts, sondern es ist der Ursprung in seiner Verkehrung. Das heisst aber, dass auch der Mensch in der Verkehrung, der Sünder, nur von diesem seinem Ursprung her verstanden werden kann, dass auch in dieser Verkehrung der Ursprung, wenn auch nicht in der ursprünglichen Weise, sein ganzes Wesen bestimmt. Darum ist es so, wie Augustins berühmtes Wort es sagt: *cor nostrum inquietum donec requiescat in Te, Domine*, und darum ist dieses Wort der rechte Leitfaden für alles rechte Menschenverständnis. Der Mensch lebt jetzt im Widerspruch zu sich selbst, und dieser Widerspruch zu sich selbst — der die Folge des Gegensatzes gegen die Schöpfungsoffenbarung ist — ist der Grundzug seines empirischen Wesens. So ist er, ehe er durch die Botschaft von Jesus Christus neugeschaffen wird.

9. Die Sünde bedeutet also nicht die Vernichtung, sondern die Verkehrung des Ursprünglichen. Darum sind alle quantitativen Bestimmungen des noch vorhandenen Ursprünglichen — «etwas Weniges, ein Rest des Ursprünglichen» — untauglich. Das Verhältnis von Ursprung und Verkehrung ist kein quantitatives, sondern ein dialektisches, darum, weil es sich um ein geistiges, nicht ein naturhaftes Verhältnis, nicht um «beinahe völlige Beseitigung», sondern um Widerspruch handelt.

Es gilt darum von der sogenannten «natürlichen Gotteserkenntnis» der doppelte Satz: Sie wäre nicht, was sie ist, ohne die Schöpfungsoffenbarung; sie wäre nicht, was sie ist, ohne die Sünde. Es gibt keine Abgötterei ohne ein Wissen um Gott; es gibt keine ausserbiblische Religion, die nicht das Wissen um Gott verkehrt. Auch sie ist ein Gottesverhältnis, und zwar ein Verhältnis zum wahren Gott, nämlich ein verkehrtes Verhältnis zum wahren Gott und darum ein Sein unter dem Zorn Gottes.¹⁹ Unter dem Zorn Gottes sein ist nicht Beziehungslosigkeit zu Gott, sondern verkehrte und darum unheilvolle Beziehung. Aber diese Generalformel für alle «natürliche

¹⁹ Das will aber nicht heissen, dass der natürliche Mensch den Zorn Gottes *e r k e n n e*. Er lebt unter dem Zorn, ohne es zu wissen.

Gotteserkenntnis» darf nicht mit einer Einheitsformel verwechselt werden. Gerade wie zwar alle Menschen ohne Unterschied Sünder sind, aber nicht alle Verbrecher oder Lasterhafte, so ist zwar alle «natürliche Theologie» grundsätzlich abgöttisch, aber darum noch nicht in gleicher Weise von der Wahrheit entfremdet. Es besteht ein grosser Unterschied zwischen der Religion eines Plato, eines Zarathustra und der eines Epikur oder der Gottesleugnung eines Nihilisten. Es geht auch in einer christlichen Dogmatik nicht an, die heilige Scheu der Antigone und einen orgiastischen Siwakult auf dieselbe Stufe zu stellen. Nur eines umschliesst sie alle: sie kennen den lebendigen Gott, den heilig-barmherzigen, den Vater Jesu Christi nicht. Sie alle bedürfen der Erlösung durch die wahre Erkenntnis Gottes, wie sie allein das Wort Gottes gibt.

Die allgemeine Offenbarung genügt also nicht, nachdem einmal der Mensch ein Sünder geworden, um ihn den wahren Gott erkennen zu lassen. Es ist darum eine richtige Bestimmung der älteren Theologie, wenn sie zwar die allgemeine Offenbarung und ihre Bedeutung anerkennt, ihr aber die Heilsbedeutung abspricht. Nicht die allgemeine, nicht die Schöpfungsoffenbarung ist uns sündigen Menschen der Weg zu Gott, sondern allein die «besondere», die geschichtliche Offenbarung des Alten und Neuen Bundes.

10. Aber diese Entgegensetzung ist nicht das letzte Wort. Der Schöpfergott ist kein anderer als der Erlöser. Darum ist auch das ewige Wort oder der ewige Sohn, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, das Prinzip der allgemeinen Offenbarung. Er ist «das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt».²⁰ Er ist das Prinzip aller Erkenntnis, auch aller rationalen Wahrheits-erkenntnis, die die Vernunft, ohne die Botschaft von Jesus Christus zu kennen, gewinnt.²¹ Im trinitarischen Gottesgedanken ist uns also eine letzte Klammer gezeigt, die die allgemeine oder Schöpfungs-offenbarung und die besondere geschichtliche Offenbarung zusammenhält. Wie es Gottes allmächtiges Wort ist, das das All trägt, so ist es auch dieses sein allmächtiges Wort, das in der Schöpfungs-offenbarung zum Menschen redet. Wenn es wahr ist, dass Gott «nicht fern ist einem jeglichen unter uns», so ist es auch wahr, dass

²⁰ So Calvin, zu Joh 1, 4 u. 9.

²¹ Calvin: «Da aber alle Wahrheit von Gott ist, ist nicht zweifelhaft, dass der Herr auch Gottlosen in den Mund gelegt hat, was immer wahre und heilbringende Lehre enthält», Wke 49, 35. Vgl dazu die Anerkennung der Wahrheitselemente in der heidnischen Antike, Wke 2, 198.

wir es durch die allgemeine Offenbarung mit dem ewigen Wort und dem Sohn, in dem alles geschaffen ist, zu tun haben. Nicht der Offenbarer ist ein anderer, wohl aber die Weise seiner Offenbarung, die Offenbarungsgestalt. In dieser Offenbarungsgestalt liegt es, dass sie für den Sünder keine Heilsbedeutung haben kann, darum, weil in ihr Gottes Person uns nicht personhaft, sondern unpersönlich begegnet.

Die fundamentale Bedeutung der Schöpfungsoffenbarung ist also die, dass durch sie der Mensch Mensch, verantwortliche, gottbezogene, vor Gott stehende Person, dass er durch sie auch für seine Sünde verantwortlich, «unentschuldig» ist. Darin und darum ist sie die Voraussetzung für die Heilsoffenbarung in Jesus Christus, ohne doch selbst Heilsbedeutung zu haben. Aber nun ist noch ein Letztes zu sagen. Sie hat ihre Bedeutung nicht nur als Voraussetzung, sondern auch nach der Christusoffenbarung. Der Mensch, dem durch das besondere geschichtliche Wort Gottes die Augen aufgetan wurden, vermag nun auch wieder das zu sehen, was Gott uns in seiner Schöpfungsoffenbarung zeigt. Die Menschen hätten es ja, wie wir jetzt wissen, schon immer sehen können; es war unbegreifliche, sündige Verblendung, dass sie es nicht taten. Durch ihre eigene Sünde ist ihr Sinn so verblendet, dass er diese augenfällige Offenbarung Gottes nicht sieht oder so sehr missversteht.²²

Durch den Glauben an Jesus Christus aber ist nicht nur diese Schuld, sondern auch diese Blindheit beseitigt — oder fängt doch an, beseitigt zu werden. Das vorher geblendete Auge fängt wieder an zu sehen. Darum sind die Psalmen und die Lieder der Kirche voll vom Lobpreis des Schöpfers aus den Werken seiner Schöpfung. Darum, und darum allein, kann der Apostel Paulus, so wie er es tut, von der Schöpfungsoffenbarung lehren. Nicht der «natürliche Mensch», wohl aber der, in dem Gott durch seine Heilsoffenbarung den Bann der Sünde gebrochen und sich als Schöpfer neu geoffenbart hat, vermag jene Erkenntnis, die Gott durch seine Schöpfungsoffenbarung gibt, festzuhalten, ohne sie «in Ungerechtigkeit niederzuhalten». In ihm vermag sie sich nun auszuwirken nach ihrem ur-

²² So Calvin zu Joh 1, 4 und 9. Dazu Institutio I, 13, 7: Das Wort des Schöpfers ist der Logos (sermo); darum ist die Herrlichkeit des Schöpfers, die in seinen Schöpfungswerken leuchtet, das Licht des Gottessohnes, der von Ewigkeit her mit dem Vater zusammenwirkt als das Wort, das die Welt trägt. «Diejenigen, die einen so prächtig mit der unvergleichlichen Gestalt Himmels und der Erde Geschmückten nicht des Anblicks würdigen, haben mit ihren eigenen Phantasmagorien für ihre ausdrückliche Nichtbeachtung Busse zu zahlen.» Calvin, 23, 7.

sprünglichen Sinn. Ebenso wie wir im Glauben an Jesus Christus den Sinn jenes Gesetzes, das Gott allen Menschen ins Herz geschrieben, recht — und nicht mehr falsch-moralistisch — verstehen, ebenso verstehen wir nun wieder, nachdem der «eitle Wahn» zerstreut und «das unvernünftige, verfinsterte Herz» durch den Christus erleuchtet und zur Vernunft gebracht ist,²³ den Sinn der Uoffenbarung, unser Geschaffensein nach dem Bilde Gottes und die geschaffene Welt als Manifestation der göttlichen Allmacht und Weisheit, ohne der heidnisch-pantheistischen Kreaturvergötterung zu verfallen.²⁴ Damit kehren wir an den Anfang dieser Untersuchung zurück. Nicht aus unserer eigenen Vernunft heraus, sondern auf Grund der Heilsoffenbarung Gottes lehren wir über die Schöpfungsoffenbarung. Wir treiben nicht «natürliche Theologie», sondern im Zusammenhang der christlichen Theologie lehren wir von dieser besonderen Gestalt der Offenbarung, die allen Menschen zuteil wird, aber von allen nicht recht aufgenommen wird, darum, weil alle Sünder sind. Weil Jesus Christus allein es ist, der uns den verschütteten Zugang zu dieser von Anfang an geschenkten Quelle der Gotteserkenntnis wieder öffnet, kann von einer Schmälerung des Ruhmes Christi oder einer Beeinträchtigung des *sola gratia*, die man vom Festhalten an dieser Lehre befürchtete, nicht die Rede sein. Dasselbe ewige Gotteswort, in dem und durch das die Welt geschaffen worden und das sich in den Werken der Schöpfung uns vernehmbar macht, ist es auch, das in der Menschwerdung des Sohnes zu uns redet, dort unpersönlich und darum unvollkommen, hier persönlich und vollkommen.

Anhang zum 6. Kapitel

KARL BARTH ÜBER DIE SCHÖPFUNGSOFFENBARUNG

Im dritten Band seiner kirchlichen Dogmatik (II, I, S. 107—141) hat sich Karl Barth erneut und eingehend mit dem Problem der Schöpfungsoffenbarung auseinandergesetzt. Trotzdem er offensichtlich bemüht ist, den Unterschied zwischen dem, was gemeinhin «natürliche Theologie» heisst und einer «christlichen Naturtheo-

²³ Röm 12, 2.

²⁴ Aber nicht nur können, wir sollen und dürfen jetzt auch wieder Gott in seinen Schöpfungswerken erkennen und suchen. «Lernen wir also besser unseren Eifer darauf verwenden, die Werke Gottes zu betrachten . . . damit wir in der Betrachtung von Himmel und Erde und allen Dingen, die darin enthalten sind, zu ihm geleitet werden.» Calvin 33, 572.

logie», das heisst einer auf die Schrift gegründeten Lehre von der Schöpfungsoffenbarung festzuhalten, geht ihm im Verlauf seiner Darstellung das Bild der einen fortwährend in das der anderen über. Folgendes meint er als Anschauung der letzteren interpretieren zu können:

Die biblische Lehre von der Schöpfungsoffenbarung sei eine «Nebenlinie» innerhalb der Bibel; denn die Hauptlinie sei ja zugestandenemassen die der geschichtlichen Offenbarung, während hier das Thema sei «der Mensch im Kosmos». Durch die Anerkennung einer solchen Nebenlinie, von der man nur «halblaut und unverbindlich» zu reden wage, würde dem Menschen «neben der souveränen Gnade Gottes in seiner Offenbarung auch noch die selbständige Gottverbundenheit des Menschen im Kosmos» eingeräumt; es gäbe einen «gottverbundenen Menschen im Kosmos». Es sei hier abgesehen auf ein «aus den Heiden herauskatechesiertes Zeugnis» von einer «zeitlos-abstrakten Wahrheit über eine natürliche Gottverbundenheit». Dass Barth einer solchen angeblich biblischen Lehre nur mit Ablehnung begegnen kann, versteht sich von selbst und ist durchaus in der Ordnung; nur ist zu sagen, dass dieser Gegner von Barth selbst konstruiert ist, dass diese Anschauungen mit der von uns vertretenen Lehre von der Schöpfungsoffenbarung nichts zu tun haben. Denn hier geht es weder um eine «Nebenlinie», noch um das Thema «der Mensch im Kosmos», noch um eine «natürliche Gottverbundenheit», sondern um die Offenbarung Gottes in seinen Schöpfungswerken, um die darin begründete Verantwortlichkeit und Unentschuldbarkeit des Menschen als Sünder und um die Begründung des Urteils, dass der natürliche Mensch unter dem göttlichen Zorn stehe.

Barth muss nun freilich auch seinerseits anerkennen, dass in der Schrift die Schöpfungsoffenbarung bezeugt sei. Mit Recht sagt er, dieses Zeugnis sei nicht losgelöst von dem über die geschichtliche Offenbarung — wie sollte es, fügen wir hinzu, da ja nur die geschichtliche Offenbarung den Menschen instand setzt, die Schöpfungsoffenbarung richtig zu würdigen? Mit Recht sagt Barth weiter, dass diese in der Schrift bezeugte Schöpfungsoffenbarung dem Menschen seine «ursprüngliche Wahrheit» über ihn aufdecke, und dass dies ein «integrierender Bestandteil» der Christusbotschaft sei, darum nicht halblaut, sondern mit ganzer Bestimmtheit zu lehren sei. Ja, in der Auslegung von Römer 1, 19 findet Barth Formulierungen, die mit der von uns vertretenen Anschauung aufs genaueste übereinstimmen: «Gott war ihnen (den Heiden) von jeher offenbar. Die Welt, die sie immer umgab, war immer seine Schöpfung, redete von seinem Wirken und damit von ihm selber. Sie waren, objektiv

geurteilt, obwohl sie Gott die Ehre verweigerten — immer Erkennende Gottes. Sie standen, objektiv geurteilt, auch indem sie die Wahrheit verleugneten und verrieten, immer in einem positiven Verhältnis zu ihr. Auch sie sind also unentschuldig, . . . sie müssen es als Rechtsanspruch Gottes anerkennen, dass die, die solches tun (zu Römer 1, 32), des Todes würdig sind.» Man atmet erleichtert auf: Endlich! Gelten diese Sätze, so können wir die Streitaxt begraben, denn eben dies, und nichts anderes, hat ja die von mir in «Natur und Gnade» gemachte Unterscheidung zwischen der biblisch-«objektiven» und der rationalistischen oder katholisch-«subjektiven» Naturtheologie — nicht nur sagen wollen, sondern auch gesagt: Lehre von der Schöpfungsoffenbarung, aber nicht Lehre von einer natürlichen Gotteserkenntnis!

Aber dann folgt die Enttäuschung. Plötzlich ist all das, was im Angesicht von Römer 1, 19 gesagt wurde und gesagt werden musste, verschwunden. Dem «objektiv betrachtet» Wahren kommt auf einmal keine Bedeutung mehr zu. Aus der «ursprünglichen» Wahrheit wird die «zukünftige», aus der vermöge der geschichtlichen Offenbarung wieder erkennbaren ursprünglichen, der Schöpfungsoffenbarung, wird wieder die geschichtliche Offenbarung allein. Warum? Weil Barth nicht das principium cognoscendi vom principium essendi unterscheidet; weil er immer wieder meint, die Anerkennung einer Schöpfungsoffenbarung müsste die Anerkennung einer natürlichen Gotteserkenntnis nach sich ziehen, und weil er das Axiom nicht fahren lassen will, dass es nur eine einzige Offenbarung gebe. Aus dem wahren Satz: Nur durch die geschichtliche Offenbarung des Alten und Neuen Bundes wird der sündige Mensch in die Lage versetzt, die Schöpfungsoffenbarung des Ursprungs zu erkennen, die ihm durch seine Sünde verdeckt wird, macht Barth den falschen: Es gibt überhaupt nur eine, die geschichtliche Christusoffenbarung. Ebenso wird aus dem richtigen Satz: Nur durch die geschichtliche Christusoffenbarung kann der Mensch seine Sünde erkennen, der falsche: Erst an der Christusoffenbarung — nämlich in der Ablehnung derselben, wird der Mensch zum Sünder. Die Schrift aber sagt: Der Mensch ist unentschuldbarer Sünder darum, weil er die ursprüngliche Wahrheit, die Schöpfungsoffenbarung, die ihm Gott zu erkennen gibt, in Ungerechtigkeit darniederhält, und weil er, in seinem Wahn, das ihm vom Schöpfer Geoffenbarte in Götzenbilder verwandelt. Diese Sünde kann er aus sich selbst ebensowenig erkennen, wie er, infolge der Sünde, die Schöpfungsoffen-

barung wahrhaft erkennen kann. Erst durch die geschichtliche Offenbarung wird ihm beides, die Schöpfungsoffenbarung und seine, ihretwegen unentschuld bare, Sünde erkennbar. Darum ist die ursprüngliche Wahrheit in der Tat nicht aus ihm «herauszukatechesieren»; aber trotzdem ist es die ursprüngliche und nicht erst die zukünftige Wahrheit. Die geschichtliche Offenbarung ist der Realgrund der menschlichen Verantwortlichkeit.

Dieselbe Verwechslung von *ratio cognoscendi* und *essendi* liegt der Barthschen Bekämpfung der *analogia entis* zugrunde. Auch hier vertritt Barth der thomistischen Theologie gegenüber ein wichtiges reformatorisches Anliegen: Die *analogia entis* reicht in der Tat nicht aus, um auf ihr eine *theologia naturalis* aufzubauen. Denn der Mensch kann nicht umhin, wenn er mit diesen Analogien allein gelassen ist, sie im pantheistischen Sinne misszuverstehen. Diese Analogien der Schöpfung sind für den sündigen Menschen kein zu legitimer theologischer Erkenntnis führender Weg, sondern — für ihn, den Sünder — ein Irrweg. Das will aber nicht heissen, dass sie nicht bestehen, und zwar von Schöpfungs wegen. Gott hat der Welt den Stempel seines Geistes aufgedrückt. Die geschaffenen Dinge *h a b e n* diesen Stempel an sich, sie bekommen ihn nicht erst durch die geschichtliche Christusoffenbarung. Wohl aber bedarf es dieser geschichtlichen Offenbarung und des durch sie geschaffenen Glaubens, um diese Analogien richtig zu sehen, so zu sehen, dass sie auf den wahren Gott als ihren Schöpfer hinweisen. Die Analogien *b e s t e h e n* also nicht durch die *fides*, aber sie sind nur der *fides* richtig *s i c h t b a r*. Darum kann nicht die *analogia entis* durch die *analogia fidei* ersetzt werden, sondern kommt die *analogia entis* erst durch die *fides* zur Erkenntnis. Dagegen hätte hier nicht der Begriff *analogia fidei* gebraucht werden sollen, da dieser in der klassischen Theologie etwas völlig anderes meint: die Forderung, die dunklen Schriftstellen nach der kirchlichen Glaubensregel auszulegen. Er ist also ein kirchlich-hermeneutisches Prinzip. Immerhin besteht zwischen beiden Problemen eine enge Verwandtschaft: Ebenso wenig wie die Heilige Schrift erst durch den Glauben ihren Sinn *b e k o m m t* — vielmehr *e n t d e c k t* der Glaube ihren ihr selbst innewohnenden Sinn —, ebensowenig bekommt die Schöpfung erst durch den Glauben ihre Gottesbildlichkeit; der Glaube entdeckt vielmehr die ihr von Gott von Anfang an verliehene Eigenschaft, durch ihr Dasein und Sosein von ihrem Schöpfer Zeugnis zu geben. Die Polemik Barths, durch die er nicht nur mich, sondern die ganze kirchliche Theologie in die Schranken fordert, beruht hier wie dort auf der Nichtunterscheidung von Erkenntnisgrund und Realgrund.

II. Die geschichtliche Offenbarung

7. Kapitel

OFFENBARUNG ALS VERHEISSUNG: DER ALTE BUND

1. Es ist das entscheidungsvolle Urteil der urchristlichen und der alten Kirche, das Alte Testament und die in ihm bezeugte Gottesoffenbarung bilde mit der Christusoffenbarung zusammen eine unauflösbare Einheit, eine Einheit des Geschehens wie der Erkenntnis, der Gottestaten wie des Gotteswortes. Mit diesem Bekenntnis zur Einheit beider ist aber die Lehre vom grundlegenden Unterschied der Zeiten und der beiden Testamente verbunden. Die beiden Bünde verhalten sich zueinander wie die Vorbereitung zum Eigentlichen, die Weissagung «zur Erfüllung».¹ Nicht ohne Kampf und inneres Ringen ist diese Erkenntnis in der Kirche zustande gekommen; nicht eindeutig und nicht ohne weiteres einwandfrei sind die begrifflichen Mittel, mit denen sie sich die Einheit und den Unterschied zurechtlegte; nicht einhellig ist der Sinn, der den Begriffen Einheit und Unterschied, Weissagung und Erfüllung im Neuen Testament selbst und späterhin gegeben wurde. Aber wenn auch die genauere Erfassung der Einheit und des Unterschieds immer wieder theologische Aufgabe bleibt, so steht doch das Bekenntnis zu diesem grundlegenden Doppelverhältnis über aller theologischen Kontroverse; es ist eine der Grundlagen der christlichen Kirche.

Unsere Frage heisst zunächst: Wie wird im Alten Testament selbst die Offenbarung Gottes verstanden? Sodann: Wie verhält sich das Offenbarungsgeschehnis und das Offenbarungsverständnis des Alten Testaments zum neutestamentlichen, zur Offenbarung in dem fleischgewordenen Wort Jesus Christus? Damit ist zunächst ein exegetisch-hermeneutisches Problem aufgerollt. Ohne hier auf den neuerdings sehr lebhaft gewordenen Streit der Exegeten und Hermeneuten im einzelnen eingehen zu können,² stellen wir als Arbeitshypothese den Satz voran, der im Verlauf des Kapitels zu

¹ Hofmanns «Weissagung und Erfüllung» war, der orthodox lutherischen Tradition gegenüber, wie sie etwa in Hengstenbergs «Christologie des Alten Testaments» sich manifestierte, ein theologisches Programm von weitreichenden Konsequenzen. Weissagung ist jetzt nicht mehr Vorhersagung, sondern Offenbarungsgeschichte. Vgl Eichrodt, aa O, S 277 ff.

² Den stärksten Impuls gab zweifellos Vischers «Christuszeugnis des AT». Seitdem ist die Diskussion ständig weiter gegangen. Vgl Hellbarth in d. Theol. Bl. 1937, S 129 ff, ferner «Das AT und d. Evg». Eichrodt, Theol. Bl. 1938, S 73 ff, v. Rad, ebenda 1935, S 249 ff, Zimmerli, ebenda, 1940, S 145 ff. Ferner Bultmann,

prüfen ist: Keine Interpretation des Alten Testamentes hat auf theologische Geltung Anspruch, die entweder jene Einheit oder jene Verschiedenheit verkennt. Das Alte Testament bezeugt eine Geschichte der Offenbarung, die zunächst etwas ganz anderes ist als die Geschichte der Offenbarung in Jesus Christus. Die alttestamentliche Offenbarung — wir haben es hier nicht mit dem Alten Testament als Buch zu tun, davon handelt das 9. Kapitel — ist eine andere Gestalt der Offenbarung als die neutestamentliche; sie ist der alte Bund und nicht der neue, sie ist die vorbereitende und vorläufige, nicht die endgültige Offenbarung. Sie hat gerade als diese ihre besondere Wichtigkeit und ihre besondere Schranke. Sie will zunächst einmal in dieser ihrer Eigenart, als diese *oeconomia revelationis*,³ die von der des neuen Bundes verschieden ist, ernstgenommen sein. Das Alte Testament sagt nicht dasselbe wie das Neue Testament, trotzdem es derselbe Gott ist, der sich hier wie dort offenbart. Es hat ihm gefallen, sich zuerst in vorläufiger und damit unvollkommener Weise zu offenbaren, und wir haben diesen seinen Willen zu respektieren und nicht in theologischem Doktrinarismus

in «Glaube und Verstehen», S 315. Hirsch, «Das AT und die Predigt des Evg. ua. Eine ausgezeichnete Zusammenfassung und kritische Würdigung von Baumgartner in «Schweiz. theol. Umschau», 1941 S 18 ff.

Der Vorstoss Vischers war dringend notwendig, ist aber weit über das Ziel hinausgeschossen, weil er nur die Einheit, nicht aber die Verschiedenheit der Offenbarung im AT und NT beachtet, und damit den geschichtlichen Charakter der Offenbarung durch die orthodoxe Anschauung von der Einheit einer geoffenbarten Lehre (Christologie) verdunkelt. Aus dem richtigen theologischen Satz, dass der Offenbarer im AT derselbe sei wie im NT, leitet er das falsche Prinzip der Auslegung ab: also bezeugt das AT in allen Teilen diesen Offenbarer, Christus. Die konsequente Durchführung dieses Prinzipes tritt nun an die Stelle einer wahrhaft schrifttreuen Auslegung und treibt, namentlich bei Hellbarth, zu gewalttätiger Allegorisierung der Texte. Man hört nicht mehr, was sie selbst sagen, sondern was sie gemäss jenem falschen theologischen Axiom sagen sollen. Man weiss zum voraus, was sie zu sagen haben. Man legt nicht mehr aus, sondern ein, und beruft sich bei allen Einwänden von seiten derer, die den Text selber zum Worte kommen lassen wollen, auf das theologische Axiom. Eben dieses Axiom aber ist bibelwidrig, da es dem Hauptsatz des Neuen Testamentes: mit der Fleischwerdung des Wortes in Jesus Christus hat Gott ein völlig Neues geschenkt, widerspricht. Vergessen ist das Wort des Herrn über Johannes den Täufer: «Der der Kleinste ist im Reiche Gottes, ist grösser als er». Vergessen ist das paulinische «jetzt aber» . . . vergessen, dass Verheissung etwas anderes ist als Erfüllung, dass Gott auch in seiner Offenbarung der Gott der Geschichte, der näher und näher Kommende ist. Es ist fraglich, ob diese Reaktion gegen den Evolutionismus nicht ebenso gefährlich ist wie dieser selbst. Sie liegt jedenfalls vom neutestamentlichen Zeugnis über das AT ebenso weit ab.

³ Irenäus erweist sich auch darin als der am reinsten biblische Theologe der alten Kirche, dass er die Einheit und Verschiedenheit der Testamente durch die Oekonomielehre gleicherweise zur Geltung zu bringen vermochte. An ihn hat unmittelbar die altreformierte Theologie angeknüpft.

das gleichzuschalten, was er als ein Verschiedenes selbst gegeben und gewollt hat. Es ist das alte orthodox-intellektualistische, geschichtslose Missverständnis, Offenbarung sei gleich Lehre, und die Lehre könne nur eine sein, was immer wieder zu dieser Vereinerleung führte und die *distinctio temporum* verwischte.

2. Das Offenbarungszeugnis des Alten Testaments ist auf den ersten Blick von einer verwirrenden Mannigfaltigkeit. Es fehlt durchaus das zusammenfassende Wort;⁴ was wir Offenbarung oder offenbaren heissen, ist hier durch eine Menge von Begriffen ausgedrückt. Mit der Mannigfaltigkeit der Begriffe steht im Wechselverhältnis die Mannigfaltigkeit von Vorgängen, die als Träger des Offenbarungsgeschehnisses gelten. Gott offenbart sich durch Theophanie, durch Engel, durch Träume, durch Orakel, durch Visionen und Auditionen, durch Naturereignisse, durch den normalen Gang des Naturlebens, durch besondere Naturgestalten, wiederum durch geschichtliche Ereignisse, durch besondere Führung einzelner, durch Leistungen von Ausnahmemenschen und Machttaten besonderer Pneumatiker, vor allem aber durch das geheimnisvoll inspirierte Prophetenwort. Zweifellos sind nicht alle diese Offenbarungsmittel von gleicher Bedeutung, manches wird in der Geschichte des Alten Bundes selbst ausgeschieden oder tritt ganz zurück.

3. Zunächst ist an das über die allgemeine oder Schöpfungsoffenbarung Gesagte anzuknüpfen. Im Alten Testament ist die Offenbarung Gottes durch seine Schöpfungswerke besonders kräftig bezeugt.⁵ Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes und das Firmament verkündigt das Werk seiner Hände. An den fest gefügten Ordnungen der Natur ebenso wie an ausserordentlichen Naturereignissen, an der Grösse und Ordnung der Gestirnwelt ebenso wie an der besonderen Ausstattung des Menschen tut sich Gott dem Menschen des Alten Bundes kund. Aber nun wird bemerkenswerterweise — und ganz in Uebereinstimmung mit dem, was wir vom Neuen Testament her erkannten — immer vorausgesetzt, dass diese Naturoffenbarung Gottes nur von den Gliedern des auserwählten Gottesvolkes richtig wahrgenommen und also fruchtbar werde.⁶ Die

⁴ Vgl die Anm. oben S 76.

⁵ Ps 19; 104; 8; 136; Spr 8, 22 ff; Hiob 26; 38—40.

Amos 5, 8; Jes 40, 12 ff; Jer 31, 35 ff.

⁶ Mit Recht betont darum K. Barth (Kirchl. Dogmatik II, 1, S 119 f), dass das alttestamentliche Zeugnis von der Schöpfungsoffenbarung nie losgelöst sei von der Bezeugung der geschichtlichen Offenbarung. Es geht ja eben nicht um natürliche Theologie, sondern um die im Gläubigen allein zur Geltung kommende Schöpfungsoffenbarung.

allgemeine Offenbarung, die ihrem Wesen nach für alle gemeint wäre, gewinnt positive Bedeutung nur im Zusammenhang mit der besonderen geschichtlichen Offenbarung. Obschon das Alte Testament sich darüber nicht ausdrücklich äussert, dürfen wir das, was Paulus über diesen Sachverhalt aussagt, auch als Meinung der Frommen des Alten Bundes betrachten: Die Heiden könnten und sollten wohl die Offenbarung Gottes in seinen Werken erkennen, aber in sündiger Verblendung verwandeln sie das, was Gott ihnen zeigt, in abgöttische Wahngebilde; die Schöpfungsoffenbarung Gottes wird ihnen zum Anlass ihrer götzenhaften Naturreligion.⁷ Auch die Führungen Gottes im Leben der Einzelnen und der Völker vermögen sie nicht als Gottes Gerichte und Gottes Segnungen zu erkennen. Es ist den im besonderen Gottesbund Stehenden vorbehalten, das, was für alle gemeint ist, in seinem göttlichen Sinn zu erkennen.

4. Fragen wir aber nach der entscheidenden Kategorie für diese besondere, dem Volk Israel allein zugekommene Offenbarung, auf der sein besonderes Bundesverhältnis mit Gott beruht, so sind wir genötigt, einen Doppelbegriff zu gebrauchen. Diese Offenbarung geschieht durch Gottesworte und durch Gottestaten.⁸ Beides konstituiert in gleicher Weise das Faktum der geschichtlichen Offenbarung. Das, dieses Reden und Tun Gottes, ist in Israel geschehen und sonst nirgends. Es ist in einer Kette von Geschichtsereignissen geschehen, in denen Wort und Tat zu einer unauflöselichen Einheit verschmolzen sind. Die Bundesoffenbarung am Sinai ist verwoben mit der ganzen Geschichte der Sammlung und Ausführung Israels aus Aegypten und mit seiner Errettung am Roten Meer. Das «Offenbarungszelt» ist ein Teil der besonderen Führung, die Gott seinem erwählten Volke zuteil werden lässt. So bleibt es auch späterhin; nicht nur in der mosaischen Zeit, sondern auch in der Theokratie der Richter, in der politisch-prophetischen Führung durch David, im Ineinander von prophetischem Reden und Eingreifen in die Geschichte, erhält sich dieser Grundzug der alten Bundesgeschichte. Wer wollte in der Geschichte Elias offenbarende Tat und offenbarendes Wort auseinanderhalten?

Darum wird im Alten Testament ebensoviel und mit ebenso grossem Gottesernst erzählt wie gelehrt. Denn Gott offenbart sich

⁷ Das ist ja der Kern der Anklage der Propheten gegen das götzdienenrisch gewordene Volk: sie «erkennen nicht, dass ich es bin, der ihnen das Korn und den Wein und das Oel gegeben hat» (Hosea 2, 8). Der Baal, gegen den sie kämpfen, ist der an die Stelle des Schöpfers getretene Naturgott.

⁸ 5 Mose 3, 24; Richter 6, 13; Jes 41, 4 ff; Ps 77, 14 ff; Ps 103, 7; Ps 105.

durch seine Taten in der Geschichte ebenso wie durch die Worte, die er seinen Propheten in den Mund legt. Man darf ebensowenig das geschichtliche Faktum gegen das Wort, wie das Wort gegen das geschichtliche Faktum geltend machen.⁹ Gewiss ist es wahr, dass das geschichtliche Faktum, etwa der Durchzug durchs Rote Meer oder die Gerichtsstürme der assyrisch-babylonischen Notzeit, erst durch das Prophetenwort dem Volk als Kundgebung göttlicher Barmherzigkeit oder göttlichen Zorns deutlich werden; aber es ist durchaus nicht die Meinung der Propheten, dass diese geschichtlichen Ereignisse erst durch ihr Wort diese Offenbarungsbedeutung bekommen. Nicht sie geben durch ihr Wort der Geschichte diesen Sinn, sondern Gott schenkt ihnen die Einsicht in den Sinn des Geschehens, der ihm von Gott her innewohnt. Gott gibt seinen Propheten die authentische Interpretation seiner Geschichtsoffenbarung, die ohne diese Deutung eine mehr oder weniger unleserliche Chiffre bliebe. Aber durch dieses deutende Prophetenwort hindurch redet nun die Geschichte selbst mit einer Gewalt, die dem Prophetenwort als solchem nicht zukommt. Gottes Hand wird nun sichtbar, Gottes Absichten, Urteile und Forderungen werden durch die Geschichte selbst kund. Gott führt eine Tatsachensprache, die zwar des mündlichen Wortes als Dolmetschers bedarf, aber ihrerseits dem Wort erst sein volles Gewicht, seine unheimliche und beglückende Vollmacht gibt. Das prophetische Wort gründet auf der Tatoffenbarung, und die Tatoffenbarung mündet in das Wort aus.

Aber auch das umgekehrte Verhältnis findet statt: das prophetische Wort schafft Geschichte, wirkt sich in Geschehnis aus. Was Gott zu Moses spricht, wird zum Geschichtsfaktor, das Wort Elias schafft neue Situationen, die Botschaften Jesajas und Jeremias bestimmen selbst, wenigstens teilweise, den Gang der Ereignisse. Das prophetische Wort ist nicht nur Lehre, sondern schaffende Macht. In älterer Zeit mögen magische Vorstellungen von der Macht des Zauberswortes mitschwingen; aber man kann mit grösserem Recht sagen, in der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte werde das Wahrheitsmoment der magischen Wortauffassung aus ihrem wahnhaften Zusammenhang herausgelöst. Das Wort Gottes wird als wirkende,

⁹ Bei Deuteronesaja «gewinnt der dabar (Wort Gottes) einen weiten, allgemeinen Sinn und bedeutet das Offenbarungswalten Gottes in der Geschichte» (Grether, Name und Wort Gottes im Alten Testament, S 133. Ebenda, S 127: Im Deuteronomium finden wir eine «systematische Wechselbeziehung zwischen dem dabar und der Geschichte in dem ganzen Ausmass ihres Geschehens».

schöpferische Macht erkannt.¹⁰ Gott sprach — und es geschah also. «Das Wort wird Ausdruck des über der Geschichte stehenden göttlichen Heilswillens und Weltplanes.»

Das Wort ist selbst Ereignis. Es ist keine Idee, die schon immer, in zeitloser Vernunftimmanenz, uns zu Gebote stand —, wobei freilich nicht zu vergessen ist, dass auch die Entdeckung einer Idee eine Revolution zur Folge haben kann! Das Gotteswort im Alten Testament ist Wunder, es kommt aus dem Geheimnis der Transzendenz, es ist kein Erdachtes, sondern Geschenk, kein Gefundenes, sondern Mitteilung und wird darum in der Regel durch besondere Begleitumstände als Einbruch aus der göttlichen in die menschliche Welt ausgezeichnet: durch Donner und Blitz und Beben am Sinai, durch Wunderzeichen in den früheren Prophetengeschichten, durch Visionen und Machttaten auch noch in der Zeit der Schriftpropheten. Gewiss, nicht die Visionen als solche sind das Wichtige; aber das wunderbare Kommen des dem Menschen unverfügbaren Wortes ist allerdings das Entscheidende, wodurch es sich von einer rationalen, spekulativen Idee unterscheidet. Andererseits ist es doch erst das klare, das begrifflich fassbare Wort, das den Propheten veranlasst, in seiner Vision Kundgebung Gottes zu erkennen.¹¹ Auch in seinen Taten will uns Gott eben doch «etwas sagen»; erst, wenn es in sprachliches, verständliches Wort gefasst ist, eignet ihm die Vollgültigkeit göttlicher Offenbarung.

6. Das Wort Gottes im Alten Bund ist selbst wiederum sehr mannigfaltiger Art. Es ist Lehre über Gott,¹² Welt und Mensch, es ist göttliche Weissagung in bestimmten, einmaligen Situationen,¹³ es ist Deutung des Geschehens als göttlichen Tuns,¹⁴ «Erzählung» von Gottes Wundertaten,¹⁵ es ist aber vor allem göttliche Buss- und Gehorsamsforderung und göttliche Heils- und Gerichtsankündigung. Das Fehlen jeglicher Systematik steht mit dem geschichtlich-personhaften Charakter der Offenbarung im engsten Zusammenhang. Gott doziert nicht, er gibt sich seinem Volk als der schenkende und fordernde, als der führende und gehorsamfordernde Herr zu erkennen. Die zeitlose, abstrakte und unpersönliche Art systematisch-theologischer Belehrung fehlt im Alten Bund so gut wie gänzlich.

¹⁰ Vgl etwa Hos 6, 5; Jes 9, 7 ff; Jes 49, 2, vor allem Jer 1, 9 ff; 5, 14; 23, 29.

¹¹ Amos 7, 7 ff; Jer 1, 11 ff.

¹² Vgl zB 5 Mose 6, 4; Jes 44, 6 ff.

¹³ etwa Jer 19, 1 28, 1 ff.

¹⁴ zB Jes 45, 1 ff; Ezechiel 17; 20.

¹⁵ Als ein Beispiel für hunderte sei an 2 Mose 7; 8—10; 14 ff erinnert.

Am nächsten kommt solch zeitloser, unpersönlich-allgemeiner Belehrung zweifellos das Gesetz. Freilich ist im alten Israel auch die Thora ganz und gar mit dem göttlichen Handeln in der Geschichte verwoben. Die Sinaigesetzgebung ist nur ein Moment innerhalb der Bundesgeschichte, das Gesetz ist darum nie jener abstrakte νόμος den die Polemik des Paulus im Auge hat; denn auch das Gesetz ist gnädige Offenbarung. Was Gott von seinem Volk als Bundesvolk fordert, ist immer die Treue gegen ihn, den schenkenden, erwählenden, führenden Bundesgott, nicht ein «an sich», ein Katechismus von zu befolgenden Regeln. Sogar die steinernen Tafeln vom Sinai haben etwas vom Charakter sakramentaler Gnadenzeichen; sie sind Hinweise auf den Gott, der Israel gnädig aus dem Knechtshause geführt hat.¹⁶ Und doch haftet dem Gesetz, namentlich dem deuteronomischen und spätpriesterlichen, etwas von zeitloser Statik an. Das Gesetz ist nicht zufällig in Tafeln von Stein gehauen und so für alle Zeit fixiert. Es hält den göttlichen Willen fest als unabänderlichen, allgemein und zeitlos gültigen. Je mehr das Gesetz vom geschichtlichen Vorgang der offenbarenden Gesetzgebung sich löst, je mehr nur der Inhalt des Gesetzes und nicht mehr die Beziehung zum Gesetzgeber selbst ins Auge gefasst wird, desto mehr nähert sich das Gesetz jenem «Nomos», den der Apostel Paulus der echten, eigentlichen Offenbarung, der prophetischen Weissagung entgegengesetzt. Das Gesetz wird zum «An-sich», zum verfestigten System, das nicht mehr von sich weg auf Gott selbst hinweist, dessen Erfüllung darum auch an sich Wert hat.

Ganz anders das prophetische Wort. Zwar ist auch es geladen mit göttlicher Forderung; es ist Bussforderung, Gerichtsdrohung, Tröstung und Heilsverkündigung in einem. Ebenso wie das Sinaigesetz nicht einfach «Gesetz», Nomos, ist, so ist auch das prophetische Wort nicht einfach Verheissung, «Evangelium». Aber auch wo es fordert, ist es situationsbezogen, im eminenten Sinne geschichtlich, Moment des göttlich-offenbarenden Handelns. Es ist immer ereignishaft, darum auch immer persönlich. «Du bist der Mann», — hier, jetzt, so! Dieses Wort ist selbst Heilsgeschichte — auch wo es Unheil verheisst; es ist immer die Selbstkundgebung des handelnden, schreitenden, kommenden, führenden, dem Ziel entgehenden Gottes.¹⁷ In diesem Sinne ist es immer messianisch,

¹⁶ Darum die spätere Deutung der Lade als Behälter der Gesetzestafeln und der Ausdruck «Bundeslade». Vgl Jer 3, 16 und 2 Mos 40, 20.

¹⁷ Vgl Buber, Königtum Gottes, 2. Aufl, S 85 «der seinen Weg geht und will, dass der Mensch ihm darauf folge, das ist der lebendige Gott».

auch wo nicht die Ankündigung des messianischen Endreichs oder gar des Messias selbst sein Inhalt ist. Denn es ist immer eine Selbstvergegenwärtigung, ein Herzukommen, eine offenbarende Bewegung Gottes. Die ausdrückliche messianische Weissagung wächst darum wie selbstverständlich aus diesem Wort hervor. Sie ist das eigentlich immer Gemeinte. Es geht um das Ziel der Gottesherrschaft und der völligen Gottesgemeinschaft.

7. Die verborgene Mitte alttestamentlicher Offenbarung ist der Name Gottes. Mag auch in das alttestamentliche Verständnis des «Namens» allerlei Magisches aus der allgemein vorderasiatischen Religionswelt eingeflossen sein, so ist es doch in seinem Kern etwas ganz spezifisch Israelitisches; ja, es ist recht eigentlich das Eigentümliche der Gottesoffenbarung des Alten Bundes. Nicht die Namen, mit denen Gott im Alten Testament bezeichnet wird, auch nicht der Sinn des Eigennamens Jahwe sind hier entscheidend — so bedeutsam gerade der letztere in seiner jahwistischen Deutung ist.¹⁸ Das Wesentliche ist vielmehr die Rolle, die der Begriff «der Name des Herrn» innerhalb der alttestamentlichen Offenbarung spielt. Der Name ist nichts anderes als die Personoffenbarung Gottes. In seinem Wort sagt Gott, was er ist, in seinem Namen sagt er, wer er ist. Das Wort offenbart die Fülle des Inhalts, der Name die Einheit und Einzigkeit des göttlichen Wesens. Der «Name» meint: Gott selbst als der sich Kundmachende. Im Namen schliesst Gott sein Geheimnis auf, durch den Namen macht er sich aber auch erst recht zum Herrn seines Volkes. So ist im Namen beides wunderbar vereinigt, die Heiligkeit als Selbstbehauptung und die Barmherzigkeit als Selbsthingabe Gottes. Er lässt sich herab, seinen Namen zu sagen, damit sie ihn alle als den Erhabenen kennen; er tut sein Geheimnis kund, damit er erst recht als der Geheimnisvolle gekannt und verehrt werde. Der Name ist das personhafte Wesen Gottes in der Freiheit und Personhaftigkeit seiner Offenbarung.

Aber noch ein Drittes kommt dazu: Gott offenbart seinen Namen, damit man ihn anrufe; durch seine Namensoffenbarung macht er sich anrufbar, er stellt die Kommunikation her, er stiftet Gemein-

¹⁸ Vgl dazu Eichrodt, aa O I, S 91 ff; Grether, aa O, S 3—17. Eine Tatsache von ungeheurer geistesgeschichtlicher Bedeutung ist die neuplatonische Auslegung von 2 Mos 3, 14 seit Origenes. Hier sieht die neuplatonische Ontologie ihre biblische Ansatzstelle, und diese falsche Ontologie des Gottesbegriffs, bzw ihrer pseudobiblischen Begründung beherrscht die ganze Scholastik und Mystik des Mittelalters.

schaft. Durch den Namen besteht nun die Möglichkeit eines Verkehrs mit Gott. Darum steht der Name in unmittelbarster Beziehung zum Bund. Indem Gott sein Persongeheimnis aufschliesst, stiftet er den Bund, bindet er das Volk an sich und sich an das Volk.¹⁹ Darum ist die Namensoffenbarung die eigentliche Grundtatsache der ganzen Offenbarungsgeschichte. Sie ist darum nicht umsonst mit erstaunlichen Wundern umgeben. Es ist, als tue sich durch sie der Himmel auf, als trete Gott in persona aus seinem jenseitigen Geheimnis heraus. Indem er aber sein Geheimnis aufschliesst, wird er erst recht der Geheimnisvolle, dessen Weisheit und Liebe unergründlich ist. Sein Name ist nicht, wie so oft in den religiösen Mythen anderer Völker, ein solcher, durch den man nun über ihn verfügt, sondern der Herrenname, durch den er erst recht sein souverän freies Walten geltend macht und bestätigt. Der «Name» Gottes ist darum nicht etwa ein blosser Sammelbegriff für all das, was Gott offenbart. Wohl ist das Kundtun seines Namens der Inhalt und Sinn der ganzen Offenbarung — gerade so wie der johanneische Christus seine ganze Offenbarung damit zusammenfasst: «Ich habe ihnen deinen Namen geoffenbart». Und doch ist «der Name Gottes» etwas ganz anderes als eine blosser Zusammenfassung. Vielmehr kommt darin zum Ausdruck, dass alle Offenbarung eben nichts anderes als Ihn selbst meint. Gerade das will der alttestamentliche Begriff «der Name Gottes» sagen, dass es in aller Offenbarung nicht bloss um «etwas», um irgendwelche Wahrheiten, sondern um Ihn selbst geht.

8. Auch das Alte Testament weiss, wie andere Religionen, von Theophanien zu berichten. Hier findet zweifellos eine Berührung zwischen der Offenbarung des Alten Bundes und der ausserbiblischen Religionswelt statt. Es ist aber sehr zu beachten, wie zurückhaltend auch in den kindlichsten Erzählungen des Alten Testaments die Darstellung der leiblichen Anschaulichkeit der Gottesgegenwart ist. Von irgendeiner mythologischen Erzählerfreude oder sinnlichen Anschauungslust ist hier keine Spur zu finden. Die Gesinnung des zweiten Gebotes, welches das Gottesbild verbietet, wirkt sich auch hier aus. Es kommt immer nur darauf an, die handelnde, offenbarende Persongegenwart Gottes auszusagen. Späterhin verschwindet aber auch dieser Rest mythologischer Vorstellungsweise,²⁰

¹⁹ Die Offenbarung des Gottesnamens, 2 Mos 3, 14 ff ist der Beginn der Offenbarungs- und Bundesgeschichte.

²⁰ Vgl Eichrodt, aa O II, S 4 ff.

die Theophanie wird zur indirekten Repräsentation durch den Engel des Herrn oder anderer stellvertretender Grössen. Grossartig ist bei aller Kindlichkeit der Erzählungsform die Dialektik von Offenbarung und Geheimnis Gottes in Ex. 33 geschildert, wo Gott sich zwar dem Moses persönlich offenbart, aber sich selbst «nicht von vorn», sondern nur «hintennach» sehen lässt, indem er seinen geheimnisvollen Namen ausruft. Jeder Rest von mythischer Veranschaulichung ist getilgt in der gewaltigen Tempelvision Jesajas, die dieselbe Doppelheit von Offenbarungsgegenwart und Verhüllung zum Ausdruck bringt. «In dem Jahre, da der König Usia starb, sah ich den Herrn auf einem hohen und erhabenen Thron sitzen, und seine Säume füllten den Tempel.» Was der Prophet tatsächlich sieht und beschreibt, ist nicht die Gestalt Jahwes, sondern die Seraphe, die ihr Angesicht bedecken, der Saum des Gewandes, der den Tempel füllt, die bebenden Schwellen, der Rauch. Schliesslich mündet alles in das Gespräch zwischen dem berufenden Gott und dem sich zur Verfügung stellenden Propheten. Er hat den Herrn gesehen und ist voll Angst, dass er deswegen sterben müsse. Und doch hat er ihn nicht gesehen, sondern nur seine Gegenwart im Geschauten erfühlt. Das «Gesicht» ist nur mehr das Wirklichkeitszeichen des «Gehörs», die geheimnisvolle Selbstkundgebung des in seinem Wort machtvoll-persönlich gegenwärtigen Gottes.

Damit sind wir auf einen letzten Begriff geführt, in dem innerhalb des Alten Bundes die offenbarende Gegenwart Gottes erfasst wird: das «Angesicht» Gottes.²¹ Auch hier spielen zunächst mythisch-magische Motive hinein, die aber späterhin so sehr verschwinden, dass man den Ausdruck vielfach nur als eine poetische Redeform verstanden hat, die durch abstrakte Begriffe sehr wohl zu ersetzen wäre. Gewiss ist die Redewendung: Gott «lässt sein Angesicht leuchten» Ausdruck seiner Gnade, wie der umgekehrte: Gott «verbirgt sein Angesicht» Ausdruck seines Zorns, seiner Ungnade ist.²² Aber die anthropomorphe Redeweise ist mehr als nur Form. Dass Gott sein Gesicht enthüllt oder verhüllt bezeichnet nicht nur eine Gesinnung Gottes, sondern ein Tun. Gottes Angesicht ist der sich den Menschen gnädig enthüllende, der den Menschen an seinem göttlichen Lichtglanz Anteil gebende Gott. Neben den Hauptbegriffen Tat, Wort und Name Gottes sagt er ein Neues: den offenen oder

²¹ Vgl Eichrodt aa O II, S 12 ff; Köhler aa O, S 108 f.

«Das Angesicht Gottes ist die Offenbarung der Gnade Gottes» (Köhler, aa O).

²² 4 Mos 6, 25; Ps 69, 18; 104, 29; Ez 39, 23; Jes 54, 8; 2 Chrn 30, 9.

verschlossenen Zugang zu Gott, die Zuwendung oder den Entzug seiner gnädig-herrlichen Gegenwart. Fragen wir aber, wie das geschieht, in welchem Geschehen dieses Sichöffnen oder -verschliessen sich vollzieht, so geraten wir einigermaßen in Verlegenheit. Es ist, als ob uns das Alte Testament erst auf etwas hinweisen könnte, was in voller Wirklichkeit noch nicht geschehen ist. Das mag der Grund sein, warum im Prophetismus und in den Psalmen, wo vom Magisch-Mythischen kaum noch eine Spur vorhanden ist, der Ausdruck «Angesicht» zwischen Realität und blosser Redeweise schillert.²³ Erst im Neuen Testament erschliesst sich die volle, konkrete Wirklichkeit dessen, was in der Rede vom Angesicht Gottes gemeint ist.

9. In seinem Wort erschliesst Gott den Menschen — zunächst seinem auserwählten Bundesvolk — das Geheimnis seines Namens, sein unbedingtes Persongeheimnis, das, was kein Mensch von sich aus von Gott wissen, das, was ihm auch keine Schöpfungsoffenbarung enthüllen kann, nämlich «das Geheimnis seines Willens»,²⁴ seiner frei wählenden, frei schenkenden, vergebenden Liebe. Das ist der innerste Kern seines Namensgeheimnisses. Gottes Name ist nicht ein Name unter anderen Namen; er ist d e r Name, wie sein Wort nicht ein Wort unter anderen Worten ist, sondern d a s Wort. Denn der Name ist: sich mitteilendes Persongeheimnis; Gott aber ist allein der unbedingt geheimnisvolle, der unbedingt sich mitteilende. Das ist sein Name: Der Herr-Gott, der zu den Menschen kommt. Alle Offenbarung meint diesen Namen; alles Gotteswort ist diese Selbstnennung Gottes. Es geht um Gott selbst, und es geht um den Gott, der sich nennt, damit man mit ihm Gemeinschaft habe.

Nur in der göttlichen Selbstmitteilung, nur in seinem Wort, das uns in keiner Weise zur Verfügung steht, kann dieses Namensgeheimnis uns gegeben werden. Nur dieses G o t t e s w o r t ist im unbedingten Sinne Mitteilungswort und darum: Wort — schlechthin; nur diesem Wort gegenüber ist der Mensch schlechterdings empfangend. Und doch ist, was wir Wort nennen, nicht genug, um diesen Namen zu nennen, um dieses Geheimnis zu offenbaren. Das schwache Wortgefäß kann diesen Gehalt nicht tragen, die Sprache reicht nicht aus, um Gottes Wort zu fassen. Darum ist Gottes Namensnennung mehr als nur ein Reden; sie ist schaffende Tat, wunderbares Ge-

²³ Eichrodt, aa O S 13. ²⁴ Eph 1, 9.

schehnis. Wenn Gott spricht, so spricht er nicht nur; «So er spricht, so geschieht's; wenn er gebeut, so steht es da».²⁵ Wo Gott aus seinem Geheimnis heraustritt, und wo in den menschlich geschichtlichen Bereich der Name Gottes eintritt, da geschieht das Ungeheuerste, was geschehen kann, neben dem alles sonstige Geschehen kaum ein Geschehen genannt zu werden verdient. Das Wort Gottes, das seinen Namen offenbart, ist wie ein Hammer, der Felsen zerschmeisst,²⁶ wie ein verzehrendes Feuer.²⁷ Was wir Wort, Rede, Sprache nennen, ist dafür nur ein schwaches Gleichnis. Gottes Wort geht nie in Worten auf.

Wo es geschieht, dass Gott seinen Namen nennt, sein Geheimnis aufschliesst, da bricht das Licht des göttlichen Lebens, die Herrlichkeit Gottes in die irdische Welt ein, und dieses Licht ist das Leuchten seiner gnädigen Persongegenwart, die Herrlichkeit, die ihn selbst, seinen Namen, seine Person umgibt. Seine Offenbarung im Tatwort, durch die er uns seinen Namen kundgibt, ist die Teilgabe am Lichte seines Angesichtes. So weist eines auf das andere, das Wort auf die Tat, die Tat auf das Wort, und beide auf den Namen als ihren eigentlichen verborgenen Sinn. Der Name aber ist lebendige, herrliche, gnädige Gegenwart des göttlichen Du, das mit dem Menschen-Ich Gemeinschaft stiftet und im Menschen-Ich seine Herrschaft aufrichtet durch seine gnädige Gegenwart. In der Einheit dieser Momente verstehen wir erst, was im Alten Bund mit Offenbarung gemeint ist.

Und doch — eine letzte Einheit fehlt. Noch liegen Wort und Geschehnis auseinander; noch weist der Name auf eine Person, die sich zwar kundgibt, aber in ihrer Kundgebung nicht personhaft gegenwärtig ist. Darum ist vor allem der Begriff «Angesicht», der diese personhaft gnädige Gegenwart, das geöffnete Gnadengeheimnis bezeichnet, etwas wie ein uneingelöstes Versprechen. Wo ist denn Gottes Angesicht zu sehen? Wo ist der, von dem wir sagen könnten: «Wir sahen seine Herrlichkeit»?^{27a} Von ihm kann das Alte Testament erst in schattenhaften Zukunftsbildern Auskunft geben. Er ist noch nicht da, der, in dem wir Gottes Angesicht schauen, der, in dem das Persongeheimnis Gottes offen daliegt, das göttliche Du, das uns als konkrete Person anredet, das fleischgewordene Gotteswort; es ist erst verheissen.

10. In Israel ist Offenbarung geschehen. Gott hat geredet, er hat seinen Namen kundgetan. Aber das Besondere dieser Offenbarung

²⁵ Ps 33, 9.²⁶ Jer 23, 29.²⁷ 5 Mos 4, 24.^{27a} Joh 1, 14.

ist, dass sie zugleich Offenbarungsverheissung ist. Es ist Offenbarung, die auf zukünftige Offenbarung weist, die erst völlig das Offenbarungs- und das Heilsverlangen stillt, die Volloffenbarung, an der gemessen alle schon geschehene Offenbarung unvollkommen und vorläufig ist. Die alttestamentliche Offenbarung ist — im alten Sinne des Wortes — prophetisch, weissagend, in die Zukunft schauend.

Der Blick in die Zukunft ist ein Grundzug schon der ältesten Geschichte des Jahwismus, der mosaischen Bundesstiftung und Offenbarungsgeschichte. Schon in der Urzeit ist der Blick auf ein Vorwärts, ein erst noch Kommendes gerichtet, wenn auch dieses Kommende zunächst noch ganz in die Bilder irdischer Hoffnung gehüllt ist. Es ist zunächst erst das irdische «gelobte Land», das «Land, wo Milch und Honig fliesst», und ein irdisches, sogar kriegerisches Königtum, durch das Israel über die anderen Völker triumphieren wird. Und doch ist es von Anfang an mit einem Glanz umgeben, der nicht einfach aus dem Ueberschwang der Rede zu erklären ist. «Es ist die religiöse Erfassung des geschichtlichen Endzieles, nicht nachgemachte Königsvergöttlichung.»²⁸ Der «Stern aus Jakob»²⁹ ist nicht bloss ein mächtigerer König, der Blick in die Zukunft, «bis der Herrscher kommt, dem die Völker gehorchen»,³⁰ ist nicht das Produkt eines allzumenschlichen Wunschtraumes. Immer deutlicher nimmt dieser kommende Spross aus dem Hause Davids überirdische Züge an. Er ist «ein grosses Licht», das «das Volk, das in der Finsternis wandelt, sehen wird».³¹ Er heisst «Wunderrat, starker Gott, Ewigvater, Friedefürst».³²

Er ist der gute Hirte, der das Verirrte suchen, das Versprengte zurückholen, das Gebrochene verbinden, das Schwache stärken wird.³³ Dieser Hirte ist Gott selbst, und doch ist er — im selben Kapitel bei Ezechiel — «mein Knecht David», der sie «als einziger Hirte weiden soll».³⁴ Er heisst Immanuel, Gott mit uns.³⁵ Sein Name ist «Der Herr unser Heil».³⁶ Er wird sich mit seinem Volke vermählen, so dass es zu ihm sprechen kann: «Mein Mann».³⁷ Er ist der Bundesmittler für das Menschengeschlecht,³⁸ er heisst «das Licht der Völker».³⁹ Er ist der, in dem es sich erfüllt, dass Gott wohnen wird unter seinem Volke, in gnadenvoller Gegenwart.⁴⁰

²⁸ Eichrodt, aa O, I, 259. ²⁹ 4 Mos 24, 17.

³⁰ 1 Mos 49, 10.

³¹ und ³² Jes 9, 1 ff.

³³ Ez 34, 11 ff.

³⁴ Ez 34, 23.

³⁵ Jes 7, 14.

³⁶ Jer 23, 6.

³⁷ Hos 2, 1b

³⁸ und ³⁹ Jes 42, 6.

⁴⁰ Ez 43, 9; 37, 27.

Die ersten Christen haben recht gesehen, wenn sie die Weissagung vom leidenden Gottesknecht messianisch verstanden. Nach langen Irrwegen hat sich auch die wissenschaftliche Exegese zu dieser Anfangserkenntnis zurückgefunden.⁴¹ Wie ganz anders sieht diese Endgestalt der messianischen Hoffnung aus als die kriegerischen, irdisch-paradiesischen Zukunftsvisionen der Anfangszeit, der «Mann der Schmerzen»,⁴² der «nicht Gestalt noch Schöne hat», «auf dem die Strafe liegt, damit wir Frieden haben», der «misshandelt wurde und seinen Mund nicht auftat, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird», der «sein Leben zum Schuldopfer einsetzte und unter die Uebeltäter gezählt wurde, da er doch die Sünde der Vielen trug und für die Schuldigen eintrat». Der Höhepunkt der Gottesoffenbarung im Alten Bund ist dieser Tiefpunkt. So will Gott unter seinem Menschevolk gegenwärtig sein, um wirklich bei ihnen zu sein. So will er den Verirrten nachgehen als der gute Hirte. In dieser Offenbarungsgestalt will er sein innerstes Persongehemnis, in diesem «Angesicht, voll Schmerz und voller Hohn», will er seinen eigentlichen Namen kundtun; diese Tat des stellvertretenden Leidens soll sein entscheidendes Offenbarungswort sein. Wir stehen an der Schwelle des Neuen Bundes.

8. Kapitel

OFFENBARUNG ALS ERFÜLLUNG: JESUS CHRISTUS

Es ist das einhellige Zeugnis des Neuen Testaments und der Urgemeinde, dass Gott das Geheimnis seines Wesens und Willens vollgültig und abschliessend in der Person, im Leben, Sterben und Aufstehen Jesu kundgetan habe. «Das Geheimnis, das verborgen war . . . jetzt ist es geoffenbart worden.»¹ «Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart»² — so fasst Jesus im Johannesevangelium in seinem letzten Wort an die Jünger sein Lebenswerk zusammen. «Die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus gekommen.»³ Mit dem Wort «Offenbarung» ist freilich nicht alles gesagt, was die apostolische Gemeinde von ihm, dem Sohn Gottes, zu bezeugen hat. Nicht diese Seite seines Werkes ist die am häufigsten hervorgehobene, sondern die der Versöhnung und Erlösung, die

⁴¹ Vgl Eichrodt aa O, I, S 276.

⁴² Jes 53, 1 ff.

¹ Eph 3, 5.

² Joh 17, 6.

³ Joh 1, 17.

Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft und die Begründung der Gottesherrschaft. Eines ist vom anderen nicht zu trennen, eines setzt das andere voraus. In unserem Zusammenhang aber steht nur dieses eine zur Verhandlung: Ist Jesus der Bringer der abschliessenden Offenbarung? Inwiefern und in welchem Sinne ist er das? Wie verhält sich die Offenbarung in ihm zur Offenbarung vor seinem Kommen?

1. Wie verhält sie sich zur allgemeinen oder Schöpfungsoffenbarung? Diese Frage ist schon beantwortet worden (s. S. 76). Wir haben hier nur das dort Gesagte in den neuen Zusammenhang zu stellen. Dabei können wir dem Prolog des Johannesevangeliums folgen, der, wenigstens teilweise, dieselbe Fragestellung hat. In Jesus Christus kommt zu uns in Person das Wort, das «im Anfang war», das Wort, «durch das alle Dinge geworden»,⁴ das Wort, das «das Licht für die Menschen war», das «Licht, das in der Finsternis scheint», das aber von der «Finsternis nicht angenommen» wurde, das «wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet», das «in der Welt war» — wie ja «die Welt durch ihn geworden»⁵ —, das aber «die Welt nicht erkannte». Ausdrücklich wird hervorgehoben, dass dieses Wort nicht zu Fremden kam, zu solchen, denen es schlechterdings neu war. Vielmehr: «Er kam zu den Seinen». So hebt der Prolog die Einheit dessen hervor, der in der Uroffenbarung und der in der Neuoffenbarung in Jesus Christus zu uns redet. Das Wort des Anfangs ist ja nicht nur das Wort der Schöpfung, sondern auch das «machtvolle Wort», durch das Gott «das Weltall trägt»;⁶ es ist der ewige Sohn, «in dem alles seinen Bestand hat»,⁷ «in dem wir (alle) leben und weben und sind»,⁸ durch das «Gott nicht fern ist einem jeglichen unter uns», durch welches die Möglichkeit besteht, Gott nicht nur «zu suchen», sondern auch «zu finden».⁹ Es ist das Prinzip jener «Wahrheit», die von Gott aus erkennbar ist, da «Gott selbst sie (allen) geoffenbart hat, seit Bestehen der Welt»,¹⁰ «so dass sie keine Entschuldigung haben», wenn sie nun doch als solche, die Gott nicht kennen, leben und sich gebärden. Dieses Wort des Anfangs ist in Jesus zu uns gekommen.

⁴ Vgl. Bultmann, Das Johannesevangelium, S. 20 «Die Welt ist Gottes Schöpfung und als solche Gottes Offenbarung».

⁵ Vgl. Bultmann, aa O, S. 25, insbes. Anm. 3. Calvin (47, 9) versteht dieses Licht von der lux rationis, weil es ja «alle Menschen erleuchtet».

⁶ Hebr. 1, 3.

⁷ Col. 1, 17.

⁸ Apg. 17, 27.

⁹ Apg. 17, 27.

¹⁰ Röm. 1, 19.

Darum ist zwar der Offenbarer kein anderer, wohl aber die Offenbarungsgestalt oder Offenbarungsweise eine radikal verschiedene. Sie ist so verschieden, wie Schöpfungswerke, Naturwunder und die gottmenschliche, geschichtliche Person des Erlösers verschieden sind. Die Offenbarungsgestalt dort und hier ist so verschieden, dass man fragen kann, ob man sie beide mit dem einen Wort Offenbarung bezeichnen dürfe. Der Apostel Paulus selbst freilich — der Apostel, der allein Jesus den Gekreuzigten verkündigen will — scheut sich nicht, es zu tun; aber gerade er macht auch auf den gewaltigen Unterschied der zwei Offenbarungsgestalten aufmerksam. Die Schöpfungsoffenbarung gibt uns Erkenntnis von der «ewigen Kraft und Gottheit»¹¹ des Schöpfers; das ins Herz geschriebene Gesetz¹² lässt uns «das Recht Gottes erkennen».¹³ Aber seinen Weltplan, seinen Erlösungswillen, seine heilige Liebe, seine Barmherzigkeit vermag uns die allgemeine Offenbarung nicht zu enthüllen. Wie das Offenbarungsmittel selbst ein unpersönliches, ungeschichtliches, statisches ist — die Werke der Schöpfung, das Gesetz, die Gottebenbildlichkeit der Menschennatur —, so ist auch das darin zu Erkennende nicht die auf unsere geschichtliche Lage sich beziehende Gesinnung Gottes. Jene Offenbarungsgestalt lässt uns die Frage völlig unbeantwortet, was Gott mit uns, den sündig gewordenen Menschen, zu tun vorhabe. Sie lässt darum «das Geheimnis seines Willens»¹⁴ bestehen, bis Gott «in der Fülle der Zeiten»¹⁵ in der Offenbarungs«ökonomie» oder «-veranstaltung», die Jesus Christus heisst, es «kundgetan hat nach seinem freien Entschluss».¹⁶ Wie die Offenbarungsgestalt selbst eine vorgeschichtlich-ungeschichtliche ist, so ist auch der Inhalt jener ersten Offenbarung ein vergleichsweise unpersönlicher. Der Offenbarungsgestalt entspricht der Offenbarungsgehalt. Die allgemeine Offenbarung ist nicht eine personhafte Begegnung; so ist auch ihr Gehalt nicht «die Gesinnung Gottes gegen uns» (Calvin). Das ist, im Vergleich zu der in Jesus gegebenen Offenbarung, die entscheidende Begrenzung jener ersten, auf der es beruht, dass sie wohl einen jeden verantwortlich, aber keinen selig machen kann.

2. Komplexer und viel ausdrücklicher ist im Neuen Testament die Lehre über das Verhältnis der Offenbarung in Jesus Christus zu der des Alten Bundes.

¹¹ Röm 1, 19.

¹² Röm 2, 14 f.

¹³ Röm 1, 32.

¹⁴ Eph 1, 9.

¹⁵ Gal 4, 4.

¹⁶ Eph 1, 9.

Zunächst scheint die neutestamentliche Lehre von der Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Bund, der vorlaufenden Offenbarung und der in der geschichtlichen Person Jesu, des Christus, eine sehr uneinheitliche, sogar widerspruchsvolle zu sein. Neben Aussagen, die eine völlige Identität des Offenbarungsinhaltes im Alten und Neuen Testament, und also denselben Erkenntnis- und Heilsbesitz der alt- und neutestamentlichen «Kirche» zu behaupten scheinen, stehen solche, die Altes und Neues scharf abgrenzen, ja sogar wie Tod und Leben, Zorn und Gnade einander entgegensetzen. «Das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit aber ist durch Jesus Christus geworden.»¹⁷ «Denn wenn der Dienst der Verdammnis» — die mosaische Offenbarungsveranstaltung — «Herrlichkeit hatte» — nämlich jenen Glanz, der vom Angesicht des Moses ausging —, «so ist noch viel mehr der Dienst der Gerechtigkeit reich an Herrlichkeit. In diesem Stück ist ja das, was Herrlichkeit hatte, sogar ohne Herrlichkeit, nämlich wegen der überragenden Herrlichkeit des Neuen Bundes.»¹⁸ Aber diese beiden gegensätzlich-extremen Anschauungen erweisen sich, da sie ja vom selben Apostel vertreten werden, bei genauerem Zusehen als besondere Hervorhebungen je eines einzelnen Aspektes einer Auffassung, die weder das Alte mit dem Neuen identifiziert, noch es als Gegensatz auffasst. Die entscheidende Kategorie, unter der die neutestamentliche Gemeinde ihr Verhältnis zum Alten Bund und die Beziehung zwischen der alttestamentlichen und der Offenbarung in Jesus Christus darstellt, ist die der Verheissung und Erfüllung, der vorlaufenden und der vollkommenen Offenbarung. Das Erfüllte ist wohl dasselbe wie das Geweissagte, weil es ja das ist, auf was die Weissagung hinzielt; aber es ist zugleich etwas ganz anderes, weil es ja eben gegenwärtige Wirklichkeit, nicht mehr bloss geschaute Zukunft ist.

Wo man in der Weise der Orthodoxie Offenbarung mit übernatürlich mitgeteilter Lehrwahrheit identifiziert,¹⁹ kann der Unterschied zwischen dem Geweissagten und der Erfüllung vernachlässigt werden. Es ist ja etwas an sich Zeitloses, eben eine Lehre, die hier vollkommen, dort unvollkommen gegeben wird. Dabei wird gerade das Entscheidende der biblischen Offenbarung, ihre Geschichtlichkeit, ausser Betracht gelassen. Dasselbe gilt von einer neueren Betrach-

¹⁷ Joh 1, 17.

¹⁸ 2 Kor 3, 9.

¹⁹ «Doctrina prophetica cum apostolorum exacte congruit», Joh. Gerhard, *Loci theol.* I, S 73.

tungsweise, die das Verhältnis von Altem und Neuem Bund durch das Gleichnis von vorwärtsschauendem Propheten und rückwärtsschauendem Apostel veranschaulicht:²⁰ Beide sehen denselben Christus, der Prophet sieht ihn vorwärts, der Apostel rückwärts. Im Gebrauch dieses Denkschemas geschieht etwas Verhängnisvolles; die Zeit wird durch den Raum ersetzt. Wieder ist es die Zeitlosigkeit der Idee, die über die Geschichtlichkeit des biblischen Offenbarungsverständnisses Meister wird. Wir dürfen nicht das discrimen temporum durch das räumliche Bild vernichten. Das Vorn und Hinten, das Vorwärts und Rückwärts im Raum ist etwas Grundanderes als das Vorher und Nachher in der Zeit. Zwischen der prophetischen Vorausschau des Christus und dem, was die neutestamentliche Gemeinde hat, liegt die ungeheure Kluft, die zwischen dem bloss Vorgesagten und dem tatsächlich Geschehenen liegt. Gewiss sagt Jesus bei Johannes: «Abraham schaute meinen Tag und freute sich»;²¹ gewiss sagt Paulus gelegentlich einmal, Christus sei mit dem alten Bundesvolk in der Wüste mitgewandert und habe sie geistlich gespeist und getränkt,²² aber er sagt auch, noch viel häufiger und betonter: «Jetzt aber...» Gott hat in Jesus Christus einen neuen Anfang gesetzt;²³ denn das vorher nur Verheissene ist jetzt geschehen. Warum ist das so? Wie unterscheidet sich die Offenbarungsgestalt des Neuen Bundes von der des Alten?

3. Zunächst müssen wir uns kurz mit ein paar untauglichen Versuchen, das zu erfassen, was im Neuen Testament mit der Christusoffenbarung gemeint sei, auseinandersetzen. Der Rationalismus hat die Offenbarung in Jesus darin gesehen, dass er, früher als sonst jemand oder deutlicher, kraftvoller, bestimmter als ein anderer ewige religiöse Wahrheiten erkannt und gelehrt habe.²⁴ Es versteht sich heute wohl ohne weiteres, dass damit auf keinen Fall die Meinung des Neuen Testaments selbst wiedergegeben ist. Als Lehrer göttlicher Wahrheit ist Jesus einer unter vielen, auch wenn er primus inter pares ist; und als solcher Lehrer hat er selbst, wie dies von jedem Lehrer zu sagen ist, keine wesentliche Bedeutung für die Sache selbst. Der gute Lehrer macht sich selbst überflüssig, er will jeden anderen dahin bringen, wo er selbst steht. Dass das nicht die

²⁰ Karl Barth, Kirchl. Dogmatik I, 2, § 14.

²¹ Joh 8, 56.

²² 1 Kor 10, 4.

²³ Röm 3, 21; 2 Kor 3, 10; Gal 4, 4; 3, 25; Eph 1, 5; Kol 1, 26.

²⁴ Harnack, Wesen des Christentums, S 81 «Jesus ist überzeugt, Gott so zu kennen wie keiner vor ihm, und er weiss, dass er den Beruf hat, allen anderen diese Gotteserkenntnis durch Wort und Tat mitzuteilen».

Stellung ist, die im Neuen Testament Jesus zukommt, liegt auf der Hand.

Der Rationalismus hat versucht, das offenkundige Ungenügen seiner Deutung durch Verwendung eines zweiten Begriffes gutzumachen: Jesus ist ausser dem, dass er der grösste Lehrer ist, auch das vollkommene Beispiel und Vorbild dessen, was er lehrt. Zweifellos wird Jesus auch im Neuen Testament als Beispiel und Vorbild der Gemeinde vor Augen gestellt; aber nicht darauf ist die Glaubensbeziehung zu ihm begründet, nicht dadurch ist er der Erlöser und Heiland. Der Unterschied zwischen dem Vorbild und den anderen ist wiederum nur ein relativer, und als das Vorbild steht Jesus auf der Seite der Menschen, nicht auf der Seite Gottes. Selbst das vollkommenste menschliche Vorbild kann nichts offenbaren. Auch die Steigerung des Vorbildes zum «Urbild» der Frömmigkeit (Schleiermacher) oder zur vollkommenen Verwirklichung der sittlichen Idee (Ritschl) reicht nicht weiter; denn beides geht grundsätzlich nicht über den Bereich des Menschlich-Immanenten hinaus.²⁵ Kein göttliches Geheimnis wird dadurch dem Menschen aufgetan; vielmehr sieht der Mensch in beiden bloss die Vollkommenheit seiner eigenen religiösen oder sittlichen Anlage oder Möglichkeit. Dasselbe gilt von dem seit der Romantik oftmals gebrauchten Begriff des religiösen Genies. Ganz abgesehen davon, dass die Uebertragung dieser ästhetischen Kategorie auf das Religiöse von fraglicher Gültigkeit ist, wird damit der Bereich der Immanenz nicht überschritten. Ist doch auch das Genie nichts anderes als eine Steigerung einer grundsätzlich in jedem Menschen angelegten Möglichkeit. Was das Genie erstmals entdeckt, kann nach ihm jeder gewöhnliche Mensch, mehr oder weniger kraftvoll, selbst erfassen. Genies sind Pioniere auf dem Wege der Menschen, aber keine Kündler dessen, was dem Menschen als Menschen grundsätzlich transzendentes Geheimnis ist; gerade das aber ist mit Offenbarung gemeint.²⁶

Ganz anders verhält es sich mit dem biblischen Begriff des Propheten. Hier ist die Aufschliessung jenseitigen Geheimnisses gemeint, der Bereich der Immanenz ist überschritten. Der Prophet — das Wort in seinem strengen biblischen Sinn verstanden — kündigt wirklich göttliches Geheimnis. Aber auch diese Deutung Jesu scheitert am Tatbestand des Neuen Testamentes. Propheten gibt es

²⁵ Vgl dazu mein Buch «Der Mittler», S 49—77.

²⁶ Vgl meine Schrift: «The Word and the World», S 13.

viele, grössere und kleinere, — Jesus aber stellt sich selbst ihnen allen als den gegenüber, der «mehr als Prophet» ist; das Neue Testament meint mit der Christusoffenbarung nicht eine Steigerung dessen, was schon vorher da war — nicht den grössten und höchsten aller Propheten, nicht den *primus inter pares*. Es meint den Einzigsten, den, der seinem Wesen nach nur einer sein kann, und der darum seinem Wesen nach etwas anderes ist als der grösste der Propheten.²⁷ Was ist im Neuen Testament damit gemeint, was ist «mehr als Prophet»?

4. Indem wir, auf Grund des neutestamentlichen Zeugnisses, Antwort zu geben suchen auf diese Frage, machen wir nicht den Versuch, das Geheimnis der Person Jesu aufzulösen; vielmehr soll die Erklärung gerade die Tiefe dieses Geheimnisses vor Missverständnis und Verflachung schützen und eindeutig auf das wahrhaftige Geheimnis hinweisen, nämlich auf das doppelte Geheimnis, das doch nur eines ist: das Geheimnis der Offenbarung und das Geheimnis Gottes. Um das im neutestamentlichen Christuszeugnis Gemeinte zu verstehen, gehen wir zunächst aus vom prophetischen Wort des Alten Testamentes. In ihm gibt Gott seinen, sonst verborgenen heilig-gnädigen Willen bekannt, in seinem Offenbarungswort schliesst Gott sein Persongeheimnis auf. Das prophetische Wort ist ein Wort aus der Transzendenz, kein Vernunftwort; es enthüllt keinen der menschlichen Vernunft zur Verfügung stehenden Sachverhalt, es ist etwas anderes als eine der Vernunft einleuchtende ewige Wahrheit oder Idee. Es ist wirkliche Mitteilung von etwas, das, abgesehen von dieser Mitteilung, nicht gewusst werden kann, und was darum für den Empfänger immer an die Gegebenheit dieser Mitteilung gebunden bleibt. Es ist das Wort vom Ratschluss Gottes, von seinem Heils- und Erlösungswillen. Und doch haftet ihm eine Unvollkommenheit an. Es ist bloss ein Wort von Gott, es ist nicht Gott selbst in person-

²⁷ Die Urgemeinde hat zur Bezeichnung dieser kategorialen, jeden Komparativ ausschliessenden Einzigkeit Jesu die Würdenamen Christus-Messias, Sohn Gottes und Herr gebraucht. Inwieweit Jesus selbst diese Titel von sich gebraucht hat, ist eine völlig sekundäre Frage gegenüber der Tatsache, die auch von sehr liberalen Forschern anerkannt wird, dass «Jesus sich in besonderem Sinn als Gottessohn empfunden hat» (Weinel, *Biblische Theologie des NT*, S 207), dass all sein Reden und Handeln «Taten des messianischen Selbstbewusstseins Jesu sind» (Albert Schweitzer). Ueber das Faktum dieses Bewusstseins, «mehr als Prophet» (Matth 12, 41 f) zu sein, kann es Meinungsverschiedenheit nicht geben. Seine Deutung aber ist nicht Sache der Wissenschaft, sondern des Glaubens. Was sich aber liberale Theologie unter einem vorstellt, der «mehr als Prophet» ist und doch nicht der, den die Apostel mit ihren Würdenamen meinen, hat uns noch keiner zu sagen vermocht.

hafter, handelnd-redender Gegenwart. Es kommt wohl von Gott selbst, aber in ihm begegnet uns nicht Gott selbst in Person. Der Prophet selbst ist bloss der Bringer dieser Botschaft, er ist in keiner Weise ihr Inhalt. Er weist darum von sich selbst weg auf den ihn beauftragenden Gott: So spricht der Herr! Der Mund, der uns anredet, und das Wort, das er uns kundgibt, sind nicht eins; die als Prophet uns beegnende Person und das Wort, das durch sie gesprochen wird, sind zweierlei, zweierlei auch die Person des Propheten und die Person Gottes, von der er spricht. Die Person Gottes bleibt in der Transzendenz, fern von uns. Noch ist nicht die Einheit da zwischen dem Redenden und dem Wort, zwischen der Sache und der Person.

Gerade diese Einheit ist mit dem Christuszeugnis des Neuen Testaments gemeint.²⁸ Darum ist Jesus kein Prophet, sondern «mehr als Prophet». Es gibt aber kein anderes «mehr» als dasjenige, das die Trennung zwischen dem Subjekt und dem Gehalt der göttlichen Rede aufhebt. Darum sagt Jesus nicht mehr: «So spricht der Herr», sondern «Ich aber sage euch»; nicht: «Gott vergibt dir deine Sünden», sondern: «Deine Sünden sind dir vergeben». Er weist nicht von sich selbst weg auf seinen Auftraggeber, sondern betont gerade die Einheit zwischen seiner Person und seinem Auftrag. «Ich bin gekommen» . . . Die transzendente Quelle, aus der das Geheimniswort emporquillt, ist nicht mehr «dort», jenseits, sondern «hier». Die Gottes Herrschaft ist nicht mehr eine bloss als zukünftig verheissene, sondern eine in ihm gegenwärtige — *ἀρα ἐφθασεν εἰς ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*²⁹ sie ist «mitten unter euch». Während der Prophet ganz hinter seiner Botschaft verschwindet — er ist ja nicht selbst ihr Inhalt, er ist der Bote, der sie für den Menschen zu bringen hat —, ist bei Jesus Botschaft und Person eins. Er selbst kommt aus dem Geheimnis der Transzendenz, wie vorher nur das prophetische Wort aus diesem Geheimnis kam. Dies ist das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Bund: «Das Wort ward Fleisch, und wir sahen seine Herrlichkeit, als die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.»³⁰

²⁸ Mit grösster Deutlichkeit zeigt das Kümmel, «Jesus und Paulus» (Theol. Bl, 1940 S 220) «Und Jesus hat darüber hinaus sich nicht nur als göttlich Beauftragten gewusst, der wie die Propheten Gottes Wort weitergibt, sondern er hat den Anspruch erhoben, dass in seiner Person, seiner Lehre, seinem Handeln das Heil der Endzeit, die letzte Entscheidung bereits hereinbreche . . . Man musste sich Jesus gegenüber entscheiden, ob man seine A u t o r i t ä t anerkennen oder leugnen wolle, und erst von da aus war seine L e h r e dann gültig oder nicht».

²⁹ Matth 12, 28.

³⁰ Joh 1, 14.

5. Am Begriff der Autorität möge das noch verdeutlicht werden. Innerhalb der Immanenz, das heisst innerhalb des dem Menschen grundsätzlich Verfügbaren, gibt es keine wirkliche Autorität. Man spricht zwar von wissenschaftlichen Autoritäten, meint aber damit nur dieses Relative, dass es einzelne gibt, die jetzt gerade etwas oder viel mehr wissen als die anderen; aber morgen schon werden sie überholt sein. Ebenso gibt es im Bereich des Staates und der Erziehung «Autoritäten»; aber auch sie sind nur von relativer, nicht unbedingter Bedeutung. Gerade die Menschenwürde verlangt, keine unbedingten Autoritäten anzuerkennen. Solange wir uns im Bereich des Menschlichen befinden, ist unbedingte Autorität ausgeschlossen, weil wir Menschen grundsätzlich gleichen Rechtes sind — mögen auch die tatsächlichen Unterschiede noch so gross sein.

Dagegen hat das prophetische Wort unbedingte Autorität, Vollmacht. Nicht der Prophet als Person; er selbst ist «niemand», ein Anonymus. Vom grössten der alttestamentlichen Propheten kennen wir nicht einmal den Namen, nichts von seinem Leben. Der Prophet hat keine Autorität, wohl aber sein Wort, darum weil es nicht sein, sondern Gottes Vollmachtswort ist. Es bindet unbedingt, jeden der es wirklich vernimmt; es bindet mit der Gewalt der unableitbaren und unbegründbaren göttlichen Vollmacht. Darum kann es nichts geben, was «mehr» ist — es sei denn der Uebergang dieser Autorität des Wortes auf die Person des Redenden. Die Autorität oder Vollmacht des prophetischen Wortes als Vollmacht einer Person, die hier, jetzt da ist — das ist die Kategorie Messias, Christus, die personhafte Gegenwart des herrschenden und gemeinschaftstiftenden Gottes.³¹ Das Geheimnis der göttlichen Personautorität ist das Geheimnis Jesu und das Geheimnis der neutestamentlichen Offenbarung. D a r u m ist hier das Reich Gottes nicht mehr zukünftig, und also fern, sondern gegenwärtig. D a r u m ist hier nicht mehr nur Verheissung der göttlichen Rettung, sondern rettende göttliche Gegenwart. D a r u m ist erst hier volle Offenbarung. Denn der personhafte Gott kann nur in einer personhaften Offenbarung vollkommen offenbar sein. In der Person Jesu von Nazareth begegnet uns die Person Gottes selbst, der heilige und barmherzige Herr.

³¹ Wenn Bultmann (Jesus und Paulus, Beiheft 2, Evangelische Theologie, S 82) formuliert: «Jesus hat nicht den Glauben an seine Person gefordert, wohl aber den Glauben an sein Wort» und dann weiterhin (S 85) sich bemüht, vom Zeugnis des Paulus alles «theologisch mythologische» abzustreifen, so bleibt fraglich, ob sein Christusverständnis nicht am entscheidenden Punkt das der bloss prophetischen Autorität, dh eben das des Wortes im Unterschied zur Einheit von Person und Wort, bleibt.

6. Als der Erfüller der alttestamentlichen Weissagungsoffenbarung wird uns der Christus erkennbar in seinem dreifachen Amt.³² Er ist in erster Linie der Herr, der messianische König. Freilich, «sein Reich ist nicht von dieser Welt»³³ und sein Herrschen hat die seltsame Art, dass er «nicht gekommen ist, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben zu geben».³⁴ Er ist ein merkwürdiger König, er, der sich den Schurz umgürtet und seinen Jüngern die Füße wäscht, ehe er von ihnen scheidet;³⁵ er, der als «der allverachtetste und unwerteste»³⁶ sich kreuzigen lässt. Aber so hat schon der grösste der Schriftpropheten ihn geschaut; diese Weissagung muss Jesus erfüllen,³⁷ um Gottes Königtum auf Erden aufzurichten. Denn eben in dieser sich hingebenden, schenkenden Liebe herrscht er,³⁸ diese Liebe gebietet er den Seinen: «Wer der Grösste unter euch sein will, der sei aller Diener.»³⁹ In ihm tritt uns der Herrenwille Gottes, der uns für sich fordert, indem er sich gibt, und der uns für sich ganz allein fordert, personhaft-gegenwärtig vor Augen. In ihm ist Gottes heiliger Herrschaftsanspruch Person geworden. Für die Gemeinde der Gläubigen ist er schlechtweg: Marana, Kyrios, unser Herr.⁴⁰ Darum tritt aber auch erst durch ihn scharf auseinander, was im Alten Testament noch unklar vermischte ineinander ist, Kirche und Staat, Glaubensgemeinschaft und Machtorganisation. Jesus Christus, der wahre Messias, ist das Ende alles theokratischen Königtums und aller Hierokratie, die dem Alten Bund eigen ist; eben darum ist er der Bringer des Neuen Bundes.⁴¹

³² Die Lehre von Jesus Christus hat, soll sie dem biblischen Zeugnis entsprechen, von seinem Werk auszugehen. Das, was Gott durch Jesus Christus tut, ist im NT der Schlüssel zu dem, was Jesus Christus ist. Vor allem zeigt uns der neutestamentliche Christus-Messias-Titel, dass die Aussagen über den Herrn funktional, gotteswirklich zu verstehen sind. Es ist kein Zufall, dass gerade die reformierte Theologie die Lehre vom dreifachen Amt wieder aufgenommen hat. Die altkirchliche Christologie hat unter dem Einfluss der griechischen Spekulation dieses Verhältnis umgekehrt und die Lehre vom Werk Christi gegenüber der von dem metaphysischen Geheimnis seiner Person völlig vernachlässigt. Die Reformation ist mit ihrem «hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere» wieder auf die biblische Linie zurückgekehrt, hat aber den Durchbruch durch die überlieferte Christologie nicht energisch genug vollzogen.

³³ Joh 18, 36.

³⁴ Matth 20, 28.

³⁵ Joh 13, 4 ff.

³⁶ Jes 53, 3.

³⁷ Luk 24, 46.

³⁸ Joh 15, 9 ff.

³⁹ Matth 20, 26.

⁴⁰ 1 Kor 16, 22.

⁴¹ Es ist gerade heute nicht unnötig, der bereits besprochenen falschen Vereinerlebung von AT und NT gegenüber auf diese grundlegenden Unterschiede zwischen der Situation der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Gemeinde hinzuweisen. Mindestens so gefährlich wie die falsche Trennung von Gottesreich und Weltreich ist der falsche Theokratismus, der die Grenze von beiden verwischt und dem regnum Christi staatliche Prädikate verleiht. Ist jenes die Gefahr des Luthertums, so dieses die der reformierten Kirche.

Er ist aber auch Erfüller und Ende des israelitischen Priestertums und Opferwesens. Der Kultus des Alten Bundes hatte die Aufgabe, auf die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen hinzuweisen. Das Opfer soll die Trennung beseitigen und die Gegenwart, das Wohnen Gottes unter den Menschen herbeiführen. Beides vermochte es nicht; es blieb bei der notdürftigen Andeutung von etwas, das geschehen sollte. Es war sozusagen ein unerfülltes und unerfüllbares Postulat. Aber allem prophetischen Protest zum Trotz blieb es bestehen und musste bestehen bleiben, bis es mit Recht abgelöst wurde durch das wahre Opfer, den wahren Priester, die wahre Versöhnung und die wahre Gottesgegenwart. Dieses «Es sollte etwas geschehen» war sein grosses Recht; aber mit dem Augenblick, wo dieses geschah, fiel es ganz und gar und vorbehaltlos dahin. Nichts vom Alten Bund ist durch Christus so sehr abgetan, wie der Tempel, das Priestertum und das Opferwesen. Nirgends wird uns darum der Unterschied der Testamente so deutlich wie hier, nirgends die Bedeutung des Unterschiedes zwischen dem bloss Geweissagten, bloss schattenhaft Vor angekündeten und dem wirklich Geschehenen so greifbar wie in dem, was in Christus ein für allemal geschehen ist, in der Versöhnung durch sein Blut.⁴²

Wie die Königsherrschaft Christi so ist auch sein Opferdienst zugleich Offenbarung, ja der Mittelpunkt aller Offenbarung. Das Kreuz Christi ist nicht nur der Höhepunkt der Heilsgeschichte, sondern auch der Offenbarungsgeschichte. «Nun aber ist ohne Zutun des Gesetzes die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart.»⁴³ Das entscheidende Wort von der Offenbarung des Gottesnamens fällt am Vorabend des Karfreitags, im Angesicht des Kreuzes.⁴⁴ Das Kreuz des Herrn offenbart beides in einem: die Unerbittlichkeit der göttlichen Strafgerechtigkeit und Sühneforderung und die grundlos schenkende Liebe, also die Einheit der Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes. Hier ist Bewirken und Offenbaren eins; das stellvertretende Leiden Jesu bewirkt die Versöhnung, aber es offenbart auch die Tiefen der Sünde und der Liebe Gottes. Aber diese Wirkung hat es nicht «an sich», sondern «für alle, die da glauben».⁴⁵ Nur wenn wir das, was durch das Kreuzesgeschehen am Glaubenden geschieht, dazu denken,

⁴² Das Dokument der Selbstunterscheidung der neutestamentlichen von der alttestamentlichen Gemeinde unter diesem Aspekt ist der Hebräerbrief. Von ihm ist darum am sichersten auszugehen, wenn man Einheit und Nichteinheit der Testamente, Verheissung und Erfüllung in ihrem einzigartigen heilsgeschichtlichen Verhältnis verstehen will.

⁴³ Röm 3, 21.

⁴⁴ Joh 17, 6.

⁴⁵ Röm 3, 22.

wird uns die Einheit von Versöhnung und Offenbarung verständlich. Darum die geflissentliche Hervorhebung des «für alle, die glauben»⁴⁶ an den entscheidenden Stellen, die vom Versöhnungsgeschehen handeln. Nur da, wo ich weiss, dass das «für mich geschehen» ist, verstehe ich auch, dass mir hier der heilig-barmherzige Herr begegnet. Nur durch die Identifikation, die der Glaube zwischen mir und dem Christus vollzieht, wird die Identifikation, die dort der Christus mit unserer Schuld vollzieht, als die Offenbarung des innersten Gottesgeheimnisses erfasst. Das pro nobis wird zur Offenbarung durch das in nobis, die Stellvertretung wird zur Wahrheit im Subjektwechsel, der sich im Glauben vollzieht: «Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir . . ., das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebt und sich für mich dargegeben hat.»⁴⁷ Die Versöhnung wird zur Wahrheit, wo mir meine Unwahrheit aufgedeckt und Gottes Liebe als die Urwahrheit offenbart wird. Der Priesterdienst Christi ist kein anderer als sein Dienst an der Wahrheit und durch die Wahrheit.⁴⁸ Er versöhnt, indem er die Lüge der Sünde zerstört und die Wahrheit Gottes zur Geltung bringt. Aber auch das Umgekehrte ist wahr: Es geht hier nicht nur um die Beseitigung eines religiösen Missverständnisses — nämlich des Missverständnisses, dass Gott zürne und darum strafen wolle⁴⁹ —, sondern diese Wahrheit kann nur durch das Geschehnis des stellvertretenden Strafleidens die Lüge beseitigen, die in der Sünde besteht. Diese Wahrheit kann nur in diesem Kampf zwischen Licht und Finsternis offenbart werden. So ist das herrschaftliche mit dem versöhnenden Handeln eins und beides mit der Offenbarung.

Der Mittelpunkt der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte aber ist weder das Königtum noch das Priestertum, sondern der Prophetismus. Der Prophet ist der eigentliche Kündler des Gotteswillens und darum auch der entscheidende Träger der Offenbarung. Die Zeitgenossen haben Jesus zunächst als «einen der Propheten»⁵⁰ verstanden. Vollzog sich doch sein Lebenswerk in nächster Analogie zum prophetischen Tun; ja man darf wohl sagen: bis zu seinem Kreuzesgang ist Jesus Prophet. Freilich unterscheidet sich sein Leh-

⁴⁶ ZB Joh 1, 12; 3, 16; Röm 1, 16; Gal 3, 22 ff.

⁴⁷ Gal 2, 20 f.

⁴⁸ Joh 17, 17.

⁴⁹ Das ist das Missverständnis der Abälardschen, subjektivistischen Auffassung, die bei Ritschl wiederkehrt. Ihr steht die ebenso unbiblische objektivistische Satisfaktionslehre Anselms gegenüber, die auch von der protestantischen Orthodoxie übernommen wurde, wonach Gott selbst versöhnt werden musste.

⁵⁰ Matth 16, 14; 21, 11.

ren grundsätzlich vom Prophetischen dadurch, dass es die Gottes-herrschaft als eine — in ihm, durch ihn — beginnende verkündet, dass er sich nicht, wie die Propheten, auf einen an ihn ergangenen Gottesspruch beruft, sondern kraft eigener Vollmacht lehrt und handelt, und dass er darum immer heimlich, wenn auch selten ausdrücklich, auf sich als das in allem Lehren Entscheidende, als das eigentlich Gemeinte hinweist. Aber erst das Geschehen von Karfreitag und Ostern scheidet ihn unbedingt vom Prophetentum. Nun erst wird es klar, dass nicht seine Lehre, sondern er selbst, sein Kommen und seine Selbsthingabe das eigentliche Gotteswort sei. Darum weil er selbst das Wort ist, konnte er es nicht selbst sagen. Er konnte nicht den Tod und die Auferstehung des Herrn verkünden, weil er diesen Tod erleiden und selbst auf-erstehen musste.⁵¹ In diesem Sinne kann man wohl sagen, dass sein Lehren noch gewissermassen dem Alten Bund angehörte und erst die Lehre der Apostel die im Vollsinn neutestamentliche ist, es sei denn, dass wir zu seiner Lehre immer, als ihr eigentlich Gemeintes, ihn selbst hinzudenken, der sie spricht aus der Vollmacht Gottes. Die Bergpredigt ist an sich, das heisst in ihrem Wortlaut, in der Tat nur letzte Verschärfung alttestamentlichen «Gesetzes»;⁵² sie ist etwas grundsätzlich Anderes nur dann, wenn wir in ihr ihn selbst hören, ihn, der allein das Gesetz erfüllte und als der Herr der Gemeinde der Gläubigen uns Gottes Anspruch an uns deutlich macht. Nicht «das Evangelium Jesu», sondern das Evangelium von Jesus, dem Christus, ist die entscheidende Wende vom Alten zum Neuen Bund. Darum spricht er auch das Wort vom Neuen Bund erst am letzten Abend, dort, wo sein Lehren zu Ende ist und das beginnt, was ein für allemal geschieht. Dort endet, ebenso definitiv

⁵¹ Hier liegt der Grund, warum die liberale Theologie so lange glaubte, sich auf das «synoptische Jesusbild» gegenüber dem «paulinischen» berufen zu können und Harnack wenigstens mit einem Schein von Recht behauptete, dass nicht der Sohn, sondern allein der Vater in das Evangelium gehöre, das Jesus verkündet habe. Man verstand nicht das notwendige Inkognito des Christus, das durch seinen geschichtlichen Beruf bedingt war. Andererseits liegt hier der Grund, warum das Thema von der «Verklärung» Jesu bei Johannes erst am Ende der Jesusgeschichte auftaucht. Erst das Osterereignis lüftet das Inkognito Jesu, und auch es nur «für die, die glauben». Vgl. Künneth, *Theologie der Auferstehung*, S 85 ff.

⁵² Das ist das Wahrheitsmoment der von Thurneysen (*Die Bergpredigt*, Theol. Existenz heute, Nr. 46) vertretenen christologischen Auslegung der Bergpredigt. Sonst aber gilt ihr gegenüber dasselbe wie gegenüber Vischers Auslegungen atlicher Texte: Das Wissen um diesen letzten Beziehungspunkt gibt uns noch nicht das Recht zu sagen, der Text «rede von Christus». Die Rede handelt allein von uns, der Redende aber ist der, der für uns das Gebot erfüllt hat und der uns, im Glauben an ihn, die Kraft zur Erfüllung gibt.

wie das theokratische Königtum und das kultische Priestertum, auch das Prophetentum des Alten Testaments.

7. Das entscheidend Neue in der Offenbarung des Neuen Testaments kann uns darin verständlich werden, dass jene vier Gestalten der alttestamentlichen Offenbarung, das Wort, die Tat, der Name, das Angesicht, die dort gleichsam auf einen Punkt ausserhalb des schon Geschehenen als auf ihre verborgene, noch nicht realisierte Einheit hinweisen, in Jesus Christus zur Einheit geworden sind und damit erst ihren vollen Sinn erhalten. Das «Wort Gottes» ist zunächst das, «was uns Gott sagt», der Inhalt seiner Mitteilung. Aber Gott will mehr als uns «etwas sagen», «etwas mitteilen»; der Inhalt seiner Mitteilung ist ja er selbst. Darum kann das Wort nicht genügen. Wo Gott sich selbst mitteilt, da geschieht etwas Anderes als Rede: «Das Wort ward Fleisch und wir sahen seine Herrlichkeit . . .»⁵³ Die Wortform, das sprachliche Mitteilungsgefäß erweist sich als zu schwach für diese Mitteilung; ihr genügt nur jenes Geschehen, das Menschwerdung Gottes heisst, sein Kommen zu uns in Person, dies, dass der Redende nun selbst da ist, und dass sein Reden nunmehr nicht bloss ein Reden, sondern ein Personleben ist. . . . «Das wir gesehen haben mit unseren Augen, das wir geschaut haben und unsere Hände betastet haben, das Wort des Lebens . . .»⁵⁴

Auf «Ihn selbst», als den in allem Gotteswort Gemeinten, wies der alttestamentliche Begriff «der Name Gottes». Um die Kundwerdung seines Namens ging es in aller Prophetie. Aber gerade diesen Namen konnten die Propheten nicht fassen. Der sich selbst Nennende blieb jenseits von ihrem Wort. Ihre Worte umkreisten ihn, er war die heimliche Mitte alles dessen, was sie zu verkünden hatten, der Ursprung ihrer Rede und ihr Ziel. Aber «da», in selbstredender Gegenwart, war er nicht. Sie konnten nur über ihn reden — wenn auch in seinem Auftrag. So war der Name doch wieder nur Inbegriff all ihrer Reden. Jetzt aber, in Jesus Christus, ist «er selbst», der Herr, da. Sein Name ist jetzt erst wahrhafter Personname, einer, der mit uns redet und mit dem wir reden, einer, der uns so begegnet wie Personen uns begegnen, der uns aber zugleich so für sich fordert, wie nur Gott für sich fordern darf, so an sich bindet, wie es keinem Menschen erlaubt ist. Erst hier wird klar, was «Name» im prophetischen Sinne eigentlich meint: Die Person Gottes als

⁵³ Joh 1, 14.

⁵⁴ 1 Joh 1, 1 ff.

aufgeschlossenes, kundgegebenes Geheimnis. Nun erst ist der «Name gegeben, darin wir sollen gerettet werden»,⁵⁵ der Name, in dem man Gott anrufen kann mit der Gewissheit, gehört zu werden,⁵⁶ der «Name, der über alle Namen ist».⁵⁷ Das ist «das kündlich grosse Geheimnis: Gott geoffenbart im Fleisch».⁵⁸ Jetzt erst hat Gott einen wirklichen, persönlichen Namen bekommen: «Er heisst Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein anderer Gott.»

Wir sahen, dass im Alten Bund die Taten Gottes als Mittel der göttlichen Offenbarung ebenso wichtig sind wie die Worte der Gottesmänner und Propheten. Geschichtliche Tatsachen und prophetische Rede gehören zueinander, stehen in lebendiger Wechselwirkung. Aber sie sind nicht eins. Kein Ereignis in der Geschichte Israels ist «die» Gottestat, kein prophetisches Wort ist «das» Gotteswort. Keine Tatsache wird zur entscheidenden Gottesoffenbarung, und kein Wort ist als solches Heilstatsache. In Jesus Christus aber ist dieser Dualismus verschwunden, jetzt ist Gottes Wort und Gottes Tat eins. Denn er selbst, in seinem Leben und Handeln, in seinem Leiden, Sterben und Auferstehen ist «die» Tat Gottes, die Heilstatsache, die alles wendet und alles neu macht. Und eben diese Heilstatsache, die er selbst ist, ist auch das Wort, der Inhalt der Heilsbotschaft, das, was Gott uns sagen will und in dem er uns sich selbst mitteilt. Er ist in ebenso absolutem Sinn «das Geschehnis», wie er in absolutem Sinn «das Wort» ist. Denn in ihm geschieht das, was allein aus dem Kreislauf der Nichtigkeiten herausführt, das, was immer hätte geschehen sollen und doch nicht geschehen konnte, der Sinn, den alle Geschichte vergeblich suchte, das Ewige in der Zeit, die Erfüllung aller Hoffnungen, die Bestimmung des Menschen als Wirklichkeit, das Ziel als Erreichtes. Darum ist hier mit dem Dualismus von Wort und Tat auch die Vielheit der Worte und Taten verschwunden. Es geht nunmehr nur noch um e i n Wort, um e i n e Tat, wie es nur noch um den e i n e n Namen geht. Das ist das Zeugnis des Neuen Testaments von Jesus Christus: «Die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden.»⁵⁹

Im Offenbarungszeugnis des Alten Bundes begegnete uns die rätselhafte Grösse «das Angesicht des Herrn», als Ausdruck der göttlichen Gnade und Herrlichkeit. Der Ausdruck schwebt zwischen magischer Wirklichkeit und dichterischer Redeform. Es ist, als ob auf eine besondere Offenbarungswirklichkeit hingewiesen werden

⁵⁵ Apg 4, 12.

⁵⁶ Joh 14, 13 f. 15, 7. ⁵⁷ Phil 2, 10.

⁵⁸ 1 Tim 3, 16.

⁵⁹ Joh 1, 17.

sollte, die doch nicht geschichtlich fassbar wird. Wo leuchtet denn das Angesicht des Herrn? möchte man fragen. Der Lichtglanz geht aus vom Angesicht des Moses, wenn er aus dem Offenbarungszelt tritt — und doch ist sein Angesicht nicht das Angesicht des Herrn; jener Lichtglanz ist nur Abglanz der von ihm allein geschauten — und doch wieder nicht als Angesicht geschauten — Offenbarungsherrlichkeit. In der prophetischen Rede wird dieses Licht zur eschatologischen Grösse: «Als dann wird euer Licht hervorbrechen wie die Morgenröte»;⁶⁰ es ist noch nicht geschehen. Im Neuen Testament aber ist das Rätsel gelöst: Gott hat es «in unseren Herzen aufstrahlen lassen, so dass wir erleuchtet wurden durch die Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi».⁶¹ Ist es Zufall, dass dasselbe Wort *πρόσωπον*, das hier mit Angesicht übersetzt wird, auch Person heisst? Der Sache nach ist es so, das Angesicht Gottes ist die Person Jesu, des fleischgewordenen Gotteswortes, dessen «Herrlichkeit wir sahen», «voller Gnade und Wahrheit».⁶² In ihm schaut uns Gott gnädig an. Er darf es sagen: «Wer mich siehet, siehet den Vater.»⁶³ In ihm ist Gottes Persongeheimnis eröffnet. Wer in ihm den Christus zu erkennen vermag durch den Glauben, dem ist das «Licht der Welt»⁶⁴ aufgegangen, so dass «er nicht in der Finsternis wandelt, sondern das Licht des Lebens hat».⁶⁵ Ist doch er, der das ewige Wort ist, auch das Licht und das ewige Leben. Durch ein Menschenangesicht schaut uns Gott aus der Ewigkeit an; in diesem *πρόσωπον* begegnet dem sündigen Menschen der heilige und barmherzige Gott selbst, nicht mehr in einem Wortzeichen, einem Hinweis auf etwas Jenseitiges, sondern als Mensch gewordene, greifbare Wirklichkeit. Wer ihm in der Schau des Glaubens begegnet, der schaut in die Ewigkeit Gottes hinein, dem wird der ewige Liebesratschluss kund,⁶⁶ dem teilt sich das ewige Leben mit.⁶⁷ «Das ewige Licht geht da herein . . . und uns zu Lichtes Kindern macht.» So ist das Angesicht des Herrn nichts anderes als das Wort, das Fleisch wurde, das Geschehnis, in dem das Entscheidende geschah, der Name Gottes als endgültig kundgewordener. So ist die alttestamentliche Verheissung in Jesus, dem Christus, erfüllt.

8. Das Geschehnis der Offenbarung ist das Geheimnis seiner Person. «Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selbst.»⁶⁸ Von

⁶⁰ Jes 58, 8; vgl auch Jes 60, 1 f.

⁶² Joh 1, 14.

⁶⁵ Joh 8, 12.

⁶⁸ 2 Kor 5, 19.

⁶³ Joh 14, 9.

⁶⁶ Kol 1, 19 f.

⁶¹ 2 Kor 4, 6.

⁶⁴ Joh 8, 12.

⁶⁷ Joh 6, 40.

seinem messianischen Werk her hat die älteste Christenheit dieses sein Persongeheimnis verstanden und nannte ihn darum den Christus, und als solchen den «Sohn des lebendigen Gottes». ⁶⁹ Aber über den genaueren Sinn dieses «Gott war in Christo» hat sie sich noch keine Gedanken gemacht. Doch konnte es dabei nicht bleiben. Ist er wirklich der Herr und Erlöser, so kann er das nicht geworden sein, sondern ist es von Ewigkeit her. Offenbart sich uns in ihm Gott selbst, nicht nur durch ihn, begegnen wir also in seiner Person der Person Gottes, so ist er selbst Gott. So weitet und vertieft sich das Zeugnis von der messianischen Gottessohnschaft zum Zeugnis von seiner Gottheit. Denn nur so kann das Entscheidend-Neue der neutestamentlichen Offenbarung gefasst werden. Ist Jesus nicht wahrer Gott ebenso wie er wahrer Mensch ist, so ist seine Offenbarung eben doch nur eine letzte Steigerung der prophetischen: ein Mensch, dem der Geist Gottes in einem vorher unbekanntem Masse verliehen ist. Dann ist er gerade das nicht, worauf alles ankommt: der Herr, den man im Gebet anruft. ⁷⁰

Es ist vor allem das Johannesevangelium, das, auf Grund der Verkündigung des Apostels Paulus, diesen impliciten Sinn des Christusbekenntnisses explicit macht, das vollen Ernst macht mit dem Satz: Er selbst ist die Offenbarung. In seiner Liebe begegnen wir nicht bloss der Liebe eines Menschen, sondern der Liebe Gottes. Seine Heiligkeit ist nicht nur die eines heiligen Mannes, eines «Gottesmannes», sondern es ist die Heiligkeit Gottes selbst. Das gerade ist es, was Altes und Neues Testament unterscheidet: die Autorität Jesu ist die Autorität Gottes selbst, also ist er Gott selbst. Indem er spricht, spricht Gott selbst, indem er handelt, handelt Gott selbst, in seiner Persongegenwart ist Persongegenwart Gottes wirklich geworden. Darum ist sein Selbst von dem jedes anderen Menschen dadurch verschieden, dass es nicht nur ein menschliches, sondern zugleich das göttliche ist. Das johanneische *ἐγὼ εἰμι* ⁷¹ ist das Neue Testament, das, was den Neuen vom Alten Bund unterscheidet. Die Selbstaussagen des johanneischen Christus sind, so wenig sie dem Wortlaut nach diejenigen des geschichtlichen Jesus selbst sind, die Lautwerdung dessen, was der geschichtliche Jesus ist. Der Offenbarungsbegriff des Neuen Testaments expliziert sich in seiner Christologie, in seiner Lehre von der gottmenschlichen Person Jesu.

⁶⁹ Matth 16, 16.

⁷⁰ 1 Kor 1, 1, 2; Apg 9, 14.

⁷¹ Vgl die Basler Dissertation von Ed. Schweizer, *Ego eimi*.

Die paulinische Aussage «Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selbst» ist nur dann davor geschützt, als blosses Maximum des Prophetischen missverstanden zu werden, wenn sie durch den Satz von der Gottheit Christi interpretiert wird.

Die johanneischen Sätze über das göttliche Sein des Christus, die man als trinitarisch oder präexistentianisch bezeichnet, haben also nicht den Sinn, uns über die metaphysische Seinsart und eine vorzeitliche Existenzweise des Logos zu unterrichten. Sie sollen gar nichts anderes als uns sagen, wem wir begegnen, indem wir dem Christus begegnen, wer mit uns handelt und wer an uns Anspruch erhebt, wo Christus handelt und an uns Anspruch erhebt. Die Kirchenlehre hat, unter griechisch-spekulativem Einfluss, diesen Blickpunkt oft genug aus den Augen verloren und darum eine Christologie aufgebaut, die man einfach «zu glauben» hatte, als ein für sich bestehendes Mysterium ohne Zusammenhang mit dem, was Christus, was Gott in Christus an uns tut.⁷² Das haben die Reformatoren gespürt, wenn sie gegen solche abstrakte Christumetaphysik das wahrhaft biblisch gedachte Wort stellten: Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere.⁷³ Sie haben uns, wahrhaftig, nicht darüber im Zweifel gelassen, dass diese beneficia Christi nur dann die im Neuen Testament gemeinten sein können, wenn es ganz ernst gilt, dass Gott in Christus war und die Welt mit sich versöhnte, dass also die Würde Christi keine andere ist als die Würde Gottes selbst. Der «Artikel» von der Gottheit Christi war auch ihnen, wie dem Verfasser des Johannesevangeliums, das Zentrum alles Christenglaubens, identisch mit dem beneficium Christi.⁷⁴ Denn das ist seine «Wohltat», das ist das in ihm uns dargebotene Heilsgut: die Selbstmitteilung Gottes, die Selbstvergegenwärtigung Gottes im Sohn. Aber jenes Wort der Warnung gegen alle christologischen Spekulationen will besagen: Die Aussagen über die Person Christi dürfen nicht weiter gehen als der Zusammenhang mit dem Werk Christi erfordert. Die Christologie darf keine Christumetaphysik werden, sondern muss, in jedem ihrer Sätze, Soteriolo-

⁷² Es ist das relative Recht im Ritschlschen Kampf gegen die griechische Metaphysik, diesen Zug in der Entwicklung des Dogmas und der kirchlichen Theologie bemerkt und dagegen die Reformatoren geltend gemacht zu haben. Aber sein viel grösseres Unrecht war, die «Gottheit Christi» — von der ja auch Ritschl spricht — rationalistisch umgedeutet zu haben. Vgl dazu mein Buch «Der Mittler», S 34 ff.

⁷³ Melancthon, loci theologici, Einleitung.

⁷⁴ Vgl Theodosius Harnack, Luthers Theologie II, §§ 39—43.

gie, Heilslehre sein. Sie hat nichts anderes zu tun als zu umschreiben, wie Gott in Jesus Christus mit uns Gemeinschaft stiftet und in ihm seine Herrschaft aufrichtet, wie er uns in Jesus Christus selbst begegnet. Sie dienen alle der genaueren Erklärung dieses «Er selbst» — in Jesus. Nicht um unseren Blick von ihm, dem Christus auf Erden, wegzulenken auf einen präexistenten Logos sind uns die Reden des johanneischen Christus gegeben, sondern ausschliesslich nur darum, um uns zu sagen, wem wir in Jesus Christus begegnen. Wir sollen nicht das Geheimnis der Dreieinigkeit ergrübeln,⁷⁵ aber wir sollen durch die «trinitarischen» Sätze über Jesus dessen gewiss gemacht werden, dass wir wirklich in ihm dem Ich des barmherzigen heiligen Herrn gegenüberstehen. Ob die kirchliche Trinitätslehre und Zweinaturenlehre das letzte Wort sei in der weiteren Explikation des neutestamentlichen Christuszeugnisses, ist hier nicht auszumachen.⁷⁶ Doch darf den besten der Theologen der alten Kirche jedenfalls dieses Zeugnis nicht vorenthalten werden: sie waren sich dessen bewusst, dass es in ihrem Kampf für die volle Gottheit des Logos und die volle Gottmenschheit des Christus um den Vollgehalt des neutestamentlichen Offenbarungszeugnisses ging, um nichts Geringeres.

9. Man kann von Offenbarung im biblischen Sinne nicht sprechen, ohne zugleich vom Glauben zu reden. Was die Offenbarung Gottes in Jesus Christus bedeutet, können wir nur dann recht verstehen, wenn wir wissen, was Glaube ist. Erst im Neuen Testament ist diese subjektive Seite der Offenbarung, der Offenbarungsempfang, das Aufgeschlossenwerden durch und das sich Aufschliessenlassen für die Offenbarung, klar erkannt und durch einen zusammenfassenden Begriff bezeichnet. Ja, es ist wohl erst Paulus gewesen, der dem Wort Glauben, *πίστις*, diese Sinniefe und -weite gab und es dadurch in den Mittelpunkt der christlichen Botschaft rückte. Erst mit der Konzentration des gläubigen Interesses auf das einmalige

⁷⁵ Das bekannte Wort Melanchthons: «*mysteria trinitatis rectis adoraverimus quam vestigaverimus*» (Einl. zu den loc. theol.) kehrt bis gegen das Ende des ersten Reformationsjahrhunderts in verschiedenen Variationen wieder (vgl. Chemnitz, Loci theol I, oder Calvin, Institutio I, 13, 4). Bezeichnenderweise verschwindet dieser Gedanke mit der zunehmenden Orthodoxie.

⁷⁶ Das ist die Aufgabe der materialen Dogmatik. Der vortreffliche Ueberblick über den Entwicklungsgang der älteren Christologie von Gilg, «Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie» (Beiheft 2 der Evangelischen Theologie) beurteilt m. E. die Entwicklung des Dogmas allzu günstig und lässt die kritischen Vorbehalte, die ein Schlatter ihm gegenüber vom NT her immer gemacht hat, ausser Betracht.

Offenbarungsfaktum, Jesus Christus, war diese zusammenfassende Beschreibung des subjektiven Elementes der Offenbarung möglich. Sie war aber, wie die Entwicklung der Theologie zeigt, nicht ohne Gefahr. Die Geschichte des Glaubensbegriffes in der Kirche ist, wie wir schon sagten, eine Tragödie.⁷⁸ Bis zur Reformationszeit gelang es der Kirche nicht, das verheerende Missverständnis, das die altkirchlichen Gnostiker aus der platonischen Schule verschuldet haben, zu überwinden, nämlich das Verständnis des Glaubens als eine mindere Vorstufe des Wissens. Wir werden darum gut tun, wenn wir versuchen, aus dem Gesamtzeugnis des Neuen Testaments heraus dem Glaubensbegriff seinen vollen Gehalt zu geben, indem wir uns nochmal auf jene vier Gestalten alttestamentlicher Offenbarung, die in der Christusoffenbarung zur Einheit geworden sind, besinnen und nach ihren subjektiven Entsprechungen fragen.

Das Wort. Dem Wort entspricht das Hören, jenes qualifizierte Hören, das «wirklich darauf hören», das zugleich ein Gehorchen ist. «Höre, Israel!»⁷⁹ In seinem Wort nimmt der Herr sein Volk in unbedingten Anspruch, durch sein Wort richtet er seine Herrschaft auf. In Jesus Christus wird dieser Anspruch persönliche Gehorsamsforderung und das Hören auf ihn wird Nachfolge,⁸⁰ Jüngerschaft,⁸¹ Hingabe der Person an den persönlichen Herrn,⁸² Treue gegen den guten Hirten,⁸³ Gefolgschaft in unbedingter Gehörigkeit. Der Apostel schreckt nicht davor zurück, sich als «Sklaven Jesu Christi»⁸⁴ oder als «Gefesselten»⁸⁵ Jesu zu bezeichnen, um damit den völligen Verzicht auf Selbstgehörigkeit und die bedingungslose Auslieferung der Person an den Erlöser auszudrücken. Aber dieser bedingungslose Knechtsgehorsam hat nichts «Knechtisches»⁸⁶ an sich, weil nicht Furcht und Hoffnung auf Lohn ihn bestimmen, sondern das dankbare Vertrauen zu dem, der uns durch seine eigene Selbsthingabe gefangennimmt. Nur dem persönlich-nahen Gott, nur dem Gott, der durch seine bedingungslose Liebe unser Misstrauen beseitigt, kann man so gehorchen, ohne etwas zurückzubehalten. «Vertrauensgehorsam», *ὑπακοή πίστεως*,⁸⁷ nennt Paulus dieses Hören.

Die Tat Gottes. Die von Gott geschaffenen neuen Tatsachen verlangen von seiten des Volkes die Anerkennung der neuen Situation.

⁷⁸ S o S 38.

⁷⁹ 5 Mos 6, 4.

⁸⁰ Mark 8, 34; Pet 2, 21.

⁸¹ Matth 10, 38; Joh 13, 35. ⁸² Röm 14, 7 ff.

⁸³ Joh 10, 4.

⁸⁴ Röm 1, 1.

⁸⁵ Philm 1; Eph 3, 1.

⁸⁶ Röm 8, 15; Gal 4, 7.

⁸⁷ Röm 1, 5; 16, 26.

Die Taten Gottes sollen Israel zur Busse rufen. Die Tat Gottes in Jesus Christus ist von der Art, dass sie nur von dem wahrgenommen werden kann, der sich durch sie aus seinem bisherigen Lebensstande völlig auswurzeln und in einen neuen Lebensboden verpflanzen lässt.⁸⁸ Die Tat Gottes in Jesus Christus ist das Kreuz. Das Kreuz ist als die Tat der Versöhnung nur von dem zu verstehen, der es zugleich als Vernichtung seines eigenen Existenzanspruchs versteht, als Gottes Schlag gegen alle Selbstzufriedenheit und Selbstgerechtigkeit.⁸⁹ Nur wer sich diesen Schlag gefallen lässt und also «mit Christus gekreuzigt»⁹⁰ wird, vermag das zu empfangen, was ihm Gott am Kreuz schenken will. Darum steht jetzt vor dem Glauben die Möglichkeit des Aergernisses; nur wer bereit ist, alles fahren zu lassen, was ihm bisher als Sicherung diente, kann seiner teilhaftig werden. Nur durch die radikale Verzweiflung an der eigenen Gerechtigkeit kann «die Gerechtigkeit Gottes»,⁹¹ die alles schenkt und nur schenkt,⁹² ja in der Gott sich selbst schenkt, gewonnen werden. Jener alles entscheidenden Tatsache, die «den Griechen Torheit und den Juden Aergernis»⁹³ ist, dem Kreuz, entspricht als «Glaube» diese doppelseitige Existenzumbildung: mit Christus sterben, mit Christus auferstehen.⁹⁴ Nur wo der Glaube das ist, hat er Anteil an der Verheissung Jesu. Nur wo er so die bisherigen Grundlagen der Existenz zerbricht und das Leben auf neuem Grund aufbaut, gilt von ihm: «Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen; siehe, ein Neues ist geworden».⁹⁵ Von diesem Glauben weiss das Alte Testament noch nicht.

Der Name Gottes. Im Alten Bund geschieht das Gewaltige, dass Gott seinem Volk das Geheimnis seines Namens kundgibt, und dass er sein Volk anruft: «Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein.»⁹⁶ Im Neuen Testament aber geschieht das Unbegreifliche, dass Gott uns in Jesus Christus nicht mehr mit unserem, sondern mit seinem eigenen Namen anruft. Er überträgt auf uns, die Sünder, den Namen seines eigenen Sohnes,⁹⁷ er «adoptiert» uns⁹⁸ und überträgt auf uns⁹⁹ die Rechte des ewigen «Sohnes seiner Liebe».¹⁰⁰ Das ist der Sinn der «Rechtfertigung allein aus Glauben».¹⁰¹ Glauben heisst jetzt einer sein, der nicht mehr aus dem Eigenen lebt,

⁸⁸ Röm 6, 6.⁸⁹ Röm 3, 20, 23.⁹⁰ Gal 2, 20; Röm 6, 6.⁹¹ Röm 3, 21, 24.⁹² Röm 3, 28; 8, 32.⁹³ 1 Kor 1, 23.⁹⁴ Röm 6, 4.⁹⁵ 2 Kor 5, 17.⁹⁶ Jes 43, 1.⁹⁷ 1 Kor 1, 30; 2 Kor 5, 21.⁹⁸ Röm 8, 25; Gal 4, 5.⁹⁹ Gal 4, 7.¹⁰⁰ Kol 1, 13.¹⁰¹ Röm 3, 28.

sondern aus dem, was Gottes ist. Glauben heisst, Christi Namen tragen, durch seinen Namen heilig sein, an der Unklagbarkeit und Untadeligkeit des Gottessohnes Anteil haben¹⁰² ohne die eigene Leistung, «ohne des Gesetzes Werk»,¹⁰³ allein durch den Willen und die Wahl Gottes. Glauben heisst jetzt, von vornherein, vor aller eigenen Tat, von der Tat Gottes leben und der unbedingten Liebe Gottes gewiss sein.¹⁰⁴ Der Glaube ist die Umstempelung des menschlichen Personwertes durch den unendlichen Personwert des Gottessohnes.

Das Angesicht Gottes. Die Israeliten sahen einen Widerschein der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht des Moses, wenn er aus dem Zelt der Offenbarung hervortrat.¹⁰⁵ Aber sie sahen diese Herrlichkeit als etwas ihnen selbst Fremdes und darum Beängstigendes. Durch Jesus Christus aber sind alle, die ihm durch den Glauben gehören, in diese Herrlichkeit eingetaucht. «Wir aber spiegeln mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wieder und werden verwandelt von einer Herrlichkeit zur andern als von dem Herrn, welcher Geist ist.»¹⁰⁶ Glaube ist jetzt das Anteilhaben an dem Lichtglanz der Gnade Gottes, der auf dem Angesicht des Gottmenschen Jesus liegt. Wer an ihn glaubt, dem schaut Gott aus seiner Ewigkeit ins Herz durch das Angesicht Jesu Christi; der hat ein neues Ansehen, eine neue Ehre,¹⁰⁷ nämlich die Ehre, die die Liebe Gottes schenkt. Glaube ist Erfasstsein von der Lebenswirklichkeit des Heiligen Geistes, Leben und Wandel «im Geist».¹⁰⁸ Was im Alten Bund erst verheissen war, «Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben»,¹⁰⁹ das beginnt sich jetzt zu erfüllen, mag auch diese Erfüllung immer wieder gehemmt und der «Glanz vom Angesicht Christi» getrübt werden durch das noch immer vorhandene «Fleisch», das Eigenleben und die Eigenwilligkeit des von Gott losgelösten, sündigen Wesens. Der Glaube selbst ist das neue Leben, das von Christus herkommt und sein Gesetz in sich hat und auswirkt, das Liebe heisst.¹¹⁰

So wie in Jesus Christus der Gott, der sich den Vätern nur durch Wort- und Tatzeichen offenbart hatte, in die Menschheit persönlich-wesenhaft einging, so ist nun auch der Glaube nicht mehr bloss «Ferngehorsam», sondern sakramentale Verbundenheit mit dem

¹⁰² Kol 1, 22.

¹⁰⁵ 2 Mos 34, 30.

¹⁰⁸ Röm 8, 9.

¹⁰³ Röm 3, 28; Phil 3, 9.

¹⁰⁶ Kor 3, 13.

¹⁰⁹ Jer 31, 31.

¹⁰⁴ Röm 8, 33 ff.

¹⁰⁷ 1 Kor 2, 7.

¹¹⁰ Joh 3, 15.

Erlöser.¹¹¹ Er muss nicht erst noch «durch die Liebe geformt» werden, um das zu sein; denn er ist nichts anderes als der Empfang der Gottesliebe. Wo er das nicht ist, da ist der das nicht, was das neutestamentliche *πίστις* meint. Glaube ist nicht die Annahme apostolischer Lehren über den Gottessohn, sondern Persongemeinschaft mit Jesus Christus selbst. Von diesem Glauben wussten die Frommen des Alten Bundes noch nicht als einer erfahrenen Gegenwart, sondern erst als von einer geschauten Zukunft. «Denn der Heilige Geist war noch nicht da.»¹¹²

III. Die Offenbarung im Zeugnis von der Offenbarung

9. Kapitel

DAS ZEUGNIS DER HEILIGEN SCHRIFT

1. Die Kirche nennt seit alters die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments kurzweg das Wort Gottes. Sie bringt darin die Grundkenntnis des christlichen Glaubens zum Ausdruck, dass in diesen Büchern Gottes geschichtliche Selbstkundgebung in unvergleichlicher, grundlegender und exklusiver Weise dem Glauben sich darbiete, so dass an dieser Heiligen Schrift vorbei christlicher Glaube weder entstehen noch bewahrt werden kann. Trotzdem ist diese klassisch gewordene Ineinssetzung von Gotteswort und Heiliger Schrift nicht unbedenklich. Sie ist aus einem doppelten Missverständnis entstanden: Erstens aus einer intellektualistischen Anschauung vom Wesen der Offenbarung, zweitens: aus einem judaistischen Verständnis der Bibel. Die Heilige Schrift selbst gibt zu diesem Missverständnis keinen Anlass; weder versteht sie unter Offenbarung übernatürlich mitgeteilte Lehre, noch auch Bücher oder ein Buch, sondern Gottes Heilstaten.

Es ist die Eigentümlichkeit des spätjüdischen Glaubensverständnisses, Wort Gottes und Bibelwort in eines zu setzen.¹ Diesem jüdischen Biblizismus gegenüber hat der Apostel Johannes die Erkenntnis der christlichen Gemeinde zum Ausdruck gebracht,

¹¹² Joh 7, 39.

¹¹¹ Joh 6, 51 ff.

¹ Vgl Schürer (Geschichte des jüd. Volkes, II, S 365) «Die hier vorgetragene Inspirationslehre ist eine durchaus mechanische.... Gott hat die Schriften diktiert, Moses hat in der Inspiration auch über seinen eigenen Tod geschrieben....» So heisst es im Talmud: «Selbst, wenn einer spräche, die ganze Thora ist vom Himmel und nur von einem Verse behauptete, ihn habe der Heilige nicht gesagt, sondern Moses nach seinem Gutdünken, von dem gilt, dass er das Wort des Ewigen verachtet hat» (zit bei Bousset, Die Religion des Judentums, S 149).

wenn er Jesus Christus «das Wort», «das Wort des Lebens» nennt.² Er greift damit über das Judentum zurück auf die alttestamentliche, prophetische Anschauung von Offenbarung, nach der Gottes Wort lebendiges Geschehnis ist. Die abschliessende geschichtliche Heilstat und das abschliessende Offenbarungswort Gottes ist für die neutestamentliche Gemeinde einzig und allein Jesus Christus selbst, die unbedingt personhafte Selbstkundgebung Gottes. Damit ist uns aber die Aufgabe gestellt, das Verhältnis zwischen dem geschriebenen Wort der Bibel und dem personhaft-geschichtlichen Gotteswort klarzumachen. Wir werden dabei auch zu bedenken haben, dass das Wort Gottes nach biblischer Anschauung nicht nur ein geschichtliches, sondern zugleich ein jenseitig-ewiges ist, das ewige Wort, das in Jesus Christus Fleisch wurde, durch das die Welt geschaffen wurde, und in dem sie erhalten wird.³

Daraus ergibt sich von vornherein, dass das sprachliche Wort, das für unser Menschsein eine so entscheidende Bedeutung hat, doch nur eine imago Verbi ist, so wie unser Personsein nur eine imago Dei ist. Unser Wort, das begrifflich-sprachliche, ist die Art, wie wir uns selbst mitteilen, ebenso wie Gottes «Wort» die Art ist, wie er sich selbst mitteilt. Unsere Selbstmitteilung geschieht durch Wörter, Gottes Selbstmitteilung geschieht, abschliessend, in der Person und Geschichte seines Sohnes. Während unsere Worte immer nur Zeichen sind, die auf das Eigentliche hinweisen, ist Gottes Wort die Sache selbst. Mitteilung sowohl als das Mitgeteilte — vielmehr nicht das Mitgeteilte, sondern der sich selbst Mitteilende. Es ist darum von grosser Bedeutung, dass die Kirche von Anfang an neben die Heilige Schrift und deren Auslegung in den Worten der Verkündigung das Sakrament als das zweite medium gratiae gestellt hat; denn im Sakrament kommt zum Ausdruck, dass Gottes Wort die handelnde, schenkende Persongegenwart Jesu Christi ist. Die absolute Auszeichnung des sprachlichen Wortes, der Bibel, wie sie in der

² Es ist wohl Bultmann einzuräumen, dass «vom AT her der Logos von Joh 1 nicht zu verstehen» sei (Das Johannesevangelium, S 7). Die Form dieser Logosvorstellung mag den Ursprung haben, den B. aufzuweisen sich bemüht. Wenn aber auch B. selbst (z. B. S 359) anerkennt, dass «in allen einzelnen Worten, die er spricht, er selbst als das Wort begegnet», so ist eben damit der Zusammenhang mit dem atl. Wortbegriff hergestellt.

³ Joh 1, 1 ff; Hebr 1, 1 f. Dass «das Wort» zum Wechselbegriff für den prä-existenten Sohn Gottes wird, ist nicht in geschichtlichen Zufälligkeiten, sondern in der Sache selbst begründet. Das «Offenbarungswesen» Gottes, sein Mitteilungswille und die in ihm selbst sich vollziehende Gemeinschaft macht die Aufeinanderbeziehung, ja die Identifikation der ewigen Offenbarerpersönlichkeit und des «Wortes» zur Notwendigkeit.

traditionellen Gleichung Bibelwort = Gotteswort geschieht — oder doch wenigstens immer wieder zu geschehen droht —, wäre ein Verstoss gegen das zweite Gebot: Kreaturvergötterung, Bibliolatrie.

2. Die erste menschliche Wortgestalt, die dem Gotteswort Jesus Christus entspricht, ist das inwendige Wort des Glaubens, in dem die Christusoffenbarung im menschlichen Bewusstsein der Apostel zum Durchbruch kam: «Wahrlich, du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes»;⁴ «mein Herr und mein Gott»,⁵ das gläubige Bekenntnis des Apostels in der Du-Form, in der dem Anruf entsprechenden Gebetsantwort: Du bist es!⁶ Hier wird das Wort Gottes, das Jesus Christus ist, zum sprachlichen Wort, das zugleich ein göttliches Offenbarungs- und ein menschliches Glaubenswort ist. Göttliches und Menschliches ist darin so verbunden, wie in dem Abbaruf des Glaubenden, den der Apostel das einmal dem Heiligen Geist, das anderemal dem menschlichen Glauben zuspricht.⁷ Hier hat Gottes Offenbarung sprachliche Wortgestalt angenommen.

Der Uebergang von diesem Wort der Personbegegnung in der Du-Form zum Lehrwort, zur Rede-über-etwas, erfolgt mit Notwendigkeit durch die Hinwendung zum anderen Menschen. Der Apostel, der vorhin, Gott allein zugewendet, den Christus als den ihm begegnenden göttlichen Herrn staunend und dankerfüllt mit Du anredet, weil er sich ihm als dieses Du enthüllt hat, wendet sich nun den anderen zu und verkündet nun öffentlich, was Gott ihm im Stillen gesagt hat. Er spricht jetzt von Gott, über seinen Herrn Christus; Gott ist jetzt Gegenstand seiner Verkündigung. Der Apostel sagt jetzt den andern: «Er, Jesus, ist Gottes Sohn.» Durch diese Verkündigung will er die anderen teilnehmen lassen an jener Begegnung, in der Gott ihm, dem Apostel, sein Wort gesagt hat. Aber dieses sein Bemühen kann nur gelingen, wenn Gott es gelingen lässt, indem er durch dieses Verkündigungswort hindurch, es als Mittel gebrauchend, sich selbst im Herzen des Hörers offenbart, ihn anruft und die Antwort des Glaubens hervorruft.⁸ Das Verkündigungswort des Apostels steht also, als Vermittler, zwischen dem Du-Wort, durch das er ein Apostel wurde, und dem Du-Wort,

⁴ Matth 16, 16.

⁵ Joh 20, 28.

⁶ Solange Paulus auf dem Wege nach Damaskus den ihm vom Himmel Erscheinenden noch fragt: «Wer bist du?» (Apg 9, 5) ist das noch nicht geschehen, wovon er im Galaterbrief spricht: «Als es aber Gott gefiel, seinen Sohn in mir zu offenbaren» (Gal 1, 16). Der Augenblick, wo er sagen kann «Du bist es», ist der Augenblick, wo die Offenbarungsveranstaltung zur wirklichen Offenbarung wird.

⁷ Gal 4, 6; Röm 8, 15.

⁸ Davon handelt das nächste Kapitel.

durch das der andere ein Glaubender wird, durch das also Gemeinde, Kirche entsteht.

3. Es mag gefragt werden, ob in dieser Beschreibung das sprachliche Wort nicht zu spät komme. Ist denn nicht die primäre sprachliche Gestalt des Gotteswortes das Wort Jesu selbst, durch das erst der Apostel ein Glaubender werden konnte? Ist nicht das Wort Jesu das eigentliche, primäre Wort Gottes? Müssen wir uns also nicht in erster Linie an die Worte Jesu selbst halten, wenn wir Wort Gottes vernehmen wollen? Auf diese Frage ist merkwürdigerweise mit Nein zu antworten. Zwar ist von der Person und dem Werke Jesu sein Reden und Lehren unabtrennbar; es ist integrierender Bestandteil dieser ganzen, abschliessenden Offenbarungsgestalt. Das Jesuswort hat, in der Tat, an der unbedingten Autorität des Gottessohnes Anteil. Aber damit ist auch schon gesagt, dass es nicht selbst das Gotteswort in seiner Ganzheit ist. Er selbst, seine Person und sein Werk ist nicht Gegenstand, sondern sozusagen stillschweigende und erst in den Apostelworten lautwerdende Voraussetzung für das rechte Verständnis seiner Reden. Die Bedeutung seiner Person und seines Werkes konnte und durfte er, wollte er sein Leben wirklich als ein geschichtliches leben, nicht redend vorwegnehmen, ehe es geschehen und vollendet war. Wer Jesus ist, konnte nicht er selbst, das konnten erst die Zeugen seines Todes und seiner Auferstehung abschliessend sagen.⁸ Erst das Johannesevangelium hat beides, das Wort, das Jesus lehrt, und das Wort, das Jesus ist, zur Einheit zusammengefasst. Indem es uns am besten sagt, wer Jesus ist, bleibt es zugleich am weitesten von einem sozusagen stenographischen Protokoll dessen entfernt, was «Jesus selbst» gesprochen hat.⁹

⁸ a Darum haben die Reformatoren mit ihrer Bevorzugung der apostolischen Briefe und des Johannesevangeliums gegenüber den Synoptikern, die uns ja «Jesu eigene Worte» viel wortgetreuer aufbewahrt haben, recht. Wenn man dem gegenüber geltend macht, dass Paulus selbst nur die Worte Jesu und nicht seine eigenen als absolut bindendes Gotteswort geltend mache, so ist nicht zu übersehen, dass es sich dabei um ganz bestimmte Befehle, nicht aber um das Christuszeugnis, handelt (1 Kor 7, 10, 12 u. 25; 9, 14; 14, 37).

⁹ Ein besonderes Problem bilden die Gottesworte, die die Propheten unmittelbar in Gottes Auftrag ausrichten, so wie sie sie bekommen haben. Auch wenn wir uns nicht die Anschauung Philos aneignen: «Ein Prophet sagt überhaupt nichts Eigenes, sondern ist nur Dolmetsch. Ein anderer gibt ihm alles, was er vorbringt ein . . . Der Geist Gottes . . . spielt auf dem Organismus der Stimme und bringt die Laute hervor zur deutlichen Anzeige dessen, was er hervorbringt» (bei Bousset, aa O, S 149), — sondern auch hier mit dem Ineinander von Gottes Aktivität und des Menschen Rezeptivität rechnen, so ist doch hier vielleicht die nächste Analogie dessen zu finden, was die Lehre von der Verbalinspiration meint. Wir befinden uns aber hier auf der alttestamentlichen Offenbarungsstufe, wo das Wort Gottes noch nicht Personwirklichkeit und Zeugnis von ihr ist.

4. Damit ist aber nochmals unterstrichen, was bereits vorher über die sprachliche Wortwerdung des Gotteswortes gesagt wurde: das Apostelwort gehört selbst in die Offenbarung Gottes durch Jesus Christus hinein.¹⁰ Der Akt der geschichtlichen Gottesoffenbarung ist erst dort vollendet, wo er im Apostel zum sprachlichen Wort, zur Glaubenserkenntnis, zum Glaubensbekenntnis und zum Glauben schaffenden Zeugnis wird. Erst indem das, was Jesus Christus ist, einem Apostel aufleuchtet, hat die göttliche Offenbarung ihr Ziel erreicht, ist ihr Stromkreis geschlossen. Wäre kein Apostel dagewesen, in dem diese Erkenntnis aufleuchtete, so wäre die Geschichte Jesu der Menschheit nicht zur Offenbarung, nicht zum Wort Gottes geworden. Sie wäre verhallt wie ein ungehörter Ton im Urwald. Sie gliche einer Brücke, deren Bau vom einen Ufer aus wohl angefangen wurde, aber das andere Ufer nicht erreicht. Im Apostelwort, in diesem sprachlichen Wort, vollendet sich die geschichtliche Christusoffenbarung, hier erst wird sie im engeren Sinn **W o r t** Gottes. Was durch die Apostel und ihre Verkündigung wurde, die Kirche, ist wiederum ein anderes; der Apostel steht an der Grenzlinie, wo Offenbarungsgeschichte zur Kirchengeschichte wird. Er hat Teil an beidem, er ist der Endpunkt der Offenbarungsgeschichte als einer einmaligen, und der Anfangspunkt der Kirchengeschichte als einer neuen, auf Offenbarung gegründeten, kontinuierlichen Grösse.

5. Nur dadurch, dass der Apostel aus seinem stillen Gespräch mit Gott heraustritt und sich den anderen zuwendet, indem er ihnen in der Er-Form der lehrenden Verkündigung wiedergibt, was ihm Gott selbst in der Du-Form ins Herz gab, kann Gemeinde entstehen. Auf dieser Wendung beruht die Existenz der Kirche. Der Kirche also geht das Apostelwort, als das sie begründende, voraus.¹¹ Grundsätzlich ist die Grenze zwischen der begründenden Offenbarung, wie sie im Apostelwort endet, und der begründeten Gemeinde, die durch das Weitergeben und Aufnehmen des Apostelwortes entsteht, absolut scharf. Nur der Apostel, vielmehr sein Wort, in dem die Offenbarung in ihrer geschichtlichen Abgeschlossenheit und Einmaligkeit weitergegeben wird, steht zwischen Christus und der glaubenden Gemeinde, er aber unbedingt. Ohne Apostelwort keine Gemeinde, keine Christenheit. Die *ἐκκλησία* ist «aufgebaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten». Das Apostelwort hat darum an

¹⁰ Vgl zB 1 Kor 2, 10; Gal 1, 16; Röm 11, 25; Eph 3, 3.

¹¹ Eph 2, 20.

der Einmaligkeit und geschichtlichen Abgeschlossenheit der geschichtlichen Christusoffenbarung selbst Anteil.

Ein Apostel ist also, grundsätzlich gesprochen, derjenige, dem die primäre, durch keines Menschen Dazwischentreten vermittelte Christuserkenntnis zuteil wurde, ohne welche Jesus Christus der Menschheit nicht Offenbarung geworden wäre. Wie der Apostel zum einmaligen Offenbarungsereignis gehört, so steht jede durch das Apostelwort vermittelte Erkenntnis diesseits dieser Grenze des Einmalig-Geschichtlichen. Diese Grenze ist die Grundlage des Begriffes Kanon, die Grundlage der Tatsache: Bibel.

6. Freilich ist der Begriff des Apostels und seines Urzeugnisses nur grundsätzlich, nicht aber historisch eindeutig. Die irrationale Tatsächlichkeit des Geschichtlichen lässt sich in keinen Begriff einfangen; sie gehört zur geschichtlichen Offenbarung als solcher. Die Fleischwerdung des Wortes in Jesus Christus ist nicht nur das unbegreifliche Wunder, sondern sie stellt sich uns dar als ein weiter nicht ableitbares Hier-und-nicht-dort, Jetzt-und-nicht-dann, So-und-nicht-anders. Warum gerade Galiläa, warum gerade die Jahre eins bis dreissig, warum gerade diese Kette von Ereignissen und nicht eine andere? Wir können darauf nur antworten: weil es so und nicht anders geschah. Dasselbe gilt von dem das Offenbarungsereignis als solches festhaltenden Urzeugnis; als das Zeugnis dieser paar Menschen, welche die Gemeinde als die Apostel erkannt und anerkannt hat, steht es der Kirche gegenüber. Die Apostel sind nun einmal die, die es sind, diejenigen, die von der Kirche als die Träger des Urzeugnisses erkannt und anerkannt wurden, weil sie diese Urzeugen waren.

Ein Doppeltes ist im Begriff des Apostels als des Urzeugen zusammengefasst: die Augenzeugenschaft und ein besonderes Mass ursprünglicher, massgebender Christuserkenntnis.¹² Die Apostel sind erstens Augenzeugen — aber nun nicht bloss Augenzeugen im einfachen, historischen Sinne, sondern Augenzeugen des auferstandenen Christus. Durch diese Augenzeugenschaft haben sie, allen Späteren gegenüber, Anteil an der Einmaligkeit des Offenbarungs-

¹² Das dritte Merkmal, das im biblischen Bericht im Vordergrund steht, die Sendung, von der her der Apostel seinen Namen hat, kommt für unseren Zusammenhang, für das Verständnis des Kanons, nicht in Betracht.

ereignisses.¹³ Sie sind die Zeugen seiner Auferstehung und damit zugleich seiner Christuswürde. Freilich hat das Neue Testament, oder richtiger gesagt, die Kirche, die den Kanon des Neuen Testaments abgrenzte, diesen Begriff der Augenzeugenschaft des Auferstandenen nicht im allerengsten, wörtlichen Sinne verstanden. Sie rechnet zu diesen apostolischen Zeugen nicht nur die Zwölf; sie schliesst auch den Herrenbruder Jakobus und den Apostel Paulus ein, und weiterhin auch «Apostelschüler», wie Lukas und Markus, die, soviel wir wissen, nicht wie die Zwölf oder Paulus, Augenzeugen des Auferstandenen waren.

Umgekehrt sind nicht alle Augenzeugen der Auferstehung Apostel. Jene Fünfhundert, denen sich der Herr nach dem Wort des Apostels Paulus «auf einmal» als der Auferstandene zeigte, werden einfach «Brüder», nicht Apostel genannt.¹⁴ Darin kommt das zweite Moment der Apostelschaft zum Vorschein. Es gehört zum Apostel ausser der Augenzeugenschaft noch ein besonderes Mass geistlicher Autorität, das — so verstand es wohl mit Recht die alte Kirche — sich in einer besonderen Qualität des Apostelzeugnisses manifestierte, sich in besonderen «Zeichen eines Apostels»¹⁵ dynamisch auswirkte und wohl in einem besonderen Mass der Christuserkenntnis begründet war. Der Apostel ist ein mit besonderer geistlicher Vollmacht ausgerüsteter Zeuge der Auferstehung, ein Mann, in dem die Offenbarung des Christus in massgebender Weise zum menschlichen Wort wurde. Der Apostel kann seinen Apostolat nicht gleichsam rechtlich, als ein für allemal verbürgt, vorweisen, sondern er muss sich immer wieder durch sein apostolisches Charisma¹⁶ geistlich als Apostel erweisen.

Keines dieser Elemente kann beim Apostel ganz fehlen; aber keines ist scharf begrifflich zu umgrenzen. Die alte Kirche hat sich bei der Frage nach der Apostolizität der neutestamentlichen Schriften an alle diese Kriterien gehalten, aber trotzdem ihr Urteil nicht streng zu begründen vermocht. Sowohl was ein Apostel als auch was eine

¹³ Diesen Unterschied sieht Kierkegaard nicht, weil ihm alles darauf ankommt, die «Autopsie» des Glaubens (Brocken, S 93) geltend zu machen. Darum «gibt es keinen Schüler zweiter Hand». An anderer Stelle hat er aber sehr wohl zwischen einem gewöhnlichen Gläubigen und einem Apostel zu unterscheiden gewusst. Vgl s Schrift «Ueber den Unterschied zwischen einem Apostel und einem Genie» und sein Buch über Adler, beide in Haeckers Sammlung «Der Begriff des Auserwählten».

¹⁴ 1 Kor 15, 6.

¹⁵ 2 Kor 12, 12; Röm 15, 19.

¹⁶ 1 Kor 2, 4; 2 Kor 12, 12.

apostolische Schrift sei, bleibt eine mehr oder minder unbegründbare Entscheidung.

7. Erst jetzt sind wir in der Lage, die Beziehung zwischen dem Wort Gottes und dem neutestamentlichen Schriftwort zu verstehen. An sich besteht keinerlei Veranlassung, Wort Gottes und geschriebenes Wort in eine besonders enge Beziehung zueinander zu bringen. Ganz im Gegenteil. Zunächst besteht eine viel engere Beziehung zwischen dem Wort Gottes und dem mündlichen Wort, der *viva vox*. Luther hat mit Recht auf den heimlichen Zusammenhang hingewiesen, der zwischen *γράμμα* und Gesetz einerseits, zwischen der *viva vox* und dem Heiligen Geist andererseits besteht.¹⁷ Das schriftlich Fixierte hat etwas von der Art der mosaischen Steintafeln, der objektiven Verfestigung an sich, während das Mündliche dem Personhaft-Beweglichen, der Freiheit des Geistes Gottes entspricht. Die Tatsache, dass der Herr selbst keine geschriebene oder diktierete Zeile hinterliess, ist höchst beachtlich, ebenso wie auch die andere, dass die Schriften der Apostel Gelegenheitsschriften sind, die — abgesehen von gewissen Grenzfällen neutestamentlichen Schrifttums¹⁸ — dem mündlichen Apostelwort gegenüber keine besondere Auszeichnung erfahren. Vielleicht besitzen wir von keinem der Zwölf irgend etwas Geschriebenes. Die Gemeinde Christi ist nicht durch schriftliches, sondern durch mündliches Wort begründet. Und auch das Schriftliche, das uns als apostolisch im weiteren Sinne überliefert ist, ist nicht als Schriftliches, das heisst ein für allemal Festgelegtes und dadurch Hervorgehobenes gemeint, sondern als Ersatz für mündliches Apostelwort, wie der Brief eben Ersatz für persönliche Begegnung ist. Das schriftliche Wort gehört, darin hat Luther recht gesehen, gerade nicht zum Neuen, sondern eher zum Alten Testament.

Trotzdem ist es nicht etwa ein kirchlicher Irrtum, dass wir ein geschriebenes «Neues Testament» haben, sondern eine Notwendigkeit, die mit dem Wesen der geschichtlichen Offenbarung als solcher gegeben ist. Nur durch die schriftliche Fixierung konnte das

¹⁷ Luther: «Denn das newe testament solt eygentlich nur leylich lebendige wort seyn und nitt schriftt; derhalben auch Christus nichts geschrieben hatt» (WA, 10 I, 2, S 34). «Darumb ist's gar nicht new testamentisch, bucher schreyben von Christlicher lere». . . . das neutestamentliche Amt der Apostel sei, dass sie «mit leylicher stymme die leutt bepredigt und bekeret haben» (WA 10, 1, 1 S 626).

¹⁸ Es ist die Eigentümlichkeit der apokalyptischen Schriften, für sich die Autorität göttlichen Diktates in Anspruch zu nehmen. So etwa Daniel 12, 4; 2 Petr 1, 20; Offbg Joh 1, 2f 11.

Apostelwort als das Begründende dem lebendigen mündlichen Wort der späteren Kirche als dem Begründeten gegenübergestellt werden. Alle bloss mündliche Tradition lässt Früheres und Späteres ineinanderfliessen; sie ist nicht im Stande, das Ursprüngliche in seiner Reinheit zu bewahren. Sollte das Urzeugnis als solches der Gemeinde erhalten bleiben und nicht im Wort der Kirche untergehen, so musste es schriftlich fixiert und in dieser schriftlichen Fixierung abgegrenzt werden. Nur die schriftliche Fixierung bewahrt vor der beständigen Umformung im lebendigen Strom geschichtlicher Überlieferung und glaubensmässiger Aneignung. Nur durch sie ist uns das Christuszeugnis der Urzeugen in seiner ursprünglichen Eigengestalt erhalten geblieben. Insofern als die Kirche immer wieder auf dem Grunde der Apostel erbaut und von ihm her erneuert werden muss, ist sie also auf das geschriebene, das neutestamentliche Schriftwort angewiesen. Diese Schriftgestalt ist uns, da wir nur noch in ihr das apostolische Offenbarungswort haben, das Medium, in dem Gottes Wort zu uns kommt. Nur da, wo man an der Erkenntnis der Einmaligkeit des Offenbarungsgeschehens rüttelt, kann man Schrift und Tradition auf gleiche Höhe stellen; nur die Kirche, die im Messopfer Jesu Opfertod zu wiederholen glaubt, kann Schrift und Tradition *pari pietatis affectu* als Träger göttlicher Offenbarungsautorität verehren.¹⁹

8. Die Geschichtlichkeit der Christusoffenbarung ist es also, an der die Priorität des schriftlichen Zeugnisses gegenüber der mündlichen Tradition hängt. Wo es um die Bewahrung des historisch Einmaligen geht, da ist der Vorzug des Schriftlichen ein unbedingter. Die Geschichte der altchristlichen Legendenbildung um das Leben Jesu herum zeigt uns ebenso wie die rasche Umbildung der biblischen Lehre in den ersten Jahrhunderten im Negativ, was ohne den Kanon des Neuen Testaments aus dem Zeugnis von der Christustatsache geworden wäre. Die christliche Kirche steht und fällt mit dem geschriebenen Neuen Testament, und das geschriebene Apostelzeugnis von Christus ist nicht nur Grund, sondern auch Norm alles späteren kirchlichen Christuszeugnisses.

Wohl ist es nicht ausgeschlossen, dass ein Christuszeuge nachapostolischer Zeit ein Mass der Christuserkenntnis habe, das sich mit dem eines neutestamentlichen Autors sehr wohl vergleichen liesse und es vielleicht in einzelnen Punkten übertreffen mag. Es ist weder

¹⁹ *Enchiridion symbolorum*, ed Denzinger et Bannwart, Nr. 783.

a priori noch a posteriori ohne weiteres abzulehnen, dass gewisse Schriften späterer Lehrer und Verkünder der Kirche einzelne neutestamentliche Schriften an Tiefe und Reichtum der Christus-erkenntnis überragen.²⁰ Aber gerade solche spätere Lehrer der Kirche wären die ersten, die bezeugten, dass sie ihre ganze Christus-erkenntnis der Heiligen Schrift verdanken. Es kann keiner ein Meister in der Christus-erkenntnis werden, der nicht zuvor ein Schüler der Apostel war und immerzu der gehorsamste und ehrfürchtigste Apostelschüler bleibt, auch dort, wo er etwa sogar an einem Apostel Kritik üben müsste. Damit ist uns die Frage nach Art und Grenze der Bibelautorität gestellt.

9. Aus allem bisher Gesagten ergibt sich, dass die als klassisch geltende Lehre von der Verbalinspiration der Heiligen Schrift nicht als die adäquate Formulierung der Bibelautorität angesehen werden kann.²¹ Sie ist ein Produkt der spätjüdischen, nicht der biblischen Anschauung. Nirgends nehmen die apostolischen Schriften eine solche Verbalinspiration mit der dazugehörigen Unfehlbarkeit im einzelnen für sich in Anspruch. Über die Entstehung neutestamentlicher Schriften sind wir vom Apostel Paulus am deutlichsten unterrichtet. Gerade er aber, der gewaltigste aller Lehrer der Kirche, gibt nirgends seine Briefe als göttliches Diktat aus, sondern lässt uns im Gegenteil in die natürlich menschliche Entstehung seiner Schriften hineinschauen. Er ringt mit dem sprachlichen Ausdruck, er bricht Sätze ab, er korrigiert sich selbst während des Schreibens; die göttliche Offenbarung erscheint als eine in freier menschlicher Selbst-tätigkeit angelegene.

Keineswegs ist damit die göttliche Inspiration der apostolischen Schriften verneint. Wie könnte etwas, das empfangene göttliche

²⁰ Das beste Beispiel dafür dürfte Luther sein, der einerseits die Freiheit hatte, zu sagen, wenn wir so viel heiligen Geist hätten wie die Apostel, so könnten wir «so gut Neu Testament machen als die Apostel geschrieben», freilich, «weil wir den Geist so reich und gewaltig nicht haben, müssen wir von diesen lernen und aus ihren Brunnlein trinken», aber andererseits der demütigste und gehorsamste Bibeltheologe war.

²¹ Unter den reformatorischen Lehrern besteht hinsichtlich der Auffassung der Schrift nicht sowohl ein konfessioneller als ein Generationsunterschied. Die Reformatoren der ersten Generation, Luther und Zwingli, sind der Lehre von der Verbalinspiration nicht zugetan, wohl aber Melancthon, Calvin und Bullinger. Calvin liebt es, von den oracula Dei zu sprechen und verwendet mit Vorliebe die Vorstellung vom göttlichen Diktat. Kritische Aussprüche, wie Luther sie über Schriften des Alten und Neuen Testaments getan hat, sind bei ihm undenkbar, so sehr er auch als Exeget die menschliche Seite der Schrift zur Geltung kommen lässt.

Offenbarung wiedergibt, der göttlichen Inspiration ermangeln? Nicht nur das Schreiben, sondern alles Reden, aber auch alles Handeln des Apostels fließt aus dieser Quelle, aus dem Sein in Christus und dem in ihm und durch ihn gegebenen Heiligen Geist. Nicht nur der Römerbrief, sondern die ganze Botschaft des Apostels, und nicht nur die Botschaft, sondern die ganze Missionstätigkeit und Missionsstrategie des Apostels — wie sie uns gerade im Römerbrief enthüllt wird — ist vom Heiligen Geist geleitet.²² Aber ebenso wenig wie das heissen kann, durch diese göttliche Leitung sei das menschliche Suchen, die menschliche Schwachheit und Irrtumsfähigkeit im Handeln und Auftreten ausgeschlossen, ebenso wenig kann damit im Schreiben das göttliche Diktat, das jede menschliche Selbsttätigkeit im Erwägen und Suchen ausschliesst, gemeint sein. Menschliches Forschen, wie es uns Lukas als Verfasser des evangelischen Berichtes von sich bezeugt, schliesst nicht die Inspiration, wohl aber das Diktat und die Verbalinspiration mit ihrer orakelhaften göttlichen Unfehlbarkeit aus.

Vom Heiligen Geist geleitet, inspiriert, aber ebenso Produkt menschlichen Suchens und Sichtens, und darum nicht verbalinspiriert, ist erstens einmal die Überlieferung geschichtlicher Tatsachen, wie sie in den Evangelien, in der Apostelgeschichte, zum Teil auch in den Briefen vorliegt.²³ Auch diese schlichte Tatsachenüberlieferung ist als Glaubenszeugnis, als Bezeugung des Christus gemeint, es ist kerygmatische Überlieferung. Dass sie nicht ohne Irrtümer und Widersprüche ist, weiss heute jeder, der die Augen nicht vor den Tatsachen verschliesst. Nur ein Unkundiger oder Unwahrhaftiger bringt heute noch eine vollständige Evangelienharmonie oder eine widerspruchslöse Verbindung des paulinischen und des lukanischen Berichtes von den Auseinandersetzungen zwischen den Aposteln zustande. Die Apostel, die im «Apostelkonzil» zunächst miteinander kämpften, ehe sie sich zu einem gemeinsamen Entschluss zusammenfinden konnten, sind auch in ihren Berichten über Geschehenes nicht widerspruchslös und irrtumsfrei.

Dasselbe gilt aber auch von dem lehrhaften Element der apostolischen Botschaft. «Als es Gott gefiel, seinen Sohn in ihm zu offenbaren»,²⁴ da hat er dem Apostel Paulus nicht ein System paulini-

²² Man denke etwa an Apg 16, 6, 7; Röm 15, 18.

²³ Vgl etwa Apg 15, 4; 21, 19 f; Mark 1, 1.

²⁴ Gal 1, 16.

scher Theologie eingegeben. Vielmehr hat es einer langen und intensiven geistigen Aneignungstätigkeit seitens des Apostels bedurft — einer Arbeit, in die uns seine Briefe Einblick geben —, ehe er das zu sagen vermochte, was er in seinen letzten Briefen seinen Gemeinden sagen kann.²⁵ Und auch dann noch weiss er, dass diese Erkenntnis keine vollständige, sondern ein Stückwerk ist.²⁶ Diesem bruchstückartigen Charakter seiner Erkenntnis entspricht es, dass die Christuserkenntnis anderer Apostel eine charakteristisch andere ist. Es gibt einen synoptischen, einen paulinischen und einen johanneischen Lehrtypus, die nicht unbeträchtlich voneinander abweichen und sich durch keine theologische Kunst zur vollständigen Deckung bringen lassen. Was sie alle gemeinsam haben ist: Er selbst, Jesus Christus, das Wort Gottes; er ist der Mittelpunkt ihres Zeugnisses, aber ihre Zeugnisse von ihm, ihre besondere matthäische, paulinische oder johanneische Lehre, sind wie Radian, die von verschiedenen Seiten her auf diese Mitte hinführen, ohne dass einer diese Mitte ganz erreichte. Sie sind menschliche, geistgewirkte, gottgegebene Zeugnisse vom Wort Gottes; sie haben Anteil an seiner unbedingten Autorität und sind doch nicht dieses selbst, sondern Mittel, durch die es uns gegeben wird.

Nicht alles Biblische, auch nicht alles Neutestamentliche, ist in gleicher Weise oder im gleichen Masse Träger des Gotteswortes. Nicht jede Jesusgeschichte ist in derselben Weise unentbehrlich für die Erkenntnis des Christus wie die Leidensgeschichte; nicht alle apostolischen Gedankengänge sind im selben Masse offenbarungsträchtig wie gewisse Hauptstellen des Römerbriefes oder des Johannesevangeliums. Nicht alle Lehren der Apostel verkündigen in gleich klarer und massgebender Weise, was Gott zu seiner Ehre und zum Heil der Menschheit in Jesus Christus getan und kundgegeben hat.²⁷ Es gibt sozusagen Orte besonderer Nähe beim Mittelpunkt und eine Peripherie, an der bereits die Grenze des Kanons sichtbar wird. Die Wertunterscheidungen Luthers in seinen Ein-

²⁵ Man vergleiche etwa die Gesetzeslehre in Gal mit Röm oder den 1 Thess mit dem 2 Kor.

²⁶ 1 Kor 13, 12; Phil 3, 12.

²⁷ Daraus wird die Haltung Luthers gegenüber dem Jakobusbrief verständlich. Mit der orthodoxen Tradition hält er fest: die Lehre der Schrift ist einhellig. Andererseits sah er am Beispiel der Glaubensauffassung des Jakobus, dass hier ein Gegensatz (mindestens in der Ausdrucksweise) zu Paulus vorlag. Darum: Jakobusbr. gehört eigentlich nicht in den Kanon.

leitungen zu den biblischen Schriften²⁸ mögen im einzelnen da und dort allzu subjektiv, und gelegentlich willkürlich sein — doch treffen sie im Wesentlichen das, was ernste Glaubensbesinnung immer wieder findet, und was die theologisch-kritische Arbeit mit besonderen Prüfungsmitteln zu Tage fördert. Und doch muss das Gesamturteil lauten: nur in der Vielheit dieser Zeugen und Zeugnisse, gerade in ihrer widerspruchsvollen Mannigfaltigkeit, der kein theologisches System beikommt, ist uns die Fülle und Ganzheit des Christus bezeugt.

10. Der Kanon — zunächst des Neuen Testaments — steht der Kirche als das apostolische Urzeugnis von der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung gegenüber und ist darin selbst als Träger der Offenbarung mit ihr untrennbar verbunden. Was aber gehört zum Kanon, wer entscheidet darüber und auf Grund welcher Kriterien? Ist der uns vorliegende Kanon für die Kirche endgültig geschlossen und bestimmt? Die Kanonbildung ist das Werk der Kirche.²⁹ Sie, die glaubende Gemeinde, ist es, die darüber entscheidet, was «kanonisch», «apostolisch» sei, das heisst also, was den Charakter des Urzeugnisses an sich habe. Die Kanonbildung ist ein Glaubensurteil, ein Erkenntnisentscheid, ein «Dogma» der Kirche. Darum ist die Kanonfrage grundsätzlich nie definitiv beantwortet, sondern immer wieder offen. So wie die Kirche des zweiten, dritten und vierten Jahrhunderts das Recht hatte und sich genötigt sah, in eigener Glaubensverantwortung zu entscheiden, was «apostolisch»³⁰ sei und was nicht, so hat in gleicher Weise jede Kirche zu jeder Zeit grundsätzlich dasselbe Recht und dieselbe Pflicht. Das Kanondogma ist wie jeder andere kirchliche Glaubensentscheid nicht unfehlbar-endgültig, sondern immer wieder zu prüfen und grundsätzlich revidierbar. Die Tatsache, dass es dieselbe Kirche des vierten Jahrhunderts war, die den heutigen Kanon bestimmte

²⁸ Der Vorrede zu Luthers Septemberbibel von 1522 folgt eine kleine Einführung ins Neue Testament mit der wahrhaft revolutionären Ueberschrift «wilchs die rechten und Edlisten bucher des neuen testaments sind», welche auch den berühmten Satz von der «strohernen Epistel», dem Jakobusbrief enthält. Nicht minder freimütig sind aber seine sämtlichen Einleitungen zu den biblischen Büchern.

²⁹ Freilich ist «die Reflexion über die Bedingungen der Kanonisierung das Spätere, erst hinzugekommen, als das Objekt . . . im wesentlichen schon da war; erst als man ein NT hatte, hat man sich überlegt, warum man es gerade so habe» (Jülicher-Fascher, Einleitung in das NT, S 497).

³⁰ Von Anfang an war die bewusste Kanonbildung ganz und gar durch die Verfasserschaftsfrage bestimmt. So ist sie es auch bis auf Luther geblieben und nach Luther wieder geworden. Luther ist der einzige, der in voller Klarheit

und die das Messopfer und das Papsttum schuf, muss uns dieses Provisorium deutlich ins Bewusstsein rufen. Wir wissen ja auch, wie lange die Kirche hinsichtlich der Kanonizität mancher Schriften — solcher, die jetzt im Kanon enthalten sind und solcher, die jetzt nicht mehr dazu gehören — geschwankt hat. Wenn die Damaligen bei gewissen Schriften unsicher waren, warum sollten wir es nicht sein dürfen? Wenn ein Bibelmann, wie Luther, die Apostolizität der Johannesapokalypse ebenso wie die des Jakobusbriefes, aus theologischen, nicht aus historischen Gründen, in Zweifel zog, warum sollten wir nicht, gestützt auf genauere kritische Arbeit, dasselbe tun dürfen? Es gehört nun einmal zur Kontingenz alles Geschichtlichen, dass es sich nicht in saubere Begriffe aufarbeiten lässt. Es gehört zum geschichtlich-Irrationalen der Offenbarung und des Apostolates, dass der Kanon eine Grösse mit fließenden Rändern ist.

Trotzdem werden wir uns nicht leichtlich über den Kanonentscheid der alten Kirche hinwegsetzen, schon darum nicht, weil der Kanon selbst die Voraussetzung aller kirchlichen Lehrbildung ist, auch der Lehre von der Bibel. Gerade vom reformatorischen Schriftprinzip aus haben wir das grösste Interesse an der Festigkeit des Kanons. Aber von diesen immerhin sekundären Erwägungen ganz unabhängig ist die Tatsache, dass auch eine der Tradition gegenüber freie Überprüfung des altkirchlichen Kanonentscheides im Wesentlichen zu denselben Resultaten kommen wird. Vergleichen wir die neutestamentlichen mit den Schriften des nachapostolischen Zeitalters, auch den zeitlich nächst benachbarten, so werden wir nicht umhin können, mit den Vätern des Kanons den grossen Abstand zwischen beiden Gruppen wahrzunehmen. Der Qualitätsunterschied ist ein ganz unverkennbarer, ganz abgesehen von dem rein historischen Moment des zeitlichen Abstandes vom Offenbarungs-

diesen rein historisch-autoritären Kanonbegriff durch einen sachlich-theologischen ersetzte: «Das ist der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht.... Was Christum nicht lehrt, das ist noch nicht apostolisch, wenn's gleich S. Petrus oder Paulus lehrte». (Aus der Vorrede zum Jakobusbrief.)

Die protestantische Orthodoxie — zu der in diesem Sinne schon Calvin und Bullinger gehören — kehrt zum historisch-autoritären Kanonbegriff zurück. Für sie ist fraglos kanonisch, was die alte Kirche als kanonisch dekretiert hat, und der Beweis dafür ist die feststehende apostolische Verfasserschaft der ntl, die prophetische der atl Bücher. Das ist das principium, über das nicht diskutiert wird. Immerhin war bis ans Ende des 16. Jahrhunderts noch Zweifel erlaubt an der Kanonizität gewisser ntl Schriften (vgl Hepp, Dogmatik des Protestantismus im 16. Jahrhundert I, S 254).

ereignis selbst. Eher könnte man an eine Reduktion des neutestamentlichen Kanons denken, wie Luther sie erwogen hat. Aber so deutlich sich auch die Tatsache einer Kanonperipherie aufdrängt, innerhalb deren etwa der 2. Petrusbrief, der Judasbrief, der Jakobusbrief und die Apokalypse liegen, so unverkennbar ist doch immer noch der Abstand zwischen diesem Rand und den von den Vätern für eine Erweiterung in Betracht gezogenen Schriften, etwa dem 1. Clemensbrief oder dem Hirten des Hermas. Wer grundsätzlich die Notwendigkeit eines Kanons einsieht, das heisst wer das begründende Urzeugnis vom begründeten kirchlichen Zeugnis unterscheidet, wird immer wieder auf den heutigen Kanon zurückkommen.

11. Inwiefern aber gehört das Alte Testament zum Kanon der christlichen Gemeinde? Inwiefern können wir das, was wir vom Christuszeugnis der Apostel sagten, auf das prophetische Gotteszeugnis des Alten Bundes beziehen? Wie verhält sich die geschichtliche Offenbarung des Alten Bundes zur Schrift des Alten Testaments und wie verhält sich dieses selbst zum Neuen Testament? Zunächst gilt auch hier das Grundsätzliche, dass Offenbarung und Buch sich nicht decken. Das Geschriebene ist nicht die primäre, sondern die deutlich sekundäre Gestalt der Offenbarung, auch im Alten Bund. Die Offenbarung ist auch hier wesentlich Geschichte und mündliches Prophetenwort und erst in zweiter Linie «Schrift». Einzig das Gesetz macht, nach dem, was im 6. Kapitel darüber gesagt wurde und in Uebereinstimmung mit Luthers Parallele von *νόμος* und *γράμμα* eine gewisse Ausnahme.³¹ Das Gesetz, als *γράμμα* verstanden, ist aber auch nicht im selben Sinne Offenbarung wie das prophetische Wort.³²

Andererseits wird uns diese Erkenntnis der Geschichtlichkeit der Offenbarung die rein historischen Bücher des Alten Testaments besser als Offenbarungszeugnis würdigen lassen als ein Offenbarungsverständnis, das durch den Begriff der Lehre bestimmt ist. Gerade die geschichtlichen Bücher gehören in ihrer Gesamtheit zum Zeugnis der Offenbarung im Alten Bund, weil sie für uns die Träger dieses Offenbarungsgeschehens sind; nur durch sie haben wir Kunde

³¹ In Uebereinstimmung mit Paulus (2 Kor 3, 3 ff) sagt Luther «Das Gesetz, nicht bloss das kultische, vielmehr auch das moralische, sogar der *sacratissimus decalogus* der ewigen Gottesgebote ist Buchstabe (*literalis*) und Buchstaben-tradition macht weder lebendig noch gerecht» (übersetzt nach WA II, 468).

³² So Paulus, Gal 3, 19. Darum betont Luther immer wieder: «Moses und die Propheten haben gepredigt; aber da hören wir nicht Gott selbst» (WA 33, 149). «Moses hat einen fremden Mund» (III, 550).

von den Taten Gottes, in denen er sich der Welt enthüllt. Das Alte Testament ist in allen seinen Teilen Zeugnis der Bundesgeschichte und der Bundesoffenbarung Jahwes innerhalb seines auserwählten Volkes. Endlich steht auch über der Weisheitsliteratur das, was sie von ähnlicher Literatur anderer Völker unterscheidet: «Er hat seine Wege Moses wissen lassen und die Kinder Israels sein Tun.» So ähnlich auch in vielen Einzelheiten die biblische der ausserbiblischen Weisheitsliteratur sein mag, so ist sie doch als ganze in den Zusammenhang der alten Bundesgeschichte hineingestellt und von ihr geprägt.

Die gewaltigen, tiefgreifenden Unterschiede zwischen den einzelnen alttestamentlichen Schriften, sowohl was die geschichtliche Berichterstattung als auch die «Lehre» betrifft, die für die Theorie von der Verbalinspiration schlechterdings fatal sind, sind von dem bereits für das Neue Testament gewonnenen Begriff des Offenbarungszeugnisses umschlossen und können uns keine grundsätzlichen Schwierigkeiten bereiten, so viel auch im einzelnen noch zu fragen sein wird. So wie die Offenbarungsgeschichte selbst eine göttliche Ökonomie oder Pädagogik erkennen lässt, so auch ihr Niederschlag im Offenbarungszeugnis. Gott selbst ist mit seinem Volk Israel den Weg vom Primitiven zum Höheren und zum Höchsten gegangen, und dieser Weg der göttlichen Ökonomie ist im Alten Testament erkennbar.

Das Verhältnis zum Neuen Testament aber ist bestimmt durch das, was über die Beziehung zwischen der vorlaufenden und der endgültigen Offenbarung gesagt wurde. Nicht das Alte Testament, sondern die Offenbarung des Alten Bundes ist das eigentliche Problem. Das Alte Testament verhält sich zum Neuen so wie die Offenbarung des Alten Bundes zur Offenbarung in der Fleischwerdung des Wortes, Jesus Christus. Dieses Verhältnis ist das doppelte: der Vorbereitung und des vorauslaufenden Hinweises. Gottes Offenbarung in Jesus Christus ist wohl das grosse Wunder, aber nicht ein Zauber oder Mirakel. Der Gedanke, dass der Gottessohn, statt im Volk der Juden, etwa im Nanking der Han-Dynastie oder im perikleischen Athen oder irgendwann in Madagaskar «ebensogut» hätte geboren werden können, zeigt uns mit einem Schlage die geschichtslose Phantastik einer auf sich selbst gestellten, von der israelitischen Geschichte losgelösten Christusgestalt. Gott «könnte wohl aus Steinen dem Abraham Kinder erwecken», aber er tut es nicht; Gott könnte wohl auch seinen Sohn ohne vorlaufende Offenbarung in

die Welt geschickt haben, aber er hat es nicht so gewollt und getan. Gottes Wunder sind keine Vergewaltigungen des geschichtlichen Werdens. Die Geschichte davon, wie Gott sein Volk Israel aus einem Wildling zu einem Volk strenger, an sein Wort gebundener Frömmigkeit erzogen hat,³³ zeigt uns, dass das Offenbarungsgeschehen und das Pädagogische nicht so himmelweit auseinanderliegen, wie eine orthodox-intellektualistische Theologie uns glauben machen will. Nur in dem so vorbereiteten Volk konnte der Christus geboren und verstanden werden. Die alttestamentliche Offenbarung ist die Vorbereitung der neutestamentlichen.

Sie ist aber zugleich der vorlaufende Hinweis auf sie. In dieser Offenbarung zeigt sich Gott nicht nur als der, der je und je zu seinem Volke gekommen ist und an ihm gehandelt hat, sondern als der, der über das jeweils Geschehene hinausweist auf ein künftiges Geschehen, in dem sein Wille erst recht offenbar und verwirklicht sein wird. Die alttestamentliche Offenbarung ist in sich selbst ein Vorläufiges und ihre grössten Zeugen wissen das am deutlichsten. Sie ist von Anfang an und in allem messianisch, aber das Messianische kommt in ihr erst allmählich zum deutlichen Bewusstsein und Ausdruck. Darum zeugt das Alte Testament, indem es zunächst von der je und je schon geschehenen Gottesoffenbarung Zeugnis gibt, zugleich von einer erst kommenden Offenbarung, deren Inhalt sich aber auch dem höchsten prophetischen Bewusstsein erst in Verhüllung andeutet. Das Alte Testament zeugt also wohl von Jesus Christus, aber meistens nur verborgen, indirekt, schattenhaft,³⁴ und darin sehr anders als das Neue Testament. Gerade in dieser Andersheit aber gehört es als das Zeugnis von der weissagenden Offenbarung zum Neuen Testament als dem Zeugnis von der erfüllenden Offenbarung. Die Erfüllung wäre nicht Erfüllung ohne die Weissagung, der Christus wäre nicht der Messias ohne den Propheten, der ihm diesen Namen gibt und der die ganze Bundesgeschichte als Vorbereitung dieser abschliessenden Offenbarungstat deutet. Darum hat die Alte Kirche recht getan, als sie den alttestamentlichen Kanon von der jüdischen Gemeinde übernahm und mit ihrem eigenen zur einen Schrift verband. Sie hat aber immer dann nicht recht getan, sondern Verwirrung gestiftet, wenn sie über der Einheit den Unterschied der Testamente missachtete und in künstlicher Harmonistik und mit allegorischen Künsten eine Einheit der

³³ Vgl die drastische Schilderung Ez 16, 4 ff; Hos 11, 1 ff.

³⁴ Hebr 8, 5; 10, 1; Kol 2, 17.

Lehre zu beweisen versuchte, die Gottes pädagogischer Weisheit und Liebe widerspricht.

12. Die Heilige Schrift ist Gottes Wort, weil und sofern uns Gott in ihr das Geheimnis seines Willens, seinen Heilsplan in Jesus Christus kundtut. Die Heilige Schrift ist eine besondere Gestalt der göttlichen Offenbarung, nicht bloss Dokument geschehener Offenbarung, weil in ihr Gott selbst uns den Sinn dessen eröffnet, was er uns in der geschichtlichen Offenbarung, namentlich im Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen des Gottessohnes geben und sagen will. Die Sendung des Sohnes ist Eines; die Erleuchtung der Apostel über das Geheimnis des Sohnes ist ein Anderes. Gott hat sich vollständig im Sohn offenbart; aber diese Offenbarung würde uns nicht erreichen ohne die Sendung und Erleuchtung der Apostel, die uns von ihm Zeugnis geben. Ohne das Zeugnis der Apostel würden wir Jesus nicht als den Christus erkennen. Gesetzt den Fall, es hätte uns ein jüdischer oder heidnischer Chronist die Taten und Worte Jesu überliefert, so würden wir nicht imstande sein, aus seinem «historisch getreuen» Augenzeugenbericht Jesus als den Sohn Gottes und Erlöser zu erkennen. Es bedurfte nicht nur der Augenzeugen Jesu, sondern der gläubigen Auferstehungszeugen des Christus, um uns zu Gläubigen zu machen.

Dasselbe gilt von den Geschehnissen im Alten Bund. Von ungläubigen Chronisten überliefert, wären sie für uns nicht «Heilsgeschichte», sondern ein Stück gewöhnliche orientalische Nationalgeschichte. Es bedurfte der prophetischen und der durch die Propheten erweckten gläubigen, gott-sichtigen Zeugenschaft, um uns diese Geschichte als Geschichte Gottes mit den Menschen zu erschliessen. So ist die Bibel nicht nur Dokument geschichtlicher Offenbarung, sondern selbst Produkt göttlicher Offenbarung und darin selbst Offenbarung für uns. Durch die Propheten und Apostel redet Gott zu uns sein Christuswort, durch ihr Wort sagt er uns sein Wort des Gerichtes und der Gnade. Wir glauben es nicht darum, weil es ihr Wort ist, sondern weil und sofern es geschieht, dass er selbst durch ihr Wort zu uns redet.

10. Kapitel

DAS ZEUGNIS DER KIRCHE

Ein für allemal hat sich Gott in der Menschwerdung seines Sohnes, im Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi als der heilige und der barmherzige geoffenbart. Ein für allemal ist im

Zeugnis der Urzeugen das, was Jesus Christus ist und getan hat, in massgebender und grundlegender Weise ausgesprochen und festgehalten. Wie es gilt, dass keiner zum Vater kommen kann als allein durch den Sohn, so gilt es auch, dass keiner zum Sohn kommen kann als allein durch die Heilige Schrift. Nun ist es aber eine Tatsache der Erfahrung, dass die wenigsten Menschen direkt durch das Lesen der Heiligen Schrift zum Glauben kommen. Die meisten von denen, denen der Glaube geschenkt wurde, werden es bezeugen, dass dies durch das Zeugnis lebender Menschen, durch die *viva vox ecclesiae*, geschäh. Gott hat gewollt, dass auch hier das Gesetz seiner Schöpfung gelte: *omne vivum ex vivo*. Auch jene wenigen, die «direkt» durch die Heilige Schrift zu Christen wurden, haben diese Schrift aus den Händen von Menschen empfangen, durch die Vermittlung der Kirche. Jesus Christus ist nicht in den Blättern der Bibel eingeschlossen, er ist der lebendig gegenwärtige Herr der Kirche¹ und darum ist auch seine Offenbarung lebendig gegenwärtiges Geschehnis, in der Kirche und durch sie. Von dieser Gestalt der Offenbarung ist nunmehr zu reden.

1. Die Kirche, oder deutlicher und neutestamentlicher geredet, die Gemeinde Jesu Christi, kann unter zwei Hauptaspekten angesehen werden. Sie ist erstens einmal die Gemeinschaft derer, die, vom Wort Gottes in Christus getroffen und überwunden, Glaubende wurden. Sie ist nicht etwa nur die zusammengerechnete Summe der einzelnen Gläubigen; vielmehr gibt es solche einzelne Gläubige gar nicht. Das Einzelsein ist gerade die Existenzweise des nicht glaubenden Menschen. Das Wort Gottes aber bewirkt, wenn es im Herzen eines Menschen den Glauben entzündet, gerade dieses, dass er aufhört ein Einzelner zu sein. Er wird Glied.² Er wird aus seiner Ich-Isolierung herausgerissen, aus dem Ichkrampf erlöst, dadurch, dass er im Wort Gottes die Liebe empfängt. Indem Gott in Jesus Christus uns sich selbst gibt, nimmt er uns uns selbst, dem Ichwillen, weg und gibt uns dem Anderen. Glaube, als Empfang der göttlichen Liebe, ist die Geburt des Seins-in-Gemeinschaft. Glaube ist Aufgeschlossenheit für das Du, ebenso wie Nichtglaube das Verschlössensein im Ich ist. Darum findet sich jeder, der zum Glauben erwacht, als Glied einer Gemeinschaft vor, verbunden mit denen, denen dasselbe Wunder des Aufgebrochenwerdens zuteil wurde.

¹ Vgl Burger, *Der lebendige Christus*, bes. S 251 ff.

² Röm 12, 4 f; 1 Kor 12, 12 ff; Eph 4, 16, 25; 5, 30.

«Brüder des gemeinsamen Lebens»³ wäre kein schlechter Name für die Kirche Christi. So ist sie von Anfang an gemeint,⁴ und wo sie das nicht ist, ist sie nicht wirklich Kirche, mag sie auch diesen Namen tragen. Wie der Glaube Gemeinschaft ist mit Christus und durch Christus mit Gott, so ist er auch Gemeinschaft mit denen, die «in Christus» sind — und Gemeinschaftswilligkeit gegenüber allen, die es noch nicht sind. Das ist die Kirche als «Leib Christi» und als «Gemeinschaft der Gläubigen».

Aber diese selbe Kirche kann statt so von hinten auch von vorn angesehen werden, nicht als die, die durch den Glauben erzeugt wird, sondern als die, die den Glauben erzeugt und die den Glaubenden in sich aufnimmt. Sie ist nicht nur *communio*, sondern auch *mater fidelium*. Der Gemeinschaft der Gläubigen ist das Wort Gottes nicht nur geschenkt, sondern auch aufgetragen. Sie sollen nicht nur Jünger sein, sondern auch zu Jüngern machen.⁵ Sie sollen nicht nur das Wort Gottes bei sich bewahren, sondern auch das Geschenkte weitergeben, es aller Welt verkündigen. Die Kirche ist also nicht nur Gemeinschaft des Heils, sondern zugleich göttliches Mittel, göttliche Veranstaltung, um anderen dasselbe Heil zu geben. Gott offenbart sich also nicht nur der Kirche und in der Kirche, sondern auch durch die Kirche. Die Gemeinde des Christus, der das Wort Gottes anvertraut ist, wird selbst zur Trägerin des Wortes. «Denn Gott ist bei ihr drinnen»,⁶ Christus, das Haupt der Gemeinde ist ja der lebendige. Wie sollte er sich in ihr und durch sie nicht auch als der lebendige bezeugen! Wie könnte er, das lebendige Wort, aufhören sich zu offenbaren? Er offenbart sich durch das Zeugnis, durch die Verkündigung und Lehre der Kirche.

Nicht zweierlei Kirchen gibt es, eine Gemeinde der Gläubigen und eine priesterlich-hierarchische Anstalt. Diese Doppelheit der Kirche, die im katholischen Kirchenbegriff nur kümmerlich verhüllt ist,⁷

³ Bei Luther ist Kirche «die gotliche, die hymliche bruderschaft . . . yn wilcher wir alle sampte brüder und schwestern seyn, ßo nah, dass nymmer mehr keyn neher mag erdacht werden». («Von den Bruderschaften», II, 754 ff) vgl Althaus, *Communio Sanctorum*.

⁴ Apg 2, 42; 1 Joh 1, 3, 7. ⁵ Matth 28, 19; Apg 14, 21. ⁶ Ps 46, 6.

⁷ Bellarmin (*eccl mil*, c 2): *nostra sententia est, ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum ejusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani pontificis*. Die deutschen Bischöfe dagegen definieren: «Wir erkennen in unserer heiligen Kirche den auf Erden fortlebenden und fortlehrenden Christus, sein alter ego» (Bartmann, *Lehrbuch d. Dogm.* II, 142).

hat im biblisch-evangelischen Kirchenverständnis keinen Anhalt. Die Kirche ist auch als Trägerin der Offenbarung kein Es, keine Institution, kein heiliges Kirchenwesen, kein staatsähnliches Rechtsgebilde. Die Kirche ist nie, weder als sichtbare noch als unsichtbare, etwas anderes als Gemeinde der Gläubigen, nie etwas anderes als Personen, nämlich menschliche Personen, die durch die gottmenschliche Person zur Einheit verbunden sind. Diese Gemeinschaft muss allerhand sächliche Einrichtungen haben, Ordnungen, Organisationsformen, Ämter, Gesetze; aber eben weil sie das alles hat, ist sie es nicht. Sie ist keine Institution;⁸ sondern die Gemeinschaft der Gläubigen hat den Auftrag und die Vollmacht zur Verkündigung, weil und sofern sie das Wort Gottes hat. Und sie hat das Wort Gottes, weil und sofern sie den Glauben hat. Verliert sie diesen Glauben, so verliert sie auch das Wort, die Vollmacht und den Auftrag. Das Heilsdepositum, das sie hat, ist ja selbst kein Es, keine Sache, keine blosser Lehre, sondern Er selbst, Jesus Christus. Darum ist die Kirche nur da, wo er ist und überall da, wo er ist. Er in seiner Gegenwart bei Menschen — das ist die Kirche, nie und niemals etwas anderes. Er allein ist es, der Vollmacht und Auftrag zur Verkündigung seines Wortes gibt. Wie verhält sich nun dieses Wort der Kirche zum Wort der Schrift?

2. Die Kirche ist, wie wir sahen, auf das Zeugnis der Apostel und Propheten gegründet, so wie das Haus auf sein Fundament.⁹ Ohne Apostelwort keine Kirche. Das war das Erste, was über das gegenseitige Verhältnis zu sagen war. Aber nun ist ein Zweites sofort hinzuzufügen: Kein Apostelwort, keine Heilige Schrift ohne die Kirche. Auch die ersten Jünger waren nicht Einzelne; der Moment, wo sie Jesus als den Christus erkannten, war zugleich der, wo die Ekklesia begründet wurde.¹⁰ Freilich ist der Apostel allen späteren Gläubigen gegenüber dadurch ausgezeichnet, dass er «unmittelbar», «direkt» von Jesus Christus das Wort und den Auftrag erhielt, nicht durch Vermittlung von Menschen.¹¹ Doch ist auch das Wort des Apostels immer schon ein Kirchenwort, nie das Wort eines Einzelnen. Als die gemeinsame *παράδοσις* verkünden die Apostel die Taten und Worte des Herrn,¹² im Auftrag der Gemeinde unternimmt der Apostel seine Missionsreisen,¹³ in Wechselwirkung mit seinen Ge-

⁸ Vgl den Artikel *ἐκκλησία* von K. L. Schmidt, in Kittels Wörterbuch III, S 502 ff. Vor allem Sohm, Kirchenrecht I, S 19 ff.

⁹ Eph 2, 20.

¹⁰ Matth 16, 18; Dazu Schmidt aa O, S 522 ff.

¹¹ Gal 1, 1, 12.

¹² 1 Kor 15, 3; 11, 23; 2 Thess 3, 6.

¹³ Apg 13, 2.

meinden entstehen seine Briefe; sie sind nicht nur an die Gemeinde gerichtet, sondern kommen auch von der Gemeinde her, stets ausdrücklich mitunterzeichnet von anderen und mit Grusslisten versehen, damit sie auch wirklich als Wort aus der Gemeinde verstanden werden. Auch der Apostel ist nicht nur ein Gebender, auch er steht in einem Wechselverhältnis des Gebens und Nehmens und darum ist, was er gibt, immer auch ein von der Gemeinde Empfangenes.¹⁴ Sein Wort ist das Wort der Kirche.

Ist also die Kirche schon beteiligt an der Entstehung des Apostelzeugnisses, so ist erst recht die Sammlung dieser Schriften, ihre Erhaltung und Verbreitung, ihre Absonderung von anderen, die Bildung des Kanons der Heiligen Schrift das Werk der Kirche. Ohne Kirche keine Bibel. Wer anders als die Kirche hätte ein Interesse gehabt, diese dem Gebildeten anstössigen Schriften obskurer Leute immer wieder abzuschreiben und sie so der Nachwelt zu erhalten? Wir wissen aber, was ohne dieses hundertfältige Abschreiben vom ersten Jahrhundert an aus der Bibel geworden wäre. Die Bibel verdanken wir ganz und gar der Kirche.

Die Kirche aber ist es auch, die die griechische und hebräische Bibel in die Sprachen der Völker übersetzt und sie ihnen so zugänglich macht. Wer anders als die Kirche hätte dieses Interesse und diese gewaltige Hingabe aufgebracht, die im Werk der vielhundert Bibelübersetzungen steckt?¹⁵ Die Kirche ist es auch, die die Bibel in einer ununterbrochenen Kette von Auslegungen durch alle Jahrhunderte hindurch verständlich macht. Wir können uns wohl nie ganz vorstellen, wie fremd ein heutiger Mensch der Bibel gegenüberstünde ohne die kirchliche Auslegungsarbeit der 1800 Jahre seit ihrer Entstehung. Es wäre wohl nicht absurd, einmal die europäische Geschichte als Geschichte der Bibelauslegung zu schreiben. Die Geschichte des Abendlandes ist in ihrem Kern Kirchengeschichte, und als solche Geschichte davon, wie die Bibel durch die geistige Arbeit der Kirche durch die Jahrhunderte getragen wurde.

Wir lesen die Bibel vermöge des «biblischen Wörterbuches», das uns die theologische Arbeit der Jahrhunderte geschaffen hat. Ja, die Hauptsache an der theologischen Arbeit der Kirche ist dieses

¹⁴ Röm 1, 12.

¹⁵ 1925 war die Bibel in 835 Sprachen übersetzt. Seitdem sind weitere hinzugekommen.

«biblische Wörterbuch». So hat Melanchthon seine Loci,¹⁶ so hat Calvin seine Institutio verstanden. Theologie ist wesentlich Bibelauslegung, Bibelübersetzung. Wie wir ohne die sprachliche Übersetzung die Bibel nicht verstehen, so verstehen wir sie auch nicht ohne diese theologische Übersetzungsarbeit der Jahrhunderte. Ohne Kirche keine Bibel.

Die Kirche ist die Brücke, die das Bibelwort über den Strom der Jahrhunderte in die Gegenwart trägt. Das Wort, die Verkündigung der Kirche ist ihrem Wesen nach Vergegenwärtigung des Bibelwortes. Wie wir nicht erwarten, dass die Mehrzahl der Menschen durch das Lesen der griechischen und hebräischen Bibel zum Glauben kommen, so können wir auch nicht erwarten, die Mehrzahl der Menschen werden durch das «Bibelwort selbst», das unvergegenwärtigte, unübersetzte, nackte Bibelwort zu Glaubenden. Nur das lebendig vergegenwärtigte Bibelwort hat Zeugungskraft. Der Glaube aber ist eine Zeugung, der Glaubende ein Neugeborener. Er wird gezeugt durch ein lebendiges Wort — vielleicht das einer gläubigen Mutter, eines Freundes, eines Predigers oder eines Schriftstellers seiner Zeit. Ohne das Angeredetwerden aus der Gegenwart heraus kann einer, trotz der Bibel, kein Glaubender werden.

3. Das massgebende, die Kirche immer wieder neu erzeugende und tragende Wort der Kirche ist das der öffentlichen Verkündigung, der Predigt. Durch die missionarische Predigt wird Gemeinde begründet, durch die gottesdienstliche Predigt wird die Gemeinde erhalten, gestärkt und genährt. Die Botschaft von Jesus Christus soll nicht nur von Mensch zu Mensch, sondern öffentlich, allem Volk, ja aller Welt verkündet werden. Mögen sich auch die Formen dieser Verkündigung¹⁷ im Lauf der Jahrhunderte verändern — und vielleicht in der nächsten Zukunft noch viel mehr ändern als in den letzten Jahrhunderten —, so bleibt doch der ein für allemal gegebene Auftrag und die grundlegende Aufgabe der kirchlichen, öffentlichen Verkündigung bestehen. Wo das wirklich geschieht, wo

¹⁶ «Ut, si quos queam, ad scripturas invitem . . . ut eorum, qui in scripturis versari volent, studia juvemus». So bezeichnet Melanchthon im Vorwort den Zweck seiner loci.

¹⁷ Man kann sich fragen, ob der Begriff der «Verkündigung» nicht ganz für die missionarische Predigt reserviert bleiben sollte. Im NT jedenfalls bedeutet *κηρύσσειν* immer die Missionspredigt; denn nur auf sie ist ein Begriff anwendbar, der wie das *κηρύσσειν* das Moment der erstmaligen, der neu eröffnenden Mitteilung enthält. Vgl. meinen Aufsatz, Vom Sinn und Zweck der Verkündigung, Ev. Verl., Zollikon.

im Glaubensgehorsam gegen den Auftrag des Herrn und in der Vollmacht seines Geistes gepredigt wird, da geschieht, allem gegen teiligen Anschein zum Trotz, das Wichtigste, was auf Erden geschieht. Und doch müssen wir, wenn wir vom Wort der Kirche sprechen, den Begriff der Verkündigung weiter fassen als gemein hin geschieht. Wie Kirche überall da ist, wo zwei oder drei in Jesu Namen versammelt sind,¹⁸ so ist auch Wort der Kirche da, wo ein vom Glauben Ergriffener das ihm Geschenkte im Zeugnis weitergibt. Ob das in Form einer Predigt und durch einen Pfarrer geschieht, oder in einem Gespräch zwischen Mutter und Sohn unter vier Augen, ob es im Kirchenraum im Rahmen einer sonntäglichen Gottesdienstfeier geschieht, oder nachts in einem Stall, wo der Meister und der Knecht einer kalbernden Kuh «abwarten» und dabei der Meister seinem Knecht «kapitelt»,¹⁹ ändert an der Sache nichts. Die Frage, an welchen besonderen menschlichen Auftrag das öffentliche Wort der Kirche zu binden sei, kann uns nichts angehen in dem Zusammenhang, wo wir nach der Offenbarung Gottes in der Kirche fragen. Die Kirche hat ihre guten Gründe, nicht jedem das öffentliche Reden im Gottesdienst ohne weiteres zu gestatten; aber diese Beschränkung ändert daran nichts, dass Gott zu seinem Wort auch da steht, wo es ausserhalb aller kirchenrechtlichen Ordnung von Mensch zu Mensch weitergegeben wird, vorausgesetzt dass es «aus Glauben in Glauben» geschieht.

Verkündigung geschieht nicht nur dort, wo man ausdrücklich Bibelwort auslegt, sondern überall, wo Jesus Christus gemäss dem biblischen Zeugnis verkündet wird.²⁰ Gott ist nicht ein Buchgott; nicht das Buch, sondern die Person ist das Entscheidende. Der Satz: Wir haben Christus nicht ohne die Bibel, ist wahr für die Kirche als ganze; er ist nur indirekt gültig für den Einzelnen, der seinen Glauben weitergibt und der Glauben empfängt. Lebendiges Christuszeugnis ist nur möglich innerhalb einer Gemeinde, in Gliedschaft an einer Gemeinde, und Gemeinde gibt es nicht ohne die Bibel. Aber das einzelne Zeugnis braucht deswegen nicht im engeren Sinn Bibel-

¹⁸ Im Zusammenhang mit der Kirche hat jedenfalls Matthäus das Herrenwort verstanden wissen wollen. 18, 20.

¹⁹ Jeremias Gotthelf hat nicht nur im «Uli», sondern in all seinen Schriften diese ausserhalb des Kirchenraums vor sich gehende Verkündigung geschildert und — geübt.

²⁰ Dem heutigen Doktrinarismus gegenüber darf darauf hingewiesen werden, dass sogar Luther oft gepredigt hat, ohne einen bestimmten Bibeltext auszulegen, vgl etwa seine gewaltigen Fastenpredigten von 1522 oder seine Reisepredigten, (WA X 3. Abt).

auslegung zu sein. Das Entscheidende, der Zeugungsvorgang, kann geschehen, ohne dass eine Bibel aufgeschlagen, ohne dass ein Bibelspruch zitiert wird. Es kann aber nicht geschehen, ohne dass der, der Zeugnis gibt, in der Bibel und in einer Gemeinde lebt, die aus der ganzen Auslegungstradition der Kirche geistlich gespeist wird.

Wirkliches, Glauben schaffendes Zeugnis, kann es nur da geben, wo auftragsgemäss verkündet wird. Dieser Auftrag braucht kein von Menschen gegebener, er kann auch ein von Gott unmittelbar empfangener sein. Als der Meister Johannes mit seinem Knecht Uli «kapitelte», tat er es, weil Gott ihn geheissen. Und wo das Geheiss ist, da ist auch die Vollmacht. Keine kirchliche Ordination kann diese Vollmacht verleihen; sie muss auch vom ordinierten Prediger von Fall zu Fall erbeten und errungen sein. Viel wird davon abhängen, ob der Prediger um dieses Geheimnis der Vollmacht weiss; viel kirchlicher Leerlauf kommt davon her, dass man darum nicht weiss.

Man sollte nie vergessen, dass die antidonatistische Entscheidung der Kirche, die die Wirkung des Wortes als von der Person des Verkünders unabhängig erklärte, im Zusammenhang mit der Lehre vom *opus operatum* des Sakramentes geschaffen wurde. Melancthon tat nicht gut daran, sie unbesehen in die Augustana zu übernehmen. Der kirchenrechtliche Auftrag der Kirche kann niemals die Vollmacht geben, die allein der Heilige Geist gibt. Gott delegiert seinen Geist an kein Kirchenrecht. Die Vollmacht der Verkündigung ist zwar nicht an die Person des Verkünders gebunden, wohl aber daran, dass er wirklich im Auftrag Gottes selbst, und nicht nur im Auftrag einer Kirche handelt. Hier, an der geistlichen Beurteilung des Kirchenrechtes, scheiden sich katholisches und biblisch-reformatorisches Denken.²¹ Wort Gottes verkündet der allein, dem Gott sein Wort gibt, hier und jetzt, und nicht der, den eine Kirche zum Prediger ordiniert hat. Der Heilige Geist bindet sich nicht an eine kirchenrechtliche Abmachung; er weht, wo er will. Vollmacht ist etwas anderes als Amtsgewalt, Vollmacht ist ein Prädikat der Freiheit Gottes.

So ist auch die Formel der Helvetischen Konfession, *praedicatio verbi divini est verbum divinum*, mindestens als missverständlich zu bezeichnen. Sie geht aus von einer unerlaubten Identifikation des

²¹ Im NT empfängt der ein Amt, der den heiligen Geist hat; seit Cyprian heisst es, dass das Amt den heiligen Geist verleihe. (Vgl Seeberg, Lehrbuch d. Dogmengeschichte, I, S 614.) Heisst es doch schon bei Irenäus: «Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes», III, 24, 1.

lehrhaft fixierten Bibelwortes mit dem Gotteswort und meint die lehrhaft-korrekte Wiedergabe dieses Bibelwortes. Wenigstens ist das die nächstliegende Interpretation,²² und so ist der Satz in der Regel auch verstanden worden. Sollte nicht dieses gemeint sein, so ist die Formel eine Tautologie: Das Wort Gottes wird gepredigt, wenn — eben das Wort Gottes gepredigt wird. Der richtige Kern dieser zweifelhaften Formel ist dieses: bevollmächtigte Verkündigung darf so gut Gottes Wort heißen wie das Wort der Bibel, und solche bevollmächtigte Verkündigung kann nicht losgelöst, sondern nur auf Grund des Bibelwortes geschehen.

Dagegen gibt es «Verkündigung», die zwar dogmatisch mit dem was ein Apostel Paulus oder Johannes sagen, ganz übereinstimmen mag, ohne deshalb im mindesten Verkündigung des Gotteswortes zu sein. Ebenso wenig als die kirchenrechtliche Ordination garantiert die korrekte theologische Schule bevollmächtigte Verkündigung. Wir werden sofort nach der Beziehung zwischen korrekter Lehre und Wort Gottes genauer zu fragen haben; so viel steht, nach allem bisher Gesagten, von vornherein fest, dass eine theologische Bindung der göttlichen Wortgegenwart an die richtige Lehre ebenso wenig in Frage kommt als eine kirchenrechtliche Bindung an das Amt. Bevollmächtigte Verkündigung ist, auch hinsichtlich der richtigen Lehre, immer wieder Gottes freies Geschenk. Orthodoxe Theologie kann man lernen, und wer sie einmal gelernt hat, kann auch darüber verfügen; das Wort Gottes besitzt man niemals, man kann es nur immer wieder erbitten.²³

4. Das wahre Verhältnis von Bibelwort, Wort der kirchlichen Verkündigung und Gotteswort wird uns vielleicht im Negativ am deutlichsten, am Bild der drei typischen Abweichungen: am ungeschichtlichen Biblizismus, am ungeistlichen Traditionalismus und am mystischen Spiritualismus. Der geschichtslos-abstrakte Biblizismus will die notwendige Vermittlung zwischen dem Bibelwort und dem

²² Diese Auslegung der CH legt sich nahe, wenn man den entschieden orthodoxen Charakter dieser Bekenntnisschrift bedenkt, wie er sich schon in den ihr vorangestellten zwei Beweisstücken, dem Edikt Justinians und dem Symbolum des Papstes Damasus, sowie auch schon im Titel selbst verrät.

²³ Der Abstand zwischen Luther, bzw. der ersten Reformatorengeneration insgesamt und der schon mit Melanchthon beginnenden Orthodoxie kann nicht scharf genug gesehen werden. Für Luther ist «Wort Gottes» Ereignis der göttlichen Selbstmitteilung durch Schrift und Predigt; für die Orthodoxen ist Wort Gottes das gegebene Bibelbuch und die rechte Lehre. Vgl HE Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus.

Menschen der Gegenwart durch die *viva vox ecclesiae* nicht gelten lassen. Er konfrontiert den einzelnen Menschen direkt mit der Heiligen Schrift und anerkennt als Wort Gottes nur das Bibelwort. Er vergottet darum den Buchstaben, als ob Gottes Geist zwischen den Buchdeckeln des geschriebenen Wortes eingefangen wäre; er versteht nicht, dass zwischen dem Bibelwort und dem Gotteswort nur eine indirekte Identität besteht, dass auch das Bibelwort nur Mittel des eigentlichen Gotteswortes, Jesus Christus, ist und darum, trotz seiner Priorität als Urzeugnis, grundsätzlich auf derselben Stufe steht wie das Zeugniswort der Kirche. Seine geschichtslose Abstraktheit macht ihn auch gemeinschaftslos;²⁴ der einzelne Bibelleser kann mit seiner Bibel ganz für sich allein selig werden, ohne sich um eine kirchliche Gemeinschaft zu kümmern. Gibt er sich doch der Täuschung hin, dass er «durch die Bibel allein» ein Christ geworden — während er schon diese seine Bibel von der Kirche bekommen hat, ganz abgesehen von allem anderen, was ihn zur Bibel führte und sie ihm aufschloss —, also braucht er auch keine Gemeinschaft als allein die unsichtbare Verbundenheit aller, die wie er an Christus glauben. Er kennt nicht die Offenbarung Gottes durch die *viva vox ecclesiae*.

Der kirchliche Traditionalismus ist klassisch verkörpert in der katholischen Kirche. Er anerkennt nicht die normative Einmaligkeit der Schriftoffenbarung, sondern macht die Kirche und ihre Tradition, wie sie im Papsttum verkörpert ist, zur massgebenden Trägerin der Offenbarungsautorität, obschon er ihr formell die Schriftautorität gleichordnet. Dadurch, dass der Papst als allein massgebender Ausleger der Schrift anerkannt ist, ist die Ueberordnung der Kirche und Tradition über die Schrift ebenso faktisch vollzogen, wie sie dem Wortlaut nach geleugnet wird. Dem entspricht die Rolle des Dogmas innerhalb des kirchlichen Systems. Nicht die Schrift ist die Norm des Dogmas — obschon dies formell behauptet wird —, sondern das Dogma ist die Norm für die Auslegung der Schrift, da es infallibel ist.²⁵ Die Forderung der

²⁴ Dieser geschichtslose Biblizismus wird namentlich in gewissen Gemeinschaften gepflegt, und führt seinerseits zu immer neuen Sektenbildungen.

²⁵ Durch den Tridentinischen Kanon über die Alleingeltung der Vulgata-Uebersetzung und die Interpretation der hl. Schrift (Denzinger, aa O, Nr. 786) wird die faktische Unterordnung der Schrift unter das Dogma (*eum sensum quem tenet sancta mater ecclesia*), durch den vaticanischen über des Papstes Unfehlbarkeit im Lehramt (Denzinger, Nr. 1832 ff) wird die Ueberordnung des Papstes über die lehrende und bibelauslegende Kirche festgestellt (*Romani Pontificis definitiones esse ex sese non autem e consensu ecclesiae irreformabiles*).

stets neuen Überprüfung des Dogmas an der Schrift, das Grundprinzip der Reformationskirchen, ist hier unbekannt, weil es mit der ein für allemal feststehenden Unfehlbarkeit des Dogmas unvereinbar wäre. Endlich ist die Stellung der kirchlichen Gemeinschaft zum einzelnen Gläubigen zu beachten. Während der abstrakte Biblizismus die Kirche als Offenbarungsinstanz ausschaltet, indem er den Einzelnen direkt und einzig an die Schrift bindet, ist hier umgekehrt der Einzelne direkt nur an die Kirche gebunden, an sie aber unbedingt. Der Glaube ist auf die Kirche²⁶ und ihre Lehre bezogen und auf Jesus Christus nur insofern, als die Kirche auf ihn als Quelle ihrer eigenen Autorität verweist. Dem biblizistischen Individualismus entspricht, im Gegenbild, der kirchliche Kollektivismus und Institutionalismus.

Die spiritualistische Schwärmerei, die dritte Abweichung, übersieht über der Unmittelbarkeit der Glaubensbeziehung zum gegenwärtigen Christus die Mittelbarkeit der geschichtlichen Offenbarung.²⁷ Der mystische Spiritualist anerkennt weder die Autorität der Schrift noch die Gebundenheit an das Wort und die Gemeinschaft der Kirche. Neben dem «inneren Licht» und der mystischen Christugemeinschaft spielt alles Geschichtliche bloss die Rolle einer zufälligen Vermittlung, eines blossen Anlasses für das Wesentliche, das Christuserlebnis. Der Spiritualist sagt mit Fichte: nicht das Historische, sondern allein das Metaphysische macht selig; das Historische ist ihm blosses Kleid, bestenfalls Symbol, des Ewig-Gegenwärtigen. Nicht der geschichtliche, sondern allein der in ihm geborene Christus ist wesentlich. Darum ist der Spiritualismus in noch ganz anderem Masse individualistisch als der Biblizismus, weil dieser immerhin durch die geschichtliche Offenbarung der Schrift an die Tradition verwiesen wird. Der Schwarmgeist steht ausserhalb aller geschichtlichen Zusammenhänge, er ist unabhängig von allen Menschen, er steht mit Gott allein; sein Wahlspruch ist: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott. Der mystische Spiritualismus ist in all diesen Punkten der Übergang zum Rationalismus, wie ja denn auch geschichtlich die Verbindungslinie zwischen dem Prinzip des «innern Lichtes» und dem Vernunftprinzip in der spekulativen Theo-

²⁶ Der Inhalt des Glaubens ist, nach dem Catechismus Romanus, quod a Deo traditum esse sanctissimae matris Ecclesiae auctoritas comprobavit.

Die fatale fides implicita ist die notwendige Konsequenz der Zuordnung des Glaubens zu den Glaubensartikeln. Dasselbe Problem taucht in der protestantischen Orthodoxie wieder auf. Vgl Ritschl, Fides implicita, 1890.

²⁷ Vgl Holl, Luther und die Schwärmer, Ges. Aufs. I, S 425 ff.

logie der früheren Aufklärung deutlich genug sichtbar ist.²⁸ Der Unterschied ist lediglich der, dass sich der Spiritualismus von der geschichtlichen Offenbarung erst allmählich losmacht, während der Rationalismus mit der Behauptung der Unabhängigkeit des «Metaphysischen» vom Geschichtlichen als Grundthese anfängt.

5. Es ist das Geheimnis der zugleich geschichtlichen und gegenwärtigen Offenbarung Gottes, dass der einzelne Mensch nicht anders mit Gott verbunden werden soll als so, dass er zugleich in die Gemeinschaft der Kirche und in ihre Tradition eingebettet wird.²⁹ Von mitlebenden Menschen soll er empfangen, was ihn mit Gott durch Jesus Christus verbindet. Um unmittelbare Gottesbeziehung geht es; aber diese persönliche Gottesgemeinschaft ist nur durch den geschichtlichen Mittler und nur in der kirchlichen Gemeinschaft möglich. An niemand anders als an Gott soll der Mensch gebunden sein; aber Gott bindet ihn an sich durch den Mittler Christus und durch das vermittelnde Christuszeugnis der Kirche. Der lebendige Christus ergreift den Einzelnen durch das lebendige Zeugnis seines Mitmenschen, das seinerseits auf dem Urzeugnis der Apostel von dem geschichtlichen Mittler beruht. So wird der Glaubende ein Glied des Gottesreiches, indem er zugleich ein Glied der geschichtlichen Menschengemeinschaft wird. Welches aber ist das Verhältnis zwischen dem Zeugnis und der Lehre der Kirche, zwischen der Personhaftigkeit und der Sachlichkeit der Offenbarung?

Wenn der Christus des Johannesevangeliums sagt «Ich bin die Wahrheit», so ist das kein Metapher, sondern eine Umkehrung des gewöhnlichen, rationalen Wahrheitsbegriffes. (S. u. Kap. 24.) Gott spricht, Gott teilt sich mit; aber siehe da, wenn Gott spricht, so ist es keine blosser Rede, nicht ein Reden in Worten, sondern sein «Wort» ist eine Person, das fleischgewordene Wort, Gott selbst in menschlicher Persongegenwart. Er selbst, nicht eine in Worte zu fassende, ideenhafte, gedankliche Grösse, ist die Wahrheit. Christus ist nicht gekommen, um uns ewige Wahrheiten zu lehren, die uns sonst verschlossen blieben; sondern er selbst in seiner heilig-barmherzigen Gegenwart, durch die er Gottes Herrschaft aufrichtet und Gemeinschaft stiftet, ist die Wahrheit. Und doch wird diese Wahrheit, die er selbst ist, zum Wort, das Menschen sprechen. Davon war im letzten Kapitel die Rede. Die Christusoffenbarung vollendet sich in

²⁸ Vgl. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen, S. 749 ff.

²⁹ Vgl. meine Schrift, Gott und Mensch, S. 47 ff.

der Wortwerdung im apostolischen Christuszeugnis. Erst indem Gott das Geheimnis seines Sohnes im Herzen des Petrus so enthüllt, dass dieser s a g e n kann: «Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes», ist Offenbarung geschichtliche Wirklichkeit geworden.

Dieses sprachliche Wort war, wie wir sahen, zunächst ein Du-wort, die in menschliches Wort gefasste Erkenntnis des Christus in der Gestalt anbetender Antwort: Du bist es. Aus diesem Du-wort wird, durch jene Vierteldrehung des Apostels vom angeredeten Gott zum angeredeten Menschen, ein Wort der Verkündigung: Er ist der Christus. Die primäre Gestalt des kirchlichen Zeugnisses, des Glaubens weckenden Menschenwortes ist das Zeugnis von Christus. Diese Verkündigung ist, trotzdem sie ein Wort-über-etwas ist, noch nicht das, was im engeren Sinn «Lehre» heissen kann. Die Heilige Schrift doziert nicht theologische Lehre. Es ist eine Tatsache von höchster Bedeutsamkeit, dass die Bibel nichts enthält, was auch nur entfernt einem «Katechismus christlicher Lehre» oder gar einem Lehrbuch der Dogmatik ähnlich wäre. Auch dasjenige Stück des Neuen Testaments, das einer solchen zusammenhängenden Lehrdarstellung am nächsten kommt, der Römerbrief, ist weit davon entfernt, ein Katechismus, eine theologische Lehrschrift zu sein. Er ist ein echter Brief, er ist, wie alle «Lehre» in der Bibel, Anrede, Gehorsam fordernder, um Vertrauen werbender Anruf; auch dieses Wort ist Wort in der Du-form, Gespräch und seelsorgerliche Beschlagnahme des als Hörer gedachten Lesers, Rede von Person zu Person, nicht Lehre in einen abstrakten Raum hinaus. Die primäre Gestalt des kirchlichen Wortes ist also nicht die theologische Lehre, sondern Zeugnis von Jesus Christus und Verkündigung von Person zu Person.

6. Leider hat der griechische Intellektualismus, der sich so früh des kirchlichen Offenbarungsverständnisses bemächtigte, diesen Sachverhalt fast von Anfang an verdunkelt. Die Kirche verstand die Predigt von der Lehre aus, statt die Lehre von der Predigt aus.³⁰ Sie missverstand die Verkündigung — gerade wie die Offenbarung — als Mitteilung von Lehre, also als «angewandte Lehre», bei der die Anrede und Du-form lediglich eine Formsache wäre. Sie verstand

³⁰ In der Geltendmachung dieser vergessenen Ordnung: Predigt — Lehre, scheint mir ein Hauptverdienst von Karl Barths Dogmatik zu bestehen. Doch kommt gerade diese Erkenntnis im ersten Entwurf (Die christliche Dogmatik, I Bd, Die Lehre vom Worte Gottes, § 1) deutlicher als im zweiten (Kirchliche Dogmatik, § 3) zum Ausdruck.

also nicht den Personalismus der Offenbarung, verstand darum nicht, dass der Übergang von der Du-form zur Es-form, von der Anrede zur Lehre, der Übergang von einer Dimension in eine andere sei, nämlich der Übergang von der «Wahrheit als Begegnung» in die «Wahrheit als Idee». Sie machte aus der Offenbarung des Sohnes die Offenbarung einer «ewigen Wahrheit über den Sohn». Sie nahm es nicht ernst, dass er selbst die Wahrheit ist. Wenn er selbst die Wahrheit ist, so ist das personhafte Zeugnis, die Gehorsam fordernde Anrede, die Urform des kirchlichen Wortes und die theologische Lehre, die «Rede-darüber» eine — zwar notwendige, aber nichtsdestoweniger abgeleitete, sekundäre Form —, dann kann nicht die Predigt aus der Lehre, dann muss die Lehre aus der Predigt verstanden werden.

Die Predigt und mit ihr alle persönliche, anredende Verkündigung, steht also in der Mitte zwischen dem Apostelzeugnis von Christus und der Lehre der Kirche, dem Dogma, dem Katechismus und der Theologie. In ihr kommt die Personhaftigkeit der Offenbarungswahrheit zum Ausdruck, dass die Wahrheit Gottes Gehorsam fordernde und Gemeinschaft stiftende Persongegenwart ist. Sie ist in Form und Haltung Anrede, ja, wenn sie in Vollmacht geschieht, Anrede an Christi statt. «So sind wir nun Botschafter an Christi statt, denn Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi statt: Lasset euch versöhnen mit Gott».³¹ Das menschliche Wort tut hier ein Doppelpertes: Es zeigt von sich weg auf den Christus, und es greift nach dem Menschen. Es nimmt «dich selbst» für «ihn selbst» in Anspruch, es gibt «ihn selbst» «dir selbst»; es will nichts an sich selbst sein und geben, es will diese Verbindung von Person zu Person, die Herrschaft und Gemeinschaft ist, herstellen. Es stellt nicht einen Lehrgehalt vor den Menschen, eine Idee zum Betrachten, eine in sich selbst ruhende Wahrheit, sondern es richtet und wendet den Menschen auf den sich zu ihm hinwendenden Gott hin. Das Wort gibt sich nicht zum Begreifen, sondern es stellt sich als menschliches Organ dem nach dem Menschen greifenden Gott zur Verfügung. Es geht hier um etwas Grundanderes als um die «Erkenntnis von ewigen Wahrheiten».

Wie die Kraft des Zeugnisses identisch ist mit der Kraft des Hinweises, der Hinwendung zu dem Bezeugten, so ist die Kraft der Verkündigung identisch mit ihrer Fähigkeit, von sich weg auf den

³¹ 2 Kor 5, 20.

Gemeinten selbst hinzuweisen und das hörende Herz auf ihn hinzuwenden. Nicht sein Ideengehalt an sich ist das Wort Gottes, sondern der mit dem Ideengehalt gemeinte und in ihm sich vollziehende Hinweis. Nicht eine Lehre ist Gottes Wort, sondern die durch das Instrument der lehrenden Verkündigung sich vollziehende Selbstvergegenwärtigung des Christus. Das ist die eine Seite des Sachverhaltes.³²

7. Aber nun ist sofort das Zweite hinzuzufügen: Dieser Hinweis geschieht allerdings durch bestimmte Lehre. Wir müssen es eindeutig sagen: Christus ist die Wahrheit. Er ist der Gehalt, das Gemeinte in aller kirchlichen Verkündigung; aber er ist nun auch wirklich ihr Gehalt. Auf ihn, und auf ihn allein, muss nun das menschliche Wort bestimmt hinweisen. Nicht sich selbst meint die Lehre; nicht sie selbst ist die göttliche Offenbarung; aber sie ist das unentbehrliche Mittel, durch welches das menschliche Herz auf ihn selbst hingewendet werden muss. Jesus Christus, die Wahrheit, ist keine Lehre; aber nur lehrend können wir ihn bezeugen und nur belehrt können wir an ihn glauben. Wie es wahr ist, dass er selbst das Wort ist, also mehr als «Wort», mehr als sprachlich-ideenmässig zu fassender Lehrinhalt, so ist nun auch wahr, dass er das Wort ist, dass es zur Erkenntnis seiner nur kommt, wo bestimmte Worte und Sätze ausgesprochen und erfasst werden. Auch jenes erste schlichte Petrusbekenntnis, in dem die Christusoffenbarung geschichtlich wirklich wurde, hat einen «theologischen» Lehrgehalt; auch das einfachste Gebet, das eine Mutter am Bett ihres Kindes spricht, enthält bestimmte theologische Begriffe. Es sagt etwas Bestimmtes über Gott aus: er ist der Vater im Himmel, der heilige und barmherzige Gott. Jesus Christus ist mehr

³² Es gibt eine, so viel ich weiss, bisher in ihrer Bedeutung noch nicht erkannte Stelle bei Luther, welche den Gegensatz zwischen seiner biblischen und der katholisch-orthodoxen Auffassung des Glaubens blitzartig beleuchtet: «Die andern artikel gehen allzumal ausser uns und komen mit uns nicht in die erfahrung, treffen uns auch nicht Aber der Artickel von der Vergebung der Sünden kömpt mit uns in stete erfahrung und tegliche Übung Und trifft mich und dich on unterlas. Von den andern Artickeln reden wir als von frembden (als Beispiele: Schöpfung, Gottessohnschaft Jesu «und wie mehr im Symbolo oder Kinderglauben folget») Was hab ich davon, das Gott Himel und Erden geschaffen, So ich nicht glaube Vergebung der Sünde? Sollen sie aber mit uns in die erfahrung komen und uns treffen, so müssen sie in diesem artikel mit uns in die erfahrung komen und uns treffen, das wir alle, Ich fur mich, du fur dich und ein jeglicher fur sich glauben vergebung der Sünde». «Dieser macht, das die andern artikel auch uns treffen» (WA XXVIII, S 271 f). Warum so? Weil hier allein die Begegnung zwischen uns selbst und Christus selbst stattfindet. Vgl dazu das Schlusskapitel dieses Buches.

als alle Worte über ihn und seine Gegenwart ist mehr als irgendeine theologische Lehre; aber er ist nicht anders gegenwärtig als durch bestimmte Begriffe, durch das apostolische Zeugnis von ihm, von Gott. Gottes Wort ist mehr, als je in Menschenwort eingegangen, aber es kommt nicht ohne Menschenwort zu uns. Auch wenn die Verkündigung ihrer Form nach Anrede ist — und in dieser Du-Form das Entscheidende steckt —, so hat doch alle rechte Verkündigung auch einen bestimmten Lehrgehalt. Gerade auf der Richtigkeit dieses Lehrgehaltes, auf der «Reinheit der Lehre», beruht nun die Hinweiskraft des Zeugniswortes — wenn auch nicht ausschliesslich auf ihr. In dem Bestimmten, theologisch Fixierbaren, das die Apostel und die anderen biblischen Zeugen sagen, ist es begründet, dass ihr Wort Gottes Wort werden kann. Nur wenn man richtig von Gott lehrt, wird das Herz wirklich auf ihn gerichtet; die unrichtige Lehre weist in der falschen Richtung, wo man gerade nicht ihn und wo er nicht uns trifft. Die Richtigkeit der «christlichen Lehre» hat ihre Norm wie den Grund ihrer Möglichkeit darin, dass sich die Menschwerdung des Christus in der Wortwerdung im Apostelzeugnis vollendet. Das bestimmte Lehrwort der Bibel — das zwar nie als abstraktes Lehrwort hervortritt, aber immer als Lehrgehalt des Zeugnisses mit dabei ist — ist die Norm und Grundlage für alle kirchliche Lehrbildung. Wir müssen von der Bibel lernen, das Richtige von Gott auszusagen und zu lehren. Wir können es, wenn auch immer nur unvollkommen, darum, weil Gott selbst sich nicht nur in Jesus Christus, sondern eben auch im Lehrwort der Bibel offenbart, weil dieses Lehrwort der Bibel auch eine Gestalt seiner Offenbarung ist. Wie der Mensch Jesus zugleich die Offenbarung und die Verhüllung des ewigen Gottessohnes ist, so ist das Bibelwort in seiner Lehre zugleich Gottes Wort und Menschenwort. Es ist Hinweis, Zeichen der Sache, und es ist die Sache selbst.

Diese Doppelheit zeigt sich darin, dass einerseits alle Lehrworte der Bibel nach einem Mittelpunkt hin zeigen, auf diesen Mittelpunkt hin konvergieren, und dass doch keine biblische Lehre an sich das Gemeinte «aus-sagt». Alle Apostel deuten auf den Christus hin, sie alle lehren Aehnliches von ihm, und doch unterscheiden sich ihre Lehren untereinander; es gibt nicht einfach eine neutestamentliche, sondern eine paulinische, johanneische, matthäische Theologie. Ja, es gebraucht auch jeder einzelne von ihnen wechselnde Begriffe, um das auszusagen, was er eigentlich sagen will. Keine Lehre umfasst ihn, und doch will ihn jede dieser Lehren erfassen. Immer neu

muss der Apostel anheben, um «es» zu sagen, und doch hat er «es» nie fertig gesagt. Mit einem einzigen Wort kann er das Ganze sagen, und doch kann er mit allem, was er sagt, das eine nie aussagen.

Darum ist die christliche Lehre unendlich kurz und unendlich lang zugleich. Das ganze Evangelium «hat auf einer Postkarte Platz» — wie sollte es nicht, wenn es das Evangelium für die Einfältigen so gut wie für die Weisen sein soll! Und das Evangelium lässt sich in zehn Foliobänden nicht aussagen, wie sollte es, wenn doch «in Christus verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis»!³³ Man soll sich, um der Richtigkeit der Lehre willen bemühen, es immer besser und deutlicher zu sagen, und soll sich doch nicht einbilden, «es» nun wirklich gesagt zu haben, indem man die Definitionen hundertfach zerlegt und verfeinert. Wäre Christus nicht das fleischgewordene Wort, der, der sich zur bestimmten apostolischen oder prophetischen Lehraussage bekennt, so wäre all diese Bemühung umsonst; weil er aber selbst das Wort ist, und darum nie in menschlichen Worten aufgeht, darum kann keine noch so gute Lehrformulierung den Anspruch erheben, das Wort Gottes selbst oder auch nur die ein für allemal fertige und unfehlbare «richtige» Lehre zu sein.

8. Die Kirche hat wohl getan, von Anfang an auf den richtigen Lehrgehalt der Verkündigung zu achten; denn nur die richtige Lehre weist eindeutig auf ihn hin, der die Offenbarung Gottes ist, und nur in diesem eindeutigen Hinweis kann sie selbst Offenbarung, Wort Gottes werden. Sie hat aber nicht recht daran getan, so einseitig und ausschliesslich über dieser theologischen Richtigkeit der Lehre zu wachen; denn nicht sie allein ist notwendig, damit menschliche Verkündigung Offenbarung werden kann. Diese Einseitigkeit des Lehrinteresses kam, wie wir sahen, aus der Verwechslung der Wahrheit, die Er selbst ist, mit der ideenhaft-theologisch erfassbaren und darstellbaren Lehrwahrheit;³⁴ sie kam aus der Nichtbeachtung der Priorität der Anrede gegenüber der Lehre, aus der Versachlichung des Gotteswortes. Man wusste nicht mehr um seine

³³ Kol 2, 3.

³⁴ In der katholischen Theologie — wie später wieder in der protestantischen Orthodoxie — kommt dieses Missverständnis am deutlichsten darin zum Vorschein, dass als Gegenstand des Glaubens immer die *articuli fidei* als die geoffenbarte *substantia* des Glaubens genannt werden. Vgl Thomas, *Summa theol.*, II, 2, *quaestio* I: *De Fide*, in decem articulos divisa, namentlich Art VI.

Personhaftigkeit, um seinen Anredecharakter. Das Uebergewicht des «dogmatischen» über das «ethische» Interesse ist die bekannteste Erscheinungsform dieser Verwechslung. Die Kirche wachte weit mehr über der «Rechtgläubigkeit», als über der rechten Jüngerschaft ihrer Glieder. Ist einmal die unheilvolle Verwechslung von Offenbarung und Mitteilung theologischer Lehrwahrheiten geschehen, so ist jene Konsequenz unvermeidlich. Die Rechtgläubigkeit wird zum Ein und alles, die rechte Jüngerschaft verschwindet aus dem Gesichtskreis oder wird — was ebenso schlimm ist — moralistischesgesetzlich missverstanden. An die Rechtgläubigkeit werden gute Werke angehängt. Dem intellektualistischen folgt notwendig das moralistische Missverständnis.

Wird die Lehre von der Predigt, statt die Predigt von der Lehre her verstanden, so ist diese Verwechslung kaum möglich; man weiss dann, dass Gottes Wort verkünden heisst: den Menschen für die Herrschaft und Gemeinschaft Gottes in Anspruch nehmen. Man weiss dann, dass es mit der rechten Lehre nicht getan ist, sondern dass es der Vollmacht des Geistes bedarf. Man weiss dann aber auch, dass das rechte Hören der Predigt nicht in der Aufnahme korrekter theologischer Lehrvorstellungen besteht, sondern darin, sich von Gottes Herrschafts- und Gemeinschaftswillen in Anspruch nehmen zu lassen. Das Auseinanderbrechen von Rechtgläubigkeit und Rechttun ist dann unmöglich; es brauchen dann nicht gute Werke an die Rechtgläubigkeit angehängt zu werden. Derselbe Glaube, der sich von Gottes Wort in Anspruch nehmen und das Herz gewinnen lässt, ist es auch, der sich, eben damit, unter den Gehorsam Christi stellt.

Die Gehorsam fordernde Verkündigung kann nie ohne richtige theologische Lehre, ohne die rechten Lehrbegriffe geschehen; aber sie erschöpft sich nicht in diesen. Ja, die Anrede kraft des Zeugnisses steht zur Ausdehnung und Verfeinerung der Lehrbegriffe in einem gewissen Spannungsverhältnis. Je mehr die Lehre sich ausdehnt, desto weniger vermag sie zur Anrede zu werden. Die allzu weiträumige Entfaltung der Theologie, die Scholastik, ist immer ein Anzeichen dafür, dass der personhafte Charakter der Offenbarung nicht mehr recht verstanden wird, sondern dass das intellektualistische Missverständnis des Gotteswortes im Spiel ist. Nicht umsonst ist die Orthodoxie, die Offenbarung und Lehre verwechselt, auch Scholastik, die die theologische Analyse ins Ungemessene

treibt.³⁵ Die «Summen» der Dogmatik mit ihren zehn Folianten sind das Symptom des orthodox-intellektualistischen Missverständnisses, der «Vergriechung» der Bibelwahrheit. Dem lebendigen Glauben ist eine solche spekulative Ausweitung der Lehre verdächtig, weil er weiss, dass es in der Glaubenserkenntnis nicht auf Wissenschaft, sondern auf Vertrauen und Gehorsam ankommt.

Auf der anderen Seite ist die Verachtung der Theologie und der Lehre das Anzeichen eines mystischen Missverständnisses der Christusoffenbarung. Von Jesus Christus muss gelehrt werden, damit er im Glauben erfasst werden kann. Das Wort Gottes kann nur im richtigen Menschenwort von ihm zu uns kommen, und darum ist die Bemühung um die Richtigkeit dieses Menschenwortes, die theologische Besinnung über den Lehrgehalt der Heiligen Schrift, eine kirchliche Notwendigkeit. Theologie und Katechismuslehre ist nicht das geeignete Mittel, um Glauben zu erwecken; das geeignete Mittel ist die Verkündigung. Aber in aller rechten Verkündigung ist richtige Lehre enthalten, und die theologische Lehre ist die zusammenhängende Darstellung dieses Lehrgehaltes. Nicht aus der Theologie kommt die Predigt, sondern aus der Predigt die Theologie; aber die Theologie ist notwendig als immer neue Prüfung des Lehrgehaltes der Predigt. Die Verkündigung wächst nicht aus der Theologie, sondern aus der bereits geschehenen Verkündigung und aus dem gläubigen Umgang mit der Schrift heraus. Aber die theologische Arbeit ist notwendig, um dem Lehrgehalt der Predigt seine rechte Deutlichkeit zu geben und ihn vor Abirring in eine falsche Richtung zu bewahren. Die Theologie ist also nicht Basis oder Wurzel der Kirche, sondern ein Organ der Prüfung und Klärung.

9. Aus der theologischen Arbeit wächst das «Dogma» der Kirche heraus. Wir tun freilich besser, den Begriff Dogma in der evangelischen Kirche zu vermeiden; die nach Gottes Wort reformierte Kirche hat kein Dogma, sondern ein Bekenntnis. Zwischen beidem liegt nicht weniger als der Unterschied des katholischen und des reformatorischen Glaubens- und Offenbarungsverständnisses. Das katholische Dogma ist das, «was man glauben muss», der von der

³⁵ Nur vom personalistischen Verständnis der Offenbarung aus — von dem in der oben (S 148) angeführten Lutherstelle enthaltenen Glaubensbegriff aus — ist die Unterscheidung von Glaubenserkenntnis und Theologie möglich. Ohne diese wird die Verhältnisbestimmung immer irgendwie in die Nähe des Begriffes *fides implicita* führen, dh: nur die Theologen haben die volle Erkenntnis.

Kirche dem Einzelnen vorgesetzte Gegenstand des Glaubens.³⁶ Der katholische Glaube ist, wesenhaft, Dogmenglaube. Das ist darum so und kann allein darum so sein, weil nach katholischer Auffassung das Dogma unfehlbar ist. Und es ist unfehlbar, weil es das geoffenbarte Wort Gottes selbst ist. Gott offenbart Lehre. Dogma ist geoffenbarte Lehre. Christus ist Inhalt dieser Lehre. Man glaubt an den Christus als Bestandteil oder Inhalt dieser Lehre. Die Lehre ist das zu Glaubende, das *Credendum*.

Im reformatorischen Verständnis dagegen ist, wie in der Bibel selbst, nicht eine Lehre der Gegenstand des Glaubens, sondern Jesus Christus selbst. Die Lehre ist nur dienendes Mittel, nur Fassung, und darum niemals unfehlbar. Darum hat es der Glaube nicht mit ihr, sondern mit der in ihr gemeinten Sache, vielmehr mit der in ihr gemeinten Person selbst zu tun. Die Lehre ist nur Hinweis, wenn auch eindeutiger, treffender Hinweis. Darum haftet der Glaube nicht an ihr, sondern gleitet ihr entlang, so wie eine Kugel im Gewehrlauf, auf das Ziel hin. Die Lehre ist das Fernrohr, durch das wir ihn selbst sehen sollen. Die Lehre ist also niemals Glaubensgegenstand, sondern Glaubensausdruck, Glaubensbekenntnis. Im Bekenntnis spricht die Gemeinde ihren Glauben aus, aber sie setzt nicht ihr Bekenntnis den Einzelnen als das zu Glaubende vor. Dieses «Dogma» ist nicht das *Credendum*, sondern das *Creditum*, also eben nicht Dogma, sondern Bekenntnis.³⁷ Darum hat die evangelische Kirche nicht von Dogma, sondern von Bekenntnis gesprochen, und ihre Lehrnorm als Bekenntnis niedergelegt, nicht als Glaubensgesetz.

10. Aber nun ist auch das Umgekehrte wahr: Sie setzt ihr Glaubensbekenntnis als Lehrnorm; sie formuliert also bestimmte Lehre als

³⁶ Den Dogmenglauben stellt der Syllabus Pius' IX. über die modernen Irrtümer fest: *quae ab infallibili Ecclesiae iudicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda sunt* (Denzinger, aa O, Nr 1722). Den Begriff umschreibt das Vaticanum: *Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab ecclesia sive solemnii iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur*, Denzinger, aa O, Nr 1792.

³⁷ Auf diesen entscheidenden Unterschied zwischen dem Glaubensbekenntnis (*creditum*) und dem Dogma (*credendum*) ist man umso weniger aufmerksam, als er schon am Ende der ersten Reformationsgeneration verloren ging. Die ältesten, sowohl reformierten als lutherischen Bekenntnisse geben sich als Bekenntnisse, nicht als Dogma. Augustana: «es wird bei uns gelehrt und gehalten»; Schlussreden: «... bekenn ich mich gepredigt haben»; Tetrapolitana: «ihres glaubens und fürhabens der Religion halb Rechenschaft getan haben» usw. Die Helvetica aber schwankt: *Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei et dogmatum Catholicorum...*

rechte Lehre. Was heisst das? Es heisst zunächst: die der biblischen, der apostolischen entsprechende Lehre. Doch damit ist das Problem der rechten Lehre nicht gelöst, sondern nur hinausgeschoben. Denn auch innerhalb der Bibel selbst taucht das Problem der rechten Lehre wieder auf. Wir sahen ja schon, dass in der Bibel selbst eine unbedingte Einheit der Lehre nicht zu finden ist, sondern nur eine Konvergenz der Lehrweisen auf eine gemeinsame Mitte. Die «richtige» Lehre wird also wörtlich als die «recht-gerichtete», richtig abgezielte Lehre zu verstehen sein, niemals im Sinn einer Deckung von gemeinter Sache und Begriff, sondern immer nur im Sinne des bestimmten, eindeutigen Hinweises. Nicht ein System fertiger, nebeneinander stehender Lehren, sondern nur Lehre als radial auf ein Zentrum hinzielende Hinweise entspricht dem Wort Gottes, das Er selbst, der Sohn Gottes ist, und in dem Er selbst sich persönlich in Anrede mitteilt. Die Richtigkeit der theologischen Lehren und Begriffe ist bestimmt durch ihre Richtung, durch die Eindeutigkeit, mit der sie Ihn zeigen. Es gibt kein abgeschlossenes theologisches Lehrsystem; das Ideal der scholastischen Summa theologiae ist ein Phantom.

Daraus ist zu verstehen, dass die Richtigkeit der Lehre immer nur der eine Gesichtspunkt zur Beurteilung der Verkündigung der Kirche ist; der andere ist der der Echtheit, der «Kraft» und Vollmacht. Denn es kommt ja nicht darauf an, «etwas» zu sagen, sondern darauf, dass alles Sagen dem einen diene, dass Er selbst sich mitteile. Darum kann die vollständigste und dogmatisch korrekteste Lehrdarbietung «nichts» sein und ein kurzes, dogmatisch kaum beachtliches Zeugniswort «alles». Die Richtkraft des Wortes ist so wichtig wie die Richtigkeit. Kommt es doch nicht darauf an, dass der Hörer «etwas wisse», sondern darauf, dass er durch das «etwas wissen» Ihn sehe, Ihm vertraue und Ihm gehorche. Die Verkündigung will den Hörer gleichsam zu Gott hinreissen und an ihn binden; sie bedarf dazu wohl der «Richtigkeit», aber ebenso sehr der Richtkraft. Der Lehrgehalt biblischer, «richtiger» Theologie ist kein Ansich; er ist «richtig», weil er und sofern er Ihm, Ihm allein Platz schafft im Herzen des Menschen. Theologisch ausgedrückt: die Ehre Gottes und das sola gratia sind die Norm aller Lehre. Die Richtigkeit der Lehre ist bestimmt durch die Fähigkeit der Lehren, Gottes Ehre und das sola gratia zur Geltung zu bringen. Es gibt letzten Endes nicht viele Lehren, sondern nur eine: Dass Gott der heilig-barmherzige Herr sei.

11. Im Bekenntnis — im fälschlich so genannten Dogma — spricht die Kirche aus, wie sie im Glauben das Wort Gottes verstehe. Diese öffentliche Proklamation ist eine Notwendigkeit; zugleich aber ein Wagnis und nie mehr als etwas Vorläufiges. Es ist eine Notwendigkeit. Wie eine Truppe eine Fahne, so hat die Kirche ein Bekenntnis. Auf dieser Fahne steht sein Name, sein Bild. Und alles, was das Bekenntnis sagt, dient dazu, deutlich zu machen, was Er ist und was es bedeute, Ihm zu folgen. Das Bekenntnis umschreibt seinen Namen und die Gefolgschaft. Diese Fahne ist aber nur den Gefolgsleuten verständlich. Das Dogma ist nicht für die Welt, sondern für die Kirche das Zeichen, um das sie sich sammelt. Weil sie glaubt, hat sie das Bekenntnis, nicht um zu glauben. Aber weil sie glaubt, bringt sie sich die Einheit der Gefolgschaft zum Bewusstsein durch das Bekenntnis.

Das ist freilich nicht die einzige Funktion des Bekenntnisses; es ist nicht nur Fahne, sondern zugleich Passwort, das Erkennungszeichen derer, die zu Ihm und darum zusammen gehören. Als Fahne ist es Zeichen der Sammlung, als Passwort Zeichen der Scheidung.³⁸ Das ist der ursprüngliche Sinn des Symbolum, das heimliche Erkennungszeichen der Mitverschworenen, das alle draussen hält, die nicht dazu gehören. Wer nicht dieses Zeichen gibt, gehört nicht «zu uns», weil er ja nicht zu Ihm gehört. Das Geben dieses Zeichens, die Wiederholung des Bekenntnisses, hat also direkt nichts mit dem Glauben zu tun, sondern mit der kirchlichen Kontrolle. Wer dieses Zeichen gibt, muss zugelassen werden, es sei denn, die Kirche merke aus anderen Gründen, dass er das Zeichen unrechtmässig gibt, dass er das Passwort sozusagen gestohlen hat. Das Bekenntnis ist nicht Gegenstand des Glaubens, sondern Mittel für die Kirche, festzustellen, wer zu ihr gehöre.

Es ist drittens das Richtung gebende Wegzeichen. Es ist die Norm, an der sich jedes einzelne Glied der Kirche prüfen soll, ob es «dazu gehört», und es ist die Norm für jeden, der verkündet. Die Kirche hat keinen unbestimmten, sondern einen bestimmten Glauben. Sie hat das Wort Gottes in bestimmter Weise gehört und weiss um das Warum dieser Bestimmtheit. Darum spricht sie es aus als Norm der Verkündigung. Wer anders als so verkündet, wird nicht den Glauben schaffen, den die Kirche hat. Das Bekenntnis erzeugt nicht den Glauben, aber es misst ihn. Es ist nicht das zu Glaubende,

³⁸ Loofs, Symbolik, S 5: «Das Taufbekenntnis, symbolum, war das Erkennungszeichen der Christen».

aber es ist die Norm für den Verkündenden. Es fasst den Kern der «richtigen Lehre», als die eine fassbare Seite, den Lehraspekt der Verkündigung. Das Bekenntnis ist natürlich immer eine dürftige Abstraktion von der Verkündigung, weil es nur den ideenhaft fassbaren Lehraspekt formuliert; wehe dem, dessen Glaube identisch wäre mit dem «Glauben an das Bekenntnis»! Er hätte eine tote Form, ohne Kraft und Leben. Aber die glaubende Gemeinde versteht diese Abstraktion als Abstraktion; sie weiss wohl, dass der Wegweiser nicht der Weg und das Jasagen zum Wegweiser nicht das Gehen des Weges ist. Aber sie weiss auch, wie gut Wegweiser sind, wo so viele Wege offen stehen. Man darf darum das Bekenntnis weder überschätzen noch unterschätzen. Wer es zum Ein und alles der Kirche macht, überschätzt es; er verwechselt es mit dem Wort Gottes. Wer ihm die praktische Notwendigkeit abspricht, unterschätzt es, da er nicht weiss, dass die Kirche der Fahne, des Passwortes und des Wegweisers bedarf.

12. Das Bekenntnis der Kirche hat Autorität, aber es hat relative, nicht absolute Autorität. Es hat Autorität dem Einzelnen gegenüber, weil es den Glauben der gesamten Kirche ausspricht. Die Kirche ist jedem Einzelnen gegenüber das Vorher; indem einer glaubt, kommt er «in die Kirche», wird er «aufgenommen». Der Kirche als ganzer ist ja das Wort Gottes anvertraut; sie ist die Mutter der einzelnen Gläubigen, trotzdem sie wiederum nichts anderes als die Gemeinschaft der Gläubigen ist. Als Mutter hat sie ihren Kindern gegenüber das erste Wort. Der Einzelne ist ein Werdender und immer ein einseitig Werdender; die Kirche bringt ihm in ihrem Bekenntnis das reife Gewordene und das aus der Glaubenserfahrung der Vielen Gewordene vor Augen. Nur selbstüberheblicher Individualismus kann das Bekenntnis der Kirche leichtlich beiseite schieben. Zwar wird kaum einer durch das Hören des Glaubensbekenntnisses der Kirche ein Glaubender werden; Glauben zu wecken ist Sache der Verkündigung, nicht der Lehre. Der Einzelne aber soll seinen werdenden Glauben am gewordenen Glauben der Kirche messen und daran erkennen, wo er noch wachsen muss. Aber wehe ihm, wenn er glaubt, durch die Hinnahme des Bekenntnisses dieses Wachsen ersetzen zu können, wenn er meint, die Anerkennung des Bekenntnisses sei schon der gewachsene Glaube! Das Bekenntnis der Kirche ist notwendig, bringt aber auch immer die Gefahr des intellektualistischen Missverständnisses mit sich, das die ganze Geschichte der Kirche belastet.

Diese Gefahr ist besonders gross, wenn man nicht auf die Grenze der Autorität des Bekenntnisses aufmerksam ist. Auch die Kirche als Gesamtheit ist nicht unfehlbar, auch sie ist im Werden. Auch ihr Verständnis des Wortes ist nie ein abgeschlossenes, ein für allemal fertiges. Wenn die Erkenntnis des Apostels «Stückwerk» ist, wie sollte nicht die Erkenntnis seiner Gemeinde Stückwerk sein? Darum ist das Bekenntnis der Kirche kein unfehlbares Dogma, sondern ein vorläufiger Versuch, den Lehrgehalt des Gotteswortes in bestimmten Formeln auszusprechen. Jedes «Dogma» steht unter dem Vorbehalt besserer Erkenntnis und Belehrung aus der Heiligen Schrift.³⁹ Die Erkenntnis, das Verständnis der Heiligen Schrift, ist ein unendlicher, nie vollendeter Prozess, bei dem jeder Schritt vorwärts auch den bereits zurückgelegten Weg mitverändert. Es gibt ja keine «Stücke», sondern nur das in Stücken von uns angeeignete Ganze, wo jedes «Stück» schon irgendwie das Ganze enthält, und wo darum die Veränderung eines Stückes das Ganze mitverändert.

Darum ist das Bekenntnis der Kirche jederzeit revidierbar. Und diese Revision wird, in der Regel, von Einzelnen ausgehen müssen, die das Ungenügen des bisher Erkannten an sich, im eigenen Ringen mit der Christusbotschaft der Heiligen Schrift erfahren haben. Nur wer durch das Bekenntnis der Alten hindurchgegangen ist, wer das Wort der Mutter pietätvoll angehört und gegen seine eigene Erkenntnis immer wieder als das Geltende, Bessere gehalten hat, ist befugt, diese Revision zu vollziehen. Vielmehr soll er seine bessere Erkenntnis der Kirche vorlegen und versuchen, ihre Zustimmung zu solcher Verbesserung ihres Bekenntnisses zu erwirken. Denn das Bekenntnis bleibt die Sache der ganzen Kirche.

Ebendarum aber, weil dieses lebendige Spannungsverhältnis zwischen der weiterführenden Erkenntnis und dem bereits Erkannten immer besteht, darf die Kirche im Gebrauch ihres Bekenntnisses als Norm nicht allzu rigoros sein. Sie muss, um jener notwendigen Spannung willen, dem Bekenntnis eine gewisse Elastizität geben, ohne es doch so elastisch zu machen, dass es für seine Funktion der Normierung untauglich wird. Die Forderung der Festigkeit ist das Erste, die der Elastizität erst das Zweite. Gesamtkirchliche Bekenntnisse werden nicht alle Jahrzehnte gemacht; sie sind für Jahr-

³⁹ Nirgends kräftiger als in Zwinglis Schlussreden: «Und wo ich yetzt berürte gschriff mit recht verstünde, mich bessers verstands, doch uss eegedachter gschriff, berichten lassen». (Wke I, 458.)

hunderte gemeint. Darum müssen sie fest, darum müssen sie aber auch elastisch sein, fest in der Formung, elastisch in der Interpretation.

13. Gott offenbart sich und gibt sein Heil in Jesus Christus durch die Verkündigung der Kirche, durch das sprachliche Wort von Menschen. Aber nicht nur durch solches Wort, sondern auch durch das Verbum visibile des Sakramentes. Das Sakrament ist darum so wichtig, weil an ihm die Kirche die übersprachliche Wirklichkeit des Gotteswortes des in seiner Kirche gegenwärtig handelnden Christus innerwerden soll. Hier «redet» der Christus in einem bedeutungsvollen Handeln der Gemeinde; in diesem zeichengebenden Handeln deutet er an, dass auch die Worte der Verkündigung und Lehre nur Hinweise auf ihn selbst sind.⁴⁰ Dass Er sich auch im zeichengebenden, symbolischen Handeln offenbaren und gegenwärtig sein will, zeigt an: Er ist mehr, als in Worte eingehen kann.

Jesus Christus lässt sich in seiner Mitteilung an uns noch weiter herab als bloss in die Mitteilungsform des Wortes, der begrifflichen Sprache; er lässt sich herab in die sinnlich-leibliche Mitteilungsform des Essens und Trinkens und der Reinigung durch das Wasser. Die überbegriffliche Wirklichkeit seiner Gegenwart wird uns darin nachdrücklich bezeugt. Dass es aber keine mystische Gegenwart ist, wird daran erkennbar, dass auch in diesem sinnlichen Zeichen die Beziehung auf seine geschichtliche Offenbarung nicht fehlt; ja sie ist der eigentliche Sinn dieses Zeichens. Nicht die sakramentale Handlung an sich ist das Heil — das ist der Irrtum der katholischen Messe, der «Wiederholung» des Opfers Christi; sondern die sakramentale Handlung vergegenwärtigt das ein für allemal Geschehene. In der Erinnerung an das Geschehene — «Das tut zu meinem Gedächtnis!» — macht er sich gegenwärtig, handelt er hier und jetzt. Darum kann die Frage niemals lauten: Erinnerung oder Gegenwart, sondern in und mit der Erinnerung Gegenwart. Wie er sich gegenwärtig macht durch das Wort, das seinen Tod und seine Auferstehung verkündigt, so macht er sich gegenwärtig durch die symbolische Handlung, die «seinen Tod verkündet, bis dass er kommt».

14. Damit aber ist uns der Blick freigelegt auf eine Offenbarungsweise Christi in der Kirche, die weder Wortverkündigung, noch

⁴⁰ Vgl die treffliche Schrift von Loewenich, Vom Abendmahl Christi, die den Ertrag kritisch historischer und dogmatischer Neubesinnung zusammenfasst.

Sakrament, sondern spontane Aeusserung seiner machtvollen Gegenwart ist. Von allem Anfang an hat sich Christus kundgetan durch «Zeichen», besondere Machterweise, die das Wort der Verkündigung unterstützen, die die Herzen dafür öffnen und die von seiner wirkenden Gegenwartsmacht Zeugnis geben. Zu ihrem eigenen grossen Schaden hat die Kirche über ihrer Lehre diese handgreiflichen Zeichen gering geachtet und oft ganz übersehen. Sie hat damit dem ohnehin schon Platz greifenden intellektualistischen Missverständnis Vorschub geleistet. So wie der Heilige Geist nicht nur ein Lehrer, sondern auch ein Täter ist, Gottesmacht, die sich in «Machtwirkungen» und Taten auswirkt, so geschieht auch Gottesoffenbarung in der Kirche überall da, wo der lebendige Christus durch seinen Geist Menschen so erfüllt und bewegt, dass ihr Sein und Tun anderen zum Zeichen wird. Es brauchen nicht wunderbare Krankenheilungen zu sein; es gibt auch ein schlichtes Tun des Alltäglichen, das, wenn es von Gottes Heiligkeit und Liebe bewegt ist, selbst zur Offenbarung seiner Heiligkeit und Liebe werden kann. Ein schlichter Liebesdienst, ein demütig gebrachtes Opfer, eine Beweisung helfender Bruderschaft kann durchaus Offenbarungscharakter haben.

Gewiss ist solche «stumme» Offenbarung, in dem Mass als sie wortlos ist, auch unvollständig und unzureichend. Bedarf doch auch das Sakrament des Wortes, damit das sinnliche Zeichen zur wirklichen Offenbarung werde. Wie die Lehr-Richtigkeit und die Vollmachtenkraft der Verkündigung zusammengehören und eins nicht ohne das andere zur Glauben schaffenden Offenbarung werden kann, so gehört auch zum stummen Zeichen der Tat und Gebärde das Wort. Doch ist auch das Umgekehrte wahr: wo es an solchen Zeichen, an der «Beweisung des Geistes und der Kraft» fehlt, da fehlt auch dem Wort die Vollmacht, die Ueberzeugungskraft göttlicher Wirklichkeit. Dynamis und Logos gehören zusammen, wo es sich um das Wort Gottes handelt; denn «das Reich Gottes steht nicht in Worten, sondern in Kraft».⁴¹ Das ist uns wahrhaftig vom Apostel des Wortes nicht gesagt, um die Bedeutung des Wortes herabzusetzen, sondern um den Unterschied zwischen dem machtlosen und dem machterfüllten Worte deutlich zu machen. Das machterfüllte Wort allein ist offenbarend; als das machtvolle aber wirkt es ins Sichtbare; es bringt Taten und Gestalten hervor. Wie sehr hat die Kirche in ihren Kämpfen um die Reinheit der Lehre vergessen, dass alle Reinheit der Lehre nichts hilft, wenn sie nicht begleitet

⁴¹ 1 Kor 4, 20.

ist von der Kraft der Tat und der Reinheit des Willens.⁴² Wie furchtbar hat sich die Verwechslung von Gotteswort und Lehre in der Vernachlässigung der «Beweisung des Geistes und der Kraft», der Tathaftigkeit der Offenbarung zum Schaden der Kirche und der Welt ausgewirkt!

Der Gott, der sich in Taten offenbart hat, hört nicht auf, sich in Taten zu offenbaren. Es ist nicht so, dass die offenbarenden Taten Gottes der Vergangenheit angehören und bloss das offenbarende Wort der Verkündigung der Gegenwart. Rechte Verkündigung, rechtes Zeugnis bewährt sich im Unterschied zu ihrem bloss intellektuellen Lehrsurrogat gerade in der Einheit von Tat und Wort. Ein Zeuge Christi ist einer, der nicht nur von Christus redet, sondern als ein Gefolgsmann, ein Jünger des Herrn, handelt und wandelt. Ohne die Tat ist das Zeugnis unglaubwürdig, wenn auch die Tat immer hinter dem, was der Zeuge bezeugt, zurückbleibt. Bleibt doch auch sein Wort hinter dem zurück, was er bezeugen will und soll. Es ist der Kirche nicht zum Vorwurf zu machen, dass sie jenes Symbol der Lehre, das Lehrbekenntnis, als ihr Passwort gebraucht, wohl aber, dass sie es zum einzigen Kennzeichen der Zugehörigkeit machte. Die Kirche der ersten Jahrhunderte wusste noch um die Einheit von Wort und Tat und übte darum Kirchenzucht. In neuerer Zeit hat sie den Mut dazu verloren und sich damit verächtlich gemacht. Nicht nur das, sie hat damit jene Einheit preisgegeben, die das Kennzeichen biblischer Offenbarung ist: die Einheit von Gotteswort und Gottestat. Ihre Wiedergesundung wird davon abhängen, ob sie und wie bald sie diese Einheit nicht nur in ihrer Erkenntnis, sondern auch in ihrer Wirklichkeit wiederfindet.

Seit der Begründung der konstantinisch-theodosianischen Volkskirche, das heisst seitdem jedermann getauft wurde und jeder Getaufte ein Christ war, das heisst seitdem alle Menschen Christen waren, hörte diese Möglichkeit auf und in neuerer Zeit hat die Kirche — abgesehen von rühmlichen Ausnahmen — den Mut dazu nicht wieder gefunden. Hier liegt wohl der tiefste Grund dafür, dass der Kirche nicht mehr viel Vertrauen und Interesse entgegengebracht wird. Eine Kirche, die sich nur noch als Hörschaft, nicht mehr als Jüngerschaft zum Ausdruck zu bringen vermag,

⁴² «Dann der glaub on die liebe ist nit gnugsam, ja ist nit ein glaub, sonder ein schein des glaubens, wie ein angesicht jm spiegel gesehen ist nicht ein wahrhaftiges angesicht, sonder nur ein scheyn des angesichts». Luther, WA 10, 3, S 4.

macht der Welt keinen Eindruck. Sie kann ihrem Auftrag nur gerecht werden, wenn sie die Einheit von Logos und Dynamis, von Wort und Tat Gottes wiedergewinnt, die für die biblische Offenbarung gerade das Kennzeichnende ist.

11. Kapitel

DAS ZEUGNIS DES GEISTES

Wozu dieses Dritte — nach dem Wort der Schrift und der Kirche? Ist es nicht genug, dass ich in diesen Gottes Wort höre? Was für ein Drittes sollte daneben noch Platz haben? In der Tat, kein Drittes hat hier Platz; es genügt wirklich, das Wort der Schrift und das Wort der Kirche als Gottes Wort zu hören. Aber eben dies ist das Wunder der Offenbarung durch den Heiligen Geist; kann doch «niemand Jesus Herr nennen ausser durch den Heiligen Geist».¹ «Wahrlich, Fleisch und Blut haben dir das nicht geoffenbart, sondern mein himmlischer Vater».² Gerade dieses Geheimnis ist gemeint: die Offenbarung durch den Heiligen Geist.

1. Wir gehen aus von der Tatsache des Bibelbuches — das Wort der Kirche zunächst beiseite lassend. Das Buch und der in ihm berichtete historische Tatbestand sind objektive Gegebenheiten, die uns zunächst äusserlich und fremd gegenüberstehen. Wie alles Objektive sind sie jedermann grundsätzlich gleichermassen zugänglich; jeder kann das Buch kaufen, jeder kann es lesen und, so gut oder schlecht wie jedes andere Buch, in gewissem Sinne verstehen. Die beiden Objektivitäten, das Buch da auf meinem Tisch und die in ihm berichtete geschichtliche Tatsache, haben etwas Gemeinsames: sie sind beide ausser mir. Wir sind gewohnt, diese Kluft zu überbrücken durch die «Aneignung». Indem ich ein Buch, zum Beispiel ein historisches Werk lese, indem ich mir das Vergangene durch historische Phantasie vergegenwärtige, wird das Ausser-mir ein In-mir, das Dort ein Hier, das Damals ein Jetzt. Es wird mir «zu eigen». Wie ist das möglich — bei irgend einem Buch, bei irgend einem geschichtlichen Bericht? Als ein Bericht von Menschlichem ist es mir verwandt. Es schlägt eine Saite an in meinem Innern, die schon auf diesen Ton gestimmt war. Es weckt ein in mir Schlummerndes, es aktualisiert eine in mir liegende Möglichkeit,

¹ 1 Kor 12, 3.

² Matth 16, 17.

ich kann seinen Inhalt nach-empfinden und nach-denken. Je wahrer, je tiefer menschlich das Buch und seine Ideen sind, desto mehr verschwindet das Gegenüber, desto mehr empfinde ich das zuerst Fremde als mein Eigenes, als etwas, was ebenso gut an mir oder in mir hätte geschehen und von mir hätte gedacht und ausgesprochen werden können. Es ist jener Vorgang der Anamnese, der geistigen «Erinnerung», den uns, ein für allemal, Plato als das Wesen geistiger Aneignung aufgezeigt hat.³ Die objektive, räumliche oder zeitlich-historische Distanz verschwindet, weil es sich um das handelt, was «in jedem liegt».

Aber nun verhält es sich mit der Bibel gerade in ihrem Entscheidenden nicht so. Denn ihr wesentlicher Inhalt ist gerade nicht das, «was in jedem liegt», das «uns im tiefsten Vertraute und Gemässe», sondern etwas, was uns, je näher wir es zu Gesicht bekommen, desto fremder ist, das was «den Griechen eine Torheit, den Juden ein Aergernis ist». Hier hilft die historische Phantasie nichts; denn je besser sie funktioniert, desto deutlicher wird eben jenes Bild, das «Aergernis und Torheit» ist. Hier hilft keine «Einfühlung» und kein tiefmenschliches «Verstehen»; denn die Botschaft vom Kreuz kann ich, so wie die Bibel sie meint, nicht aus meinem Menschlichen heraus verstehen. Nur schon die eine Behauptung, dass dort und damals, vor 1900 Jahren auf Golgatha, das für mich hier und jetzt Entscheidende geschehen sein soll, ist mir als einem vernünftigen Menschen unverständlich, abstossend, absurd. Alle jene Methoden der Aneignung und Vergewisserung, die sich sonst als tauglich erweisen — die Methoden der Feststellung eines behaupteten Geschehens und die Methoden der Verständlichmachung durch Analogie, Begründung und Beweis — versagen hier völlig. Denn das dort Behauptete ist seiner eigenen Meinung und Behauptung nach, das Analogielos-Einmalige und das der begründeten Erkenntnis Unzugängliche.

2. Zwei untaugliche Lösungen dieses Problems hat die Kirche versucht, die falsch autonome und die falsch heteronome. Die falsch autonome, die Lösung des Rationalismus, bestand seit alters darin, dass man das Jenseitige in ein Diesseitiges, das Gottmenschliche in ein Menschliches, das Analogielose in ein Analogisches verwandelte, die Gotteswahrheit zu einer tief im Menschengestalt verborgenen Menschenwahrheit machte und so das «Aergernis und die Torheit»

³ Vgl Plato, Menon; dazu Augustin, De magistro.

der Christusoffenbarung beseitigte. Es ist der Weg der sympathischen Verfälschung. Man will nicht verwerfen, — so sucht man das als Jenseitiges Gemeinte in ein Diesseitiges umzudeuten, entgegen dem, als was es sich zweifellos in der Bibel gibt.

Der andere Weg ist der katholische Autoritätsglaube. Die Kirche stellt sich vermittelnd zwischen den Einzelnen und das Aergernis der Offenbarung und verbürgt seine Wahrheit. Sie übernimmt dem einzelnen Gläubigen gegenüber die Garantie für die Wahrheit des Dogmas vom Gottmenschen und von der Versöhnung. Der einfache Gläubige hat dann nur der Kirche, auf ihr autoritatives Wort hin, zu glauben. Offenbar ein auch für sehr bedeutende Menschen nicht ungangbarer Weg, wie uns Augustin bezeugt: *ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.*⁴ Hier tritt also das Kirchenwort für das Schriftwort ein und das Kirchenwort, das Dogma, wird seinerseits gestützt durch das ganze Gewicht der gegenwärtigen und vergangenen Kirche mit der in ihr verborgenen Offenbarungsmacht.

Wir wollen das Wahrheitsmoment, das in dieser Art der Vergewisserung steckt, nicht übersehen. Pädagogisch dürfte es sich in den meisten Fällen, wo es zum Glauben kommt, so verhalten, wie Augustin es autobiographisch schildert. Das Vertrauensverhältnis zu einem menschlichen Zeugen und Bürgen geht dem Vertrauensverhältnis zum Zeugnis der Schrift selbst fast immer voran. Und die Kirche in ihrer Ganzheit, mit dem Gewicht ihrer zweitausendjährigen Tradition, ist ein gewaltiger Zeuge. Trotzdem hat der Protestantismus recht, wenn er diesen Weg der Vergewisserung letztlich ablehnt. Keine Kirche kann mir die göttliche Wahrheit verbürgen; will ich Gewissheit haben, so muss sie von anderswoher als von Menschen kommen. Mag es mit einem Menschen oder einer besonderen Gruppe von Menschen, mit einer kirchlichen Hierarchie diese oder jene Bewandnis haben — nie kann ich und will ich darum, weil sie mich heissen oder mir geistige Bürgschaft leisten, etwas als Wahrheit glauben.⁵

⁴ Augustin, c ep. Manich. 5, 6.

⁵ Die katholische Theologie unterscheidet zwischen den geoffenbarten und den katholischen Wahrheiten. Für die ersten gilt: «Der Glaubende stützt sich bei ihrer Annahme unmittelbar auf die Autorität Gottes. Ihr Enthaltensein in der Offenbarung verbürgt ihm die Kirche, welche diese Wahrheiten allen Gläubigen vorschreibt, sodass alle den einen gemeinsamen Glauben haben.... Die katholischen Wahrheiten werden angenommen auf die Autorität der Kirche allein hin, die sich bei ihrer Verkündigung auf übernatürliche und natürliche Gründe stützt» Bartmann, Lehrbuch d. Dogmatik I, 44.

Aber nun ist der Protestantismus selbst, nachdem die Reformatoren den echten Weg der Vergewisserung wieder gefunden hatten, nachträglich doch wieder auf die katholische Lösung, wenn auch in verkappter Form, zurückgefallen. Das orthodoxe Schriftprinzip lautet: man muss der Heiligen Schrift glauben, darum weil sie eben die Heilige Schrift ist. Sie ist von Gott ausgezeichnet als Trägerin der Offenbarungswahrheit. Sie ist geschrieben von Menschen — Aposteln, Propheten, Inspirierten —, die durch die besonderen Umstände, unter denen sie schrieben, als Autoritäten ausgewiesen sind. Die Besonderheit der Schriftverfasser, dass sie Propheten, Apostel oder sonstwie Inspirierte sind, verbürgt die göttliche Wahrheit ihrer Schriften. Man vernimmt also zuerst von ihrer übernatürlichen Glaubwürdigkeit, gewinnt dadurch das Vertrauen zu dem, was sie schrieben und nimmt nun, auf ihre Bürgschaft hin, das, was die Bibel sagt, als Wahrheit an. Der Bibelglaube ist hier ein rein heteronomer Autoritätsglaube.⁶ Der Glaube an Jesus Christus ist gegründet auf den Glauben an die verbürgenden Apostel und anderen biblischen Schriftsteller. Man glaubt der Bibel zum voraus, ehe man sie liest, auf Grund eines Urteils über die Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser. Man glaubt darum auch in gleicher Weise alles, was in der Bibel steht, da ja alles durch dieselbe Autorität der Verfasser gestützt und verbürgt ist. Dieser Glaube, der zum voraus allem, was die biblischen Verfasser vorbringen, dasselbe Vertrauen entgegenbringt, kann darum nur ein Alles-oder-nichts-Glaube sein, in dem alle Inhalte der Aussage, religiöse, kosmologische und historische auf gleicher Stufe der Glaubwürdigkeit stehen und von derselben Art des Glaubens erfasst werden. Ich glaube an die Gottheit Jesu Christi aus demselben Grunde und in derselben Weise, wie ich an die Geschichtlichkeit irgend eines in der Bibel berichteten Ereignisses glaube. Ich glaube daran, weil mir diese Wahrheit ebenso wie die andere von glaubwürdigen Zeugen, deren Glaubwürdigkeit mir zum vornherein feststeht, verbürgt ist. Aller christ-

⁶ Die protestantische Orthodoxie hat zwei Glaubensbegriffe von völlig verschiedener Art. Der erste ist der urreformatorsche: Christus, der sich mir durch das Zeugnis des Geistes als Gottes Wort im Glauben bezeugt. Der andere ist der axiomatische Autoritätsglaube, der glaubt, dass alles, was in der Schrift steht, darum weil es in der Schrift steht, göttliche Wahrheit sei. Aber nun wird vom ersten Glaubensbegriff aus die Behauptung, dass uns der heilige Geist das Wort Gottes bezeuge, auf den zweiten übertragen, als ob mir der heilige Geist auch bezeugen könnte, dass dies oder das damals oder dort geschehen sei. So wird der katholische mit dem reformierten Glaubensbegriff in einer unmöglichen Weise verbunden.

liche Glaube ruht, nach dieser Theorie, auf dem Glauben an die Vertrauenswürdigkeit der biblischen Verfasser. Der Glaube an sie, an ihre unbedingte und lückenlose Inspiriertheit, trägt das ganze Glaubensgebäude. Was für eine furchtbare Karikatur dessen, was in der Bibel selbst unter Glauben verstanden wird! Auf was für einen schwankend brüchigen Grund hat die Reformationskirche in ihrer orthodoxen Entartung sich selbst und ihre Botschaft gestellt! Wir müssen der historischen Kritik von Herzen dafür dankbar sein, dass sie das Stehen auf diesem Grund ein für allemal zur Unmöglichkeit gemacht hat. Dieser Bibelglaube hat das Oben zum Unten und das Unten zum Oben gemacht. Er begründet unser Glaubensverhältnis zu Jesus Christus auf unser Glaubensverhältnis zum Apostel. Es ist nicht auszusagen, was für eine Verwirrung und Verderbnis diese fatale Umkehrung der Glaubensgrundlagen in der Kirche als ganzer und in den Herzen der einzelnen Gläubigen geschaffen hat.

3. Der christliche Glaube ist nicht Glaube an das geschlossene, sondern an das geöffnete Bibelbuch. Er ist nicht Glaube-zum-vornherein, Glaube, der auf einem autoritativ begründeten Vor-Urteil ruht, sondern er ist begründet in dem Verhältnis zu der in der Schrift verkündeten Sache, vielmehr zu der in ihr mich persönlich anredenden Gottperson selbst. Der Glaube an die Schrift geht nicht dem Glauben an die in ihr verkündete Botschaft voraus, sondern wird mit diesem erzeugt. Ich glaube nicht an Jesus Christus, weil mir ein Apostel sagt, er sei der Sohn Gottes, so dass ich also an Jesus Christus glaube, weil ich zuerst an den Apostel glaubte; sondern ich glaube an Jesus Christus, weil Gott selbst ihn mir als den Christus bezeugt, genau so wie er ihn dem Apostel bezeugte.

Freilich glaube ich, im Unterschied zum Apostel, an Jesus Christus v e r m ö g e dessen, dass er mir vom Apostel verkündet und als der Christus bezeugt wird. Das Zeugnis des Apostels ist I n s t r u m e n t der göttlichen Offenbarung an mich. Aber dem Zeugnis des Apostels schenke ich nicht darum Glauben, weil der Apostel mir als glaubwürdiger Zeuge vorgestellt und weil mir seine Inspiriertheit zum voraus glaubwürdig gemacht wird; sondern ich glaube seinem Zeugnis im selben Moment, da ich dem von ihm bezeugten Christus glaube, da sein Zeugnis für mich Gottes Wort wird dadurch, dass Gott durch seinen Geist es mir als sein Wort der Wahr-

heit aufgehen lässt.⁷ Das Wort, das vorher die seltsame Behauptung eines Mannes, Paulus oder Petrus oder Matthäus, war — eine Behauptung, die für mich um nichts glaubwürdiger wird dadurch, dass sie mir als Wort eines inspirierten Apostels vorgeführt wird —, diese für mich dunkle Behauptung eines mich zunächst nichts angehenden Mannes wird mir auf einmal hell. Wie wenn eine verschlossene Tür sich öffnet und in der Türöffnung erscheint der Erwartete, so tritt er selbst, Gott selbst in Jesus Christus, aus der sich öffnenden Schrift hervor, und ich weiss mit einemmal beides: dass Christus wahrhaftig der ist, als den ihn der Apostel bezeugt, und dass der Apostel ein treuer Zeuge ist. In einem Akt der Offenbarung wird in mir der Glaube an den Christus und der Glaube an die ihn bezeugende Schrift geschaffen. Nicht weil ich an die Schrift glaube, glaube ich an den Christus, sondern weil ich an den Christus glaube, glaube ich an die Schrift.⁸ Die Schrift ist wohl das erste als Gottes Mittel,⁹ aber sie ist nicht der erste Gegenstand und nicht der Grund meines Glaubens. Der Grund, die Autorität, die mich zum Glauben bewegt, ist keine andere als Jesus Christus selbst, so wie er mich aus der Heiligen Schrift heraus durch den Heiligen Geist anredet als mein Herr und mein Erlöser. Das ist es, was die Alten das *testimonium spiritus sancti internum* nannten.

Zu dem geschichtlichen Offenbarungsakt in Jesus Christus, zu der Tatsache, dass Gottes Wort im Menschen Jesus von Nazareth Fleisch wurde, kommt also ein zweiter, innerer hinzu, dass mir — so wie damals dem Petrus — das Auge aufgetan wird, so dass ich diesen Menschen als den Gottmenschen erkennen kann. Der Offen-

⁷ Diese Gewissheit, dass das Bibelwort Gotteswort sei, ist aber nur solange möglich, als unter dem Wort Gottes nichts anderes verstanden wird als Christus selbst, der *rex et dominus scripturae*, die Schrift aber als «die Krippe, darinnen Christus liegt». Nur der personhaften Offenbarung gegenüber ist der personhafte Glaube möglich.

⁸ Es ist das grosse Verdienst M. Kählers, als erster in voller Klarheit diese Umkehrung vollzogen zu haben. «Wir glauben nicht an Christus um der Bibel willen, sondern an die Bibel um Christi willen» (Der sog. historische Jesus . . . , S 75), wobei er aber unter «Christus» nicht einen «historischen Jesus», sondern den von den Aposteln verkündeten und von den Propheten geweissagten, den «ganzen», ungeteilten Jesus Christus der biblischen Botschaft verstand. Damit kehrte er zum reformatorischen Zeugnis zurück und wusste es auch. Von hier aus gewann er seinen Gegensatz zum «Orthodoxismus». (Das alles in der ersten Auflage viel eindrucksvoller und klarer als in der zweiten).

⁹ *Verbum externum organum . . . nihil aliud quam instrumentum*, sagt Zwingli, *Wke VI, 1, 494*.

barung in Jesus Christus entspricht die Erleuchtung, die an meinem Geist geschieht, so dass ich sehen kann, was ich vorher nicht sah, und was so viele nicht sehen: dass dieser der Christus ist. Mit einemmal ist die historische Distanz und das objektive Draussen überwunden, ich bin mit dem Christus gleichzeitig geworden,¹⁰ so gleichzeitig, wie Petrus mit ihm war, wie aber Kaiaphas, der ihn doch verhörte, es nicht war; und er ist so wenig mehr ein «Draussen», als mein Glaube ausser mir ist. Das räumliche und das zeitliche Gegenüber, die Objektivität des mir Fremden ist vorbei: der, der vorher nur von aussen her zu mir redete, spricht jetzt inwendig in mir, durch den Heiligen Geist. Es ist so, wie Paulus sagt: «Es kann niemand Christus seinen Herrn nennen ausser durch den Heiligen Geist» — nämlich so ihn seinen Herrn nennen, dass er selber es weiss und ihn selber als diesen erkennt und anerkennt. Kein Mensch kann mir dieses Wichtigste sagen, kein Mensch kann mir dieses göttliche Geheimnis aufschliessen, weder ein Apostel noch ein Prophet; das kann allein er selbst, dessen das Geheimnis ist. Er selbst beglaubigt es mir als die Wahrheit. Nicht der Apostel beglaubigt mir, dass Jesus der Christus sei, sondern Gott selbst tut das, indem er mein Herz für das Zeugnis des Apostels aufschliesst.¹¹ Ich muss nicht mehr erst den Apostel fragen, ob Jesus auch wirklich der Herr sei. Ich weiss es so gut wie der Apostel selbst, ja, ich weiss es genau so wie es der Apostel wusste: nämlich von dem Herrn selbst, der es mir sagt. Das Aergernis und die Torheit hören auf, Aergernis und Torheit zu sein, es wird mir so wahr und klar wie irgendeine Wahrheit der Mathematik, und doch so ganz anders wahr als sie, weil es die Wahrheit ist, die mich ganz und gar gefangennimmt und hat. Es ist die Selbstvergegenwärtigung Gottes, die Erfahrung der Gegenwart Gottes in seinem Wort. Hier ist Glaube und Erfahrung eins. Dass ich glauben kann, ist dasselbe wie: dass ich Gottes Gegenwart in seinem Wort, dass ich Christi Herrschaft über mich erfahre. Es ist die Erfahrung, dass das Zeugnis der Schrift Gottes Wort ist. Die Erkenntnis der Schrift als

¹⁰ Vgl Kierkegaards Begriff der «Gleichzeitigkeit». «Brocken», S 94 ff und «Einübung», S 58 ff.

¹¹ Auch Zwingli betont diese ausschliessliche Personhaftigkeit des Glaubens (vgl Nagel, Zwinglis Stellung zur Schrift, S 89); aber im Gegensatz zu Luther hat er wenig Verständnis dafür, dass dieses Wort von aussen kommen, gerade ein äusseres und nicht bloss inneres sein muss, um mich aus meiner Verschlussheit herauszuholen. So trennt er, platonisierend, das äussere und innere Wort: *haec mentis persuasio et certitudo a nullo re externa venit, sed a solo trahente et illustrante spiritu dei.* Wke VI, 1, 261, 5, 583.

Gottes Wort ist dasselbe wie die Erfahrung des Heiligen Geistes. Diese Wahrheit ist weder objektiv noch subjektiv, oder sowohl objektiv als subjektiv; es ist die Wahrheit, die dasselbe ist wie die Begegnung des menschlichen Ich mit Gottes Du in Jesus Christus.

4. So hat es Luther, die jahrhundertealte Tradition des heteronomen, katholischen Autoritäts- und Glaubensbegriffes durchbrechend, wieder erfahren und zur Geltung gebracht. Sein Glaube an die Schrift als Gottes Wort ist kein a priori-Glaube an die Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser, sondern die Erfahrung der Wahrheit ihres Zeugnisses durch den Heiligen Geist. «Und ist nit gnug, das du sagist: Luther, Petrus odder Paulus hatt das gesagt, Bondern du must bey dyr selbs ym gewissen fuhlen Christum selbs und unweniglich empfinden, das es gottis wort sey, wennauch alle welt da widder stritte.»¹² «So lange du das fulen nicht hast, so lange hastu gewisslich gottis wort noch nicht geschmeckt und hangist noch mit den oren an menschen mund odder feder und nicht mit des herzen grund am wortt.»¹³ «Es muss eyn iglicher alleyn darumb glawben, das es gottis wort ist und das er ynnwendig befinde, das es wahreyt sey, ob schon eyn engell vom hymell und alle welt da widder prediget.»¹⁴ «Da kombt nu diss dritte stuck, das Gott den heiligen geist In die hertzen ausgeusst, der es In die hertzen saget, das wir wissen, das es in der wahrheit so ist und nicht anderst... das der heilig geist unserem Geist ein Zeugniß gibt, und der mensch so weyt kompt, das ers fulet, das es also sey, und gar kein zweivel dran habe, es sey gewisslich also.»¹⁵ «Do höre gott zu, gott mus sie dich lehren, mus beide, predigen und eingeben... da gehöret zu, das du gottes schueler werdest, sonst gleubstu es nicht, wen ehr nicht gibbt wortt undt glaubenn.»¹⁶ «So mus nun gott anheben undt predigen durch seinen Sohn vom Sohne undt schlegt dirs in die ohren undt hernach gibt ehre in unser hertz, das wir gleuben.»¹⁷

So haben alle Reformatoren die Heilige Schrift gelesen, so haben sie die Schrift als Gottes Wort erfahren und in dieser Erfahrung ihr geglaubt. Es ist die Erfahrung der Glaubensevidenz, die keine geringere, wenn auch eine ganz andere ist als die der rationalen Erkenntnis. Es ist die Evidenz des hier und jetzt durch sein Wort, durch das Zeugnis hindurch, sich vergegenwärtigenden Gottes, des Heiligen Geistes.

¹² WA 10, 2, S 23.

¹³ ebda.

¹⁴ ebda, S 90.

¹⁵ 45, S 22.

¹⁶ 33, S 156.

¹⁷ ebda, S 165.

5. Das offenbarende Wirken des Heiligen Geistes im Herzen und Geist des Menschen ist ein Geheimnis, gerade wie die Menschwerdung des Wortes in der geschichtlichen Person Jesu Christi. Wir können es nicht ergründen, wir erfahren es im Glauben. Aber dass wir es nicht ergründen können, will nicht heissen, dass wir nichts davon verstehen, dass es unserem Verstand dauernd Torheit und Aergernis bleibe. Der vom Glauben erleuchtete Verstand vermag auch hier Weisheit nicht nur zu behaupten, sondern zu erkennen. Wir verstehen das eine Wunder der Offenbarung im Zusammenhang mit dem anderen; wir verstehen den Zusammenhang dieser Gestalt der Offenbarung, die uns das Herz aufschliesst, mit dem gottgeschaffenen Wesen dieses unseres Menschenherzens. Wir greifen auf die beiden Fundamentalaussagen der biblischen Anthropologie zurück: dass der Mensch in und zum Bilde Gottes geschaffen ist, und dass er dies sein schöpfungsmässiges Wesen durch die Sünde zerstört hat und immerfort zerstört.

Des Menschen ursprüngliches Wesen ist sein Begründetsein im Liebeswort Gottes. Aus der göttlichen Liebe sind wir erschaffen und zu ihr hin sind wir geschaffen. Als von Gott Geliebte ihn wieder zu lieben und mit ihm die, die er liebt — das ist unsere ursprüngliche Bestimmung. Davon ist uns, infolge der Sünde, nichts geblieben als ein unbestimmtes Bewusstsein der Verantwortlichkeit. Der sündige Mensch kann von seinem Ursprung nicht mehr verstehen als dies, dass er einem göttlichen Gesetz verantwortlich sei, dass er also dieses Gesetz erfüllen müsse. Mit diesem Bewusstsein der gesetzlichen Verantwortlichkeit, das der Mittelpunkt unseres «natürlichen» Persönlichkeitsbewusstseins ist, ist das der Autonomie verbunden. Der natürliche Mensch kann nicht umhin, sein Sollen als ein Können und sein Können als ein «im Grunde bin ich so» aufzufassen.¹⁸ Darum sträubt er sich gegen die Lehre vom peccatum originis — von der mit seinem Sein verwachsenen Sünde — und gegen die Botschaft von der geschenkten Versöhnung und Erlösung. Sie, die Botschaft von Jesus Christus, ist ihm notwendig Torheit und Aergernis.

Wo aber die Sünde gebrochen wird und an ihre Stelle der Glaube tritt, da kehrt der Mensch zurück aus dem egozentrischen in das

¹⁸ «Wir sollen ihr (der sittlichen Idee) gemäss sein und wir müssen es daher auch können.» (Kant, Religion innerhalb . . . S 42.) Dem entsprechend dann auch die Behauptung, dass in uns «ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben sei», ebenda S 47 (Ausgabe Reclam).

theozentrische Selbstverständnis, aus dem autonomen in das theonome Sein, da lebt der Mensch wieder vom Wort Gottes, in dem er sein wahres Sein begründet findet. Das Verständnis der göttlichen Selbstkundgebung und Selbsthingabe in Jesus Christus wacht auf in dem Moment, wo das Bewusstsein der autonomen Selbständigkeit erlöscht; in dem Augenblick, wo der Ichstolz zerbricht, hört die Christusbotschaft auf, Torheit und Aergernis zu sein.¹⁹ In diesem Augenblick versteht das Ich, das endlich den krampfhaften Versuch aufgegeben hat, die Wahrheit in sich selbst zu suchen, die Selbsterniedrigung Gottes im Kreuz des Christus als das Spiegelbild und die Folge seiner eigenen Sündigkeit und als die Tat der göttlich-schenkenden Liebe. Hier ist «Busse» und «Glaube» eins: die Erkenntnis, dass Christus meinetwegen gekreuzigt werden musste, und die Erkenntnis, dass er einzig und allein aus göttlich-schenkender Barmherzigkeit sich kreuzigen liess. Nur das geschichtliche Offenbarungsgeschehen des Kreuzes bringt uns zu dieser Selbsterkenntnis und zerbricht den Wahn des autonomen Ichs. Nur diese geschichtliche Liebestat Gottes erlöst uns aus dem Traum der sündigen Selbständigkeit. Umgekehrt, indem wir aus diesem Traum erwachen und uns als Sünder sehen, erkennen wir die Niedrigkeit des Gekreuzigten, die uns bisher Torheit und Aergernis war, als seine göttliche Herrlichkeit, und in dieser Erkenntnis wird die geschichtliche Distanz und objektive Fremdheit aufgehoben: wir sind die Gekreuzigten, und er ist der, der uns sein göttliches Leben schenkt, hier und jetzt. So verstehen wir jenen Satz des Galaterbriefes als exakte Formulierung dessen, um was es im wahrhaften Glaubensvorgang geht: «Ich bin mit Christus gekreuzigt; ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. Was ich aber jetzt im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat.»²⁰ Sich selbst und Jesus Christus so sehen können, so durch den sündigen Irrtum hindurch auf die ursprüngliche und neu geschenkte Gotteswahrheit sehen können — das ist die Gabe des Heiligen Geistes, das testimonium spiritus sancti. Alles ist hier bei- und ineinander: das Kreuz des Christus als Gericht für mich und als Liebeserweisung Gottes; die geschichtliche Offenbarung und meine Gleichzeitigkeit mit ihr durch den Glauben, die Busse und der Glaube als reale Verbundenheit mit dem Herrn.

¹⁹ 1 Kor 1, 18: Das Wort vom Kreuz Torheit.... «uns aber, die wir gerettet werden, Gotteskraft».

²⁰ Gal 2, 20.

6. In dieser Beschreibung des Glaubens wird erst die Einheit des sogenannten «Materialprinzips», das heisst des entscheidenden Inhalts der biblischen Verkündigung: der Versöhnung durch Jesus Christus und der Rechtfertigung aus dem Glauben — und des sogenannten «Formalprinzips», das heisst des Glaubens an die Heilige Schrift als Quelle und Norm des Glaubens, sichtbar. Der autoritative Bibelglaube, der mir befiehlt, zum vornherein an die Schrift als Gottes Wort zu glauben, stellt an mich die Zumutung, alles, was in diesem Buche steht, eben darum, weil es durch die Autorität des Buches gedeckt ist, zu «glauben». Ich muss glauben, dass die Sonne im Tale Ajalon stillstand, weil es so im Buche steht, ebenso gut wie ich glauben soll, dass Gott mir in Jesus Christus die Sünde vergibt und mir seine Liebe schenkt. Zwei völlig verschiedene Glaubensbegriffe sind hier miteinander vermengt; auf beide Aussagen der Schrift wird der Satz angewendet, dass der Heilige Geist uns die Wahrheit der Schriftaussage durch sein inneres Zeugnis verbürge.

In Tat und Wahrheit aber verbürgt uns der Heilige Geist keine Weltfakta, weder historische noch kosmologische. Das *testimonium spiritus sancti* ist streng sachgebunden. Der Geist bezeugt uns den Vater und den Sohn, aber nicht dies und das. Und darum können wir auch nicht, im biblischen Sinne des Wortes, dies und das glauben, so wie wir an Jesus Christus glauben können. Luther hat Recht: *Christus rex et dominus scripturae*.²¹ Im strengen biblischen Sinne des Wortes glauben können wir nur an Gottes Selbstoffenbarung, an Gott, wie er sich selbst uns durch sein Wort offenbart. Gerade dieser Glaube ist uns freilich, als «vernünftig»-sündigen Menschen unmöglich; gerade das Kreuz des Christus ist uns Torheit und Aergernis. Aber es ist uns Torheit und Aergernis nur darum, weil wir in sündigem Autonomiestreben gefangen sind. Darum kommt es zum Glauben im selben Augenblick, wo dieser sündige Selbständigkeitswille zerbricht; und dieser sündige Wille zerbricht im selben Augenblick, wo wir an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus glauben. Indem Christus nach meinem Herzen greift, zerbricht er meinen Hochmut und öffnet meinen Geist für die schenkende Liebe Gottes. Indem mir die Augen geöffnet werden für meine Sünde, werden sie mir geöffnet für den Christus. Beides ist eins und geschieht in einem. Das neue Erkennen, der Glaube, ist zugleich ein neues Gottesverhältnis und eine neue Selbsterkenntnis.

²¹ Luther, WA XL, I, 420.

Es ist genau so wie Paulus es beschreibt: «Gott ist es, der es in unseren Herzen hat aufstrahlen lassen, so dass wir erleuchtet wurden durch die Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi.»²²

In eben diesem Moment wird uns das Zeugnis der Schrift, die Bibelbotschaft, zur Wahrheit. Denn durch dieses Schriftzeugnis, durch das, «was geschrieben steht», geschieht es, dass Christus nach mir greift, nicht anders. Weil und sofern mir die Schrift den Christus, das Gottesgeheimnis, bezeugt, kann ich an sie glauben. Der Glaube an die Botschaft trägt den Glauben an das Buch; das Apostelwort glaube ich, weil sein Christuszeugnis mir vom Heiligen Geist als die Wahrheit bezeugt wird. Ich glaube an die Bibel, weil ich an den Christus glaube, den sie — und sie allein — mir schenkt. Mein vorheriger Unglaube wird dadurch überwunden, dass ich im Licht des Christus meine Sünden erkenne, durch die mir die Botschaft vom Kreuz zum Aergernis und zur Torheit geworden war. Nicht das Buch trägt den Christus, sondern der Christus trägt das Buch, und er trägt es nur, soweit es ihn, soweit es die Selbstoffenbarung Gottes bezeugt. In diesem Sinne — im biblischen Sinne — glauben kann darum nur, wer sich demütigen und zur Busse führen lässt. Der wahre biblische Glaube ist bussfertige Anerkennung der Herrschaft und Barmherzigkeit Gottes. Er ist darum etwas völlig anderes als jener ethisch neutrale «Glaube», dass alles, was in dem Buch geschrieben steht, wahr ist. Dieser «Glaube» hat mit meinem Gottesverhältnis und mit Busse und demütiger Dankbarkeit nichts zu tun. Er glaubt ja alles mögliche — auf Autorität hin. Der biblische Glaube aber ist das Ueberwundenwerden des sündigen Herzens von der Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus. Der autoritäre Bibelglaube ist, am biblischen Glaubensbegriff gemessen, eine religiös und ethisch indifferente, eine ungeistliche Haltung. Ob biblische Verfasser und allerhand Tatsachen, die sie berichten, glaubwürdig seien, hat mit dem, was in der Bibel selbst Glaube heisst, schlechterdings nichts zu tun. Man wird denn auch durch solchen «Glauben» weder bussfertig noch dankbar, weder bekehrt noch geheiligt. Er lässt die Person des Glaubenden völlig unverändert. Erst wo wir es mit der Selbstoffenbarung Gottes, mit Jesus Christus zu tun bekommen, wo also Glaube personhaftes Gottesverhältnis ist, wird auch die Person durch den Glauben verändert. Und von diesem Glauben allein handelt die Bibel selbst.

²² 2 Kor 4, 6.

7. Zweitens ist in diesem Glaubensverständnis der Gegensatz Autonomie-Heteronomie überwunden, jener Gegensatz, der die augustinisch-scholastische Fragestellung über das Verhältnis von Glauben und Wissen beherrscht. Zweifellos spielt im täglichen Leben, wie Augustin zeigt, die Hinnahme des autoritativ Mitgeteilten eine grosse, unentbehrliche Rolle.²³ Ein grosser Teil unseres Wissens beruht auf Treu und Glauben dem Gewährsmann gegenüber; wir haben weder Zeit noch Anlass, alles selbst nachzuprüfen. Es ist Augustin weiterhin zuzugeben, dass innerhalb der christlichen Gemeinde in der Regel der Glaube zunächst als Uebnahme des autoritativ Verbürgten beginnt, wobei die Verbürgenden zuerst die Eltern, dann die Lehrer der Kirche und schliesslich die biblischen Autoren sind. In pädagogischer Hinsicht ist dieses Beginnen mit dem Autoritätsglauben durchaus gutzuheissen. Bedenklich ist nur zweierlei: Erstens, dass man diesen Autoritätsglauben mit dem, was in der Bibel Glaube heisst, verwechselt und zweitens, dass man, eben infolge dieser Verwechslung, auf dieser Stufe der Heteronomie stehen bleibt und so nie zum wirklichen Glauben kommt.²⁴

Umgekehrt ist auch das Autonomiestreben in der Erkenntnis nicht nur nicht anzufechten, sondern als das eigentliche Ziel der Erkenntnis anzuerkennen. In allen Dingen, die die Welt betreffen, sind wir vermöge der Vernunft dazu bestimmt und verpflichtet, nach Möglichkeit zu «eigener» Erkenntnis zu kommen. Das gehört durchaus zu dem «Machet euch die Erde untertan»²⁵ und zu dem «Von allen Bäumen sollt ihr essen»²⁶ der ursprünglichen Menschenbestimmung. Wir sollen so weit wie irgend möglich nach der Evidenz rationaler Erkenntnis, nach dem Selbereinsehen streben. Aber ebenso, wie wir «von allen Bäumen im Garten essen sollen», sollen wir vom «Baum in der Mitte des Gartens»²⁷ nicht essen. Die Autonomie der Welterkenntnis ist umschlossen von der Theonomie

²³ Vgl. Gilson, *Der Heilige Augustin*, S. 64. So Thomas, *S. Th.*, II, II, Ch. II, Art. 9: *Ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum, sed non... ad sciendum.*

²⁴ Augustin weiss zwar wohl zwischen dem blossen Autoritätsglauben und dem echten Glauben zu unterscheiden; aber der echte Glaube ist für ihn eben nicht mehr bloss Glaube, sondern — Liebe. Dass die Liebe aus dem echten Glauben folgt, aber nicht den Autoritätsglauben zum echten Glauben macht, hat Augustin nicht verstanden, weil er die Personhaftigkeit der Beziehung: Christus-Glaube, Gottes Anrede und des Menschen Antwort, nicht verstand, sondern am entscheidenden Punkt in die Mystik abbog, wodurch jene Mischung aus Eros und Agape entstand, die *caritas* heisst.

²⁵ 1 Mos 1, 28.

²⁶ 1 Mos 2, 16.

²⁷ 1 Mos 2, 9 und 17.

der Gotteserkenntnis. Gott können und sollen wir nicht so erkennen, wie wir die Welt erkennen. Ihn sollen und können wir allein aus seinem eigenen Wort, aus seiner Selbstoffenbarung erkennen.

Der Glaube an das in Christus geoffenbarte Wort Gottes steht über diesem Gegensatz des autoritativ Heteronomen und des rational Autonomien. Der Glaube im biblischen Sinn ist «autoritär» in einem ganz anderen Sinn als der Autoritätsglaube, darum weil er die Beugung ist vor Gott selbst; er ist «autonom» in einem ganz anderen Sinn als die rationale Erkenntnis, darum weil er ein Selberwissen, ein Selbererkennen durch den Heiligen Geist ist. Der rechte, biblische Glaube ist ebenso die Ueberwindung des falschen Autoritätsglaubens — der Hinnahme einer Lehre auf Grund der sie verbürgenden menschlichen Autoritäten — als er die Ueberwindung des rationalistischen Autonomiewahnes ist, auch Gott vernunftmässig erkennen zu können, so wie man die Welt vernunftmässig erkennt.

Indem der Heilige Geist in mir das Christuswort als die Wahrheit bezeugt, weiss ich selbst, dass es wahr ist. Ich bedarf keiner menschlichen Verbürgung mehr. Und indem es Gottes Wort ist, das ich so als die Wahrheit erkenne, weiss und anerkenne ich, dass ich die Wahrheit nicht aus mir selbst, kraft eigener Vernunft, besitze, sondern sie von Gott empfangen. Der wahre christliche Glaube ist das Freiwerden von der Knechtschaft menschlicher Vormünder, Befreiung von der falschen Heteronomie. Er ist zugleich die Rückkehr aus der falschen Autonomie des Gottgleichseinwollens, jener «Erkenntnis» Gottes, die die menschliche Vernunft aus sich selbst meint schöpfen zu können. Im Glauben kehrt der Mensch zu seiner ursprünglichen Bestimmung zurück, Ebenbild Gottes zu sein, das heisst die Wahrheit Gottes als eine empfangene in sich zu haben.

Darum ist echter biblischer Glaube nicht eine unvollkommene Vorstufe der Erkenntnis oder des Wissens, etwas, was erst hinterher durch vernünftige Begründung zum Wissen werden soll — wie dies seit Augustin und Anselm die Anschauung der scholastischen Theologie ist;²⁸ der Glaube muss nicht erst durch nachherige Vernunft-

²⁸ «Zweifellos ist die Vernunft an sich eine höhere Art des Erkennens als der Glaube; denn sie durchdringt das Wesen des Gegenstandes, während der Glaube ihn nur erfasst, ohne ihn zu begreifen» (Gilson, aa O, S 64) — das ist das Grundmissverständnis in aller scholastischen und aller katholischen Glaubensauffassung. Weil sie davon ausgeht, Offenbarung sei Mitteilung von Wahrheiten,

arbeit zur Erkenntnis werden, sondern er ist selbst Erkenntnis. Ich selbst weiss, in meinem Glauben, dass Jesus Christus mein Herr ist. Ich glaube das nicht auf fremde Autorität hin, weil es Paulus, weil es die Heilige Schrift mir so sagt, sondern ich weiss es selber, so gewiss als ich selber weiss, dass zweimal zwei vier sind. Die Evidenz der Glaubenserkenntnis ist keine geringere als die der rationalen Erkenntnis, aber es ist eine Evidenz anderer Art. Es ist eine Erkenntnis, die dadurch geschieht, dass mir der Geist Gottes selbst die Wahrheit des Christuszeugnisses der Bibel aufdeckt und mein inneres Auge so erleuchtet, dass ich es nun selbst sehen kann. Es ist nicht Erkenntnis, die ich aus mir selbst, aber die ich selbst habe, die weder eines Beweises fähig noch eines Beweises bedürftig ist. Es ist Erkenntnis von der Art der Personbegegnung: Gott selbst tut sich mir auf. Es ist Offenbarung.

Wo es um personale Wahrheit geht, da ist der Beweis nicht nur nicht möglich, er ist nicht statthaft. Denn es geht um die Erkenntnis, die zugleich Vertrauen und Entscheidung ist. Entweder Beweis oder Vertrauen, entweder die rationale Evidenz oder die Evidenz der Personbegegnung, die in Gottes gnädiger Herablassung und in des Menschen Vertrauensgehorsam sich vollzieht. Dass es zu dieser inneren Bewegung des Menschenherzens kommt, die das Gegenteil des sündigen Autonomiestrebens ist, das ist das Werk des Heiligen Geistes.

Diese Erkenntnis macht uns zu Knechten Gottes und frei von den Menschen. Indem ich Gottes Knecht werde durch den Glauben, erkenne ich meine vorherige «Freiheit» als Sünde;²⁹ und indem ich frei werde von den Menschen, erkenne ich meinen Autoritätsglauben als Unmündigkeit. «Wen der Sohn frei macht, der ist recht frei.»³⁰ «Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.»³¹ Diese Sätze sind nicht nur «ethisch», sondern auch «erkenntnistheoretisch» zu verstehen. Der Heilige Geist als der, der mir das Zeugnis der Schrift als Wahrheit bezeugt, schafft eine Erkenntnis neuer Art,

also von «etwas Wissbarem», und nicht weiss, dass Offenbarung personhafte Selbstmitteilung, Begegnung als Selbsterschliessung, also Wahrheit von ganz anderer Art ist als alles «Gegenständliche», misst sie die Evidenz der Glaubenserkenntnis am Masstab der Vernunftkenntnis und findet sie, wie dann selbstverständlich ist, minderen Grades. Es handelt sich eben gerade nicht um ein Mehr oder Weniger derselben Art, sondern um die totale Verschiedenheit des Du-ich vom Es-ich; subjektiv gesprochen: um den Gegensatz einer Erkenntnis, die man «haben» kann und einer solchen, die «mich hat».

²⁹ Röm 6, 16 ff.

³⁰ Joh 8, 36.

³¹ 2 Kor 3, 17.

jene Erkenntnis, die Paulus nur mit der Erkenntnis zu vergleichen weiss, die der Mensch durch seinen eigenen Geist von sich selber hat.³² Das Wort Gottes, das in seinem entscheidenden Inhalt, als Wort vom Kreuz, meiner natürlichen Vernunft Torheit und Aergernis ist, ist der Hammerschlag Gottes gegen die verschlossene Tür der autonomen, in sich selbst gefangenen Vernunft. Es zerstört aber die Vernunft nicht, sondern befreit sie, indem es sie vom Bann der Sünde löst, nämlich von jenem Autonomiewahn, von dem Gottgleich-sein-wollen, und jenen Fall rückgängig macht, der darin bestand, dass der Mensch ebenso vom Baum in der Mitte essen wollte, wie von allen anderen Bäumen, um Gott gleich zu werden.

8. Den Glaubensakt hat Luther so beschrieben: «Sie (die Sophistae) glauben an Christum mit (bloss) historischem Glauben, wie ein Türke. Der (rechte) Glaube aber macht aus dir und Christus gleichsam eine Person (quasi unam personam), so dass du nicht von Christus getrennt bist, vielmehr in ihm hängt (inherescas) und sozusagen dich mit Christus in eins setzt, durch den Glauben mit ihm zu einem Fleisch verbunden. Der Glaube ist eine kräftige Zustimmung (firmus assensus), durch den Christus erfasst wird, so dass Christus das Objekt des Glaubens ist, vielmehr nicht das Objekt, sondern, dass ich es so sage, im Glauben selbst ist Christus gegenwärtig.»³³ Ist das nicht Mystik? Ist nicht jene mehrmals zitierte Stelle des Galaterbriefes «Christus lebt in mir» ein typischer Ausdruck der Christumystik? Man nenne es, wie man will, es hat keinen Sinn um Worte zu streiten; es kommt aber alles darauf an, genau zu wissen, was man mit den gebrauchten Worten meint. Ein Mysterium ist es, weil es Offenbarung ist; es ist ein im Innern des Menschenherzens geschehendes Mysterium, das testimonium spiritus sancti internum. Man kann weiter zugeben, dass in dieser Erkenntnis das, was die Mystik immer sucht und doch nicht findet, sich ereignet: die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung. Aber nun vergesse man nicht, dass gleichzeitig das gemeint ist, was alle Mystik flieht: die radikale Mittelbarkeit, die unbedingte Bindung an den geschichtlichen Mittler und an das geschichtliche Wort von ihm, an die ein für allemal geschehene Versöhnungstat, dort, damals am Kreuz. Die Einheit von geschichtlicher Objektivität und gegenwärtiger Subjektivität — das ist das Besondere dieser, gegenüber aller anderen Erkenntnis.

³² 1 Kor 2, 11.

³³ Luther, WA 40, I, S 285.

Anders gesagt, derselbe Glaube, der das «Christus-in-mir» aussagt, ist zugleich nichts anderes als schlichter Bibelglaube, Glaube an die objektiven Gegebenheiten, an das Buch-da, mir gegenüber, und an jenes historische Faktum, damals-dort. Und zwar sind für den Glauben diese objektiven Tatsachen nicht, wie für den Mystiker, blosse «Veranlassungen», Ausgangspunkte, die man hinter sich zurücklässt, sobald man zum «Eigentlichen», zum mystischen Christuserlebnis kommt;³⁴ sondern der Christusglaube ist dauernd und unbedingt an jene objektiven Tatsachen, das Buch und das Geschichtsfaktum, gebunden. Der lebendig-gegenwärtige Christus ist kein anderer als der, der im Buch als der damals, dort gekreuzigte mir gezeigt wird. Das Wort des gegenwärtigen Christus ist kein anderes als das Wort der Heiligen Schrift, und die Gegenwart des Heiligen Geistes bekundet sich vor allem darin, dass er mir das Schriftwort als Gotteswort erleuchtet und mich an dieses Schriftwort bindet. Das ist freilich eine «Mystik» seltsamer Art, die wegen ihrer Gegensätzlichkeit zur übrigen Mystik doch wohl besser nicht als Mystik benannt wird. Diese Einheit von Geistesunmittelbarkeit und geschichtlicher Mittelbarkeit, von Schriftgebundenheit und Freiheit durch den Geist, ist das paradoxe Erkenntnisprinzip des biblisch-reformatorischen Glaubens, das wir darum nicht einfach als das «Schriftprinzip», sondern als «Schrift-Geist-prinzip» bezeichnen sollten.

Denn ebenso wie sich die «Christusmystik» von der sonstigen Mystik unterscheidet, so unterscheidet sich auch dieser Bibelglaube von dem orthodoxen Biblizismus, der mir die Bibel zum Götzen und mich zu dessen Sklaven macht. Dieser falsche Bibelglaube bindet mich an jenes *γράμμα*, den «Buchstaben, der tötet»,³⁵ indem er diesen Buchstaben zum Glaubensgesetz macht. Du sollst glauben, was in diesem Buche steht! Der wahre Bibelglaube aber beginnt statt mit dem «Du sollst!», mit einem «Du darfst und du kannst». Indem der Geist mir Gottes Wort aufschliesst, macht er mir den Glauben nicht zum Gebot, sondern gibt ihn mir zu allererst, so wie einem Blinden das Gesicht gegeben wird. Der wahre Bibelglaube ist das Heilungswunder, das der gegenwärtige Christus an dem vollzieht, der durch Sünde geistig blind war. Er macht uns frei vom Bibelbuchstaben als Glaubensgesetz. Er bindet uns an die Schrift,

³⁴ Vgl. Otto, Westöstliche Mystik, jene angeblich christliche Mystik «die sich wölbt über dem Boden palästinensisch-biblicher Religiosität» (S. 289).

³⁵ 2 Kor 3, 6.

sofern darin Christus bezeugt wird, sofern darin Gottes Wille und Wesen sich erschliesst, aber nicht, sofern darin über Weltfakta berichtet wird. Der Bibelbuchstabe ist nicht Gegenstand des Glaubens, sondern Mittel der göttlichen Selbstoffenbarung. Der Christ muss nicht, wie ein Judenkind, «an die Bibel glauben», sondern er darf als Gotteskind durch die Bibel an Gottes Barmherzigkeit in Jesus Christus glauben. Wie die Fensterscheiben nicht dazu da sind, damit man sie anschaut, sondern damit man durch sie hinausschaut, so sollen wir nicht an die Bibel glauben, sondern durch die Fenster der Bibel Gottes Licht schauen und empfangen. Wir sollen nicht «an die Schrift glauben», sondern im Glauben an den Christus das Wort der Schrift als das Wort Gottes erkennen und erfahren.

9. So ist der echte Bibelglaube jenseits von mystischer Bibelflücht und buchstabengläubiger Bibelknechtschaft. Diese Freiheit-in-Gebundenheit und Gebundenheit-in-Freiheit ist das Werk des Heiligen Geistes. Was er im Verhältnis zum Wort der Bibel tut, das tut er auch im Verhältnis zum Wort der Kirche. Auch das Wort der Kirche — in Predigt, Seelsorge oder Unterricht — ist dem Hörenden zunächst fremd und ärgerlich. Die «Vergegenwärtigung» der Bibelbotschaft durch den Prediger vermag ja nicht etwa dieses Aergernis aufzuheben; im Gegenteil, sie kann und soll erst recht die Torheit und das Aergernis des Kreuzes zur Geltung bringen.³⁶ Das Bekenntnis und die Theologie der Kirche sollen nicht das Aergernis beseitigen oder auch nur abschwächen, sondern im Gegenteil gerade dieses, als das kostbarste Juwel, in die «Fassung» des menschlichen Wortes bringen, damit es erhalten bleibe. Denn auf diesem Aergernis beruht ja die Macht der Erlösung; ist doch das Aergernis nur das Gegenbild der Sünde und das Angebot des Aergernischen nur das Inkognito des befreienden Heils.

Aber dieses Heil, das in der kirchlichen Botschaft enthalten ist wie das Juwel in der Fassung des Goldschmiedes, kann nur dadurch zum Heil werden, dass die Torheit sich in göttliche Weisheit und das Aergernis in das höchste Gut wandelt, indem der Heilige Geist das Herz des erblindeten Menschen wieder sehend macht, indem der hochmütige Mensch demütig, der selbstgewisse «zerschlagen», der selbstzufriedene reumütig wird. In dieser Auflösung der fal-

³⁶ Kierkegaard, Einübung im Christentum, die Abhandlung über das «wesentliche Aergernis», S 82—131.

schen Selbstgewissheit lösen sich die Schuppen von seinen Augen und er kann wieder und neu sehen, dass nicht in der Selbstständigkeit, sondern in der Gottständigkeit seine wahre Freiheit gründet.

Durch die Predigt der Kirche geschieht es — auch wenn vielleicht die Kirche durch eine einfache Mutter redet und ihre «Predigt» eine schlichte Ermahnung ist —, dass dem Menschen ans Herz gegriffen, die Lüge seiner Existenz und die Wahrheit der göttlichen Botschaft aufgedeckt wird, so dass er seine eigene Torheit erkennt und damit die Botschaft der Kirche ihm zur Weisheit und zum kostbaren Schatz wird. Nicht ohne die *viva vox ecclesiae* geschieht das, sondern durch sie als Werkzeug und darum im Zusammenhang mit ihr. Aber damit, dass die Kirche das notwendige Werkzeug des Gottesgeistes ist, ist sie noch nicht selbst die Autorität.³⁷ Sie ist vielmehr, gerade wie die Schrift, aber auf Grund der Schrift, Trägerin dessen, was allein Autorität hat: dies Gotteswort selbst, das nichts anderes ist als Jesus Christus selbst, der Herr der Kirche und aller Gläubigen. Der Geist Gottes, durch den ihm im Wort der Kirche Christus als der lebendige Herr begegnet, bindet also den Einzelnen an die Kirche, so wie er ihn an die Schrift bindet, und macht ihn frei von der Autorität Kirche, so wie er ihn von der Autorität des Bibelbuchstabens freimacht. Er bindet an die Kirche als Trägerin des Wortes; er macht frei von ihr, indem er unterscheiden lehrt zwischen der Trägerin und dem, was sie trägt, zwischen der menschlichen «Fassung» und dem «Juwel» selbst.

10. Wir sind nunmehr in der Lage, wenigstens begrifflich den wahren und den falschen Glauben, die *fides viva* und die *fides mortua* zu unterscheiden; die in der Tatwirklichkeit sich bewährende Unterscheidung geht in keinen Begriff ein, sie ist Sache der Glaubenserfahrung und des Glaubenskampfes selbst. Der falsche Glaube erweist sich darin als falsch und tot, dass er gerade nicht die Ueberwindung der Gesetzlichkeit, sondern selbst «Gesetzeswerk» ist. Er erfolgt auf das Gebot der Kirche hin, die die Unterwerfung unter das Dogma oder unter das Bibelbuch verlangt. Er vollzieht sich als ein Akt des gesetzlichen Gehorsams, als *sacrificium intellectus*, sei es dem Dogma, sei es dem Bibelbuch gegenüber. Er ist

³⁷ Zwingli hat mit besonderer Schärfe erkannt, dass alles äussere Wort — es sei nun das der Schrift oder der Kirchenlehre — *nur imago verbi vel rei* ist (5, 582, 494), dass das eigentliche Wort Gottes nur eines, nämlich Christus selber ist. Aber dieses eine geistliche Wort, diese *genuina spiritus essentia*, wird ihm nun leicht zur rational-spekulativen Erkenntnis, der «natürliche wahre Sinn». Vgl oben S 166, Anm. 9.

eine Leistung des Menschen und darum gerade das nicht, was die Schrift selbst vom wahren Glauben aussagt: Geschenk Gottes. Darum ist er auch ohnmächtig. Er hat ja, als Unterwerfung unter ein kirchliches Diktat und als geforderter «Glaube-zum-voraus» keine primäre Beziehung zum heilig-barmherzigen Gotteswillen und hat darum auch keine personumbildende, sittliche Kraft. Er ist, zunächst, ethisch völlig neutral, weil er sich ja gleichmässig auf alle Schriftinhalte — die kosmologischen und historischen so gut wie die theologischen — erstreckt. Die Person wird dadurch, dass sie sich bereit erklärt, alles zu glauben, was die Kirche lehrt oder was in der Bibel geschrieben steht, keine andere. Dieser Glaube ist, wie die Reformatoren ihn nennen, eine blosse *fides historica*. Er ist, überdies, die Unmündigkeit des menschlichen Geistes, Heteronomie, Menschenknechtschaft. Ihn mit dem wahren, biblischen Glauben zu verwechseln ist das grösste Unglück, das dem Einzelnen und der Kirche geschehen kann.

Der wahre Glaube hingegen, die *fides viva*, ist keine menschliche Leistung auf Grund eines Imperativs, kein Autoritätsglaube, kein *sacrificium intellectus*, kein knechtischer Gehorsamsakt gegenüber einem Gesetz, sondern das gottgewirkte Wunder, dass der Mensch durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes sehend wird für die Wahrheit Gottes in Jesus Christus. Darum ist dieser Glaube das Wirksamwerden des Gottesgeistes im Menschengestalt, lebenerneuernde Energie, Prinzip der Wiedergeburt und der Heiligung. Aus diesem Glauben müssen von selbst die guten Regungen des Willens entstehen. Ist er doch selbst nichts anderes als der Empfang der «Liebe Gottes, die in unsere Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist»,³⁸ darum der «Glaube, der in der Liebe wirksam»³⁹ wird. Dieser Glaube ist nicht bloss auf das Sein der Person bezogen; er ist vielmehr selbst die Entstehung der neuen Person, Wiedergeburt, Wiederherstellung des zerstörten Gottesbildes; denn er ist Bruch mit der sündigen Autonomie und Rückkehr in die ursprüngliche Theonomie des nach Gottes Bild geschaffenen Menschen. Er ist dasselbe wie das Sein in der Wahrheit, darum weil er das Sein in Christus ist, der selbst die Wahrheit ist. Glaube, im wahren biblischen Sinne, ist das Ueberwältigtwerden des Menschen von der Wahrheit Gottes in Jesus Christus, durch die der Mensch selbst — wenn auch noch unvollkommen und kämpfend — wahr und frei wird.

³⁸ Röm 5, 5.

³⁹ Gal 5, 6.

IV. Offenbarung als Vollendung

12. Kapitel

DIE OFFENBARUNG IN DER HERRLICHKEIT

Der christliche Glaube ist, was er ist, durch e m p f a n g e n e Offenbarung; von ihr lebt, in ihr gründet er, auf sie als die gegebene Wahrheit ist er als gehorsame Erkenntnis gerichtet. Und doch lebt er nicht nur von der empfangenen Offenbarung, sondern er ist zugleich Erwartung der zukünftigen, der Endoffenbarung. Wie wir also, um von der Offenbarung recht zu reden, auch von der Schöpfungsoffenbarung am Anfang aller Dinge handeln mussten, so nunmehr auch über das Ende aller Dinge, sofern sich in ihm die endgültige Offenbarung vollzieht. Die Worte *ἀποκάλυψις ἀποκαλύπτειν* begegnen uns im Neuen Testament ganz besonders häufig im Zusammenhang mit der Parusie des Herrn am Ende der Zeiten. «Die Offenbarung des Herrn Jesu Christi» ist geradezu stehende Formel für das, was die spätere Kirche die Wiederkunft des Herrn genannt hat.¹ Wir haben aber auch darüber unter dem formalen oder Erkenntnisaspekt zu handeln, also von der O f f e n b a r u n g am Ende, die zugleich die völlige Enthüllung der Wahrheit Gottes und damit die völlige Wahrwerdung des Menschen ist.

1. Zuerst ist auf die Unvollkommenheit aller, auch der in Jesus Christus uns geschenkten Offenbarung und Glaubenserkenntnis hinzuweisen. Wohl haben wir der alttestamentlichen als der vorläufigen die Christusoffenbarung als die vollkommene gegenübergestellt, darum weil uns erst in Jesus Christus der Sinn der Offenbarung klar enthüllt wird. Erst von der Menschwerdung des Sohnes aus verstehen wir die Gemeinschaft mit dem Vater durch den Sohn als Sinn des Menschseins und als Sinn der Geschichte. Und doch ist dieses Vollkommene, die personhafte Offenbarung Gottes, uns erst in unvollkommener Gestalt oder Verwirklichung gegeben, unvollkommen sowohl im objektiven wie im subjektiven Sinn. Die geschichtliche, objektive Offenbarung ist der Sohn Gottes in seiner «Knechtsgestalt».² Die Offenbarung Gottes ist zugleich stärkste Verhüllung: das Kreuz des Gottmenschen. Wahrhaftig, Kierkegaard hat nicht unrecht, diese Offenbarungsgestalt ein Inkognito zu nennen. Wie etwa einmal in Sagen ein König im Inkognito eines Bettlers

¹ 1 Kor 1, 7; 2 Kor 12, 1; 1 Petr 1, 7 etc.

² Phil 2, 7; Röm 8, 3.

im Lande herumgeht, so ging Gottes Sohn unter uns Menschen herum in der Kenosis des Menschensohnes, in der Verhüllung eines verfluchten Gottesfeindes. Wohl heisst es: «Wir sahen seine Herrlichkeit»;³ aber diese Herrlichkeit ist eine unter ihrem radikalen Gegenteil verborgene. Die Herrlichkeit Gottes ist königliche Majestät, Allmacht, siegreiche Kraft. Das Bild des geschichtlichen Christus ist das eines geschändeten, das Bild der Ohnmacht und Niederlage. Wohl ist die göttliche Herrlichkeit da und bricht sie, da und dort, durch wie ein königlicher Blick und eine königliche Gebärde des in Bettlergewand Gehüllten; die Seinen können ihn als den erkennen, der er ist. Doch ihre Erkenntnis ist gegen den Augenschein. Celsus hat es den Christen deutlich genug gesagt, was für einen Unwürdigen sie verehren,⁴ und Nietzsche hat ihm mit noch kräftigeren Ausdrücken sekundiert. Aber auch einem Goethe war das Bild des Kreuzes widerwärtig. Für den modernen Menschen ist der Gekreuzigte im strengen biblischen Sinn «Aergernis» und die Botschaft vom Kreuz «Torheit». Der Glaube hat die Offenbarung, wie Luther sagt, *sub contraria specie*.⁵

Wir fragen: warum das? Die letzte Antwort müsste lauten: weil es Gott so gefallen hat. Aber Gott lässt uns auch ein wenig wissen, warum es ihm so gefallen hat: nur so bleibt Raum für Entscheidung. Christus in der Herrlichkeit wird für Entscheidung keinen Raum mehr lassen, die Offenbarung in Herrlichkeit wird allen Widerspruch niederschlagen, so wie eine massiv vor Augen geführte Tatsache allen Widerspruch niederschlägt; er aber will, dass wir uns entscheiden, er will, dass wir uns in Freiheit zu ihm stellen. Der König in Königsgestalt lässt keine Freiheit, nur der König im Bettlergewand gibt dem Wagnis Raum, sich glaubend für ihn zu entscheiden. Nur «die indirekte Mitteilung» macht den Glauben möglich, wie Kierkegaard gesagt hat.⁶ Nur im Inkognito des Menschensohnes kann Gott sich uns so gleich stellen, dass wir ihm mit freimütigem Vertrauen zu antworten und die von ihm angebo-

³ Joh 1, 14.

⁴ «Und ihr Christen sehet nicht, dass ihr uns noch mehr zu lachen gebt (als gewisse Komödiendichter), wenn ihr uns versichert, der Sohn Gottes sei zu den Juden herabgesendet worden» (In Origenes, *Contra Celsum*, 6, 78). Vgl Nietzsche, *Der Antichrist*.

⁵ Luther, Römerbrief, Ficker II, 204.

⁶ Vgl die hochbedeutsamen und noch nirgends recht gewürdigten Ausführungen Kierkegaards, in der «Nachschrift» I, 317 über Offenbarung und indirekte Mitteilung.

tene Gemeinschaft anzunehmen wagen. Das Inkognito ist also, um unseretwillen, notwendig. Nichtsdestoweniger kann es unmöglich das Letzte, das Endgültige sein. Einmal muss die Stunde kommen, wo der König sich des Bettlergewandes entledigt, um uns seine königliche Herrlichkeit zu zeigen. Einmal muss die Zeit der Entscheidung vorüber sein und die Entschiedenheit an ihre Stelle treten. Der Sinn der Offenbarung verlangt als ihr Ziel die völlige Enthüllung.

Man könnte wohl einwenden, dass wir ja nicht nur an den gekreuzigten, sondern auch an den auferstandenen und erhöhten Herrn glauben, dass zur Offenbarungsgestalt des Gekreuzigten auch die Herrlichkeit des Auferstandenen gehöre, dass also der Glaube bereits am Schauen Anteil habe. Aber so lehrt die Heilige Schrift nicht. Der auferstandene Herr, den die Jünger sehen durften, war nicht der in die königliche Herrlichkeit erhobene, sondern der mit den Wundmalen noch immer gezeichnete. Seine Erscheinung war nicht eine Erscheinung in Herrlichkeit, die den Zweifel einfach niederschlug. Nur den Gläubigen offenbarte er sich als der Auferstandene, und nur dem Glauben erschliesst sich sein Inkognito,⁷ das er auch als der Auferstandene angenommen. Die Auferstehung ist wohl der Uebergang zu seiner Herrlichkeit, aber noch nicht diese selbst. Und wir, die wir den Auferstandenen nicht gesehen haben, können an ihn, als den himmlischen Herrn nur *g l a u b e n*; nur durch den Glauben hindurch und im Glauben erfahren wir ihn als den lebendigen Herrn, der uns durch den Geist gegenwärtig ist. Damit kommen wir zum zweiten, subjektiven Moment.

2. Die Unvollkommenheit der uns bis jetzt gegebenen Offenbarung erweist sich darin, dass sie dem Glauben, nicht dem Schauen⁸ gegeben ist. Unser Stand ist, als Glaubensstand, ein Haben im Nichthaben, ein Haben, das zugleich eine Erwartung ist.⁹ Gewiss ist Glaube Erkenntnis, nicht bloss heteronome Ueberzeugung von Nichterkanntem auf Grund der Erkenntnis anderer. Die Glaubenserkenntnis unterscheidet sich völlig von allem blossen Meinen, Vermuten oder vom Glauben-was-andere-sagen. Aber diese Gewissheit des Glaubens ist eine immer wieder erkämpfte, darum weil sie immer wieder Entscheidung ist. Glaube ist, vom Nichtglauben aus angesehen, immer wieder ein Wagnis, obschon er sich selbst

⁷ Vgl Künneth, Theologie der Auferstehung, S 83 ff.

⁸ 2 Kor 5, 7.

⁹ Röm 8, 23 ff.

nicht als ein Wagnis, sondern als Geschenk und als ein «Ich kann nicht anders» kennt. Wenn auch der Glaube selbst «wie ein gestilltes Kind an der Brust der Mutter ruht»¹⁰ in der Gewissheit des Gotteswortes, so ist er doch unvollkommen im Vergleich zu der Gewissheit, die nicht mehr mit der Ungewissheit zu kämpfen hat, sondern «stehende» Gewissheit bleibt. Der Glaube ist ein immer wieder Gewisswerden; wie wir im Glauben immer wieder im Glauben gewiss werden dürfen, so gilt auch, dass wir immer wieder gewiss werden müssen. Der Glaube weiss es darum selbst, dass er kein Definitivum, sondern ein Provisorium ist, ein Zwischenzustand, eine Etappe vor dem Endziel. «Wir leben erst im Glauben und (noch) nicht im Schauen.»

3. So weist die uns jetzt gegebene Offenbarung über sich selbst hinaus wie das Stückwerk auf das Ganze. Wir schauen die Wahrheit Gottes jetzt erst «wie in einem dunklen Spiegel mittelst einer rätselhaften (paradoxen) Gestalt».¹¹ Das Fragment ruft nach der Ganzheit, die Andeutung ruft nach der Vollendung. Wir verstehen das Unvollkommene als die Brechung des göttlichen Lichtstrahls im Medium der sündigen Welt. Wie das weisse Licht im Rauch rot wird, so ist das Bild der göttlichen Herrlichkeit in der dunklen Atmosphäre der Sünde das des Gekreuzigten. Die Erlösung ist geschehen — und doch «warten wir in Geduld der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbart werden».¹² Wir sind wohl erlöst, noch leben wir aber in der unerlösten Welt und im unerlösten Leib. Der Sinn der Welt und Geschichte ist uns wohl angesagt, aber noch nicht verwirklicht.

Die Welt verhüllt noch immer die Gotteswahrheit ebenso wie die Gottesliebe. Die Offenbarung Christi ist wie ein Fremdkörper in dieser Welt des Hasses, der Sinnlosigkeit und der Gottesfremde. Was bedeutet schon — für die Welt! — das Jesusereignis! Wie leicht ist es doch, achtlos daran vorüberzugehen, wie nahe liegt es noch immer, es als das Sinnlose abzulehnen, sich daran als der Verleugnung des wahren Lebenssinnes zu ärgern und sich dagegen aufzulehnen! Wie unvernünftig kommt noch immer der Mehrzahl der Vernünftigen das Wort Gottes vor! So wenig ist also Gott noch offenbar geworden, so fremdartig ist der Glaube noch dem Wesen der Welt. Ja, der Glaube selbst trägt diese Fremdartigkeit wie ein Kainszeichen an sich. Unsere Welterkenntnis lässt sich nicht mit

¹⁰ Psalm 131, 3.

¹¹ 1 Kor 13, 12.

¹² Röm 8, 25 und 18.

der Glaubenserkenntnis zur Einheit der Sicht zusammenarbeiten — wie die katholische Scholastik es versucht. Wir haben kein System der Wahrheit, sondern nur ein Christuslicht, das wie ein Blitzlicht über unsere Welterkenntnis fällt. Was wir in Christus wissen, steht zu dem, was wir aus der Welt wissen, im Widerspruch. Der Glaube sagt, Gott sei die allmächtige Liebe; aber die Welt zeugt von der Ohnmacht der Liebe und der Grausamkeit der Mächte. Der Glaube sagt, Gott sei gerecht; aber die Welt ist erfüllt vom Schrei der ungerecht Leidenden und der Empörung der Entrechteten. Der Glaube sagt, Gott sei das Leben, ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten; aber in dieser Welt herrscht der Tod. Wir müssen die Christuswahrheit immer gegen den Widerspruch der Welterfahrung festhalten. Der Glaubensstand ist darum ein Provisorium. Der Glaube selbst glaubt an das Ende dieses Provisoriums; er glaubt mit Gewissheit an das kommende Ende, das jenseits alles Glaubens im Schauen liegt. Entweder ist der Glaube Illusion, oder er ist in Gottes Mitteilung begründete Gewissheit eines kommenden Anderen. Der Glaube glaubt immer über sich hinaus an das Ziel, das nicht mehr zu glauben, sondern zu schauen ist.

4. Wir glauben in Jesus Christus an das kommende, vollkommene Gottesreich und die Vollendung aller Dinge. Es handelt sich hier nicht um «Postulate».¹³ Dieser Glaube kommt auch nicht zum Glauben an Jesus Christus hinzu, sondern er ist in ihm enthalten. Man kann gar nicht an Jesus glauben, ohne an das kommende Reich zu glauben; Jesus Christus ist in seiner Person *promissio vitae futurae*. Er ist, als das Wort Gottes, der enthüllte Gottesplan und Ratschluss; in ihm offenbart Gott das Menschheits- und Weltziel.¹⁴ An Jesus glauben heisst an dieses Ziel glauben. Davon ist hier nicht weiter zu reden; wir haben zu fragen, was für eine Art der Erkenntnis oder Offenbarung in diesem Endziel mitgesetzt sei. Wie offenbart sich Gott am Ende, und welcher Art wird die Enderkennungnis sein?

Es gehört zum Wesen der Zukunft Christi, dass wir von ihr nur eine ahnungsweise Erkenntnis haben können. Hätten wir mehr, so wäre es nicht mehr Zukunft, sondern Gegenwart. Der Glaube ist wohl gewisse Hoffnung des Zukünftigen, aber diese Gewissheit ist

¹³ Althaus, Die letzten Dinge, S 36, Die Rede von «Postulaten» der Eschatologie ist bei Althaus ein Rest seiner «axiologischen», dh spekulativen Methode, die in der letzten Auflage seines Werkes sonst kaum mehr wahrzunehmen ist.

¹⁴ Eph 1, 10; 1 Kor 15; Röm 11, 32 ff.

nicht zugleich fraglose Deutlichkeit. Die fraglose Deutlichkeit ist eben das Wesen des Gegenwärtigen, im Unterschied zum Verheissenen. Gerade die zukünftigen ewigen Dinge sind uns, in ihrer Verschiedenheit von den gegenwärtigen irdischen und vergänglichen, verhüllt und nur in dieser Verhüllung bekannt. Das gilt auch von der zukünftigen Art der Offenbarung und des Erkennens. Die Verheissung gibt uns davon nur den Begriff und die Analogie, nicht aber die adäquate Vorstellung. Objektiv heisst die Zukunft des Herrn eine Offenbarung «in Macht und Herrlichkeit»,¹⁵ subjektiv ein «Schauen», und beides zusammengefasst: ein «Schauen von Angesicht zu Angesicht».¹⁶

a) Christus wird, nach seiner Verheissung, offenbar sein nicht mehr in der Knechtsgestalt, sondern «in der Macht» und «in der Herrlichkeit». Das ist zunächst Negation: die Abstreifung der Knechtsgestalt und ihres Inkognito, die Beseitigung der ihr anhaftenden Verhüllung. Darüber hinaus aber sagt das Wort etwas Positives durch den Gebrauch der Analogie: nach Art des Herrlichen und Mächtigen, in einer unserm Vorstellen unfassbaren Steigerung des Herrlichen und Mächtigen wird sich Christus offenbaren. Die Seinsweise der göttlichen Majestät wird dann die Seinsweise des Offenbarers sein. Ohne die brechende Wirkung der menschlich sündigen Wirklichkeit wird sich dann die Lichtherlichkeit (*δόξα*) zeigen, wie sie ist; zugleich aber wird die Menschlichkeit vollendet zur vollkommenen Gottmenschheit. «Wir werden ihm gleich sein.»¹⁷ Darin ist schon der subjektive Faktor gesetzt.

b) Was objektiv ausgesagt Herrlichkeit heisst, das heisst subjektiv Schauen, im Unterschied zum Glauben. Auch das ist freilich nur eine Analogie und Negation der Negation. Als Negation heisst es die Beseitigung all jener Schranken, die dem Glauben als der indirekten Erkenntnis anhaften, die nicht-indirekte, die direkte Erkenntnis. Aber anschauliche Füllung dieser Direktheit gibt uns einzig die Analogie derjenigen Erfahrung, die wir Schauen heissen. Das Schauen ist schon hier die vollkommenste Beziehung zu einem Gegenüber. Es ist ein gleichzeitig sinnliches und geistiges Gegenwärtighaben. Nur geistige Wesen können schauen — das Tier kann mich anblicken, aber nicht anschauen. Schauen meint die Totalitätserfassung ohne Abstraktion. Ein Gegenüberhaben in kampffloser,

¹⁵ Matth 24, 30; 25, 31. ¹⁶ 1 Kor 13, 12; Matth 18, 10; Offbg 22, 4.

¹⁷ 1 Joh 3, 2.

entscheidungsloser Ruhe, ein Gegenwärtighaben in der völligen, nicht bloss andeutungsweisen Enthülltheit. Das Schauen ist nicht abstrakt wie das Denken und nicht bloss sinnlich wie das Wahrnehmen. Schauen ist die Gegenwärtigkeit des Geistigen ohne die Abstraktheit des Denkens, und die «Anschaulichkeit» des Geistigen ohne die sinnliche Gebundenheit des Naturhaften.

c) Das Schauen von Angesicht zu Angesicht fasst das objektive und das subjektive Moment zusammen in der Einheit personhafter Begegnung. Es geht um die Persongegenwart Gottes und um das personhafte Gegenwärtigsein bei Gott. Noch einmal, und hier erst recht, kommt jene rätselhafte Offenbarungsgestalt, die wir im Alten Testament nicht zu fassen vermochten, zur Geltung: das Angesicht. Nicht mehr um den Namen, nicht mehr um das Wort, nicht mehr um die Tat Gottes geht es «dort», sondern um das Angesicht, dies aber im doppelten, wechselseitigen Sinn: das Schauen von Angesicht-zu-Angesicht. Das Angesicht Gottes schauen — das war zugleich die Sehnsucht und der Schrecken des alttestamentlichen Frommen. Die unerlöste Kreatur könnte den Anblick der unverhüllten göttlichen Majestät nicht ertragen; und doch, was anders als gerade das könnte Seligkeit sein?

In Jesus Christus leuchtet uns das göttliche Angesicht und «verklärt uns von einer Herrlichkeit zur anderen».¹⁸ Und doch ist das erst Gleichnis des Vollendeten, darum weil er noch nicht in geschauter, sondern erst in geglaubter Herrlichkeit da ist, weil dies alles erst im Stückwerk, im Rätselwort und Spiegelbild da ist, noch nicht in Realpräsenz anschaulicher Wirklichkeit. Man kann den Personalismus, aber auch den Realismus der biblischen Hoffnung nicht stärker ausdrücken als durch das «von Angesicht zu Angesicht». Nicht ein mystisches Ineinanderfliessen ist das Letzte und Höchste, sondern auch die Vollendung ist ein Gegenübersein, aber ein solches, das alle Fremdheit und Distanz verloren hat, das reinen Austausch, volles Geben und Nehmen bedeutet.

5. Aber dieser gleichnishafte Ausdruck bedarf seinerseits der Ergänzung und zugleich der Begrenzung. Ist er doch zu sinnlich-körperlich, um der geistigen Personhaftigkeit der beidseitigen Gegenwart volle Genüge zu tun. Darum verbindet das Neue Testament mit diesem anschaulichen einen zweiten Begriff, der dasselbe mit unanschaulich-begrifflicher Präzision sagen soll: wir werden «er-

¹⁸ 2 Kor 3, 18.

kennen, so wie wir erkannt sind». ¹⁹ Erst damit hört die Stückwerk-erkenntnis auf. Dann gilt auch von der Erkenntnis der Offenbarung, dass Gott sein wird alles und in allem. Denn wenn wir erkennen werden, so wie wir erkannt sind, ist Gott allein der aktive Teil in dieser Erkenntnis. Das Erkennen ist dann nur noch ein Teilnehmen, gleichsam ein Wiederholen des göttlichen Erkennens. Erkenntnis und Offenbarung sind dann eins; wir sind gleichsam ins Inwendige Gottes hineinversetzt, und er allein ist es, der unser Inwendiges im Erkennen bewegt. Damit ist freilich die äusserste Grenze erreicht, jenseits deren sofort die mystische Identität läge. Mehr darf nicht gesagt werden, wenn nicht zuguterletzt doch noch die Grenze zwischen Kreatur und Schöpfer aufgehoben und die Grundstruktur des biblischen Denkens aufgehoben werden soll. Aber noch ist, mit diesem kühnsten Ausdruck, die Grenze nicht überschritten, noch ist auch hier ein Gemeinschaftsverhältnis, nicht die Einheit, Mitteilung, nicht Identität, gesetzt. Auch hier gibt es noch ein Gegenüber: Ich werde erkennen, gleichwie ich erkannt bin. Ich bin noch der Erkennende, obschon der Inhalt der Erkenntnis ganz und gar von Gott, von seinem Erkennen gegeben ist. Jede Selbständigkeit der menschlichen Erkenntnis ist aufgehoben, aber nicht ihre Selbstheit. Wie Gott mich denkt, so werde ich denken, und auf Grund dessen, dass er mich denkt, werde ich denken. Vielmehr: nicht denken, sondern erkennen; denn die Abstraktheit des Gedankens ist hier ausgeschlossen. Ich bin, das ist gemeint, ganz ins Inwendige Gottes hineingenommen, ich habe Teil an seiner innersten, schaffenden Bewegung; aber eben: ich habe Teil, ich verschwinde nicht, meine lebendige Bewegung ist, obschon sie von ihm allein her kommt, meine Bewegung. Ich habe dann nichts Eigenes mehr zu sagen, aber ich habe dann, durch Gottes vollkommene Offenbarung, an seinem Sagen teil, und dieses sein Sagen wird dasselbe sein wie die Wirklichkeit. Ich bin dann das, was Gott sagt, was Gott denkt und will. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt wird völlig aufgehoben sein, nicht aber die Tatsache der Begegnung und also der Nichtidentität von Gott und Ich. Dann bin ich in der Wahrheit und sie in mir, als die mir gegebene und von mir empfangene, und diese Wahrheit wird mein Sein, mein Leben sein.

Diese Wahrheit wird keine andere sein als der Gottmensch Jesus Christus. «Wenn aber das Vollkommene erscheinen wird, so werden wir ihm gleich sein.» Dann wird das, was jetzt nur im Glauben als

¹⁹ 1 Kor 13, 12.

Verheissung festgehalten wird, die einzige Wirklichkeit sein, ohne das Gegenspiel einer anderen bösen Wirklichkeit, mit der sie im Kampfe liegen müsste. Dann werden wir alle, was immer wir sonst waren — Jude oder Grieche, Freier oder Knecht, Mann oder Weib — «allzumal einer» sein in Christus; denn wir alle werden unser Selbst in Christus haben. Aber jeder wird dabei ein Ich sein, und diese Einheit des Selbst in Christus wird unsere Gemeinschaft miteinander sein. Die Offenbarung ist dann dasselbe wie die vollkommene Verklärung, das Erkennen ist dann — dann erst — identisch mit dem Sein, die Wahrheit mit der Wirklichkeit. Die Offenbarung ist dasselbe wie die vollkommene Erlösung und Vollendung; die Lösung des Seinsproblems ist die des Erkenntnisproblems, und beide sind eins mit der Lösung des Gemeinschaftsproblems — das Sein im ewigen Reiche Gottes, wo Wahrheit und Liebe dasselbe sind.

13. Kapitel

DIE EINHEIT DER OFFENBARUNG

Wir haben, dem Zeugnis der Heiligen Schrift folgend, von der Offenbarung in ihren verschiedenen Gestalten gesprochen. Nicht mit einem Male, sondern in einer Sukzession von Akten vollzieht Gott seine Offenbarung. Wohl ist die Offenbarung immer und einzig Selbstoffenbarung Gottes; aber nicht in derselben Weise offenbart er sich, nicht in derselben Weise kann er in der einen und in der anderen Gestalt der Offenbarung erkannt werden. Ein anderes ist die Uroffenbarung des Anfangs, ein anderes die Offenbarung am Ende, ein anderes die Offenbarung in der Mitte der Zeiten. Was uns die göttlichen Schöpfungswerke offenbaren, ist wohl Gottes Souveränität, seine Allmacht und Weisheit, «seine ewige Kraft und Gottheit», nicht aber seine Barmherzigkeit, die dem Untreuen die Treue hält. So ist auch das, was uns am Ende offenbart werden wird, die uneingeschränkte Herrlichkeit und Nähe Gottes, da man ihn schauen wird von Angesicht zu Angesicht, ein anderes, als was wir in der Knechtsgestalt des gekreuzigten Sohnes jetzt schon erkennen. So ist aber auch das, was im Alten Bunde offenbart wurde, erst «ein Schatten des Zukünftigen», das in der Fleischwerdung dessen, den die Propheten erst von ferne schauten, uns kundgemacht wurde.

Darum, weil Anfang, Mitte und Ende nicht dasselbe sind, ist Offenbarung Geschichte. Es ist das Wesen des Mythos, dass das Ende und der Anfang dasselbe sind, dass also die Bewegung in der Zeit eine Scheinbewegung ist, wo das Ende in den Anfang zurückkehrt und darum immer alles von vorne beginnt: ewige Wiederkehr. Die Offenbarung, deren Zeugnis die Heilige Schrift ist, ist eine Geschichte, die Gott mit seiner Kreatur hat. Offenbarung ist nicht der Mittelpunkt in einem Kreis, sondern ein Weg, den Gott mit und zur Menschheit hin geht. Darin gerade unterscheidet sich die biblische von allen Religionslehren: sie ist eine Lehre von einer Geschichte. Sie ist darum nicht wesentlich Lehre, sondern Bericht. Es ist nicht so, als ob diese Geschichtlichkeit der Offenbarung ihr selbst gegenüber etwas Unwesentliches, Zufälliges wäre,¹ etwas, was bloss den historischen Zuschauer interessieren könnte. Die Heilsgeschichte ist keine Entwicklungsgeschichte. Die Geschichte, die uns die Bibel erzählt, ist die Sache selbst. Gerade das geht den Glauben an, dass wir es mit dem Gott der Geschichte zu tun haben, mit dem Gott, der nicht bloss «ist» und «weset», sondern handelt und mit dem Menschenvolk einen Weg geht. Wer diesen Gott hat, hat einen anderen Gott als der, der ihn in zeitloser Lehre zu erkennen vermeint. Die Offenbarung Gottes ist nicht eine Bilderwand von ewigen Wahrheiten zum betrachtenden Anschauen und zu mystischer Anbetung. Sie zeigt uns Gott als den zu uns gekommenen, den zu uns kommenden und den, der zu uns kommen wird. Dieses Zu-uns-kommen ist das Thema der Bibel, Gott auf dem Marsch zu seinem Ziel, zu unserem Ziel. An ihn glauben heisst, in diese seine Bewegung hineingestellt und darum selbst ein Marschierender, ja ein Laufender werden. Der Christenglaube ist kein «Stand», sondern ein Marsch, ein Lauf dem Ziele zu.² Wer das erkannt hat, ermisst die ungeheure Umwandlung, die mit dem Christentum durch den Einbruch der griechischen Philosophie geschehen ist, die aus der Offenbarungsgeschichte eine Offenbarungslehre machte, die die Geschichte, die Gott mit der Menschheit hat, in einen Inbegriff von ewigen Wahrheiten verwandelte, oder doch stets zu verwandeln im Begriffe ist. Es ist etwas Grundanderes, ob man es mit dem kommenden Gott zu tun hat, der einen selbst zu einem Laufenden macht, oder mit

¹ Vgl die trefflichen Bemerkungen von W. Zimmerli gegenüber Hellbarths Verflüchtigung der Geschichte «Vom Auslegen des AT in der Kirche», Verkündigung und Forschung, theol. Jahresbericht 1941, 1, S 11 ff. Ebenso Eichrodt, Zur Frage der theol Exegese des AT, Theol Bl 1938, namentlich S 79 ff.

² 1 Kor 9, 24; Phil 3, 14; Hebr 12, 1.

einem Gott, der in einem System von Lehren, als Inbegriff von Sein und Wahrheit, erfasst wird, ob also der Glaube ein Erkennen und Anerkennen von Lehren oder aber ein Beteiligtwerden an der Geschichte des Gottesreiches ist.

Die reformierte Theologie hat besonderen Anlass, diesen biblischen Grundgedanken, vielmehr diesen Grundcharakter der biblischen Offenbarungsgeschichte, mit aller Kraft hervorzuheben; denn unsere reformierten Väter waren es, die, anknüpfend an Irenäus,³ den Biblizisten der alten Kirche, den Gedanken der Offenbarungs- und Heilsgeschichte dem zeitlos-orthodoxen Lehrsystem gegenüber zur Geltung brachten. Nicht erst Coccejus, sondern schon Zwingli, Leo Jud, Bullinger, Ursinus, aber auch Calvin waren es, die den Gedanken der Bünde Gottes und der Offenbarungsökonomien in den Vordergrund rückten.⁴ Noch vermochten auch sie nicht ganz, die Substanzveränderung zu durchschauen, die mit der biblischen Botschaft durch ihre Hellenisierung, durch die Verwandlung der Geschichte in Lehre geschehen war. Darum erstarrte auch die Reformation nur allzufrüh wieder zur Orthodoxie, die das Wort Gottes mit geoffenbarter Lehre identifizierte und die Taten Gottes neben seinem Wort als untergeordnet betrachtete. Wir haben darum die Arbeit dort wieder aufzunehmen, wo die erste Generation der Reformatoren sie liegen liess. Die kritische Bibelwissenschaft hat hier den Weg freigelegt, den die Lehre von der Verbalinspiration verspernte. Sie hat uns wieder gelehrt, dass Gott wirklich «vor Zeiten zu vielen Malen und auf vielerlei Weise zu den Vätern geredet hat durch die Propheten und am Ende dieser Tage durch den Sohn».

Trotzdem ist die biblische Offenbarung eine Einheit — nicht eine Einheit der Lehre, sondern eine Einheit des göttlichen Offenbarungshandelns. Die verschiedenen Gestalten der Offenbarung sind nicht dasselbe, aber eine setzt die andere voraus und ist ohne diese Voraussetzung weder möglich noch verständlich. Das Wort Gottes in Jesus Christus ist nur dann verstanden, wenn es als «das Wort,

³ Es wäre dringend nötig, die theologische Linie, die von der kleinasiatischen Theologie (Loofs, Dogmengesch., S 98 ff) über Irenäus bis zu Marcell von Ancyra führt, die vor 80 Jahren von Zahn (Marcell v. Ancyra, 1862) einmal aufgedeckt wurde, mit neuen Mitteln zu verfolgen. Es würde von dieser biblisch-heilsgeschichtlichen Sicht aus das trinitarische und christologische Dogma nicht mehr so fraglos dastehen.

⁴ Vgl die leider nur zu knappe Darstellung bei Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, S 36—49 und S 152—162. Dazu Weth, Die Heilsgeschichte.

das im Anfang war», verstanden wird. Die Busse, die das vorangehende Moment im Glauben ist, kann sich nicht anders vollziehen als so, dass der sündige Mensch jene Unentschuldbarkeit erkennt, die in der Tatsache der Schöpfungsoffenbarung begründet ist. Jesus Christus kann als der Herr nicht anders anerkannt werden als so, dass man in ihm den erkennt, der zu den «Seinen», in «sein Eigentum» kam als der, dem wir von vornherein, von Schöpfung wegen gehören. Die Schaffung der neuen Kreatur im Glauben an ihn ist gerade darin von einer «Entwicklung» verschieden, dass sie zugleich Wiederherstellung des ursprünglichen Gottesbildes ist. Das Neue ist zwar nicht nur die Wiederherstellung des Ursprünglichen, aber es ist dies auch und zuerst. Das Daraufzurückkommen ist für den biblischen Glauben und die biblische Heilsbotschaft kennzeichnend, und zwar nicht nur etwa im Sinne der Erinnerung an ein geschichtlich Erstes, an den Alten Bund. Denn auch die Heiden, die nichts vom Bunde Gottes mit Israel wissen, sollen Busse tun⁵, sollen ihren früheren Wandel als Sünde, als Ungehorsam, als Uebertretung des ihnen ursprünglich gegebenen Gesetzes und als Verleugnung der ihnen ursprünglich gegebenen Wahrheit erkennen.⁶ Die Christusoffenbarung weist auf die Uroffenbarung zurück und ist, was sie ist, nicht ohne diese Rückbeziehung.

Sie weist aber vor allem zurück auf den Alten Bund. Davon zeugt der Christusname. Nur als der früher Verheissene und jetzt gemäss dieser Verheissung Gekommene ist Jesus der Christus. Wie schon die Propheten darauf Gewicht gelegt haben, dass Gott nichts tue, er habe es denn zuerst verkündet,⁷ und gerade in dieser Korrespondenz von Verheissung und Erfüllung das Wesen des lebendigen Gottes erkennen, so legt das Neue Testament das grösste Gewicht darauf, dass der Heiland der verheissene Messias sei. Warum denn dieses Gewichtlegen auf das Alte Testament? Es geht darum, den in der Geschichte wirksamen, den Gott zu erkennen, der nicht in einer Lehre, sondern in geschichtlichem Handeln sich kundtut, den Gott, der eine Geschichte hat mit seinem Menschenvolk, den Gott, der ein schreitender, ein kommender Gott ist. Wie die ganze Botschaft des Neuen Testaments eschatologisch, auf das Endziel aller Geschichte gerichtet ist, so ist sie auch «rekapitulierend»;⁸ sie zeigt

⁵ Vgl die Gerichtsreden der Propheten über heidnische Völker.

⁶ Eph 2, 1 f 2, 12 «entfremdet»; ähnlich Röm 1, 21 ff.

⁷ Amos 3, 7.

⁸ Eph 1, 10. Zu ἀνακεφαλαιοῦσθαι s Kittel Wtb III, S 691. Auch in der einzigartigen Verwertung dieses Gedankens erweist sich wieder die besondere Bibelnähe des Irenäus.

die ganze Heilsgeschichte als eine Einheit, nicht der Lehre, sondern der Gottestaten.

Darum bedeutet es für die neutestamentlichen Zeugen keine Verlegenheit, dass Gott im Alten Testament sich anders bezeugt hat als im Neuen, dass der Alte Bund ein «Schatten des Zukünftigen» ist, und darum haben sie gerade nicht die Tendenz, die in der hellenisierten Kirche hervortritt, durch allegorische Auslegung diese Verschiedenheit zu verdecken.⁹ Wo es sich um die Einheit der Lehre handelt, ist die geschichtliche Differenz immer wieder peinliche Verlegenheit; wo es sich aber um die Einheit der Gottesgeschichte handelt, ist sie nicht nur nicht peinlich, sondern notwendig. Denn Geschichte wäre nicht Geschichte, wenn der Anfang gleich dem Ende, wenn das Ende nur die Wiederkehr des Anfangs wäre. Gerade das macht die Geschichte aus, dass das Frühere und das Spätere nicht dasselbe ist, dass es ein Näherkommen dessen gibt, was zunächst ein Ferneres, ein noch nicht deutlich Gesehenes ist.

Zwischen dem Alten und dem Neuen Testament besteht eine ähnliche Einheit und Verschiedenheit wie zwischen dem ersten und dem zweiten Kommen des Gottessohnes. Sein Kommen in der Knechtsgestalt ist wahrlich nicht dasselbe wie sein Kommen in der Herrlichkeit; der Glaube ist nicht dasselbe wie das Schauen. Aber der Geglaubte ist derselbe wie der Geschaute, der Verheissene ist derselbe wie der Gekommene. Der Offenbarer ist derselbe, nicht aber die Erkenntnis von ihm und nicht die Art seiner Offenbarung, nicht das, was man in der Offenbarung und im Glauben hat. Der Ausleger des Alten Testamentes soll es darum wissen, dass das Alte Testament nicht dasselbe sagt wie das Neue, dass es aber vom selben Gott redet, vom Vater Jesu Christi. Es kennt ihn noch nicht wirklich als den dreieinigen, aber es kennt den dreieinigen, den wahren Gott, der aber das Geheimnis seines dreieinigen Wesens noch nicht im Alten, sondern erst im Neuen Testament wirklich enthüllt. Es ist darum nicht Auslegung, sondern Allegorie, wenn man aus dem Alten Testament dasselbe herauslesen will wie aus dem Neuen. Es ist umgekehrt nicht sachgemässe Auslegung, wenn man im Alten Testament nicht denselben Gott bezeugt und offenbart findet, der im Neuen zu uns redet. Die Inkarnation und das Kreuz würden zur Idee entwertet und ihrer geschichtlichen Bedeu-

⁹ Da, wo Paulus bewusst allegorisiert, Gal 4, 24, tut er es gerade im umgekehrten Sinn: um den Unterschied der Testamente zu zeigen.

tung entkleidet, wenn die Gläubigen des Alten Bundes schon «daselbe gehabt» hätten wie die des Neuen. Das hat keiner der Apostel behauptet, sondern das Gegenteil davon haben sie klar genug ausgesprochen.¹⁰ Wohl aber lehren sie, dass die Gottesoffenbarung, die die Alten als eine vorläufige hatten, diesen gerade in ihrer Vorläufigkeit bekannt war, dass sie darum auf die zukünftige ausgerichtet waren, so wie wir, die wir auf das erste Kommen des Gottessohnes in der Knechtsgestalt zurückblicken, in ihm zugleich schon die Verheissung seines zweiten Kommens, seines Kommens in Herrlichkeit haben und also auf dieses ausgerichtet sind.

Die Mitte der Bibel und der Offenbarungsgeschichte ist die Offenbarung in der Fleischwerdung des Wortes, Jesus Christus. Von ihm aus sehen wir die Uroffenbarung in der Schöpfung als Offenbarung des ewigen Wortes; von ihm aus erkennen wir den Alten Bund als die vorläufige Offenbarung des Christus, von ihm aus erkennen wir, freilich erst wie in einem dunkeln Spiegel, eine letzte, vollendende Offenbarung, wo man nicht glauben, sondern schauen wird von Angesicht zu Angesicht. Darum ist Er die Einheit aller Offenbarungen. Wir lesen in der Schöpfungsoffenbarung seinen Namen,¹¹ wir verstehen die Geschichte des Alten Bundes als den Anfang seiner Offenbarung, wir erwarten die letzten Dinge als sein Kommen in Herrlichkeit. Er ist die Einheit der ganzen Offenbarung, sowohl ihres Seins als auch ihres Erkenntwerdens. Er ist das Prinzip aller Offenbarung und aller Offenbarungserkenntnis. Ja, er ist auch das Prinzip der Vernunftkenntnis. Denn es gibt kein anderes Licht der Wahrheit als den Logos, der in Jesus Christus Fleisch wurde.¹² Das will nicht heissen, dass Vernunftkenntnis biblische Erkenntnis sei — wir lernen in der Bibel weder Mathematik noch Physik; aber es will heissen, dass auch die Vernunftkenntnis, die Erkenntnis also, die wir gerade nicht aus der Bibel schöpfen, in jenem Logos ihren Ursprung und ihren letzten Sinn habe, dass sie darum nur im Glauben an ihn ihren rechten Ort bekommen könne. Damit wird sie noch lange nicht Glaubenserkenntnis; wohl aber wird sie damit gläubig ein-

¹⁰ 1 Petr 1, 11f; Hebr 7, 18—22.

¹¹ *Duae enim sunt distinctae filii Dei virtutes, prior quae in mundi architectura et naturae ordine apparet, altera . . .*, die Erlösung. Calvin, zu Joh 1, 5.

¹² So führt Calvin (*Wke* 47, 9) alle Vernunfttätigkeit auf jenes Urlicht zurück, von dem nach ihm Joh 1, 5 handelt. *Nemo enim est, ad quem non perveniat aliquis aeternae lucis sensus.* Denn alle Wahrheitserkenntnis — auch die aller heidnischen Wissenschaftler — kommt von da her. 23, 100.

geordnete Vernunftkenntnis. Vernunftkenntnis ist keine Christuserkenntnis, wohl aber Erkenntnis, die ihren Grund hat in dem Logos, der in Jesus Christus Mensch wurde, und den wir darum erst in Jesus Christus erkennen können. In der Schöpfungsoffenbarung gibt sich uns der Gott zu erkennen, der uns in Jesus Christus sein Angesicht enthüllt. Aber in der Schöpfungsoffenbarung enthüllt er uns nicht sein Angesicht; er gibt uns in ihr erst einen ersten Blick in das Wesen seiner Allmacht und Weisheit. In Jesus Christus erkennen wir, dass es derselbe Logos, derselbe Sohn Gottes war, dessen Wort und Geist die Propheten erleuchtete. Aber das will nicht heissen, dass die Propheten diesen Sohn Gottes als den Herrn Jesus erkannten, sondern dass sie von ihm eine vorläufige und vorbereitende Erkenntnis hatten, wie sie in ihrem messianischen Zeugnis vor uns liegt. Das messianische Zeugnis der Propheten *m e i n t* den Christus, aber es *e n t h ü l l t* ihn noch nicht. «Abraham schaute seinen Tag»¹³ — aber er schaute ihn von ferne und undeutlich. Nur durch künstliche, unbiblische Allegorese ist es möglich, den Propheten eine Christuserkenntnis zuzuschreiben, die der neutestamentlichen gleichkommt. Gerade dass sie ihn von ferne und darum anders sahen, als wir ihn aus dem neutestamentlichen Zeugnis zu erkennen vermögen, ist das biblische Verständnis der Offenbarungsgeschichte.

Diese Zusammenordnung der verschiedenen Offenbarungsgestalten als Offenbarungen des einen Gottes ist völlig *sui generis*; es gibt dazu keine Analogie. Wir können diese Einheit-in-der-Verschiedenheit darum auch nicht definieren, denn definieren heisst durch ein anderes ausdrücken. Wir können sie nur ausdrücken durch Verwendung entgegengesetzter Denkschemata, das Schema der Identität und das Schema des Werdens und der Bewegung in der Zeit. Die Identität: Es ist ein und derselbe Gott, ein und derselbe Sohn, ein und derselbe Geist Gottes, der sich offenbart. Seine Offenbarungsweisen aber sind verschieden wie das von ferne Kommende verschieden ist vom nahe Gekommenen, oder wie das Keimhafte vom Entfalteten verschieden ist. Diese Schemata heben sich gegenseitig auf; sie tun uns bloss den Dienst, auf die Sache selbst hinzuweisen, die wir im Glauben erfassen.

Schon Irenäus und nach ihm die reformierten Theologen haben diese Einheit und Verschiedenheit, diese nur im geschichtlichen

¹³ Joh 8, 56.

Gang der Offenbarung zu erfassende Einheit der Sache mit der göttlichen Pädagogik in Zusammenhang gebracht. Sie sind darin dem Apostel Paulus gefolgt, der die Offenbarung des Gesetzes unter dem Gesichtspunkt des «Vormundes»¹⁴ und «Zuchtmeisters auf Christus hin»¹⁵ uns zum Verständnis bringt. Gott ist kein Werden, seine Offenbarung entwickelt sich nicht, aber sie ist ein Handeln Gottes, das auf die Werdegesetze der menschlichen Natur Rücksicht nimmt. «Wie wenn ein Familienvater seine Kinder in der Kindheit anders erzieht und regiert und behandelt als in den Jahren des Heranreifens und als im Jünglingsalter, wir ihn deswegen nicht leichtfertig nennen und nicht beschuldigen, er gehe von seiner Meinung ab», so verhalte es sich auch mit Gottes Handeln, sagt Calvin.¹⁶ So gibt Gott zuerst das Alte und dann das Neue Testament wegen der Unreife (puerilitas) der Menschheit.¹⁷ Durch Gesetz und Propheten gab er nur einen ersten Vorgeschmack seiner Weisheit, die dann später erst «ad liquidum manifestanda erat».¹⁸ Die Verschiedenheit bezieht sich auf den *modus administrationis*, die Einheit auf die *substantia*. Der verschiedene *modus administrationis* — was wir die Gestalten der Offenbarung nannten — bezieht sich auf die *verbi dispensatio*, die ihrerseits eine *accomodatio* an die *diversitas temporum* ist.¹⁹ Der Gedanke der göttlichen Pädagogik unterstreicht noch einmal die Personhaftigkeit der Offenbarung. Gott rechnet mit seinem Gegenüber, dem Menschen. Er gibt ihm seine Wahrheit nach Massgabe seines Fassungsvermögens. Gott geht einen Weg mit der Menschheit, weil er in Freiheit Herr sein will. Seine geschichtliche Pädagogik ist nichts anderes als seine «Kondeszendenz», seine Herablassung zum Menschen, deren Endpunkt die Menschwerdung und das Kreuz sind. So sehr geht er auf den Menschen und seine Wesensart ein, dass er selbst Mensch wird, dass er «das Unsere annimmt, um uns das Seine zu geben» (Luther). Die Pädagogik und Geschichtlichkeit der Offenbarung ist darum nicht «etwas anderes» als die Offenbarung, sondern sie ist diese selbst, nämlich sein Zu-uns-Kommen. Gerade darin erweist sich Gott als der barmherzige, dass er so auf den Menschen Rücksicht nimmt, und als der heilige, indem er den Menschen dort fasst, wo er ist. Gottes Offenbarung ist keine abstrakte, für sich bestehende Grösse, sondern Gottes Begegnung mit dem wirklichen, dem geschichtlichen Menschen.

¹⁴ Gal 4, 2.¹⁵ Gal 3, 24.¹⁶ Institutio II, 11, 13.¹⁷ ebda II, 11, 2.¹⁸ ebda II, 11, 6.¹⁹ ebda II, 11, 13.

Vgl dazu die fast gleichlautenden Aussagen bei Irenäus 4, 14, 2.

Darum, weil es um diese «Begegnung»²⁰ und nicht um einen Lehrinhalt geht, ist gerade die geschichtliche Verschiedenheit der Offenbarungsgestalten ihre wahrhafte Einheit, nämlich die Einheit der göttlichen Gesinnung, der benevolentia dei erga nos, um deretwillen Gott diese verschiedenen Offenbarungsgestalten wählt. Weil er uns nicht «etwas» geben will, sondern sich selbst, und zwar so, dass er uns ganz für sich in Anspruch nimmt, gibt es keine zeitloseinheitliche Offenbarung. Die zeitlosen Wahrheiten «gehen uns nicht an», sie kommen nicht, sie nehmen uns nicht, sondern wir ergreifen sie. Gott aber kommt zu uns und nimmt uns, damit er ganz der Unsere und wir ganz die Seinen werden. Weil er die Liebe ist — ewig und unveränderlich — darum ist er für uns ein anderer, je nachdem wir sind. Was der Apostel von sich sagt — er sei «den Juden ein Jude geworden und denen ohne Gesetz ein Gesetzloser»²¹ —, ist nichts anderes als sein Eingehen in das Gesetz des göttlichen Handelns. Paulus tut, wie Gott tut, der Gott, der für uns Mensch wurde, damit wir seines göttlichen Lebens teilhaftig werden.

Darum geht die Einheit der Offenbarung in keine Einheit der Lehre ein. Wo man versucht die Einheit der Offenbarung als Einheit der Lehre zu erfassen — wie die Orthodoxie aller Zeiten es versucht, — da verwandelt man, ohne es zu merken, Geschichte in Idee und den lebendigen Gott der Bibel in das absolut Seiende der spekulativen Philosophie. «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nicht Gott der Philosophen», so ruft Pascal in seiner Entscheidungsstunde seinen barmherzigen Herrn an. Die Einheit der Offenbarung ist die Einheit seines Weges zur Menschheit, zur Kreatur, die Einheit seines Liebeswillens, der ihn, den Ewigen, diesen Weg in der Zeit gehen lässt und uns, die Zeitlichen, seinem ewigen Ziel zuführt. Darum steht jedes theologische Lehrsystem in einem unaufhebbareren Widerspruch zu seinem Gegenstand. Noch einmal erinnern wir an die Tatsache, dass die Bibel, dass die alt- und neutestamentliche Gemeinde auf den so nahe liegenden Versuch verzichtet, das Wort Gottes in einem Katechismus der biblischen Lehre zusammenzufassen. Die Kirche hat es schwer genug büßen müssen, dass sie die biblische G e s c h i c h t e durch den christlichen K a t e c h i s m u s ersetzte, dass sich in ihrer Theologie der griechische Wahrheits- und Erkenntnisbegriff so entscheidend geltend machte. Die Offenbarung Gottes muss e r z ä h l t, nicht g e l e h r t werden;

²⁰ Vgl mein Buch «Wahrheit als Begegnung».

²¹ 1 Kor 9, 20 f.

nur als dienendes Mittel der Erzählung hat die Lehre Gültigkeit. Wo die Erzählung durch die Lehre abgelöst wird, siegt das griechische über das biblische Denken.

Von hier aus bekommt auch die für den Theologen so ärgerliche Verschiedenart der neutestamentlichen Christuszeugnisse einen neuen Sinn. Es ist Gottes besondere Gnade, dass uns nicht nur der Römerbrief des Paulus, sondern auch die Evangelien von Gottes Offenbarung in Jesus Christus Zeugnis geben sollen. Die Zurückstellung der Evangeliengeschichte hinter die apostolische Lehre durch die Reformation ist ein Ueberbleibsel der patristisch-katholischen Tradition, die den geschichtlichen Sinn der Offenbarung nicht mehr recht verstand.²² Die allzu direkte Identifizierung von Gotteswort und Lehre ist der entscheidende Grund für den frühen Stillstand der Glaubenserneuerung. Man suchte auch damals noch die Einheit der Offenbarung in der Einheit der Lehre, man verstand noch nicht recht, dass gerade die Vielfalt der Lehre im Neuen und erst recht im Alten Testament der Hinweis darauf sein soll, dass einzig Er selbst die Einheit ist, Er, der in keine Lehre eingeht, der sich uns nicht durch eine Lehre, sondern durch sein Kommen offenbart hat und offenbaren will. Er selbst will bei uns und wir sollen selbst bei ihm sein; darum ist er gekommen und darum will er wiederkommen, und darum sollen wir von seinem Kommen und Kommenwerden wissen, nicht um zu wissen, sondern um zu kommen. Die Einheit der Offenbarung ist der Wille zu diesem Ziel und der Glaube ist unser Teilhaben an diesem Willen und Ziel.

²² Diese ungerechtfertigte Unterordnung der Geschichte unter die Lehre ist natürlich etwas ganz anderes, als die oben (S 120) als sachgemäss hervorgehobene Höchstwertung des apostolischen Christuszeugnis gegenüber dem Selbstzeugnis des Herrn selbst.

ZWEITER THEIL

DIE WAHRHEIT
DER OFFENBARUNG

14. Kapitel

DER OFFENBARUNGSGLAUBE
UND DIE FRAGE DES ZWEIFELS

Nicht alles, was im Namen der Offenbarung daherkommt, ist Offenbarung; nicht alles, was auf Grund von behaupteter Offenbarung Glaubensgehorsam fordert, ist zu dieser Forderung berechtigt. Es gibt legitime und illegitime Offenbarungsbehauptung. Das pflegen die Verkünder geoffenbarter Botschaft nur allzuleicht zu vergessen. Gerade die christliche Kirche hat zu diesem Vergessen kein Recht; denn sie kann es ja, gewissenhafterweise, nicht leugnen, dass sie im Laufe der Jahrhunderte im Namen der Offenbarung vieles bekämpft — ja mit Feuer und Strick geahndet hat —, was sich nachträglich als rechtmässige wissenschaftliche Aussage und vieles als Offenbarung ausgegeben hat, was sich als Irrtum erwies. Wie ein guter Lehrer zwischen echten und unechten Fragen unterscheidet, so wird auch die Kirche die echten Fragen ernstem Wahrheitsinteresses und die unechten Fragen des menschlichen Vorwitzes unterscheiden müssen. Echt sind von vornherein alle Fragen, die sich aus dem Vorhandensein von Wahrheitserkenntnis im Bereich menschlichen Forschens und menschlicher Erfahrung ergeben. Mit dem Satz, dass auch der consensus aller Wissenschaftler noch kein unfehlbares Konzil sei, ist das Problem nicht abgetan. Es ergibt sich ganz einfach aus der Tatsache, dass Gott dem Menschen die Gabe der Erkenntnis verliehen hat. Es gibt Dinge, die wir nun einmal — allem theologischen Reden von der absoluten Verfinsterung der Vernunft zum Trotz — wissen. Die Frage, ob sich die Offenbarungsbehauptung der Kirche nicht mit diesem Wissen in Widerspruch setze, ist eine durchaus legitime. Wir lehnen zum vornherein und mit aller Entschiedenheit jedes Spielen mit der

Möglichkeit einer doppelten Wahrheit¹ als unredliches Geschäft ab. Was in der Wissenschaft als gültig erkannt ist, kann nicht im Glauben unwahr werden. Der Schein einer doppelten Wahrheit, das heisst der gleichzeitigen Wahrheit sich widersprechender Aussagen, erweist sich immer entweder als eine Folge ungenügender Unterscheidung der Aspekte, unter denen ein Sachverhalt betrachtet wird, oder aber einer Grenzüberschreitung von der einen oder der anderen Seite. Von diesen legitimen Fragen — man könnte sie alle Beziehungsfragen heissen, da sie immer die Beziehung zwischen der Offenbarungsbehauptung des Glaubens und einem von anderswoher bekannten Sachverhalt zum Gegenstand haben — soll in den folgenden Kapiteln die Rede sein. Zunächst aber haben wir auf die Grundfrage Antwort zu geben, ob denn einer Offenbarungsbehauptung überhaupt Glauben geschenkt werden könne und dürfe, oder ob es nicht von vornherein eines vernünftigen Menschen unwürdig sei, irgend etwas, was sich als Offenbarung gibt, zu glauben. Diese Frage nennen wir die Zweifelsfrage.

2. Sie lässt sich zunächst in diese Form bringen: Wie könnt ihr Christen beweisen, dass eure Behauptung wahr, dass das, was ihr sagt, offenbart ist? Es wird also die vernunftmässige Begründung der Offenbarung und des Glaubens verlangt.² Nun ist allerdings die Behauptung des Glaubens keine unbegründete, sondern eine begründete; ja sogar eine zwingend begründete. Es darf keiner, im christlichen Sinn von Glauben, behaupten, er glaube, wenn er nicht glauben muss, wenn das von ihm Geglaubte nicht Evidenz hat. Aber diese Evidenz und Begründung ist nicht die der Vernunftkenntnis, sondern eben der Glaubenserkenntnis. Es ist die Evidenz der Offenbarungstatsache selbst. Wollte der Glaube auf das Ansinnen eingehen, das in jener Frage an ihn gestellt ist, so würde er in eben diesem Moment sich selbst aufgeben. Offenbarung, so wie der christliche Glaube sie versteht, ist ja gerade etwas, was

¹ Vgl Heim, Zur Geschichte des Satzes von der doppelten Wahrheit, Studien zur systematischen Theologie, Festschrift für Th. Häring, S 1—16. H zeigt den Ursprung des Satzes in der spekulativen Philosophie der Araber, sein Eindringen in die Theologie Ockams. Von ihm übernimmt ihn Luther, verwendet ihn aber (Disputation von 1539, Drews S 485 ff) in völlig neuem Sinne: Derselbe Begriff hat bei den Philosophen und Theologen einen gänzlich verschiedenen Sinn, darum kann derselbe Satz philosophisch wahr und theologisch falsch sein.

² Vgl etwa Oskar Pfister, Das Wesen der Offenbarung (Beer, Zürich) mit seiner Forderung der «Bewahrheitung» der Offenbarungsaussage an den Masstäben der Vernunft.

jenseits aller vernunftmässigen Begründung liegt; die Begründung, die er für sich allerdings in Anspruch nimmt, liegt nicht im Bereich der Vernunftkenntnis, sondern jener göttlichen Wahrheit, die nur durch göttliche Selbstmitteilung, nicht aber durch menschliche Forschung irgendwelcher Art erreichbar ist. Jene Frage oder Zumutung geht also hervor aus einer apriori-Ablehnung der Offenbarung, aus der Verneinung der Möglichkeit einer das vernunftmässige Erkennen transzendierenden Erkenntnis. Darum ist es die Frage des Zweifels oder Unglaubens.

Das will aber nicht heissen, dass es eine Frage sei, die schlechterdings nur von aussen her an die Gläubigen herankomme; vielmehr ist die Zweifelsfrage unsere eigene, insofern nämlich auch wir, die Glaubenden, den Zweifler als «den alten Adam» in uns tragen. Wie begegnen wir dem in uns selbst sich regenden Zweifel? Die übliche Antwort lautet: durch das Verbot, das Niederschlagen. Du sollst nicht, du darfst nicht zweifeln! So richtig dieser Satz vom Glauben aus ist, so falsch ist er als Anweisung; er stammt aus dem uns bereits mehrfach bekannten legalistischen Missverständnis des Glaubens. Wahrhaft evangelischer Glaube schlägt den Zweifel nicht nieder, sondern er überwindet ihn. Er kann ihn aber nur überwinden, wenn er ihn sich aussprechen lässt. Die Zweifelsfrage soll, trotzdem sie vom Glauben aus unwahr ist, nicht nur gestellt, sondern sie soll unerbittlich gestellt und festgehalten werden, bis sie überwunden ist. Der christliche Glaube überwindet die Rebellion der Sünde nicht durch das Verbot, sondern dadurch, dass sie sie ans Licht bringt. Der Zweifel ist eine Form der Sünde, richtig verstanden: die Wurzel aller Sünde, die Sünde in ihrer Urform: «Sollte Gott gesagt haben...?»³ Er wird dadurch überwunden, dass man ihn als das «ent-deckt», was er ist. Dabei wird es sich zeigen, dass der Verstand im Glauben nicht zu kurz kommt, sondern von einer unseligen Verrenkung oder Ueberspannung befreit wird.

3. Die Frage: Woher weisst du, dass das, was du Gottes Wort nennst, auch wirklich Gottes Wort ist?, ist nicht die Zweifelsfrage. Der Glaube hört nichts lieber als diese Frage, Gott selbst will, dass man sie stellt. Die Kirche brennt darauf, sie zu beantworten; ihre Antwort lautet: das weiss ich von Gott selbst. Gerade das ist ja mit Offenbarung gemeint, dass man Gott als den redenden, sich mit-

³ 1 Mos 3, 1.

teilenden gegenwärtig hat, ihm so begegnet als dem uns begegnenden. Glaube ist die Gewissheit der Gesprächserfahrung, über die hinauszufragen sinnlos ist. Ohne diese Gesprächserfahrung zu glauben, ist nicht Glaube im biblischen, sondern in jenem falsch-heteronomen, gesetzlichen Sinne, wo Glaube aus dem Imperativ entstehen soll. Der echte Glaube entsteht nicht aus dem Gebot, sondern aus dem Geschenk, aus dem Geschehnis der Offenbarung. Auf das Ansinnen der zweifelnden Vernunft kann darum der Glaube nur antworten: Offenbarung vernunftmässig begründen zu wollen, heisst schlechterdings nicht verstanden haben, was Offenbarung ist. Was sich vernunftmässig begründen lässt, ist, wesensmässig, nicht Offenbarung, sondern eben Vernunftwahrheit. Vernunftwahrheit ist das, was wir als vernünftige Wesen uns selbst sagen können; Offenbarungswahrheit ist das, was seinem Wesen nach von der Art ist, dass wir es uns nicht selbst sagen können, was wesensmässig Mitteilungswahrheit, und zwar transzendente Mitteilungswahrheit ist. Was ein Mensch durch irgend einen Prozess der Selbstvergewisserung, der Forschung, des Beweisverfahrens, verifizieren oder begründen kann, ist unmöglich Offenbarung, und umgekehrt: was Offenbarung ist, kann unmöglich durch ein solches Verfahren der Selbstvergewisserung verifiziert werden.⁴ Davon hat der erste Teil des Buches gehandelt.

4. Aber nun können wir es damit nicht einfach bewenden lassen. Mit dieser Verweigerung einer Erfüllung des in der Frage liegenden Anspruchs haben wir dem Frager gegenüber unsere Pflicht nicht getan; wir haben auftragsgemäss ihn zu fragen, warum er sich denn dem Anspruch des Gotteswortes entziehe; wir haben den Zweifel als dieses sich der Wahrheit Entziehen ans Licht zu stellen. Das Offenbarungswort ist immer ein Bussruf; Busse aber ist nicht nur ein ethisch-willensmässiger, sondern auch ein kognitiv-intellektueller Vorgang. Der vom Zweifel zur Rechenschaft gezogene Glaube geht nun seinerseits zum Angriff vor, indem er den Zweifler zur Rechenschaft zieht. Sein Angriff aber besteht in der Enthüllung des Zwei-

⁴ Die alten Dogmatiker unterscheiden zwischen *articuli puri* und *articuli mixti*; die ersten sind ausschliesslich Gegenstand der Glaubenserkenntnis, die zweiten gleichzeitig auch Gegenstände der vernünftigen Erkenntnis. Diese Unterscheidung ist der scholastischen Theologie entnommen und entspricht dem zweistöckigen Aufbau der katholischen Lehre. Sie widerspricht dem streng biblischen Glaubensbegriff und stammt aus einem Verständnis der Offenbarung, das die Grenze von Glauben und Wissen nicht innehält, sondern auf Grund eines verbalistischen Schriftprinzipes eine Menge von Aussagen zu Glaubensaussagen macht, die tatsächlich weltbildlicher und wissenschaftlicher Natur sind.

fels. Der Zweifel wird enthüllt als die intellektuelle Form der Sünde.

Zunächst gibt sich der Zweifel an der Offenbarungsbehauptung des Glaubens als intellektuelle Gewissenhaftigkeit aus; so versteht der Zweifler sich selbst; dass das Zweifeln — dieses Zweifeln — eine Form der Sünde ist, vermag er durchaus nicht einzusehen und weist darum diese Interpretation als unbegründete Verdächtigung und ungeheuerliche Anmassung von sich. Er wirft die Schuld am Nichtzustandekommen des Glaubens ganz und gar auf die Offenbarungsbehauptung; ein intellektuell gewissenhafter und redlicher Mensch kann nicht, darf nicht eine «völlig unbegründete Behauptung» glauben. Er würde damit seiner vornehmsten intellektuellen Pflicht untreu, der Pflicht der Begründung und Begründungsforderung, der intellektuellen Wächter- und Kontrollfunktion. So sieht es der Zweifler. Gerade hier aber, wo der Zweifler sich etwas auf seine Redlichkeit zugute tut, liegt seine Unredlichkeit. Denn der Glaubensanspruch mutet dem vernünftigen Menschen gar nicht zu, seine Kontrollfunktion zu suspendieren, sondern sich da keine Kontrollrechte anzumassen, wo er keine hat.

Der Zweifel ist nicht eine Funktion der Vernunft als solcher, sondern der falsch-autonomen, der sich selbst unbedingt setzenden Menschenvernunft. Er entsteht nicht aus Vernunftgewissenhaftigkeit, sondern aus Vernunftüberheblichkeit. Er entspringt dem irrig-sündigen Grundaxiom, dass die menschliche Vernunft das Mass aller Dinge sei, dass sich vor dem Forum des begründenden Denkens alles, was Wahrheitsgeltung beanspruchen könne, ausweisen müsse. Diese Autonomie- und Souveränitätserklärung der menschlichen Vernunft ist nichts anderes als das Seinwollen wie Gott, Selbstvergottung. Der Mensch, der von Gott geschaffen ist, um im Vernehmen des Gotteswortes den Sinn seiner Existenz und seine Freiheit zu empfangen, der also zwar der Welt gegenüber, die unter ihm ist, ein Herr und Schöpfer, aber Gott gegenüber ein ganz und gar Abhängiger und Empfangender sein soll, reisst das Empfangene als seinen Besitz an sich und erklärt das, was er nur als Empfangenes, als Lehengut hat, als sein Eigentum. Aus der Vernunft, die zum Vernehmen, zum Empfangen bestimmt ist, macht er die in sich selbst ihren Grund habende, die autonome Vernunft. Statt sich für das Schenken der wahrhaft autonomen, nämlich der göttlichen Vernunft offen zu halten, statt sich als der von der göttlichen Ver-

nunft Angesprochene zu wissen, macht er sich selbst zum Subjekt der Vernunft und löst sich damit aus der Abhängigkeit von seinem göttlichen Gegenüber. Er macht sich selbst zur Mitte, statt sich von der Mitte aus gehalten und getragen zu wissen.

Das deutlichste und zugleich wichtigste Beispiel dieser usurpatorischen, rebellischen Autonomieerklärung ist das rationalistische Verständnis des sittlichen «Du sollst!». Statt das Gebot als das Gebot des Schöpfers und Herrn, der ihm, dem Menschen schenkend und gebietend gegenübersteht, anzuerkennen, macht er sich selbst, sein «intelligibles Ich», seinen «göttlichen Geist», sein «transzendentes Subjekt» zum Gesetzgeber und lehnt jede Gesetzgebung, die von ausserhalb seiner selbst kommt, als «Heteronomie»⁵ ab. In seinem Autonomieverlangen verwechselt er die echte Fremdgesetzgebung, die Theonomie, mit der unechten, der Heteronomie; er anerkennt nur die Alternative: entweder Autonomie oder Heteronomie und stellt sich dann, selbstverständlich, auf die Seite der Autonomie gegen die Theonomie, die er als Heteronomie brandmarkt. Das echt Transzendente, der Herr-Gott, wird in ein bloss Transzendentales, in die «reine Vernunft» umgedeutet, deren Subjekt nicht Du, sondern Ich heisst; aus dem Herr-Gott wird der Gott-in-uns, aus Gottes echter Fremdgesetzgebung wird die Selbstgesetzgebung der «praktischen Vernunft», der «göttlichen Vernunft in uns», des «intelligiblen Ichs», des «göttlichen νοῦς», aus dessen Feuermeer unser νοῦς ein Funke ist. Das Gegenüber von Gott und Mensch ist in ein Immanenzverhältnis umgewandelt, an die Stelle der Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, ist das stolze Bewusstsein des Göttlichen, das in uns ist, geworden. Das Freiheitsbewusstsein ist aus einem Zweiten, das auf dem Grund der Abhängigkeit von Gott ruht, das Erste geworden, das keine Abhängigkeit mehr anerkennt.

Was so in der Philosophie reflektierend und systematisch geschieht, das ereignet sich im gewöhnlichen Menschenleben ohne Reflexion

⁵ Die Autonomie des sittlichen Gesetzes lässt sich nach Kant nur in der Weise auf einen «höchsten Gesetzgeber» zurückführen, dass dies nur «die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für alle Gesetz ist, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken». (Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre, Einl.). Wo Kant von einem «Oberhaupt» des Reiches der Sitten spricht (ZB prakt. Vernunft, S 100, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S 70, Ausg Reclam) muss dieser Begriff nach der zitierten Stelle ausgelegt werden, wie sich dies auch aus dem opus postumum ergibt (vgl die Zitate aus diesem in meinem Das Gebot und die Ordnungen, S 566).

in praktischer Setzung und dementsprechend in massiveren Formen. Die Pächter des Weinbergs erklären einfach eines schönen Tages, sie seien die Herrn und widersetzen sich gewalttätig dem göttlichen Herrenanspruch.⁶ Der Mensch zieht aus dem Vaterhause aus, indem er sich sein Erbe auszahlen lässt, um nun als Selbstherr zu leben.⁷ Er macht sich zum Herrn seines Lebens und verweigert die Verantwortung dem gegenüber, der ihn schuf.⁸ Das und nichts anderes ist der Grund des Zweifels an der Offenbarung, die den Menschen in das ursprüngliche Abhängigkeitsverhältnis zurückruft. Das Wort vom postulatorischen Atheismus⁹ bringt wie ein enfant terrible die eigentliche Meinung zum Vorschein: Entweder Freiheit, dann kein Gott; oder aber Gott, dann keine Freiheit, also, weil wir Freiheit wollen, darf kein Gott anerkannt werden. In Nietzsches Sprache: «Gäbe es Götter, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein; also gibt es keine Götter!» Ob man den Herrgott rundweg »totschlägt«, wie jene Pächter den Sohn des Herrn, wie Nietzsches Zarathustra, der den Tod Gottes verkündet, oder aber ob man Gott in ein immanentes göttliches Vernunftprinzip umdeutet, bleibt sich, vom Standort der Offenbarungswahrheit aus angesehen, gleich. Der Zweifel ist also, im Gleichnis gesprochen, die Verweigerung des Pachtzinses an den Weinbergbesitzer, das nicht-Preisgebenwollen des usurpierten Eigentumsrechtes, die Behauptung der Vernunft-Autonomie und -Souveränität gegenüber dem Rückruf in die Abhängigkeit vom schenkend-fordernden Gott. Der Zweifel ist die intellektuelle Rechtfertigung der Ursünde, die dadurch geschieht, dass die bedingte und abgeleitete Kontrollfunktion der Vernunft als unbedingt gesetzt wird und dass dann, auf Grund dieser Setzung, der Offenbarungsanspruch als «unbegründet» abgewiesen und dem Illegitim-Irrationalen gleichgestellt wird.

5. Dieser Vertauschung kommt aber nun noch ein besonderer Umstand, oder vielmehr zwei in ihrer Auswirkung ähnliche, obschon in ihrem Ursprung verschiedene Tatsachen, zu Hilfe. Diese rationalistische Abwehr des Offenbarungsanspruchs gewinnt bedeutende Eindruckskraft einmal durch die widerspruchsvolle Vielfalt der

⁶ Matth 21, 33 ff.

⁷ Lk 15, 11 ff.

⁸ Matth 25, 24 ff.

⁹ Nik. Hartmanns «postulatorischer Atheismus», der um der Freiheit des Menschen willen die Nichtexistenz Gottes als Postulat aufstellt, und John Dewey, der behauptet, der Gottesglaube müsse notwendigerweise unser Bestreben vernichten, Ideale in der Geschichte zu verwirklichen, weisen in derselben Richtung. Dewey, *A common faith*, zit bei Bennet, *Christian Realism*, p. 23.

Offenbarungsansprüche.¹⁰ Es ist ja nicht nur die christliche, es sind viele andere — scheinbar ähnliche — Offenbarungsbehauptungen, die werbend und fordernd an den Menschen herantreten, von denen jeder — so sagt man — mit demselben unbedingten und exklusiven Wahrheitsbewusstsein auftritt, und die darum einander gegenseitig aufheben. Wir werden im nächsten Kapitel dieser Tatsache weiter nachzuforschen haben. Zunächst kann nur dies gesagt werden: die Tatsache, dass es vielerlei falsche Münzsorten gibt, beweist nicht, dass keine die echte ist. Die Tatsache einer widerspruchsvollen Mehrheit von Offenbarungsbehauptungen beweist noch nicht, dass keine von ihnen die wahre ist. Wir werden versuchen müssen, aus dem Verständnis der biblischen Offenbarung selbst heraus die Kriterien ihrer Wahrheit zu gewinnen. Die zweite Tatsache ist die bereits mehrfach genannte, dass der christliche Offenbarungsanspruch geschichtlich durch nachweisbaren Irrtum vielfach belastet ist, indem als Offenbarungswahrheit ausgegeben wurde, was sich späterhin einfach als historischer oder kosmologischer Irrtum erwies. Dazu kommt noch als Drittes — das aber nur eine Spezialform des Zweiten ist —, dass auch der christliche Offenbarungsanspruch selbst in einer Mehrheit von einander mehr oder weniger widersprechenden Formulierungen an den einzelnen Menschen herankommt, dass dieser von rivalisierenden christlichen Kirchen und Kirchenlehren umworben und herausgefordert wird. Hinter all diese Schwierigkeiten verschanzt sich das sündige Autonomiestreben des Menschen, um die Legitimität seiner rationalen Rechenschaftsforderung und die Absurdität oder Unwürdigkeit der Glaubensforderung sich und anderen vor Augen zu halten. Darum kann die Enthüllung des Zweifels erst dann vollendet sein oder doch wirksam werden, wenn den rechtmässigen Vernunftfragen Genüge getan worden ist, was die Aufgabe aller folgenden Kapitel ist. Mit dem Hinweis auf diese anderen Aufgaben möge es hier sein Bewenden haben, und wir wenden uns nochmals unserer gegenwärtigen Aufgabe zu.

6. Der Zweifel ist, so sagten wir bisher, die Folge jenes Uraktes der Sünde, der Emanzipation des Menschen, seiner Loslösung aus der

¹⁰ Dilthey, aa O, S 93 f, macht auf den Anteil aufmerksam, den die «Zersplitterung der Kirchen», die «innere Zwietracht» der Glaubenssysteme und die konfessionellen Kriege an der Entwicklung des «natürlichen Systems» des Rationalismus hatte. «Jede Kirche ruft an der Pforte der Tempel: Ich bin die wahre Kirche» (Coornhert, zit v Dilthey). «Konnte keine der Sekten ihren Anspruch beweisen, so schien es geraten, auf das ihnen Gemeinsame zurückzugehen...» «So taucht... die Anschauung einer allen frommen Menschen gemeinsamen Wahrheit auf». Ebda

Abhängigkeit von seinem Schöpfer und Herrn. Er schützt dabei, wie wir soeben sahen, gewisse Tatbestände vor, die den Offenbarungsanspruch von vornherein zu diskreditieren geeignet sind; aber die eigentliche Widerstandslinie ist das durch die Emanzipation selbst entstandene rationale Bewusstsein, genauer der rationale Totalitarismus oder Imperialismus. Die Ratio hält sich für befugt, alles zu beherrschen, die Kriterien aller Wahrheit aufzustellen und zu handhaben. Ob diese Kriterien im engeren Sinn rationale oder aber mehr empirische sind, bleibt sich grundsätzlich gleich. Der Zweifel kann «rationalistisch» oder «empiristisch» begründet sein. Rationalistisch stellt er sich dar in der Form der Beweisforderung, das heisst so, dass auf den fehlenden logisch zwingenden Begründungszusammenhang der Glaubensaussage hingewiesen wird. Es fehlt am «Beweis» für die Offenbarung. Die Kirche hat nun sehr oft den Fehler begangen, «Beweise» für die Offenbarung anzubieten, die der rationalen Kritik nur allzu günstige Ziele boten. Eine Theologie, die sich darauf einlässt, für ihre Offenbarungsbehauptung Beweise anzuführen,¹¹ hat von vornherein verlorenes Spiel. Das ist die gerechte Strafe dafür, dass sie ihren eigenen Gegenstand und Grund nicht ernst nimmt. Entweder Glaube, oder Beweis, nicht beides. Ebenso verbreitet — ja bei der Masse der Ungläubigen noch viel verbreiteter — ist wohl die empiristische Form des Zweifels, das «positivistische» Argument: alles, was ausserhalb der natürlichen Erfahrung liegt, sei als solches ungläubwürdig.

Der sich selbst recht verstehende Glaube ist beiden Angriffen gegenüber nicht wehrlos; aber er kann dem, was an der rationalistischen wie an der empiristischen Forderung richtig ist, erst dann entsprechen, wenn der Durchbruch an der zentralen Stelle, nämlich beim Autonomiebewusstsein, bereits vollzogen ist. Dort nämlich, wo das Autonomiebewusstsein der Vernunft erschüttert ist, wo der Mensch «offen» ist für Wahrheit, die anderer Art ist als die rationale und empirische, kann ihm allerdings gezeigt werden, dass auch die Offenbarungswahrheit ihre Logik und dass auch das Offenbarungsgeschehen seine Tatsachen hat. Ist es doch ein Logos, der sich offenbart und der in der Offenbarung zu uns spricht; und ist es doch ein

¹¹ Die hauptsächlichsten traditionellen Beweisstücke sind erstens «das Wunder als Beweis für den Offenbarungscharakter des Christentums» und zweitens «die Prophetie als Beweis . . . » — so noch jetzt in der katholischen Apologetik, bei Sawicki «Die Wahrheit des Christentums», 8, S 351 ff und 365 ff.

Die protestantische Orthodoxie war darin zurückhaltender, da ihr der Schriftbeweis genügte.

geschichtliches sowohl als ein inneres Geschehen, in dem Offenbarung uns geschenkt wird. Nicht das ist — wie wir am Anfang dieses Kapitels zeigten — die Zweifelsfrage, dass nach Begründung gefragt wird; der Glaube weiss sich sowohl in einem Logos als auch in Tatsachen begründet. Der Irrtum beginnt mit einer ungehörigen Eingrenzung des Begründungsbereiches, damit, dass nur rationale Gründe, sei es von der logischen oder empirischen Abart, anerkannt werden. Der Glaube selbst weiss um die höhere Vernünftigkeit und höhere Tatsächlichkeit der Offenbarungswahrheit und ist bereit, sie darzustellen; aber er weiss auch um die Unmöglichkeit, sie innerhalb des Bereiches, den die autonom gesetzte Menschenvernunft abgesteckt hat, zur Geltung zu bringen. Diese Unmöglichkeit wird von beiden Seiten anerkannt, die Deutung aber ist beiderseits entgegengesetzt. Die autonome Vernunft glaubt, in dieser Unmöglichkeit die Unwahrheit der Offenbarungsbehauptung zu erkennen; der Glaube aber sieht in jeder Forderung die Folge einer Urverkehrung im Erkenntnisvorgang selbst, der falschen Autonom-Setzung unserer Vernunft.

Während die autonome Vernunft behauptet, alles, was wahr sei, müsste sich in den Bereich jener von ihr aufgestellten Kriterien einfügen lassen — das Vernunft-Transzendente sei unwahr —, kehrt der Glaube den Sachverhalt um und zeigt, dass gerade diese Forderung das Erkennen und den Wahrheitsbegriff verfälscht. Nicht Gott und seine Wahrheit muss in der Vernunft Platz haben, sondern die Vernunft und ihre Wahrheit muss in Gott Platz haben. Denn nicht der Mensch ist das Mass aller Dinge, sondern Gott. Innerhalb der Offenbarungswahrheit rückt auch alles das, was die Vernunft weiss und erkennt, in den rechten Zusammenhang. Die Offenbarungswahrheit setzt sich mit keiner Vernunftwahrheit und keiner vernünftig eruierten Tatsache in Widerspruch. Die echten Glaubenswahrheiten kommen niemals mit der Logik oder mit den Wissenschaften in Konflikt, sondern nur mit der rationalistischen oder positivistischen Metaphysik, mit einer Vernunft, die sich anmasset, vom Menschen aus den Umkreis der Wahrheit abzustecken. Darum ist der «Protest der intellektuellen Redlichkeit», den die autonome Vernunft erhebt, eine — wenn auch unbewusste — Lüge. Es handelt sich gar nicht um intellektuelle Redlichkeit, sondern um rationalistische, bzw. positivistische Anmasslichkeit und Willkür. Nicht mit der Vernunft selbst, sondern mit dem Imperialismus der Menschen vernunft kommt der Glaube in Konflikt, wobei aller-

dings anzumerken ist, dass dieser Imperialismus oder dieser Autonomiewahn nicht eine Sache einiger besonderer, sondern aller Söhne Adams ist.

7. Wie aber kann dieser Wahn überwunden werden? Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass der Mensch, auch wenn er dieser Ursünde verfällt und verfallen ist, damit die ursprüngliche Wahrheit nicht einfach losgeworden ist. Der Zweifel ist kein isoliertes Phänomen; er gehört zusammen mit der «Verzweiflung», mit der Gespaltenheit, die allem menschlichen Bewusstsein eigen ist.¹² Der Mensch lebt durch die Sünde im Widerspruch nicht nur gegen Gott, sondern auch gegen sich selbst, nämlich gegen sein gottgeschaffenes Wesen. Dieser Widerspruch macht sich geltend in bestimmten Phänomenen wie Angst, böses Gewissen, Sehnsucht, von denen einige mit dem Grundphänomen des Zweifels, der intellektuellen Grundsünde, in besonders enger Beziehung stehen.¹³ Davon handelt die christliche Anthropologie; hier kann nur beispielhaft eine einzige Tatsache, nämlich die bereits genannte immanente Deutung des sittlichen «Du sollst!» etwas näher erörtert werden. Das sittliche Phänomen, mit dem die autonome Ethik nicht fertig wird, ist das Bewusstsein des Bösen oder der Schuld, das «böse Gewissen». Im bösen Gewissen erscheint, negativ, die ursprüngliche Wahrheit, dass der Mensch nicht sein eigener Gesetzgeber ist. Im bösen Gewissen wird nämlich das ganze Ich, nicht bloss ein angeblich niedrigeres, empirisches Ich, von einer ihm gegenüberstehenden Instanz angeklagt; es wird im Phänomen des bösen Gewissens dem Menschen beständig Reue abgefordert — ein Akt, den er gerade als autonomer Mensch nicht vollziehen will, vielleicht nicht vollziehen kann. Hier aber wäre der «Ort», an dem die Umkehr einsetzen müsste. Das Schuldbewusstsein ist als negative Gottgebundenheit der Anknüpfungspunkt des Glaubens.

Aber ebenso wahr wie dieses Erste — dass dies der Anknüpfungspunkt ist — ist das Zweite, dass aus dem Schuldgefühl selbst nichts Positives herauszubekommen ist. Reue, aus der heraus der Mensch sich selbst Schuld vergibt, ist keine Reue, sondern ihr wahres Gegenteil, Hybris, Leichtsin, Gottlosigkeit. Vielmehr steht es so, dass der einmal dem Autonomiewahn verfallene Mensch — und dieser Mensch ist Adam, der Mensch schlechthin — diesen Wahn

¹² Kierkegaard, Krankheit zum Tode, S 10 ff.

¹³ Vgl mein Der Mensch im Widerspruch, S 164—204.

von sich aus eben nicht durchschauen und loswerden kann. Jene von Kant konstruierte «Revolution in der Gesinnung»¹⁴ ist teils leere Konstruktion, teils moralistische Ueberkleisterung des Widerspruchs, der im Bösen und im bösen Gewissen sich auftut. Der Mensch kann der Lüge, in der er sich befindet, nicht auf den Grund sehen, weil er dazu zu unehrlich ist. Er kann wohl den Sophismus aussprechen, *omnis homo mendax*,¹⁵ und sich an der logischen Zwickmühle, die er so schafft, ergötzen; aber er kann nicht von sich aus das sagen, was Paulus mit denselben Worten, aber in so ganz anderem Sinne, sagen darf und sagen muss, weil es ihm in Christus geoffenbart ist: Dass alle Menschen Lügner sind.¹⁶ Es gehört zur Lüge der autonomen Vernunft, dass sie sich nie erkennen kann, sondern im Gegenteil an der Autonomie als *Wahrheitsaxiom* festhält. Der Mensch ist zu sehr in der Verzweiflung, um richtig an sich verzweifeln zu können; er ist verzweifelt unaufrichtig. Er hält krampfhaft gerade das als künstliches Wahrheitsgut fest, was ihn in Zwiespalt bringt und verdirbt: Das Autonomiebewusstsein, sein Selbstherrenrecht. Es muss etwas von ausserhalb des Menschen in seine Situation hineingreifen, wenn er aus diesem Ichkrampf erlöst werden soll. Er müsste, von aussen her, wieder an den Anfangspunkt gestellt werden, damit ihm die Grösse seines Abfalls gezeigt werden und er seinen Autonomiewahn durchschauen könnte. In diesem Moment würde sein Zweifel zusammenbrechen, indem der Mensch wieder in die ursprüngliche Stellung des Beschenkt-Abhängigen zurückkehrt. Dieses Geschehen ist die Offenbarung des Christus im Glauben.

8. Der Anknüpfungspunkt, sagten wir, ist das Schuldbewusstsein. Die Ueberwindung des Zweifels beginnt mit der Reue dessen, der sein Herrenrecht aufgibt und seinen Herrenanspruch als die Ursünde, als den Abfall einsieht. Es ist die Umkehr des Pächters, der den zu ihm gesendeten Sohn nicht mehr totschiägt, sondern seine Usurpation des Eigentumsrechtes als seine Sünde erkennt. Hier ist das Ethische und das Kognitive eins. Mit dem Zusammenbruch des Herrenbewusstseins, mit der Auflösung des Göttlichkeitswahns stürzt auch das ganze System der autonomen Kriterien zusammen. Der Mensch wird «offen» für die Wahrheit, die über ihm ist. Er anerkennt das Geheimnis Gottes und seine Autorität. Die positive Seite

¹⁴ Kant, «Religion innerhalb . . . », I, V. (S 49, Reclam).

¹⁵ Das *omnis homo mendax* stammt freilich aus der Bibel (Ps 116, 11), nicht aus der skeptischen Philosophie; es wurde aber gern als skeptische Aporie benutzt.

¹⁶ Röm 3, 13.

der Reue ist der Glaube, die negative Seite des Glaubens ist die Reue. Die Reue ist die Bankerotterklärung des autonomen Ichs; diese aber ist nur dadurch möglich, dass der Mensch, dem der bisherige Boden unter den Füßen entzogen wird, bereits einen neuen Boden unter die Füße bekommen hat. Die Erkenntnis seiner Autonomie vollzieht sich erst, wenn ihm die ursprüngliche Wahrheit der gnädigen Gottesschöpfung wiedergezeigt und -geschenkt wird. Das böse Gewissen bekommt recht, sein Spruch wird endlich gehört und anerkannt; aber das brachte nicht der Mensch fertig. Wie sollte er seinem Ankläger recht geben — das Recht, das ihm selbst alles Recht entzieht? Die Anklage des bösen Gewissens lautet: du bist ein Sünder, und diese Anklage wird gehört in dem Moment, wo sie auch schon im unbegreiflichen Freispruch aufgehoben wird. Der erste Akt des Glaubens ist das «Insichgehen»;¹⁷ aber dieses Insichgehenkönnen ist schon Gnade. Im Insichgehen löst sich der Ichkrampf des *cor incurvatum in se*; indem das geschieht, beginnt das Ich sich der Offenbarung zu öffnen. Der Mensch lässt es sich sagen, dass er ein Lügner ist; der Pächter anerkennt, dass er Pachtzins schuldig ist, dass er sich zu Unrecht als Herr aufgespielt; der Rebell anerkennt den König als rechtmässigen Herrn. Mit dem falschen Stolz ist der Zweifel gebrochen.

9. Die Offenbarungswahrheit kann also nicht vom autonomen Ich als solchem aufgenommen werden; es ist unnütz und gefährlich, den Glauben durch Gebot ertrotzen zu wollen. Die Offenbarungswahrheit muss erst das in sich verschlossene Ich durch Reue aufsprengen, ehe sie aufgenommen, geglaubt werden kann. Indem aber das verschlossene Ich geöffnet wird, wird ihm die Offenbarungsbotschaft zur Wahrheit. Das geschieht dem Ich von aussen her, durch die Botschaft, durch die es wieder an den Ursprung zurückgerufen wird. Das Ich ist dabei nicht produzierend, sondern empfangend; aber es ist selbsttätig empfangend, nicht so wie ein Objekt einen Schlag empfängt. Das heisst nunmehr: auch der Glaube vollzieht sich in einem Denken, in einem Akt der Noesis, wenn er auch nicht a u s dem Denken stammt. Glaube beginnt mit *μετά-νοια*, mit Um-denken und Neudenken. Das denkende Subjekt wird im Glauben nicht ausgeschaltet, nicht überrannt und beiseite geschoben, sondern in Anspruch genommen. Das Ich wird nicht entmündigt, sondern aus seiner usurpierten, schwindelhaft angeeigneten Herrensstellung heruntergeholt und an seinen Platz gestellt.

¹⁷ Lk 15, 17.

Im Glauben bekommt das Ich wieder seine wahre Funktion: die des Vernehmens. Es darf und kann nun wieder Gottes Wort in Empfang nehmen, nachdenkend Gottes Gedanken denken, nachvollend Gottes Willen gehorchen. Der Vernunftakt ist nicht entmächtigt, aber er ist eingeordnet. «Gottes Nähe gilt auch unserem Intellekt, und seine Güte hat uns Wahrheit beschert.» «Seine Gabe ist ‚Erneuerung der Vernunft‘ (Röm. 12, 2), mit dem Erfolg, dass sie den Willen Gottes *sieht*» (Schlatter).¹⁸ Innerhalb der Gedanken Gottes soll nun die menschliche Vernunft das, was unter ihr ist, sich untertan machen und die stumme Kreatur benennen.¹⁹ Das Wort Gottes lässt dem Menschen die Freiheit und Macht, denkend zu forschen, zu ordnen, zu durchdringen. Innerhalb der Theonomie des Glaubens hat die bedingte Autonomie der Wissenschaft und Kunst, der gesamten Kultur ihren Platz und ihren Sinn. Ja, jetzt erst recht kann sich der Geist, von seinem Ichwahn befreit, richtig schöpferisch auswirken; er meint jetzt nicht mehr, er müsse nach dem Gottsein streben, es genügt ihm jetzt, in allem seine Gottebenbildlichkeit zu betätigen. «Nie werden wir etwas Grösseres denken, als uns durch Gottes Boten vorgesagt ist» (Schlatter).²⁰ Die Vernunft hat nichts vom rechten Glauben zu fürchten, ebenso wenig als der Glaube etwas vom rechten Vernunftgebrauch. Alle Konflikte zwischen «Glaube und Vernunft» sind Scheinkonflikte, die aus Grenzüberschreitungen entstehen, entweder aus Offenbarungsbehauptungen, die nur zum Teil wirklicher Offenbarung, zum Teil aber der Verwechslung von Offenbarung und menschlichen Fassungen der Offenbarung entstammen; oder aber aus Vernunftbehauptungen, die nicht der Vernunft, sondern dem autonomen Vernunftmissbrauch entspringen. Es gibt keine Konflikte zwischen Wissenschaft und Glauben, sondern immer nur zwischen Pseudowissenschaft und Glauben oder Pseudoglauben und Wissenschaft. Dabei muss aber anerkannt werden, dass diese grundsätzliche Problemlösung praktisch nie vollendet vorliegt, sondern immer wieder neu errungen werden muss, da die Vernunft immer wieder zur Pseudowissenschaft und der Glaube zum Pseudoglauben entartet, beidemale aus demselben herrischen, anmasslichen Trieb des Menschen, der sich sowohl der Wissenschaft wie des Glaubens bemächtigen will. Dass es sich aber grundsätzlich mit Glauben und Wissen so verhalte, wie hier behauptet ist, soll in den folgenden Kapiteln genauer ausgeführt und nachgewiesen werden.

¹⁸ Schlatter, Die Furcht vor dem Denken, S 17 und 41.

¹⁹ 1 Mos 1, 28; 2, 19.

²⁰ Schlatter, aa O, S 28.

15. Kapitel

DER OFFENBARUNGSANSPRUCH DER RELIGIONEN

Der Offenbarungsanspruch des christlichen Glaubens ist nicht der einzige, mit dem der Mensch von heute sich auseinandersetzen hat. Der Weltverkehr und der planetarische Ideenaustausch haben für den heutigen Menschen eine Situation geschaffen, die der der Mittelmeervölker im Zeitalter der römischen Kaiser und der allgemeinen Religionsmischung einigermassen analog ist. Die Frage, wie sich der exklusive Offenbarungsanspruch des Christentums zu dem der «anderen Religionen»¹ verhalte, ist nicht nur für den Missionar und die jungen Kirchen, sondern auch für die sogenannten christlichen Länder eine Lebensfrage geworden. Sie gliedert sich in zwei Unterfragen: Erstens, wie versteht der christliche Glaube selbst das Verhältnis der Christusoffenbarung zu den angeblichen oder wirklichen Offenbarungen, auf die sich die anderen Religionen berufen; und zweitens, wie lässt sich dieses — wie wir zum voraus wissen können — «intolerante» christliche Urteil vor den Tatsachen der Religionsgeschichte selbst rechtfertigen?

1. Es ist zunächst dringend nötig, die christliche Auffassung über dieses Verhältnis, wie sie sich aus dem Wesen der Christusoffenbarung ergibt, klarzustellen, da einige moderne Religionstheorien, die auf einem ganz anderen Stamme gewachsen sind, die christliche Gemeinde und Theologie in dieser Sache unsicher gemacht haben. Seit Herbert von Cherbury² die «natürliche Religion» zum europäischen Gesprächsthema machte, man kann auch sagen, seit vom Hofe des Hohenstaufen Friedrich II. aus die Fabel von den drei Ringen, erst flüsternd, dann immer lauter, verbreitet wurde, hat der relativistische Gedanke, den man auch etwa Religionstoleranz nennt, über manche christliche Gemüter Macht gewonnen. Man kann ihn, in seiner allgemein-religionsfreundlichen Wendung, so formulieren:

¹ Seit Troeltschs berühmter Schrift «Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte» sind eine Reihe von Auseinandersetzungen erschienen, die die grosse Wendung, die seitdem in der Theologie eingetreten ist, zeigen: Althaus, Der Wahrheitsgehalt der Religionen und das Evangelium, Theol. Aufsätze II, S 65—82; Witte, Die Christusbotschaft und die Religionen, vor allem Kraemer, Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt. Wir zitieren nach der englischen Originalausgabe, The christian message in a non-christian world. Vgl auch meine Schrift, Die Christusbotschaft im Kampf mit den Religionen (1931).

² Herbert von Cherbury, in seiner wichtigsten Schrift «De veritate prout distinguitur a Revelatione, Verisimili, Possibili et a Falco».

In allen Religionen gibt es Offenbarung in gewissem Sinne, und keine Religion darf sich in irgend einem Sinne das Offenbarungsmonopol anmassen. Mit der Toleranzfrage freilich sollte man diese Lösung der Wahrheitsfrage nicht durcheinander machen.³ Toleranz ist ein humanes Verhalten, das die Person des anderen ehrt, nicht aber den Wahrheitsgehalt seiner Auffassungen oder Meinungen betrifft. Tolerant in diesem Sinne wird gerade der echte christliche Missionar sein, der der anderen Religion vielleicht keinen Wahrheitsgehalt beimisst; er wird wünschen, dass die «Heiden», die er zu bekehren sich bemüht, auch als Unbekehrte geachtet und menschenwürdig behandelt, und dass ihnen die wahre Religion in keiner Weise aufgezwungen werde. Diese Toleranz geht heutzutage gerade solchen sehr häufig ab, die eine relativistische Auffassung in der Wahrheits- und Offenbarungsfrage vertreten; sie wird umgekehrt von solchen praktiziert, deren Auffassung dem Relativismus entgegengesetzt ist.

Die relativistische Auffassung ist innerhalb der kontinentalen Theologie und Religionswissenschaft, insbesondere im Anschluss an Schleiermachers Religionstheorie⁴, vertreten worden. Nach ihm gibt es ein «Wesen der Religion» — «die Religion in den Religionen» —, das allen besonderen Religionen zugrunde liegt, das sich aber konkret und lebendig immer nur in bestimmten historisch-individuellen Prägungen manifestiert. Es gibt nach Schleiermacher zwar nicht neben den einzelnen individuellen Religionen auch noch eine «natürliche Religion», wie die Aufklärung meinte; aber die natürliche Religion — die «Religion in den Religionen» — liegt allen Religionen als das Wesentliche zugrunde. Neuerdings ist die Schleiermachersche Auffassung von Rudolf Otto⁵ wieder eindrucksvoll vertreten worden, indem er anstelle der Schleiermacherschen Beschreibung vom Wesen der Religion eine neuartige Formel setzte: Religion ist das Bewusstsein des Numinosen und das daraus entspringende Verhalten. Wie immer diese Formulierungen des allgemeinen «Wesens der Religion» lauten mögen, so stehen sie alle zum Selbstverständnis des christlichen Glaubens in unversöhnlichem Gegensatz. Man kann nicht Christ sein — im Sinn des Neuen Testaments — und gleichzeitig die Anschauung von einem «Wesen der Religion», an dem auch in hervorragender Weise die «christliche

³ Vgl Althaus, Toleranz und Intoleranz des Glaubens, aa O, S. 104—120.

⁴ Vgl mein Schleiermacherbuch, Die Mystik und das Wort.

⁵ Rudolf Otto, Das Heilige; Aufsätze das Numinose betreffend.

Religion» Anteil habe, vertreten. Das Selbstverständnis des christlichen Offenbarungsglaubens und diese relativistischen Religionstheorien schliessen sich gegenseitig aus.

Denn, während die relativistische Religionstheorie als das «Wesentliche» das ansieht, was allen Religionen als «das Wesen der Religion» zugrunde liegt und als das Unwesentliche das, was sie unterscheidet, steht es mit dem biblischen Glauben gerade umgekehrt: Er betrachtet als das Wesentliche das Unterscheidende und als das Unwesentliche das, was etwa dem Christenglauben mit den «anderen Religionen» gemeinsam sein könnte. Das christliche Offenbarungsverständnis ist, wie aus dem ganzen ersten Teil dieses Buches hervorgeht, antirelativistisch, absolutistisch. Gottes Offenbarung in Jesus Christus verhält sich zu dem, was «andere Religionen» als ihre Offenbarung behaupten, nicht wie eine individuelle Prägung eines Allgemeinen zu einer anderen individuellen Prägung desselben Allgemeinen — etwa des numinosen Bewusstseins oder des mystischen Gefühls oder der Ehrfurcht vor dem Heiligen usw. —, sondern es verhält sich dazu wie die besondere Heilsoffenbarung, die nur dem Volk Israel und der christlichen Kirche zuteil wurde, zu jener allgemeinen Offenbarung, die zwar allen Menschen zuteil wurde, aber infolge der Sünde von ihnen nur in götzenhafter Verzerrung aufgenommen wurde. Das christliche Offenbarungsverständnis in seinem Verhältnis zu den Religionen der Völker ist massgebend im ersten Kapitel des Römerbriefes ausgesprochen. Wenn Jesus Christus der ist, als den ihn der christliche Glaube gemäss dem Zeugnis der Bibel versteht, so kann das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den «Religionen» kein anderes sein. Nicht weil Paulus dieses Verhältnis so bestimmt, glaubt der Christ, dass es so sei; sondern weil es so ist, hat Paulus es so bestimmt, wie es jeder gläubige Christ von seinem eigenen Christusverständnis her bestimmen müsste. Das antirelativistische, das absolutistische Verhältnis zu den Religionen ist die selbstverständliche und unausweichliche Konsequenz des Christusglaubens selbst.⁶ Es gibt nur einen Jesus Christus, der für uns gekreuzigt und auferstanden ist, es gibt nur einen Mittler und Heiland; darum ist «in keinem anderen das Heil und ist uns kein anderer Name gegeben, darin wir könnten selig werden.»^{6a}

Aber könnte es denn nicht sein, dass eine ausserbiblische Religion in ähnlicher Weise auf diesen Christus hinwies, wie das Alte Testa-

⁶ Vgl meine Schrift, Die Christusbotschaft etc.

^{6a} Apg 4, 12.

ment? Dass das Neue Testament zu Jesus Christus in einem anderen Verhältnis steht als irgend eine der ausserbiblischen Religionen, ist ohne weiteres klar; denn sie kennen ja nicht Jesus, den gekreuzigten und auferstandenen Messias. Aber wenn wir denn schon das Alte Testament als das Vorläufige mit dem Neuen als dem Endgültigen als Einheit zusammenschauen, könnte sich dieses Zusammenschauen nicht auch auf andere Religionen übertragen lassen, die den Namen Jesus nicht kennen, gerade wie das Alte Testament ihn nicht kennt?⁷ Dieser Gedanke ist nicht a priori von der Hand zu weisen. Das endgültige Urteil kann immer nur a posteriori gefällt werden, nachdem das Zeugnis der anderen Religion wirklich angehört wurde. Er muss gegründet sein auf eine Entscheidung der Frage, ob in dieser anderen Religion Jesus Christus in ähnlicher Weise geweissagt werde wie im Alten Testament, anders gesagt, ob dort in ähnlicher Weise eine Bundes- und Offenbarungsgeschichte anhebe, die auf Jesus Christus als ihre Spitze und Erfüllung hinausläuft, wie im Alten Bund. Die christliche Kirche hat bis zum heutigen Tage diese Frage am deutlichsten durch die Mission beantwortet, also im negativen Sinne. Sie betrachtet keine der vorhandenen Religionen als eine alttestamentliche Weissagung auf den Christus hin, sie fühlt sich darum verpflichtet, unter ihnen allen Mission zu treiben. Wohl gibt es kirchliche Kreise und Gruppen, die diese Haltung missbilligen und eine «tolerantere» Haltung fordern;⁸ aber das geschieht von einer Theologie, das heisst von einem Christusverständnis aus, das mehr an modernem Idealismus als an der biblischen Offenbarung orientiert ist.⁹ Sie ist die Forderung von Menschen, die zwar irgendwie zur christlichen Kirche gehören wollen, in denen aber der christliche Glaube durch den modernen Relativismus verwirrt oder bis zur Unkenntlichkeit umgeprägt ist. Diejenigen, die zum Beispiel in den Missionsgebieten oder jungen Kirchen die Forderung erheben, ihre Landesreligion als «das Alte Testament» ihres Volkes, also als die für dieses Volk geltende Weissagung auf Christus hin, ansehen zu dürfen, werden, nach ihrer Auffassung des biblischen Alten Testaments befragt, immer eine Ansicht zu Tage fördern, die mit der

⁷ Wo man freilich, wie E. Hirsch, «Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums», das AT als Gesetz dem Neuen Testament als Evangelium gegenüberstellt und es so aus dem Kreis der besonderen, der Heilsoffenbarung ausschliesst, kann diese Frage nicht entstehen.

⁸ Vgl vor allem den «Laienbericht zur Jerusalemer Missionskonferenz, «Rethinking missions».

⁹ Vgl dazu Kraemer, *The christian message in a nonchristian world*, S 328 ff.

des Neuen Testaments unvereinbar ist. Das wird uns sachlich deutlicher werden, wenn wir uns nunmehr der zweiten Frage zuwenden, ob diese christliche Exklusivität angesichts der Tatsachen der Religionsgeschichte haltbar sei.

2. Es gibt keine Religion, sie sei noch so primitiv, der der Begriff der Offenbarung völlig fehlte. Auch die primitivsten Religionen pflegen einen Verkehr mit göttlichen Mächten und setzen also voraus, dass diese sich irgendwie manifestieren und irgendwo anzutreffen sind. Der Mensch kann mit den göttlichen Mächten nur insofern in Verbindung treten, als sie sich zuerst kundgegeben, als sie zum mindesten angezeigt haben, wo und wie eine Kundgebung von ihnen erwartet oder provoziert werden könne.¹⁰

Es ist gewiss für jeden, der mit der Wirklichkeit Gottes rechnet, ein Bedürfnis, ja eine Aufgabe, der er sich nicht entziehen kann, in diesen Phänomenen irgendwie das Zufällig-Primitive und das Wesenhafte zu unterscheiden und in dem Wesenhaften irgend etwas von göttlicher Selbstkundgebung anzuerkennen, etwa so wie Calvin es in seiner Zurückführung des *sensus numinis* auf die Uroffenbarung oder Schöpfungsoffenbarung versucht hat.¹¹ Aber an einen Offenbarungsanspruch der primitiven Religionen, der irgendwie dem der Christusoffenbarung gegenüber gestellt werden könnte, denkt doch wohl kaum einer ernstlich. Denn es fehlt hier völlig am Bewusstsein des universell Gültigen, wie ja denn auch die Vielheit der göttlichen Mächte mit dem strengen Wahrheitsbewusstsein unvereinbar ist. Eine Wahrheit, ein alle Menschen für alle Zeiten heilig Bindendes, ein ewiges Gotteswesen und ein ewiger Gotteswille wird hier nicht sichtbar. Die Deutung, die Paulus vom heidnischen Religionstum gibt, die Erklärung aus der Uroffenbarung einerseits und aus ihrer Verzerrung und Umdeutung im menschlichen, sündig verwirrten Geist andererseits, erweist sich als die diesem Phänomen angemessene.

Nicht wesentlich anders steht es auf den höheren Stufen polytheistischer Religion, bei den Religionen der Kulturvölker, in denen es noch nicht zur Erfassung der Einheit des göttlichen Wesens gekommen ist. Auch hier kann von einem mit dem christlichen rivalisierenden Offenbarungsanspruch nicht im Ernst die Rede sein. Was diese Religionen von den primitiven unterscheidet, ist nichts

¹⁰ Vgl. van der Leeuw, «Offenbarung», religionsgeschichtlich, in RGG, IV, 655.

¹¹ Dieses Problem wird im 17. Kap. genauer behandelt.

wesentlich Religiöses, sondern eher etwas rational Kulturelles. Das religiöse Gefühl und die religiöse Phantasie sind hier durch die politische, rechtliche, soziale, sittliche und wissenschaftliche Ratio gezügelt und geläutert. Aber schon die bloße Tatsache des Polytheismus zeigt an, dass die Wahrheitsforderung noch nicht ernstlich erhoben ist, ebenso wie die Diskrepanz des Sittlichen und Religiösen anzeigt, dass hier die Frage nach dem Guten noch nicht radikal gestellt ist. Wir stehen hier noch wesentlich auf der Stufe des religiös Primitiven — vielleicht mitten in einer höchst entwickelten Kulturwelt, wie im homerisch-hesiodischen Griechenland oder im hinduistischen Indien der Gegenwart. Irgend etwas wie ein einheitlicher und universeller Geltung beanspruchender Offenbarungsbegriff tritt hier nirgends zu Tage.

3. Anders verhält es sich da, wo das offenbarende Wort entscheidend wird.¹² Durch das Wort wird die göttliche Selbstkundgebung der Zufälligkeit des Augenblicks und der örtlichen Begrenzung enthoben. Das Wort erhebt seinem Wesen nach den Anspruch universeller Geltung. Freilich ist auch das Offenbarungswort weithin noch dieses Geltungsanspruches bar: das Orakelwort hat lokal und zeitlich begrenzte Geltung, die von Göttern gegebenen rituellen und institutionellen Weisungen sind nicht göttliche Wesens- und Willensoffenbarung, die schlechthin Gültigkeit für sich in Anspruch nehmen. Erst da, wo ein Ganzes von geoffenbarter Lehre auftritt, das die Totalität des Menschen in all seinen Lebensäußerungen und die Totalität aller Menschen für sich fordert, ebenso wie es die Totalität aller Welt Dinge mit dem geoffenbarten göttlichen Geheimnis in Beziehung setzt, kann von einem ernstlichen Offenbarungsanspruch, der mit dem christlichen in Vergleich gezogen werden könnte, die Rede sein.

An der Grenze dieser Erscheinung liegen Phänomene wie die höhere Mystik und der Buddhismus. Die Mystik, sofern sie als höhere von den Zufälligkeiten augenblicklicher Gefühlserregungen unabhängig wird und in esoterischer Unterweisung den zuverlässigen Weg zum Erfassen des göttlichen Geheimnisses weist, erhebt insofern einen universellen Geltungsanspruch ihrer Offenbarung, als sie das, was sich im mystischen Erlebnis erschliesst, als die Selbstkundgebung des ewigen und für alle Kreatur wesentlichen göttlichen Geheimnisses versteht. Was der Mystiker lehrt, und wofür

¹² Vgl. van der Leeuw, § 61 und 85 ff.

er bei allen Menschen um Gehör und Anerkennung wirbt, ist entweder der Weg zur Erfahrung der göttlichen Offenbarung oder das Resultat dieser Erfahrung selbst, sofern es sich in Worte fassen lässt. In diesem Sinne erhebt allerdings die Mystik einen unversellen und unbedingten Geltungsanspruch, der formal als mit dem christlichen vergleichbar erscheint.

Und doch besteht hier schon im blossen Anspruch ein gewaltiger Unterschied. Der Weg zur mystischen Erfahrung¹³ wird freilich genau angegeben, die Offenbarung selbst aber ist, in ihrem Wesentlichen, unaussprechlich. Der Mystiker kann also nicht, wie der Prophet oder Apostel, geschehene Offenbarung als das Gültige verkünden; das Wort hat lediglich eine wegweisende oder aber eine andeutende, nicht eine aussprechende Funktion. Mit dem, was der Mystiker sagt, legt er nicht Beschlag auf des Menschen Herz und Leben; er kann den Menschen nicht für die Offenbarung selbst in Anspruch nehmen, sondern nur für den Weg zu dem, für jeden bereitliegenden Erlebnis der Offenbarung. Er kann nicht sagen: Dieses ist die Offenbarung, sondern nur: Geh diesen Weg und du wirst Offenbarung empfangen. In diesem Sinne wird also der Offenbarungsanspruch wieder zurückgenommen. Er ist darum mit dem christlichen nur in dem Sinne vergleichbar, wie eine Goldmünze mit einer Zahlungsanweisung an eine Bank vergleichbar ist. Die Mystik muss darauf verzichten, selbst einen Offenbarungsanspruch geltend zu machen; sie kann nur auf eine im Erlebnis diesen Anspruch selbst erhebende Offenbarung hinweisen. Was sie aber als *L e h r e* entwickelt, das ist nie etwas anderes als pantheistische oder theopanistische Philosophie.¹⁴

Aehnlich verhält es sich im Buddhismus, wenigstens in seiner ursprünglichen Gestalt. Buddha hat nie darauf Anspruch erhoben,

¹³ Vgl mein Buch *Die Mystik und das Wort*, zweite Auflage, «Das System und die Mystik», S 324—399.

¹⁴ Vgl E. Underhill, «Mystik»: «Die Versuche, die mystische Wahrheit, die unmittelbare Wahrnehmung des göttlichen Wesens auf die Glaubensformel einer bestimmten Religion zu beschränken, sind so nutzlos wie der Versuch, ein kostbares Metall nur in einer bestimmten Prägung . . . anzuerkennen . . . Das Gold, aus dem diese verschiedenen Münzen geprägt werden, ist immer dasselbe kostbare Metall; es ist immer dieselbe seligmachende Schau des Guten, Wahren und Schönen, das Eins ist . . . » Die Denkschemata der Emanation und der Immanenz (etwas anderes wird ganz richtig nicht in Betracht gezogen) sind gleichwertig: «Eine gute Landkarte, eine gute Philosophie der Mystik wird beiden Arten, die Erfahrung zu erklären, Raum geben» (128 und 137). Vgl auch R. Otto, *West-östliche Mystik*.

göttliche Offenbarung empfangen zu haben. Seine «Erleuchtung»¹⁵ wird freilich als ein Geschehnis übernatürlicher Art verstanden, als ein mystisches Erlebnis, durch das ihm letzte Wahrheit über das Wesen der Welt, über den Grund des Leidens und die Möglichkeit ihm zu entrinnen zuteil wurde. Wir könnten dieses Erlebnis vielleicht als übernatürliche Intuition bezeichnen, nicht aber als Offenbarung, weil hier kein mitteilendes, sich erschliessendes Subjekt, kein offenbarender Gott geglaubt oder erfahren wird. Der Buddhismus stellt uns vor das Rätsel einer gott-losen Religion. Die Lehre Buddhas besteht in einer Belehrung über den «rechten Weg», den der Mensch zu gehen hat, um in den leidlosen Zustand des Nirwana einzugehen. Wenn mit Offenbarung die Kundgabe eines göttlichen Herrenwillens gemeint ist, der durch seine Selbsterschliessung den Menschen für sich in Anspruch nimmt und sich an ihm verwirklicht, so ist der Buddhismus davon das wahre Gegenteil; er ist nach Ursprung und Ziel rein anthropozentrisch, eine Lehre vom Weg zum Glück.

Wesentlich anders scheinen die Dinge im späteren nördlichen, namentlich im Zendbuddhismus zu liegen.¹⁶ Ist doch schon öfters eine Parallele zwischen der Lehre Luthers und der Religion des «Amida Buddha» behauptet worden. Denn wer den Namen des Amida Buddha vertrauensvoll anruft, der kommt, wer immer er sonst sei und was immer der Charakter seines Lebens, durch diesen Retter, dem er so vertraut, ans Ziel, ins Nirwana, sola gratia, sola fide. Die Verwandtschaft erweist sich aber bei näherer Betrachtung als ein Schein. Amida Buddha ist ja nicht Gott, der Schöpfer und Herr, noch ist er ein geschichtlicher Offenbarer seines Willens, sondern er ist eine mythische Gestalt, die ihren Namen vom geschichtlichen Buddha entlehnt, sonst aber mit ihm nichts gemein hat. Er ist nicht der in Gnade zu uns sich herabneigende Herr, der uns das Geheimnis seines Willens kundtut, sondern er ist ein religiöser Heros, der, nachdem er bereits in das Nirwana eingegangen, aus Erbarmen mit den Menschen sein Glück preisgibt, um den Menschen ein Helfer zu werden. Seine Hilfe besteht aber nicht darin, dass man durch ihn der verborgenen Gotteswahrheit teilhaftig wird. Weder während des irdischen Lebens noch nachher spielt die Erkenntnis Gottes, seines Wesens und Willens eine Rolle; das Ziel ist

¹⁵ Ueber die Erleuchtung Buddhas s o S 22.

¹⁶ Vgl Heim, Der Zendbuddhismus in Japan, in «Glaube und Leben», S 144—159. Haas, Amida Buddha.

nicht wie im christlichen Glauben die vollkommene Offenbarung, das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht. Vielmehr ist auch hier, wie bei Buddha, das Ziel das Nirwana, das Aufgehen der endlichen Person im All-Nichts. Dem entsprechend ist auch der Weg nicht der Glaube an die sich selbst erschliessende Gotteswahrheit, sondern das Vertrauen auf den Helfer Amida Buddha und seinen Namen, nämlich das Vertrauen darauf, dass der Mensch durch ihn zu seinem Glücksziel komme. Hinter allem liegt derselbe Impersonalismus wie im Altbuddhismus Indiens, nur dass hier alles aus dem Pessimistisch-weltverneinenden in ein mehr pantheistisch-weltverklärendes Verständnis des Lebens gewandelt ist. Die Erkenntnis aber ist nicht das zur Geltungkommen der heiligbarmherzigen Gotteswahrheit, sondern ein Mittel, durch das der Mensch das Glücksziel des Nirwana, das Aufgehen des Ich im All erreicht. Von einem Offenbarungsanspruch kann darum auch hier nicht die Rede sein.

4. Das ernstliche Vergleichsproblem begrenzt sich also auf einen relativ engen Kreis von Phänomenen, auf die eigentlichen «Offenbarungs- oder prophetischen Religionen». Abgesehen von gewissen Grenzphänomenen der späteren Bhaktimystik — wie etwa der Sekte Ramanujas¹⁷ — handelt es sich im wesentlichen um drei in ihrer Art gewaltige Religionsgestalten: die prophetische Religion Zarathustras, das Judentum und den Islam. Zur phänomenologischen Verwandtschaft tritt hier die historische «Blutsverwandtschaft». Nicht nur das Judentum und der Islam stehen mit der biblischen

¹⁷ Ramanuja, der Prophet der bhakti-Religion, kommt wohl in der ganzen hinduistischen Religionswelt den israelitischen Propheten, scheinbar, am nächsten. Hier ist Gott der Herr, der Schöpfer, der heilige und barmherzige; diese Religion scheint also wirklich die Merkmale der Offenbarungsreligion zu haben. Aber das ist nur auf der Oberfläche so; gräbt man tiefer, so erkennt man auch hier die grundverschiedene Struktur des religiösen Gedankens, die den Begriff der Offenbarung im strengen Sinne des Wortes ausschließt. R. erhebt nicht wirklich Anspruch Prophet des Allerhöchsten zu sein, sondern er ist Ausleger der alten heiligen Schriften, namentlich der Bhagavadgita und der Upanishaden. Auch er ist also Lehrer der — wenn auch stark im Sinne des Theismus modifizierten — Advaita-Lehre, dh des «pantheistischen Monismus». So O. Schrader, im Religionsgeschichtlichen Lesebuch, 14, S 28. Das ergibt sich schon aus dem einen Satz «Die Wahrheit ist, dass die ganze Welt Brahman als Selbst hat, er allein ist das Selbst, . . . die ganze Welt sein Körper . . . Mithin bedeutet «du» deinen durch seinen Du-Modus spezialisierten Innern Lenker» — eine Variation des Tad twam asi. «Das du bezeichnet dasselbe Brahman, insofern es als der Innere Lehrer der Seelenspezialisierer ist durch den Seele genannten Modus seines eigenen Körpers» — so kommentiert Schrader. aa O. Ein Offenbarungsanspruch im Sinn des biblischen ist hier wesensmässig ausgeschlossen. Vgl auch Kraemer, aa O, S 170.

Offenbarung in direktem geschichtlichem Zusammenhang; auch Zarathustra ist nicht nur ein Zeitgenosse und geographischer Nachbar der Propheten Israels, sondern zwischen seiner Lehre und der des Neuen Testaments bestehen mannigfache geschichtliche Verbindungen. Die Zarathustrareligion ist die einzige, die inhaltlich auf die Gestaltung der neutestamentlichen Botschaft eingewirkt hat.¹⁸ Das dürfte ein Hinweis darauf sein, dass wir es bei ihr mit einem einzigartigen Phänomen der Religionsgeschichte zu tun haben.

Wenn irgendwo, so ist hier die Frage naheliegend, ob nicht eine wirkliche Parallele zum israelitischen Prophetismus vorliege. Ist doch auch Zarathustra¹⁹ ein Prophet, der den Namen und Willen des einzigen Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erde, auf Grund von göttlicher Offenbarung kundtut. Und dieser Gott ist, wie der Gott Israels, ein heiliger Gott, dem in Gehorsam und Ehrfurcht zu dienen der Sinn der menschlichen Existenz ist. Auch dieser Prophet hat von seinem Gott eine Thora, eine «Weisung» erhalten, die er dem Volk auf göttliches Geheiß als Heilsweg und Weg zur Gotteserkenntnis mitteilt. Und darüber hinaus: Dieser Prophet weiss sich als Vorläufer des kommenden Erlösers, der am Ende der Zeiten den Kampf zwischen Gut und Böse durch den völligen Sieg des Guten beenden wird, indem er mit den Guten zusammen den Endkampf durchführt und die Bösen auf Grund eines Gerichtsurteils für ewig vernichtet.

Die Aehnlichkeit zwischen diesem und dem Offenbarungsanspruch des Alten Testaments scheint also eine sehr weitgehende zu sein; nicht im formalen Wahrheitsanspruch, sondern lediglich im Inhalt des hier und dort als geoffenbarte Wahrheit Behaupteten scheint der Unterschied zu liegen. Aber einer genaueren Prüfung vermag diese Auffassung nicht standzuhalten; denn die beiden Punkte, an denen eine entscheidende inhaltliche (materiale) Differenz sichtbar wird, sind es auch, die je den Offenbarungsbegriff der persischen und der israelitischen Religion als grundverschieden charakterisieren. Die Verkündigung Zarathustras kennt wohl den Begriff

¹⁸ Vgl Bousset, Die Religion des Judentums, S 502 ff.

¹⁹ Ueber sein «Berufungserlebnis» s Geldner, In RGG¹ IV, S 1365, dazu Religionsgesch. Lesebuch 1, S 4 ff Texte aus Gathas, die den Verkehr des Propheten mit dem Gott belegen. Vgl Die Gathas, übersetzt von Bartholomae. Dazu Lommel, Die Religion Zarathustras. Schon der Name Avesta, Wissen, deutet an, dass es hier um Wahrheit geht, und zwar geoffenbarte Wahrheit, «das Gesetz». (Vgl Lehmann, über die Religion der Perser in Chantepies Lehrbuch, II, S 199—279.)

des sittlich Guten, nicht aber den der vergebenden, schenkenden Gnade.²⁰ Auch der grosse Helfer der Endzeit, der Saushyant, ist nicht der gnädige Erbarmer, und die Endzeit ist nicht charakterisiert als die Zeit eines neuen Bundes, da Gott die Sünden vergibt und neuschaffend das Gesetz ins Herz der Frommen legt, oder ihnen ein neues Herz gibt. Vielmehr ist der Held der Endzeit lediglich ein mächtiger Mitkämpfer der Frommen und Gerechten, dessen Beteiligung am Endkampf den Sieg auf ihre Seite bringt. Das heisst aber: dieser Glaube reicht nicht weiter als das sittliche Gesetz. Die Religion Zarathustras ist ein ins Metaphysische projizierter Moralismus.²¹ Es fehlt ihr gerade das, was der sittlichen Vernunft transzendent ist, das Geheimnis der schenkenden Liebe, das paradoxe Ineinander von Heiligkeit und Barmherzigkeit, das die Mitte der alttestamentlichen Botschaft ist. In die Form und das Erlebnis prophetischer Offenbarung ist also ein Gehalt gekleidet, den der Mensch, kraft seines moralischen Bewusstseins, grundsätzlich in sich selbst hat; es ist die Selbstbehauptung und Selbstbekräftigung des natürlich-sittlichen Bewusstseins. Von Offenbarung im strengen Sinne des Wortes kann hier nicht die Rede sein.

Genau dasselbe ergibt sich, wenn wir den zweiten Differenzpunkt ins Auge fassen. Die Zarathustrareligion setzt einen metaphysischen Dualismus des guten und bösen Prinzips voraus. Sie behauptet wohl die Priorität oder Ueberlegenheit des positiven über das negative Prinzip, vermag dies aber nur in der Weise zu tun, dass sie eine Urwahl oder Urentscheidung annimmt, durch die sich der gute Geist das Gesetz des Guten zu eigen gemacht habe.²² Der gute Gott ist nicht selbst das Prinzip, an dem sich Gut und Böse scheidet; er steht nicht selbst als freier Herr über allem Gesetz und hat darum auch nicht die Freiheit, Sünde zu vergeben. Auch er ist, wie die Guten unter den Menschen, durch das Gute gebunden. Er ist das ins Absolute gesteigerte und personifizierte Moralgesetz, dessen Wille darum kein Geheimnis, sondern festgelegt und bekannt ist, wie das Gesetz selbst. Zarathustra hat darum keinen Ratschluss der

²⁰ Vgl. Geldner, aa O, S 1372 und Lehmann, aa O, S 221.

²¹ «Schon der Name des höchsten Gottes verrät den reflektierenden Charakter der zarathustrischen Lehre . . . Diese Weisheit (mazda) besteht in der vollkommenen Erkenntnis, dh in der richtigen Unterscheidung von Gut und Böse . . . , von Wahrheit und Trug», Lehmann, aa O, S 220. Der Inhalt der Offenbarung ist Gesetz, freilich mit der optimistischen Ueberzeugung vom endlichen Sieg des Guten (und der Guten!) über das Böse (und die Bösen!).

²² Lommel, aa O, S 22.

Erwählung und Erbarmung zu eröffnen, kein, der Sache nach, notwendigerweise, unbekanntes G e h e i m n i s seines Willens kundzutun. Wer das sittliche Gesetz kennt, kennt den Willen des guten Gottes, darum weil dieser kein freier Herr, sondern selbst sozusagen ein Untertan des sittlichen Gesetzes ist. Der Prophet hat keinen wunderbaren, unbegreiflich freien Erlösungswillen mitzuteilen, sondern nur die Strenge und Kraft des sittlichen Gesetzes geltend zu machen. Darum ist hier Offenbarung im eigentlichen Sinne w e s e n s m ä s s i g ausgeschlossen. Das Urteil eines Kenners wie Geldner ist bezeichnend: «Es ist Einheit und System in der Lehre; sie ist dem Haupte eines folgerichtigen und phantasievollen Denkers entsprungen, nicht eines religiösen Schwärmers, sondern eines praktischen Weltverbesserers, der mit der neuen Religion seinem Volke die Segnungen einer höhern Kultur bringen wollte.»²³

5. Für das Judentum und den Islam kommt eine Parallelisierung mit der alttestamentlichen Offenbarung als Vorläufer der christlichen nicht in Betracht. Sie lassen sich nicht als Vorstufen einordnen, weil sie, als spätere, zur Christusbotschaft ausdrücklich nein gesagt haben. Der Mohammedanismus, und in gewissen, namentlich neuern Erscheinungen auch das Judentum, anerkennen wohl Jesus als einen Gesandten ihres Gottes Allah oder Jahwe, aber sie anerkennen ihn nicht als den Christus, als die abschliessende Offenbarung. Wie aber steht es mit ihrem Offenbarungsanspruch?

a) Der Islam

«Rezitiere (oder ‚lies‘) im Namen deines Herrn, der da schuf . . . der durch das Schreibrohr belehrte, den Menschen lehrte, was er nicht kannte!»²⁴ Diese nach der Tradition erste Offenbarung an Mohammed lässt keinen Zweifel darüber, dass hier ein Offenbarungsanspruch höchster Art erhoben wird. Der Koran gibt sich als das Buch göttlicher Offenbarungen. Zwar lehrt Mohammed ausdrücklich, dass vor ihm andere Propheten waren, zu denen vor allem Abraham und Jesus gerechnet werden; aber er selbst ist «das Siegel der Propheten»,²⁵ durch den, wie das Glaubensbekenntnis (schahada) sagt, die früheren Prophetien abgelöst werden. Der Koran ist für den Gläubigen «ewiges, unerschaffenes Wort Gottes»,²⁶ und der Glaube an diese Offenbarung bzw. an Mohammed, den

²³ Geldner, aa O, S 1374. ²⁴ Koran, Sure 96, 1—5. ²⁵ ebenda, 33, 40.

²⁶ Snouck-Hurgronje, in Chantepie, Lehrbuch I, S 727.

Offenbarer, gehört zum allerersten Glaubensartikel: «Es ist kein Gott ausser Allah, und Mohammed ist sein Prophet». Der Ursprung dieser Offenbarung ist der allmächtige — von einem heiligen Gott weiss der Koran nichts — und barmherzige Schöpfergott. Gerade dieser Zusammenhang von Offenbarung und Gnade wird betont: Die Herabsendung des Korans, die Offenbarung der wahren Religion, ist eine besondere Gnadenerweisung Allahs.²⁷ So wie von Mohammed ist weder in Indien noch in Persien, so ist auch nie im Alten Testament die Endgültigkeit prophetischer Offenbarung behauptet worden.

Es ist müssig, die alte Streitfrage wieder aufzunehmen, ob Mohammed ein echter Prophet oder ein Betrüger, oder ob er in seiner ersten mekkanischen Zeit ein echter Prophet und nachher, in Medina, ein politischer Schläuling war. Mit biographischen und psychologischen Mitteln dürfte dem Problem nicht beizukommen sein. Wohl aber ist es sinnvoll, zu fragen, ob denn der Inhalt seiner Offenbarungen, im Hinblick auf die biblische, diesen Anspruch als gerechtfertigt erscheinen lassen. Eine genauere Vergleichung mit Altem und Neuem Testament wird nicht um die Feststellung herumkommen, dass die neuschöpferische Originalität des Koran gleich Null ist. Man versteht den Koran sachlich am besten, wenn man ihn als ein Gemisch aus Alttestamentlich-Jüdischem, sekundär Christlichem und einem ziemlichen Zusatz altarabischen Heidentums, plus persönlicher religiös-dichterischer Phantastik auffasst. Ob dieser Synthese prophetenähnliche Erlebnisse zugrunde liegen oder nicht, auf welche Weise und in welchem Masse Mohammed aus der alttestamentlich-christlichen Offenbarungstradition geschöpft hat, ist eine Frage zweiten Ranges. Eine sachliche Vergleichung führt zu dem Urteil, dass der prophetische Anspruch durch den sachlichen Gehalt der Offenbarungen in keiner Weise gerechtfertigt erscheint. «Der Islam ist in seinen Hauptelementen und Vorstellungen eine oberflächliche Religion ... eine Religion ohne Fragen und Antworten.»²⁸

Wäre Mohammed ein vorchristlicher Prophet Arabiens, so dürfte es nicht so leicht fallen, ihn aus der Reihe der vorauslaufenden Boten auszuschliessen. Aber er ist ja kein ankündender Vorbereiter, sondern er ist einer, der, 600 Jahre hinterkommend, zu Jesus Christus nein sagt. Er tritt in offene Konkurrenz mit dem christlichen Bekenntnis, er stellt selbst die Frage des Entweder-

²⁷ Koran, Sure 2, 231; 29, 50.

²⁸ Kraemer, aa O, S 217.

Oder.²⁹ Entweder man nimmt Mohammed als Propheten ernst — dann muss man den Offenbarungsanspruch der christlichen Botschaft verwerfen; oder man nimmt diesen ernst, dann bleibt für Mohammed kein Platz. Denn er hat sich selbst an den Platz gestellt, der einem anderen zukommt.

Trotzdem der Offenbarungsanspruch Mohammeds ein ungeheurer ist, hat er doch nie gewagt, sich selbst in seiner Person als Offenbarung Gottes zu erklären. Gerade diese Behauptung der Bibel, den Christusglauben, den Glauben an den Mensch gewordenen Gottessohn, weist er als Lüge und als Rückfall in den Polytheismus zurück. Von einer Personoffenbarung weiss der Islam nichts, er ist eine ausgesprochene Buchreligion. Das Herabkommen des Buches und seine Verlesung durch Mohammed ist die Offenbarung. Der Glaube an das Buch ist der wahre Glaube, als «Volk der Schrift» redet der Prophet die Gläubigen an. An der Stelle, wo im christlichen Glauben die Person des Erlösers steht, steht im Islam das Buch, die geschriebene Lehre. Volloffenbarung des persönlichen Gottes heisst aber Personoffenbarung. Hier erst sind offenbarte Gnade und Wahrheit als Geschenk eins. Die Nichtanerkennung der persönlichen Selbstmitteilung Gottes entspricht der Nichterkenntnis der göttlichen Gnade. «Der Islam ist im vollen Sinn des Wortes Gesetzesreligion, sein ausgesprochen politischer Charakter lässt dies erwarten.»³⁰ Das Urteil eines der besten Islamkenner unserer Zeit trifft mit demjenigen Luthers, der sich intensiv mit dem Islam beschäftigte, genau zusammen. Der Islam ist eine Religion der Werkgerechtigkeit, des Moralismus. «Der Türke ist papistisch, denn er glaubt, durch Werke heilig und selig zu sein.»³¹ Der Islam ist, auf den Kern der Lehre gesehen, gerade wie die Religion Zarathustras, rationaler moralistischer Theismus. Er lehrt das, was nach Luther jeden die Vernunft lehrt: dass ein Gott ist, dass dieser Gott das Gute fordert und das Böse bestraft. Hier ist keine Offenbarung des gnädigen Geheimnisses, dass der heilige Gott den Sünder liebt. Trotz allerhand — aus den verschiedensten Quellen geschöpftem — Beiwerk unterscheidet sich der Mohammedanismus nicht wesentlich von der «Religion der Aufklärung.»

²⁹ Wohl anerkennt M. Jesus als prophetischen Vorläufer neben anderen, nicht aber als den Erlöser und endgültigen Offenbarer.

³⁰ Snouck-Hurgronje, aa O, S 696.

³¹ Vossberg, Luthers Kritik aller Religion, S 99.

b) Das Judentum

Wie der Islam, so ist auch das Judentum, im Unterschied zum Alten Testament selbst, Buchreligion, seine Offenbarung ist das heilige Buch. Dies war es schon vor der Ankunft des Christus; aber was damals noch unentschieden war, das wurde durch die Verwerfung Jesu zum Definitivum, zum Obligatorium und zum Schibboleth. Der letzte der Propheten im alttestamentlichen Sinne, Johannes der Täufer, der letzte also, der daran erinnerte, dass Offenbarung im Alten Bunde nicht ein Buch, sondern lebendige Gottesgeschichte ist, hat das Judentum nochmals vor die Entscheidung gestellt. Wegen seiner Entscheidung für Jesus wurde er vom Judentum selbst verworfen. Mit ihm ist das Alte Testament endgültig abgeschlossen; denn der «der Kleinste ist im Reiche Gottes, ist grösser als er.»³² Es ist darum unrichtig, das Judentum einfach als Fortsetzung der alttestamentlichen Offenbarungsreligion anzusehen. Durch die Verwerfung des Messias Jesus hat sich die jüdische Religion auf eine bestimmte Interpretation des Alten Testamentes festgelegt, nämlich auf diejenige, gemäss der Jesus nicht der Messias gewesen sein kann. Die frommen Juden warten noch jetzt auf den kommenden Christus, das heisst aber, sie warten noch jetzt auf die Offenbarung, die wir Christen als eine schon geschehene glauben und bekennen. Sie bekennen sich also zur Vorläufigkeit der ihnen zuteil gewordenen Offenbarung; aber sie bestreiten, dass die nicht mehr bloss vorläufige, sondern endgültige Offenbarung schon geschehen sei. Das ist das völlig Einzigartige und Unvergleichbare im Verhältnis der jüdischen und christlichen Offenbarungsbehauptung. Die jüdische hat ihr Kennzeichen gegenüber der christlichen in einer Negation. Nicht etwa darin, dass die Juden das Alte Testament an die Stelle setzen, die für den christlichen Glauben Jesus Christus innehat, liegt der Unterschied: sie beide, Juden und Christen behaupten die Vorläufigkeit der alttestamentlichen als einer erst vorläufigen Offenbarung. Der Unterschied liegt in der Verneinung oder Bejahung der Erfüllung. Darum ist, von der Christusoffenbarung aus gesehen, das Judentum selbst, als ganzes, ein unmögliches Provisorium und darum das grosse Rätsel der Geschichte: Träger der grossen Offenbarungswahrheit des Alten Bundes und zugleich von ihrer Verheissung sich ausschliessend. «Denn bis auf den heutigen Tag bleibt die Decke

³² Matth 11, 11.

unaufgedeckt über dem Alten Testament, wenn sie es lesen. Wenn es aber sich bekehrte zu dem Herrn, so würde die Decke abgetan.»³³ 6. Noch ist, meines Wissens, die Geschichte nicht geschrieben, die den Anteil des Judentums an der Entwicklung des religionsphilosophischen Rationalismus und der Aufklärung überhaupt aufdeckte; sie müsste lehrreich sein.³⁴ Denn wie der Islam und der Parsismus, so hat auch das Judentum durch seine Gesetzlichkeit und durch seinen starren Monotheismus den Zug zum Rationalismus in sich. Das Judentum jedenfalls, das Lessings «Nathan» Modell gestanden hat, ist genau wie der Mohammedanismus seines Saladin, eine sehr aufgeklärte Religion. In Wirklichkeit stehen sich also dort nicht drei Religionen gegenüber, sondern ein — nicht gerade tief erfasstes — Christentum steht zwei Varianten der Aufklärungsreligion, genauer, einem rational-moralistischen Theismus gegenüber. Dieser Theismus ist sowohl in seiner antiken wie in seiner neuzeitlichen Gestalt das Endprodukt einer Emanzipationsbewegung, der Loslösung von den positiven Religionen der Antike und vom Christentum. Seine Entwicklung ist in beiden Fällen begünstigt durch das Vorhandensein widersprechender Religionslehren — dort der alten Religionen der Mittelmeerwelt, hier der konfessionellen Spaltung. Sein Programm ist: Religion ohne (geschichtliche) Offenbarung. Ob wir an Cicero, Mark Aurel, Seneca, Epiktet, oder an Herbert von Cherbury, Kant oder an Theisten neuerer Zeit denken,³⁵ so ist das Bild dieser «Aufklärungsreligion», so mannigfaltig es sonst sein mag, durch dieses eine Negative gekennzeichnet: die Ablehnung der «positiven» Offenbarung. Eine Vergleichung des «Offenbarungsanspruchs» mit dem des christlichen Glaubens kommt darum hier gar nicht in Frage. Wohl berufen sich, namentlich seit dem deutschen Idealismus, viele Vertreter einer rationalen Religionslehre auch ihrerseits auf «Offenbarung» — indem auch sie den Satz ge-

³³ 2 Kor 3, 14 f.

³⁴ In diesem Jahrhundert hat sich innerhalb des intellektuellen Judentums eine hoch bedeutsame Entwicklung vollzogen, die, von der jüdischen Mystik ausgehend und offen für mancherlei neuere, namentlich idealistische Einflüsse, eine starke Annäherung an das christliche Verständnis der Offenbarung darstellt. Der bedeutendste Vertreter und wohl auch Begründer dieser ganzen Richtung ist Martin Buber, der durch seine Lehre vom Ich und Du auch der protestantischen Theologie höchst wertvolle Anregungen gab. Neben ihm sind zu nennen Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, H. Joachim Schoeps, Jüdischer Glaube in dieser Zeit, Schalom Ben Chorin, Jenseits von Orthodoxie und Liberalismus, die sich alle, obschon in verschiedener Art und mit ungleicher Originalität und Kraft erfolgreich um ein neues Verständnis des Alten Testamentes bemühen.

³⁵ Vgl dazu das 1. Kapitel dieses Buches, S 11.

brauchen, dass «alle Religion auf Offenbarung beruhe». Aber solche Offenbarung wäre ihrem Wesen nach kein geschichtliches, ja, sofern es wirklich rationale Religion ist, auch kein inneres Geschehnis der Mitteilung, sondern viel mehr eine in den Akten des Menschengestes selbst sich vollziehende Bewusstwerdung latenter Wahrheit, einer Wahrheit, die im Menschengest als solchem immanent und darum von ihm aus erreichbar ist.³⁶ Oder aber es ist jene allgemeine Offenbarung in der geschaffenen Welt, die, vom denkenden Geist erfasst, den Gedanken einer göttlichen Welterschöpfung und eines persönlichen Gottes nahelegt.³⁷ Insbesondere aber ist es das sittliche Gesetz, das hier als die eigentliche «Offenbarungstatsache» gewürdigt wird. Da auch der christliche Glaube diese Tatsachen unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung würdigt — wenn auch in ganz anderem Sinne —, so besteht hier nicht sowohl ein Gegensatz rivalisierender Offenbarungsansprüche, sondern vielmehr die **V e r n e i n u n g** der besonderen geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus, auf Grund der Alleinanererkennung und rationalen Deutung der allgemeinen Offenbarung.

Diese Religion ist — dafür bürgen die genannten Namen — nicht ohne ihre bedeutende Würde, aber ohne erlösende Kraft. Es ist die Religion der Selbsterlösung, die Religion des sich selbst vertrauenden Bürgertums und der in sich ruhenden menschlichen Vernunft. Es ist fraglich, ob sie anders denn als begleitender Schatten der Offenbarungsreligion überhaupt am Leben bleiben kann. In der Antike war sie der Nachhall lebendiger Volksreligionen mit starkem, obschon primitivem Offenbarungsbewusstsein; in den letzten Jahrhunderten war sie der aufgeklärte Doppelgänger des christlichen Offenbarungsglaubens und lebte vor allem von der Uneinigkeit und Unverträglichkeit der gläubigen Christen. Ob sie, losgelöst von diesem Mutterboden, bestehen könnte, ob wirklich die in der menschlichen Ratio als solcher liegenden Motive zur Bildung selbständiger religiöser Ideen hinreichen würden, muss mehr als fraglich erscheinen. Aber das kann uns hier noch nicht beschäftigen. Was im gegenwärtigen Zusammenhang in Betracht kommt, ist die Tatsache, dass hier kein **O f f e n b a r u n g s a n s p r u c h** vorliegt,

³⁶ Es ist eine Form von der Religion, die Kierkegaard als «Religion der Immanenz» («Religion A») der paradoxen oder Religion der Offenbarung («Religion B») gegenüberstellt. S u S 253.

³⁷ «Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht . . . der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir», Kant, Schluss der «Kritik der praktischen Vernunft».

sondern ein Geltungsanspruch einer rationalen oder doch als rational sich gebenden Idee. Es ist «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft».

Neben dieser bliebe einer Menschheit, die sich nicht nur von allen primitiven, sondern auch vom christlichen Offenbarungsgedanken emanzipiert hätte, noch eine Möglichkeit, deren wir bereits gedacht haben: die Mystik. Die Mystik ist nicht gesetzlich und rational wie der ethische Theismus; sie spricht gerne von Gnade und betont das Unbegreifliche im mystischen Erlebnis. Sie verschmäh't es nicht unbedingt, in diesem Erlebnis göttliche Offenbarung zu sehen, ob schon sie diesem Begriff aus den bereits genannten Gründen eher aus dem Wege geht. Von Offenbarung im strengen Sinne kann hier, wegen des pantheistischen Hintergrundes aller radikalen Mystik, nicht die Rede sein. Denn das Erlebnis aller radikalen Mystik ist ja die Entdeckung des eigenen göttlichen Seelengrundes, die Wahrnehmung der abgründigen Identität von Gott und Ich. Wo das Geheimnis Gottes der immer schon latent vorhandene Besitz der Seele ist, da ist es kein wesentliches Geheimnis, da gibt es keine wirkliche Offenbarung, sondern nur die Enthüllung oder Entschleierung eines schon immer Vorhandenen. Das mystische Erlebnis ist darum nicht wirkliche Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, sondern vermeintliche Erkenntnis oder Erfahrung der Einheit des göttlichen und menschlichen Ichs.

Die radikale Mystik hat sich innerhalb der europäisch-christlichen Geschichtswelt nirgends frei entwickelt; vielmehr lebte hier die Mystik immer im Schatten der biblischen Offenbarung und zeigt darum eine wesentlich veränderte Struktur. An die Stelle der Identität von Gottheit und Seele tritt die Vereinigung beider im mystischen Akt; das personale Gegenüber, das Verhältnis der geschaffenen Seele zum ewigen Schöpfer ist also mehr oder weniger bestimmt vorausgesetzt. In diesem mystischen Erlebnis ist wohl etwas wie Offenbarung mitgemeint; aber der Offenbarungsanspruch kann, wie wir schon sahen, nicht vom Mystiker selbst geltend gemacht werden. Diese Mystik ist deutlich eine unselbständige, nur auf dem Boden des christlichen Offenbarungsglaubens mögliche Erscheinung, mag auch der einzelne Mystiker diese geschichtliche Grundlage vergessen. Das Offenbarungsbewusstsein jedenfalls fließt ihm nicht aus der Mystik, sondern aus der christlichen Tradition zu.

8. Die nähere Betrachtung der religionsgeschichtlichen Tatsachen zeigt uns also, dass die landläufige Anschauung, der christlichen

Offenbarungsbehauptung stünden eine Unzahl ähnlicher, formal gleichwertiger Offenbarungsbehauptungen gegenüber, völlig unhaltbar ist. Das Erstaunliche ist gerade das Umgekehrte, dass die, universelle Gültigkeit beanspruchende, Offenbarungsbehauptung in der Religionsgeschichte eine seltene Ausnahme ist. Die Offenbarungsbehauptung des christlichen Glaubens aber steht in ihrem Radikalismus ebenso vereinzelt da, wie ihr Inhalt: die Botschaft von der Versöhnung. Sie lautet: Nur an einem Ort, nur in einem Geschehen hat sich Gott wahrhaftig und vollkommen geoffenbart, dort nämlich, wo er Mensch wurde. Die Menschwerdung ist die radikal verstandene Offenbarung. Nun weiss freilich die Religionsgeschichte von anderen Inkarnationen zu berichten; aber sie alle unterscheiden sich von der christlichen schon auf den ersten Blick dadurch, dass sie nicht einmalig sind, sondern in unbegrenzter Folge sich wiederholen, und dass auf die Geschichtlichkeit des Incarnatus weder Gewicht gelegt wird noch gelegt werden kann; sie sind also, nach beiden Seiten hin, mythischer Natur. Es ist in ihnen weder das *vere deus* noch das *vere homo* ernst genommen und darum ist auch das «Hier hat sich Gott geoffenbart» kein letztlich ernsthaftes.

Nur der christliche Glaube wagt es, Offenbarung im strengen, unbedingten Sinn zu behaupten, weil nur er es wagt zu behaupten: Das Wort ward Fleisch. Darum ist der Radikalismus der Offenbarungsbehauptung ebenso einzigartig wie der Inhalt der christlichen Botschaft, die Versöhnung; ja er ist, letztlich, dasselbe. Denn die Selbstmitteilung Gottes ist beides in einem: die völlige Offenbarung und die völlige Versöhnung, die Begründung des Glaubens *sola gratia*. Nur der Gott, der unbedingte heilige und unbedingte barmherzig liebende ist, ist solcher Offenbarung fähig; der Radikalismus der christlichen Offenbarungsbehauptung ist an den christlichen Gottesbegriff gebunden, wie umgekehrt dieser Gottesbegriff nur die begriffliche Fassung dessen ist, was im Offenbarungsgeschehen allein erkannt werden kann. Keine «andere Religion» kann Offenbarung behaupten in dem radikalen, unbedingten Sinne, in dem der christliche Glaube dies tut, weil keine «andere Religion» den Gott kennt, der in sich selbst der Offenbarer ist. Die radikale Offenbarungsbehauptung ist gebunden an die Erkenntnis des Gottes, der selbst Offenbarer, Offenbartes und Offenbarung, Vater, Sohn und Heiliger Geist ist. Darum weiss die Religionsgeschichte ebenso wenig von radikaler Offenbarungsbehauptung, als sie von diesem dreieinigen Gott weiss.

16. Kapitel

DER OFFENBARUNGSGLAUBE UND DIE NATÜRLICHE
ERKLÄRUNG DER RELIGION

Der christliche Glaube gründet sich auf das Faktum der Offenbarung, dieses Offenbarungsfaktum aber ist uns nur im Glauben gegeben. Für den, der nicht glaubt, gibt es wohl einen Jesaja, Paulus und Jesus von Nazareth, aber kein Wort Gottes und keinen Christus. Darum ist für ihn der Glaube, trotz seiner Begründung im objektiven Offenbarungsfaktum, etwas rein Subjektives. Er kann zwar nicht die Tatsächlichkeit der Geschichte Jesu leugnen, aber er leugnet, dass jene unbestreitbaren Tatsachen Gottesoffenbarung seien. Eben diese Offenbarungsbehauptung ist für ihn nicht Wahrheit, die anzuerkennen, sondern eine irrige «Auffassung», die zu erklären ist. Ob das mit den Mitteln der Psychologie, der Soziologie oder der Philosophie geschieht, in jedem Falle wird so dem Offenbarungsverständnis des Glaubens eine natürliche Erklärung gegenübergestellt, bei der das, was dem Glauben Offenbarung ist, entweder gänzlich wegerklärt oder umgedeutet wird.

Dabei wird immer vorausgesetzt, dass «Religion» im wesentlichen überall dasselbe sei. Ob es sich um die Religion der Primitiven, um die indische Mystik oder den christlichen Offenbarungsglauben handle, alles wird auf den einen Nenner «Religion» gebracht, zu dem sich die verschiedenen Religionen wie verschiedene Species zur einen Gattung verhalten. Das «Wesentliche» soll etwas sein, was von dem speziellen Offenbarungsfaktum unabhängig, bei allen Religionen «im Grunde dasselbe» ist. Vom Standort der natürlichen Religionserklärung aus erscheint alles das, was den einen Religionstyp vom anderen, und was sie alle vom christlichen Glauben unterscheidet, als mehr oder weniger belanglos. Das «eigentliche» Religionsphänomen ist «in allen Religionen» dasselbe und dieses eine und selbe Religionsphänomen wird nun entweder psychologisch, soziologisch oder philosophisch erklärt. Von dieser «Erklärung» ist folglich auch «die christliche Religion» als eine der Abarten «der Religion» mitbetroffen. Der Gegenstand dieses Kapitels ist diese natürliche Erklärung der «christlichen Religion» als einer besonderen Art der «Religion überhaupt».

1. Sowohl die psychologische als auch die soziologische Deutung der Religion ist sehr alt. So hat der Sophist Prodikos den Götter-

glauben damit erklärt, dass der Mensch das, was ihm nütze, als Gottheit verehere, während der Kyrenaiker Euhemeros in den Gottheiten der griechischen Mythologie kluge Machthaber der Vorzeit sah, die den religiösen Kultus ihrer Person angeordnet hatten.¹ Den Religionserklärern der Neuzeit blieb nur übrig, diesen beiden Gedankenspurens etwas mehr ins einzelne zu folgen; das Wesentliche war darin in klassischer Einfachheit gesagt. Wir folgen zuerst der ersten, der psychologischen Religionserklärung. Das lukrezische *primus in orbe timor fecit deos* wird von Hume, die Werthypostasierung des Prodikos wird von Feuerbach und Freud ausgebaut. Der Zusammenhang des Religiösen mit dem Affektiven ist zu unverkennbar, als dass nicht gerade hier die natürliche Erklärung einsetzen müsste. Was die moderne von der antiken Erklärung unterscheidet, ist eine verfeinerte Psychologie. Der psychologische Prozess, durch den sich Furcht und Wunsch, Abwehrtrieb und Wertbegehren in religiöse Vorstellungen, Gefühle und Handlungen umsetzen, wurde eingehend analysiert und mit einem reichen Tatsachenmaterial illustriert und belegt. Die Rolle der mythenbildenden Phantasie, die Affekte in phantasierte Wirklichkeiten in der Weise umsetzt, dass der Affektstärke die gesteigerte Grösse der phantasierten Wirklichkeit entspricht, wurde genau studiert; der psychische Mechanismus, durch den unterbewusste Wünsche und Konflikte in phantasierte oder phantastisch vergrösserte «Wirklichkeiten» projiziert werden, wurde zur Deutung der religiösen Vorstellungen herangezogen. So entstanden eine ganze Reihe von «nichts-als»-Erklärungen des religiösen Phänomens im allgemeinen, des christlichen im besonderen. Die Religion ist «nichts als» ein Wunschtraum; der Mensch, dessen Wünsche in der Wirklichkeit nur zum kleinsten Teil erfüllt werden, erphantasiert sich, natürlich ohne sich dessen bewusst zu sein und im vollen Glauben an die Wirklichkeit seiner Phantasieprodukte, eine Ueberwelt, einen Götterhimmel oder himmlischen Gott, dessen Funktion es ist, die Wünsche der Menschen zu erfüllen, teils so, dass er dort, wo die natürlichen Mittel versagen, zu Hilfe gerufen wird, teils so, dass man eine Gesamtbefriedigung aller Wünsche in einem himmlischen Jenseits erwartet. Oder der Glaube an Götter oder eine Gottheit wird, statt vom Wunsch, von der Furcht aus erklärt: Götter sind Angstprodukte der Phantasie, phantastisch hypostasierte Schrecknisse des Gemütes, das in dieser rätsel- und leidensvollen Erfahrungswirklichkeit sich nicht zurecht-

¹ Vgl Ueberweg, Geschichte der Philosophie I, S 124, Ebenda, S 170.

findet. Wie das Kind, wenn es sich im Dunkeln ängstet, allerhand Schreckgestalten «sieht», so «sieht» sich der Mensch in seiner Lebensangst umgeben von göttlichen Mächten, teils freundlich helfenden, teils feindselig ihn bedrohenden. «Es ist die ängstliche Unruhe um Glück, die Furcht vor künftigem Unglück, der Schrecken vor dem Tode, das Verlangen nach Genugtuung, das Streben nach Nahrung und anderen Bedürfnissen. Von Furcht und Hoffnung hin- und hergetrieben, erforschen die Menschen mit zitternder Neugierde den Lauf der Zukunft und die Wechselfälle des menschlichen Lebens. Und in diesem verworrenen Schauspiel sehen sie, mit Augen, die noch verworrener und verwunderter sind, die ersten dunkeln Spuren des Göttlichen», so beschreibt Hume in seiner «natural history of religion»² die Entstehung der Religion. Freilich wird so zunächst nur die polytheistische Religion erklärt, während der Monotheismus noch anderweitige Erklärungsmittel erfordert. Aber auch er entsteht aus «irrationalen und abergläubischen Prinzipien», die nur aus Zufall in ihrem Endeffekt mit den Resultaten vernünftiger, philosophischer Weltdeutung zusammentreffen. Hume selbst will also, wie aus seinen «Dialogues concerning religion» hervorgeht, nicht als Gottesleugner verstanden werden, wohl aber als Entlarver der emotional-religiösen, im Unterschied zur rational-metaphysischen Gottesvorstellung, das heisst zur «natürlichen Religion».

Während diese Ableitung aus Furcht und Wunsch von einem naturalistischen Verständnis der Menschennatur ausgeht, hat Feuerbach als Erbe des deutschen Idealismus der natürlichen Religionsklärung wesentlich neue Motive zugeführt, indem er bei der Entstehung der Religion nicht nur die rein naturhaften, sinnlichen Elemente, sondern den ganzen Reichtum des Menschengeistes, und vor allem auch des Menschenherzens, beteiligt sieht. Gerade diese Verbreiterung der Basis der Erklärung liess seine Religions-theorie den anderen allen weit überlegen erscheinen. Seine Hauptthese lautet: «Theologie ist Anthropologie.»³ «Die Götter sind die verwirklichten oder die als wirkliche Wesen vorgestellten Wünsche der Menschen; der Gott ist nichts anderes als der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen.»⁴ «Religion ist eine Sache des Bestrebens des Menschen, von den Uebeln, die er hat oder fürchtet, befreit zu sein, und das Gute, das er wünscht, das

² Hume, *The natural history of religion*, Originalausgabe 1757, S 14.

³ Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Wke, ed Jodl, S 21.

⁴ ebenda, S 288.

seine Phantasie ihm vorstellt, zu bekommen.»⁵ «Das Wesen der Religion, das Wesen der Gottheit offenbart nur das Wesen des Wunsches und der mit ihm unzertrennlich verbundenen Einbildungskraft.»⁶ Mit diesen Bestimmungen sind wir noch nicht über den Bereich der alten naturalistischen Theorie hinaus. Dieser Schritt erfolgt erst mit der näheren Bestimmung des «Wesens des Wunsches», der zum Gott hypostasiert wird. «Die Religion stellt das Ideal, obwohl es nur ein Gedankenwesen oder moralisches Wesen ist, zugleich als physisches Wesen vor.»⁷

«Das, was das Höchste für den Menschen ist, wovon er nicht mehr abstrahieren kann, was die positive Grenze seiner Vernunft, seines Gemütes, seiner Gesinnung ist, das ist ihm Gott.»⁸ «Was ich zu einer Eigenschaft Gottes mache, das habe ich schon vorher für etwas Göttliches erkannt.»⁹ «Der Mensch vergegenwärtigt sich in der Religion sein eignes geheimes Wesen»,¹⁰ das, was «den wahren», nicht den «gemeinen» Menschen ausmacht,¹¹ die «Uebernatürlichkeit oder Aussernatürlichkeit seines eigenen Selbstes»,¹² wobei vor allem entscheidend ist, dass «das Du zur Vollkommenheit des Ich gehört».¹³ So ist die angebliche Gottesoffenbarung nichts anderes als «eine Offenbarung der Natur des Menschen an den existierenden Menschen».¹⁴ «Gott ist die Liebe, dieser Ausspruch, der höchste des Christentums, ist nur der Ausdruck von der Selbstgewissheit des menschlichen Gemütes . . . als der allein seienden, das ist absoluten göttlichen Macht.»¹⁵ So ist auch «der menschgewordene Gott nur die Erscheinung des gottgewordenen Menschen; der Herablassung Gottes zum Menschen geht notwendig die Erhebung des Menschen zu Gott vorher».¹⁶ «Erst schafft der Mensch Gott nach seinem Bilde, und dann erst schafft wieder dieser Gott den Menschen nach seinem Bilde.»¹⁷ «Je persönlicher daher ein Mensch, desto stärker ist für ihn das Bedürfnis eines persönlichen Gottes.»¹⁸ «Die Liebe ist Gott selbst und ausser ihr ist kein Gott.»¹⁹

Diese Theorie liegt im wesentlichen auch derjenigen von Freud zugrunde, wie er sie in seinem Buche «Die Zukunft einer Illusion»

⁵ ebenda, S 249.

⁶ ebenda, S 310.

⁷ ebenda, S 324.

⁸ Wesen des Christentums, 1. Auflage, S 269.

⁹ ebenda, S 34.

¹⁰ ebenda, S 37.

¹¹ ebenda, S 63.

¹² ebenda, S 136.

¹³ ebenda, S 205.

¹⁴ ebenda, S 283.

¹⁵ ebenda, S 156.

¹⁶ ebenda, S 49.

¹⁷ ebenda, S 151.

¹⁸ ebenda, S 124.

¹⁹ ebenda, S 47.

entwickelt hat. Neu ist bei Freud eigentlich nur die Verwendung der Psychologie des Unbewussten für die Erklärung des Projektionsvorganges, die Triebverdrängung und die Sublimierung. Im übrigen schliesst er sich aufs genaueste an Feuerbachs Lehre an.

2. Mit Feuerbach ist bereits die Brücke geschlagen zu einer zweiten Gruppe von natürlicher Religionserklärung, zur soziologischen. Denn nach Feuerbach ist es mindestens ebenso sehr das Gemeinschaftsgefühl, als die individuelle Wunschbefriedigung, das zur Bildung der religiösen Vorstellungen führt. Dieses soziale Moment steht nun namentlich in der positivistischen Religionstheorie im Vordergrund. Während die ältere, aus der Sophistik oder aus der Aufklärungsphilosophie entstandene Religionsdeutung den religiösen Menschen wesentlich als Individuum ins Auge fasst,²⁰ sieht die soziologische Schule ihn und seine Religion vor allem in den sozialen Zusammenhängen. Religion entsteht aus dem Erlebnis der Gemeinschaft und als Schutzmittel für die Gemeinschaft und ihre Einrichtungen.²¹ Was dem Clan oder Volk zu seiner Selbsterhaltung als notwendig erscheint, wird zum Gegenstand religiöser Verehrung. Die primären Objekte des religiösen Ehrfurchtsgefühls sind die sozialen Ordnungen, die «heiligen» Ordnungen der Ehe, des Rechtes, der Staatsautorität, der sozialen Gliederung und Kaste, die für die Gesellschaft so notwendigen Ueber- und Unterordnungen der Einzelnen in der sozialen und staatlichen Hierarchie.

Darum folgt die Entstehung der religiösen Vorstellungen nicht individualpsychologischen, sondern sozial- oder «völkerpsychologischen»²² Gesetzen, zum Teil auch der Massenpsychologie.²³ Das

²⁰ So La Mettrie, *histoire naturelle de l'âme*. Hollbach, *Système de la nature*, Hume, aa O.

²¹ Die wichtigsten soziologischen Deutungen der Religion oder bestimmter religiöser Phänomene: Spencer, in *Principles of sociology*, *Ceremonial institutions* und namentlich *Ecclesiastical institutions*. Ferner Durkheim, *Les formes élémentaires de la religion*; Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive* ua. Vgl auch Coe, *Psychology of religion*.

²² Wundt, *Völkerpsychologie*. Wundt gehört im übrigen nicht zu dieser Gruppe von Religionserklärern, sondern durchaus zu der zweiten, transzendentalistischen. Für ihn ist Religion die symbolhafte Verwirklichung und Bewusstwerdung letzter theologischer Vernunftprinzipien. Was er meint, wird aus dem einen Satz klar (*Ethik I*, S 85): «In den vier grössten Kulturreligionen der Welt, in der Lehre des Konfuzius, in dem Buddhismus, dem Christentum und dem Mohammedanismus hat die Idee einer sittlichen Persönlichkeit, in der die Religionsanschauung ihren einheitlichen Mittelpunkt findet . . . ihre vollendete Ausbildung erreicht». Für seine, mit seiner eigenen Religionsphilosophie in erheblichem Widerspruch stehende soziologische Deutung der positiven Religionen, mögen

kollektive, nicht das individuelle Bewusstsein, die kollektiven, nicht die individuellen Wertungen und Bedürfnisse, die Gesetzmässigkeiten kollektiver Vorstellungs- und Willensbildung, vor allem aber auch die gesellschaftlichen Institutionen, Familie, Clan, Staat, sind für die Erklärung des Religionsphänomens der massgebende Faktor. Religion ist dort, wo sie kräftig und voll lebendig ist, nicht die Sache des einzelnen, sondern der Gruppe, des Stammes, des Volkes und oft genug auch des Staates. Individualreligion ist die Ausnahme, ein Spät- und sogar Zerfallsprodukt; Religion, in ihren lebendigen Formen ist ein Produkt der Gemeinschaftskräfte. Allerdings geht diese Beobachtung Hand in Hand mit der anderen, dass diese Sozialbestimmtheit der Religion namentlich eine Erscheinung der primitiven Gesellschaft ist, so dass mit der soziologischen Theorie meistens die Auffassung verbunden ist, die Religion sei im wesentlichen eine Angelegenheit der primitiven Psyche, wo eben ganz allgemein das Kollektive vorherrscht. Die soziologische Religionserklärung verbindet sich so mit der positivistischen Grund-auffassung, dass das Zeitalter der Religion und Metaphysik durch das der «positiven Wissenschaften» endgültig abgelöst sei.²⁴ Eine besondere Abart dieser soziologischen Religionstheorie ist die m a r x i s t i s c h e, in der die Religion, wie alles Geistige überhaupt, nur ein «ideologischer Ueberbau» der sozialen Realität, nämlich des wirtschaftlichen Prozesses, ist. In dieser soziologischen Religionserklärung erscheint die Auffassung des Euhemeros in verfeinerter und bereicherter Gestalt, Religion sei eine Anordnung kluger Staatsoberhäupter zur Stabilisierung ihrer Macht — eine Theorie, die auch in der Religionserklärung von Hobbes und anderen Philosophen der Aufklärung eine Rolle spielt.

3. Was ist nun von dieser natürlichen Religionserklärung zu halten? Eine gerechte Würdigung sowohl der psychologischen als auch der soziologischen Variante hat von der Tatsache auszugehen, dass der

zwei Zitate zur Illustration dienen (Elemente der Völkerpsychologie, S 370) «In der Oberherrschaft eines einzigen Gottes wandert aber der Herrschaftsgedanke, der den Staat begründet, auch in die Götterwelt». «Die Gründung der Städte, die Scheidung der Stände und der Berufe erzeugt für jedes dieser Lebensgebiete besondere Kulte.... So ergreift ein Bedeutungswandel.... auch die Eigenschaften der Götter» (S 421).

²³ Le Bon, La psychologie des foules. Eine Anwendung davon Davenport, Primitive traits in revivals.

²⁴ So namentlich bei und seit Comte, wobei er selbst aber als Begründer einer religion de l'humanité in der das Grand Être zu verehren ist, seiner eigenen Theorie untreu wurde.

Gegenstand dieser Deutungsversuche die ganze Welt vorgefundener Religionstatsachen ist. Es mag hüben und drüben, bei den Anhängern wie bei den Gegnern die Meinung, man sei damit «der» Religion auf den Sprung gekommen, die Urteilsbildung immer wieder irreführt haben, während sehr vieles ruhiger gewürdigt würde, wenn man sich den ganzen Wust religiöser Vorstellungen und Gebräuche vor Augen hielte, der nun einmal unter dem Sammelnamen Religion vorhanden ist. In der Tat — warum sollte nicht sehr vieles in den Kulturen wie in den religiösen Mythologien der Völker auf Furcht und Hoffnung, auf unerfülltem und verdrängtem Begehren, auf phantastischen Projektionen und Hypostasierungen von Gemütszuständen beruhen? Der christliche Theologe hat jedenfalls keinen Anlass, sich zu diesem ganzen Erklärungsversuch negativ einzustellen, umso mehr als sie mit der des Apostels Paulus im Wesentlichen übereinstimmt.²⁵ Wer wollte sich dafür einsetzen, dass alles Wahrheit sei, was die Religion von Göttern und Halbgöttern, von göttlichen und gottmenschlichen Taten und Leiden berichtet, wo doch eine Mythologie, eine Kultordnung die anderen alle ausschliesst? Will man aber behaupten, dass mit dieser natürlichen Erklärung gerade «das Wesentliche an der Religion», «die Religion in den Religionen» nicht erklärt sei, so könnte jedenfalls der christliche Theologe zu einem solchen Rettungsversuch nur ein halbes Ja, wenn nicht ein rundes Nein sagen. Die «Religion in den Religionen» ist ein Phantom. Es ist nicht einzusehen, warum sich der christliche Theologe zum Anwalt dieses Phantoms, dieser Lieblingsidee der Aufklärung, machen sollte. Damit ist freilich nicht gesagt, dass er nun seinerseits mit dieser natürlichen Religionserklärung ohne weiteres einverstanden sei. Im Gegenteil: wenn es auch keine «Religion in den Religionen», nichts wie «die Religion» gibt, so liegt doch allen Religionen etwas zugrunde, was durch die natürliche Religionserklärung nicht erfasst wird. Davon soll die nächste Untersuchung handeln. Hier aber geht es um die Frage, ob in diese «natürliche Erklärung» auch der christliche Offenbarungsglaube eingeschlossen sein soll. In der Tat ist das, wie schon bemerkt, zwar nicht bei einem Hume oder Hobbes, wohl aber bei den meisten Neueren, ausdrücklich die Meinung, schon darum, weil sie sich in der Regel überhaupt nie die Frage gestellt haben, ob sich der christliche Offenbarungsglaube einem allgemeinen Religionsbegriff, wie sie ihn bilden,

²⁵ Vgl. 17. Kapitel, S. 258 ff.

subsumieren lasse. Sie gehen auch ihrerseits von diesem Begriff der Aufklärung, als einem nicht weiter geprüften Axiom, aus, und meinen darum mit der natürlichen Erklärung «der» Religion auch den christlichen Offenbarungsglauben erklärt und seinen Wahrheitsanspruch erledigt zu haben. Der einzige,²⁶ der die Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben, und zwar mit dem unverdünnten, biblischen Offenbarungsglauben, aufgenommen hat, ist Feuerbach. Von den anderen haben sich die wenigsten über das, was den christlichen Glauben ausmacht, überhaupt je ernstliche Rechenschaft gegeben. Feuerbach dagegen hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht, sondern es unternommen, die natürliche, das heisst die anthropologisch-psychologische Erklärung der christlichen Religion von Grund auf und bis in alle Einzelheiten der christlichen Glaubenslehre hinein, durchzuführen. Er bietet so eine vollständige anthropologische Rekonstruktion des christlichen Lehrgehalts, die in sich geschlossen scheint und durch ihre Konsequenz allen andern, auch den neueren, bei weitem überlegen ist, nicht zuletzt auch darum, weil er kein Zerrbild, sondern ein auf den ersten Blick sehr getreues Abbild seines Gegenstandes entwirft.

Jedem, der vom christlichen Glauben einigermaßen Bescheid weiss, ist ohne weiteres klar, dass mit irgendeiner rein naturalistischen Furcht-, Bedürfnis- oder Wunschtheorie hier nicht auszukommen ist.²⁷ Dem Glauben, in dem die Ehre und Herrschaft Gottes das alles dominierende Zentrum bildet, in dem die Selbstverleugnung und der Verzicht auf alle Ansprüche des Menschen an Gott gefordert wird, in dem die unbedingte Hingabe an Gott der eigentliche religiöse Akt ist,²⁸ ist mit den Mitteln einer naturalistischen Psy-

²⁶ Freilich wäre hier auch und vor allem Nietzsche zu nennen. Aber so gewaltig seine Wirkung als Prophet einer neuen Religion, der Religion des Uebermenschentums und der Vitalität war, so wenig kann seine Deutung der Religion und des Christentums im besonderen Anspruch erheben, eine «Erklärung» des Ganzen der Religion zu sein. Seine Deutung aus dem Ressentiment der Schwachen gegenüber den Starken und aus dem Sicherheitsbedürfnis der Schwachen ist nirgends theoretisch durchgeführt. Am ehesten in «Der Wille zur Macht».

²⁷ Die Freudsche Theorie in «Die Zukunft einer Illusion» ist eine des wahrhaft grossen Psychologen nicht würdige Leistung, sondern ein dilettantisches Machwerk, was selbst von Schülern Freuds zugegeben wird.

²⁸ Westermarck gibt in seinem Buche *Christianity and morals* eine lange Reihe von Beispielen *ad minorem gloriam christianismi*, die den schädlichen oder hemmenden Einfluss des Christentums auf die Ethik dartun sollen. Sofern sie das empirische Christentum betreffen, sind sie — zu unserer Schande sei es gesagt — so gut wie immer zutreffend; sofern sie aber das Evangelium selbst betreffen, beruhen sie auf offensichtlich mangelndem Verständnis des Gemeinten.

chologie nicht beizukommen. Es geht hier wirklich um etwas anderes als um Wunschbefriedigung in diesem primitiven Sinne des Wortes. Mit diesen Psychologen müsste, wohl im Einvernehmen mit Feuerbach, zuerst einmal ein exercitium anthropologicum gehalten werden, um ihnen zum Bewusstsein zu bringen, dass tatsächlich einem Menschen, ganz abgesehen von der Religion, etwas anderes wichtiger sein kann als die Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse. Der Sensualismus, der alles menschliche Leben aus den sinnlichen Wahrnehmungen und aus dem Trieb zur Lebenserhaltung erklärt, scheidet an den Tatsachen des Geistes und der Kultur in ihrer unableitbaren Eigenart. Die Ideen der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Schönheit und des Heiligen lassen sich nun einmal nicht aus dem sinnlich-animalischen Bestand des «Menschentiers» ableiten, schon aus dem einfachen Grunde, weil das «Ableiten» selbst, das Suchen nach Wahrheit und die Anerkennung einer Wahrheitsnorm, weder aus dem Naturtrieb noch aus der Naturerfahrung sich verstehen lässt. Nach der Arbeit, die gerade in den letzten fünfzig Jahren von seiten der Philosophie, der Phänomenologie, der Gestaltpsychologie usw. geleistet worden ist,²⁹ darf diese sensualistische Religionstheorie als erwiesene Unmöglichkeit mit Stillschweigen übergangen werden.

Wesentlich besser steht es um die soziologische Theorie. Sie weiss wenigstens dieses, dass auch die Gemeinschaft, das Wohl und Wehe des Ganzen, der Familie, des Volkes und Staates, und nicht nur individuelle Bedürfnisbefriedigung in der Religion entscheidende Faktoren sind. Sie trifft damit auf ein Motiv, das gerade im christlichen Offenbarungsglauben deutlich genug hervortritt: auf den Zusammenhang von Gottesglaube und Nächstenliebe, von Gottesherrschaft und Menschengemeinschaft, wie er im Zentralbegriff der biblischen Botschaft, in der Lehre vom Reiche Gottes, zum Ausdruck kommt. Glaube und Liebe sind, so behauptet gerade die Bibel, von derselben Wesensart und unauflöslich miteinander verbunden.³⁰ Die Frage ist nur, ob das Soziale, von dem die soziologische Theorie spricht, diese Liebe, Agape ist, und ob diese Liebe im Menschen selbst als selbstverständlicher Bestandteil seiner Natur

²⁹ Wir denken da an die Arbeit von Windelband, Rickert, Troeltsch, namentlich aber an Husserl und seine Schule und die neueren Forschungen in der Psychologie, die sich um den etwas weiter gefassten Begriff der «Gestaltpsychologie» gruppieren.

³⁰ Das klassische Dokument dieses Zusammenhanges ist 1 Joh 4, 7 ff.

vorgefunden, oder ob sie im Gegenteil nur als Frucht des Glaubens wirklich ist und verstanden werden kann. Diese Frage ist nun insbesondere an Feuerbach zu richten.

Die erste Crux der Theorie Feuerbachs liegt in seiner Unterscheidung des Geistigen und Naturhaften — gerade dessen also, was seiner Lehre ihre Ueberlegenheit über die rein naturalistischen Erklärungen gibt. Er rechnet — indem er als reiner Anthropologe allem Idealismus oder Transzendentalismus den Abschied gibt — auch das Geistige zum faktischen, weiter nicht erklärbaren oder der Erklärung bedürftigen Besitzstand des Menschenwesens. Er rechnet damit, dass der Mensch nach etwas Vollkommenem strebt, dass er ein «Wesen» hat, das mit seiner Wirklichkeit im Widerspruch steht, dass es ein «wahrhaft Menschliches» im Unterschied zu einem «gemein Menschlichen» gibt, ein Gesetz des Guten, ein Gewissen, eine Idee der Vollkommenheit usw. Das alles sind Erbstücke aus einer idealistischen Philosophie, der er zwar den Abschied gegeben hat, aber nicht ohne ihre wertvollsten Stücke in seinen Naturalismus hinübergerettet zu haben. Er verdeckt sich aber diese Schwierigkeit dadurch, dass er da, wo der Idealist Idee sagt, in der Regel einen anderen, sehr verräterischen Begriff gebraucht, nämlich den der «Gattung». Das Ideale oder Ideelle sei das Gattungsmässige gegenüber dem empirisch Einzelnen. Mit diesem Kunstgriff sucht er jene Beerbung des Idealismus zu rechtfertigen; aber dieser Versuch muss von jedem redlichen Denker als ein Manöver durchschaut werden. Das «gattungsmässige» Wesen des Menschen ist — leider! — etwas sehr anderes als das ideale Wesen des Menschen. Das Gesetz der Moralität ist etwas ganz anderes als der Ausdruck der Gesamterfahrung gegenüber der Einzelerfahrung. Die blossе Abstraktionstätigkeit genügt nicht, um die Bildung der Idealbegriffe, der Normen zu erklären. Es ist also nichts an dem, dass Feuerbach etwa den Idealismus entlarvt habe; vielmehr ist es so, dass er ihn unrechtmässig beerbt hat, das heisst, dass er Begriffe, die im idealistischen Denken legitim sind, in ein Denken verpflanzt hat, wo sie nicht legitim, weil aus dessen Voraussetzungen nicht zu erklären sind. Welchen Ursprung haben die Normen? Welchen Ursprung hat die Idee des wahren Menschen gegenüber dem Gattungsbegriff der wirklichen species homo sapiens? Diese Fragen wird jeder an Plato, Aristoteles oder Kant Geschulte an Feuerbach richten müssen und wird von ihm keine Antwort bekommen. Nur ein schaler Kopf kann meinen, in der Mitte des 19. Jahrhunderts

sei es einem Manne namens Feuerbach gelungen, die Gedankenarbeit der grössten Denker aller Jahrhunderte in nichts aufzulösen. Aber nun hat Feuerbach — und das ist es, was ihn interessant und lehrreich macht — ausser dem, was die Idealisten besser sahen als er, auch einiges gesehen, was die Idealisten meistens nicht und nie so deutlich wie er gesehen haben: Er weiss etwas von der Bedeutung der Liebe, und ist nicht ferne davon, sie wirklich im christlichen Sinne zu verstehen. «Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.»³¹ «Nur durch Mitteilung, nur aus der Konversation des Menschen mit dem Menschen entspringen die Ideen.»³² «Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft enthalten.»³³ «Wo keine Liebe, ist auch keine Wahrheit.»³⁴ Zu diesen Sätzen können wir nur ja sagen; sie sprechen in der Tat das innerste Wesen des christlichen Glaubens aus, und es ist daher kein Wunder, wenn von da aus ein Verständnis der christlichen Glaubenssätze sich erschliesst, wie es keinem Idealisten je erschlossen war. Nur lautet die Frage auch da: Woher hat Feuerbach diese Erkenntnis? In welchem Sachzusammenhang kann so gesprochen werden? Wenn Feuerbach diese Liebe, die Gemeinschaft ist, als das faktisch-vorhandene «Wesen» des Menschen auffasst, so ist ihm von der Erfahrung aus zu widersprechen. Wäre es nur so! Dann hätte der Sohn Gottes nicht Mensch zu werden brauchen, dann wären wir schon am Ziel, zu dem er uns führen will. Während es also völlig klar ist, dass Feuerbach diese Erkenntnis nicht als erster entdeckt, sondern aus seinem Konfirmandenunterricht in seine Philosophie hinübergerettet hat, versucht er nun, sie in sein naturalistisches System einzubauen und macht damit den ganzen Gewinn wieder zunichte. Denn was er nun, wenn er den Ursprung und das Wesen dieser Liebe oder Gemeinschaft genauer erklären will, zu Tage fördert, ist nichts Neues, sondern nur schlechter Sensualismus.³⁵ Aus der Liebe, die Gemeinschaft ist, wird plötzlich das Begehren — das ganz gewöhnliche Lustbegehren. Und aus der Gemeinschaft mit dem Du wird das Du als Objekt sinnlicher Wahrnehmung. Als Brücke aber zwischen seinem christlichen Begriff

³¹ Feuerbach, in Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Ges Wke, ed Jodl, S 319.

³² ebenda, S 304.

³³ ebenda, S 318.

³⁴ ebenda, S 299.

³⁵ Vgl die ausgezeichnete Kritik in dem auch sonst höchst lehrreichen Buch von J. Cullberg, Das Du und die Wirklichkeit, S 30 ff, dem ich Wesentliches zum Verständnis der Du-Philosophie F's verdanke.

der Agape und seinem sensualistischen Erosbegriff steht — als ein weiteres Rudiment seiner idealistischen Vergangenheit — der Begriff des «Allgemeinen», wiederum naturalistisch umgedeutet zur «Gattung». Auf diesem quid pro quo, auf diesem jämmerlichen Gemisch von christlichem Agapebegriff, idealistischem Begriff der Idee und sensualistischem Begehren beruht diese vermeintliche Entlarvung des Christentums als blosser Projektion des Menschlichen in eine phantasierte Ueberwelt.

Es ist durchaus wahr: wer die rechte Idee des Menschen hat, der hat auch die rechte Idee von Gott. Das hat schon Luther in seinem Genesiskommentar von Adams Erkenntnis im Paradies gesagt.³⁶ Aber gerade diese rechte Idee vom Menschen kann der Mensch von sich aus nicht haben. Gerade darin besteht die «misère de l'homme», dass er mit seiner ursprünglichen «grandeur» auch die Möglichkeit, sie recht zu erkennen, verloren hat. Es ist wahr: von der Liebe aus lässt sich die ganze christliche Theologie «rekonstruieren»; nur braucht es, um diese Liebe als das zu verstehen, was sie wirklich ist, nicht weniger als die ganze Heilsoffenbarung des gnädigen Gottes, samt der Menschwerdung und dem Kreuzestod seines Sohnes. «Gott ist Liebe, und wer in der Liebe ist, der ist in Gott»;³⁷ aber diese Liebe ist allerdings nichts weniger als das «gattungsmässige Wesen» des uns bekannten Menschen. Sie ist uns bekannt durch Jesus Christus, in ihm erkennbar als das wahre Wesen des Menschen und das Wesen des wahren Gottes; aber ausserhalb von ihm ist sie so unbekannt wie der barmherzig-heilige Gott, Vater, Sohn und heiliger Geist. Das Experiment Feuerbachs gleicht dem gewisser Goldmacher, die zuerst heimlich ein Klümpchen Gold in die Retorte schaffen, um es dann zum Erstaunen der naiven Zuschauer als angeblich von ihnen hergestelltes Gold wieder ans Tageslicht zu fördern.

Darum aber weiss auch jeder, der den Christenglauben aus eigener Erfahrung kennt, dass es so nicht zugeht, wie Feuerbach behauptet. Nicht ich projiziere meine Liebe auf einen imaginären Gott; vielmehr begegnet mir, dem Menschen, der die Liebe weder als sein noch als seiner Mitmenschen Wesen kennt, der Gott der Liebe in Jesus Christus und gewinnt es durch eben diese seine Liebe über mein liebloses Wesen und Herz, öffnet mein ich-verschlossenes Herz, das *cor incurvatum in se*, ihm, der die Liebe ist

³⁶ Vgl Luther, WA 42. ³⁷ 1 Joh 4, 16.

und damit auch dem Bruder, der neben mir steht. Die Liebe ist nicht da, sie kommt, indem der liebende Gott kommt. Aber indem er mich in seine Liebe hineinzieht, erkenne ich allerdings, dass dies mein und jedes Menschen ursprüngliches Wesen ist, das wahre Menschsein, nach dem ich mich wohl sehnte, welches das Gesetz meinem Gewissen als kategorischer Imperativ und als Idee vorhielt, das aber, solange es nur geboten war, mir nach seinem Wesen gar nicht verständlich sein konnte. Doch davon soll später noch die Rede sein.³⁸

4. Wir haben uns aber nicht nur mit der naturalistisch-anthropologischen, sondern auch mit der transzendental-philosophischen Religionstheorie zu beschäftigen. Die tiefer dringenden Denker haben zu allen Zeiten gewusst, dass man die Religion nicht aus dem natürlichen Bedürfnis erklären kann. Da die philosophische Besinnung selbst, ganz unabhängig vom Problem der Religion, auf etwas stösst, das mehr als blosser Natur ist, hat es ihr nahe gelegen, bei aller Kritik an den religiösen Vorstellungen doch einen gewissen Kern religiöser Wahrheit anzuerkennen und ihn aus der Masse irrationaler Elemente als «die vernunftgemässe Religion» oder als den «Vernunftgehalt der Religion» herauszuheben. Die Art und Weise, in der das geschah, die Herausschälung dieses rationalen Religionskerns, ist eine höchst mannigfaltige. Jede bedeutendere Philosophie hat auch ihre eigene Religionsphilosophie. Es gibt darum so viele philosophische Deutungen der Religion, als es Philosophien gibt. Wir beschränken uns hier von vornherein auf solche, die sich nicht nur mit «der» Religion im allgemeinen, sondern mit dem christlichen Offenbarungsglauben im besonderen auseinandergesetzt haben.

Wir können jene Erklärung, welche die Religion ganz einfach als vorwissenschaftliche Naturerklärung auffasst, als überlebt beiseite lassen. Wenn diese Theorie auch nicht ganz sine fundamento in re ist, so weit die Naturreligionen und namentlich ihre Mythologien in Frage kommen, so hat sich doch heute die Auffassung ganz allgemein Bahn gebrochen, dass diese intellektualistische Deutung dem affektiv-voluntaristischen Charakter der religiösen Vorstellungsbildung nicht gerecht werde, nicht einmal da, wo es sich um Naturreligion handelt. Sie versagt aber allzu offenkundig dem christlichen Glauben gegenüber, um uns weiter beschäftigen zu können.

³⁸ Vgl. unten 21. Kapitel.

Aber auch ein zweiter Typus von Religions- und Christentumsdeutung fällt aus ähnlichen Gründen kaum ernsthaft in Betracht, nämlich die Auffassung der Religion als populäre Metaphysik. Indem der philosophische Metaphysiker Parallelen zwischen seinen Denkresultaten und gewissen religiösen Vorstellungen entdeckt, legt sich ihm die Deutung nahe, die religiöse Wahrheit sei eine naive, kindliche Vorform seiner eigenen metaphysischen Erkenntnis. Gott, der Schöpfer, ist die kindlich-anthropomorphe Vorstufe der philosophischen Idee des absoluten Weltgrundes oder der unerkennbaren Einheit von Natur und Geist, eines schöpferischen Weltgeistes oder der alles durchdringenden Weltvernunft usw. All diese Deutungen kranken am selben intellektualistischen Grundirrtum, der der Religion eine ähnliche Funktion zuschreibt wie dem metaphysischen Denken;³⁹ die Befriedigung eines Denkbedürfnisses, das Streben nach metaphysischer Abrundung der Welterkenntnis. Sie sind darum alle getragen von jenem Denkerhochmut, der ohne weiteres das Philosophische als das Reife und Männliche über das Religiöse als das Naive und Unreife stellt. Dass dabei der christliche «Offenbarungsmythos» besonders schlecht wegkommt, versteht sich von selbst.

Viel ernster zu nehmen sind jene von Plato, vom Neuplatonismus und der mittelalterlichen Scholastik her inspirierten neueren Deutungsversuche, die in der Religion — und darum auch im Christentum — eine notwendige Aeusserung des menschlichen Geistes sehen, etwas, das ebenso wesentlich zum Menschen gehöre, wie die Wissenschaft, das Recht, die Sittlichkeit, die Kunst. Man kann dies die transzendente Religionserklärung nennen. Sie hat mit der Feuerbachschen dies gemein, dass sie vom Wesen des Menschengeistes ausgeht und durch tiefere Erforschung des «Geistes-im-Menschengest» auch auf das Religiöse stösst. Sie unterscheidet sich aber sehr wesentlich von der Feuerbachschen, indem sie auf dem Grunde des Menschengeistes überall das Nichtblossmenschliche, das Unbedingte, Normativ-Gültige, Notwendige, Ewige vorfindet. Das Wesen des Transzendentalismus besteht ja eben darin, dass er in der Analyse des Geistes auf letzte Voraussetzungen, tragende, begründende, letzte Ideen stösst, auf denen die Möglichkeit aller Unterscheidung von wahr und falsch, richtig und unrichtig, gut und böse, schön und

³⁹ So im ganzen die Kritiker des Christentums in der Aufklärungszeit, die ihre «Vernunftreligion», dh ihre rationalistische Metaphysik, als kritischen Masstab und als Idee der wahren Religion verwenden.

hässlich beruht. Im endlichen Menschengestalt findet sie als seinen Geistgrund den ewig-göttlichen Geist.

Auch hier sind noch grosse Unterschiede der Deutung möglich. Die eine Richtung — etwa durch Kant repräsentiert — findet das Göttliche in der Analyse des sittlichen Willens. Sie versteht die Religion als «Auffassung des sittlichen Gesetzes als göttliches Gebot»⁴⁰ und erkennt in der so gedeuteten Bergpredigt die wahre Religion und den Vernunftkern des Christentums. Die andere — nennen wir sie die Hegelsche — geht der Selbsterkenntnis des Geistes nach und findet als Letztes das sich selbst Verstehen des endlichen Geistes im absoluten Geist. Dieses Letzte findet nun aber in einer doppelten Form statt: vorstellungsmässig-religiös und begrifflich-philosophisch. «Religion ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist.»⁴¹ Das Christentum wiederum ist die absolute Verwirklichung dieses Religiösen. Endlich die dritte, die Schleiermachersche Religionsdeutung sieht das Religiöse weder im Willen noch im Erkennen, sondern im Gefühl, da ja im Gefühl allein die Weltgegensätze Natur - Geist, Objekt - Subjekt, Theorie - Praxis überwunden seien.⁴² Eben diese Ueberwindung der Gegensätze im Absoluten sei «die Religion». Das Christentum aber ist diejenige Religion, in der das Wesen des Religiösen, das Gefühl der Einheit mit dem Universum oder das schlechthinige Gefühl der Abhängigkeit, am reinsten zum Ausdruck kommt, indem sein Stifter selbst dieses Religiöse in urbildlicher Reinheit verwirklicht.⁴³

5. In neuester Zeit haben sich nun zu diesen philosophischen zwei Religionserklärungen gesellt, die zwischen Philosophie und Psychologie in der Mitte stehen, aber durch ihre empirische Vorurteilslosigkeit in der Beobachtung des religiösen Phänomens sowohl von den naturalistisch-psychologischen als auch den transzendentalphilosophischen Deutungen erheblich abweichen, die Jamessche Deutung der Religion als Erlebnis der göttlichen Präsenz⁴⁴ und die Lehre Rudolf Ottos⁴⁵ von der Religion als Erlebnis des Numinosen. Dass sie beide, namentlich die Ottosche, ihrerseits mit einer bestimmten

⁴⁰ Kant, Kritik der Urteilskraft II, § 91.

⁴¹ Hegel, Religionsphilosophie, ed Drews, S 121.

⁴² Schleiermacher, Dialektik, S 216 ff.

⁴³ Zum Religionsbegriff Schleiermachers vgl mein Buch: Die Mystik und das Wort, S 35—77.

⁴⁴ William James, The variety of religious experience.

⁴⁵ Rud. Otto, Das Heilige, und Aufsätze, das Numinose betreffend.

Philosophie verbunden sind, tut ihrem wesentlich phänomenologischen Charakter keinen wesentlichen Eintrag. Beide schildern zweifellos lebendige Religion, «Religion erster Hand», wie James dies ausdrückt, religiöses «Urerlebnis», mit Otto zu reden. Sie haben darum das grosse Verdienst, die naturalistisch-psychologische Religionserklärung so gut wie völlig aus dem Felde geschlagen zu haben, sofern dies nicht schon durch die transzendente Deutung geschehen war. Man darf wohl ruhig sagen: Die Meinung, die Gesamtheit religiöser Vorstellungen, einschliesslich der christlichen, aus dem Wunsch und der Furcht erklären zu können, findet sich heute nur noch bei den Halbgebildeten, ebenso wie der Materialismus — dem sie ja nahe steht — die Philosophie der Halbgebildeten ist. Wer sich gründlich mit Religion beschäftigt, wird an Kant, Hegel, Schleiermacher und an James und Otto nicht mehr vorbeikönnen, und wird, wenn er sich ernstlich mit diesen befasst hat, unmöglich mehr mit der Furcht-Hoffnung-Wunsch-theorie sich zufrieden geben können.

6. Etwas ganz anderes allerdings ist die Frage, ob irgend eine dieser Religionsdeutungen dem christlichen Offenbarungsglauben gerecht werde. Darauf ist mit einem runden Nein zu antworten. Was zum Beispiel James und Otto beschreiben, ist ein geschichtslos-mystisches Erlebnis, das für viele Religiöse charakteristisch sein mag, das aber gerade das nicht ist, was das Neue Testament und was die klassische christliche Lehre unter christlichem Glauben, Glauben an Gottes Offenbarung in Jesus Christus versteht. Dasselbe gilt von dem, was Kant, Hegel und Schleiermacher unter «Religion», auch unter «christlicher Religion» verstehen. Schon rein phänomenologisch erkennt jeder, der die beiden Strukturen — die James-Ottosche, die Kantsche, Hegelsche oder Schleiermachersche «Religion» auf der einen, den christlichen Glauben auf der andern Seite — nebeneinanderhält, eine derartige Verschiedenheit, dass nicht abzusehen ist, wie sie auf einen Nenner gebracht werden sollten.

Ueberall bei den genannten Deutungen, die von James und Otto eingeschlossen, spielt die geschichtliche Offenbarung nur eine ganz sekundäre Rolle. Die transzendentalphilosophischen Deutungen haben alle, so verschieden sie untereinander sein mögen, dieses Gemeinsame, dass sie eine im Menschen selbst liegende Möglichkeit — sei es nun die sittliche, die spekulative oder die ästhetische — als das Erlebnis des Göttlichen geltend machen. Sie alle haben keine wesentliche

Beziehung zu einem geschichtlichen Offenbarungsereignis. Sie sind darum Deutungen «der» Religion, nicht aber des christlichen Glaubens. Ihr Beziehungspunkt ist nicht das Wort Gottes in Jesus Christus, sondern etwas im Menschengestalt selbst Liegendes, eine immanente Voraussetzung des sittlichen Wollens, des spekulativen Denkens, des mystischen Gefühls. Sie deuten alle die «Religion» im Schema der transzendentalen Immanenz als etwas vom geschichtlichen Offenbarungsfaktum grundsätzlich Unabhängiges. Gott ist das Göttliche, das wir durch tiefste Besinnung in uns selbst finden — es sei nun als das Gesetz in unserem Gewissen, als die letzte, absolute Wahrheit in unserem Denken oder als den Grund, in dem die Weltgegensätze aufgehoben sind, in unserem tiefsten Gefühl, im Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit. Mag man dieses religiöse Grunderlebnis nachher mit Geschichtlichem, zum Beispiel mit der Christusgeschichte in Beziehung setzen, mag man in Jesus das Wesen des Religiösen am reinsten oder absolut verwirklicht finden, so ist er doch in alledem nur höchstes Beispiel der Religion, nicht aber der, der er im christlichen Glauben selbst ist: Gegenstand des Glaubens, durch den der Glaube entsteht und in der Beziehung auf den der Glaube besteht.

Auch was William James und Rudolf Otto als Religion definieren, ist ganz offenkundig geschichtslose Mystik, die ebenso gut — wie ja Otto zeigt — im vorchristlichen Indien wie im christlichen Europa sich gestalten kann, ein Erleben, bei dem die geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus oder im Volke Israel keine Rolle spielt, sondern höchstens nachträglich als Beleg solcher mystischer Religion etwa beigebracht werden kann. Die «Religion aus erster Hand» erweist sich bei genauerem Zusehen immer als individualistische, von geschichtlichem Offenbarungsgeschehen losgelöste Mystik, im Gegensatz zum geschichtlichen Offenbarungsglauben, den man dann zur «Religion aus zweiter Hand» herabwürdigt. Der Christ kann also niemals anerkennen, dass in dieser Religionsdeutung seine Religion, sein Glaube überhaupt in Sicht gestellt sei. So verschieden wie Mystik und Glaube, so verschieden ist das, was hier Religion heisst von der christlichen Religion.

7. Oder sollte es vielleicht doch wahr sein, dass sich der christliche Offenbarungsglaube zur mystischen Religion verhält wie die «Religion zweiter Hand» zur «Religion erster Hand», wie ein Abgeleitetes zu einem Ursprünglichen? Diese Auffassung ist heute unter

den Gebildeten ausserordentlich verbreitet.⁴⁶ Religion — ja! Geschichtsgebundene Offenbarungsreligion: nein! Das Erlebnis der göttlichen Präsenz, das Erlebnis des Numinosen, oder auch das Sittliche als Göttliches, Erkenntnis des absoluten Geistes im endlichen Geist, Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, Einheit mit dem Unendlichen im Gefühl, das alles lässt sich der moderne Bildungsmensch durchaus gefallen. Aber Glaube an das einmalige Geschichtsereignis Jesus Christus als Gottesoffenbarung, das ist das Aergernis. Man lässt das Christentum gelten, sofern es in der Umdeutung von Kant, Hegel oder Schleiermacher, oder auch von James und Otto erscheint, aber man sträubt sich dagegen, wo es einem in seiner ursprünglichen biblischen Gestalt entgegentritt. Man erwehrt sich seiner, indem man es einerseits als primitiv «mythisch», anderseits als «Religion zweiter Hand»⁴⁷ von der geschichtsfreien, offenbarungslosen, «unmittelbaren» Religion unterscheidet. Was die Qualifikation des Christentums als «mythisch» betrifft, so ist sie einem späteren Kapitel zur Untersuchung vorbehalten.⁴⁸ Die Bezeichnung als «Religion zweiter Hand» beruht auf einer nachweisbaren Verwechslung.

Sie setzt nämlich voraus, dass die «Stifterpersönlichkeiten», von deren Urerlebnis das sekundäre, das Glaubenserlebnis der Kirchenfrommen abgeleitet wird, selbst jenes Religiöse im Sinn der Mystik oder jener transzendentalen Religion in ursprünglicher Weise erfahren und dargestellt haben; dass anderseits die «bloss Gläubigen» keine wirkliche, ursprüngliche Eigenreligion besitzen, sondern als Schüler jener Meister bloss nacherlebende oder gar nachsprechende Epigonen seien.⁴⁹ Weder vom einen noch vom anderen kann im Ernst die Rede sein. Die Propheten Israels — von Jesus zu schweigen — sind keine Mystiker; die prophetische Erfahrung, das Gotteswort empfangen zu haben, oder das Bewusstsein Jesu von seiner messianischen Sendung und Person ist dem gegenüber, was alle jene Transzendentalphilosophen oder was Religionspsychologen von

⁴⁶ Typisch für diese Abwendung vom christlichen Glauben zu geschichtsloser Mystik ist Albert Schweitzer, in seinem Buche: Die Weltanschauung der indischen Denker.

⁴⁷ Der Ausdruck ist wohl zuerst von amerikanischen Religionspsychologen gebraucht worden, first hand religion, ist dann aber rasch allgemein aufgenommen worden.

⁴⁸ S u Kapitel 26.

⁴⁹ Vgl W. James, aa O, namentlich durch Unterscheidung von «institutional» und «personal religion», S 28 ff.

der Art eines William James oder Rudolf Otto beschreiben, etwas völlig, unvergleichbar Anderes. Davon ist im ersten Teil dieses Buches gehandelt worden. Was aber den Glauben der Apostel und der anderen Christen betrifft, so ist ihre Erfahrung, dass ihnen in Jesus Christus durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes Gott selbst begegnet, etwas, was mit dem Sein und Erleben des Heilandes gar nicht verglichen werden kann. Die christlich Gläubigen wollen nicht «annäherungsweise so religiös» sein oder annäherungsweise, vermöge seines Beispiels, Aehnliches erfahren wie er, sondern sie erfahren in ihm die unmittelbare reale Begegnung mit dem sich offenbarenden Gott.

Der Glaube Luthers ist wahrhaftig nicht «Religion zweiter Hand», aber er ist auch ganz und gar nichts jener Mystik Aehnliches; er ist eben Glaubenserfahrung von der durch das Wort von Christus und den Geist Gottes sich vollziehenden persönlichen Selbstmitteilung Gottes. Echter christlicher Offenbarungsglaube ist unmittelbare Gottesbegegnung, aber Gottesbegegnung, die sich ereignet durch die Gottesoffenbarung in der geschichtlichen Offenbarung Jesu Christi.

Eine Unterscheidung von Religion «erster Hand» und «zweiter Hand» ist freilich nicht in jedem Sinne abwegig. Sie hat ihr gutes Recht im Blick auf jenen Glauben, der bloss auf autoritative Versicherung der Kirche hin «glaubt, dass» Jesus Christus der Sohn Gottes sei. Dieser blosse Lehrglaube, der so oft mit dem christlichen verwechselt und so oft gerade von der christlichen Kirche grossgezogen wurde, ist allerdings «Religion zweiter Hand»; es ist fraglich, ob man ihn überhaupt als Religion bezeichnen kann. Es mögen religiöse Motive von der Art, wie James und Otto, Kant oder Schleiermacher sie entwickeln, an ihm beteiligt sein; aber er ist jedenfalls als Lehrglaube weder echter christlicher Glaube, noch auch echte «Religion erster Hand» im Sinn der Mystik. Er ist in der Tat christliches Epigonentum, frommer — oder unfrommer — Traditionalismus. Vielleicht aber ist meistens auch mit ihm noch ein schwacher Rest oder ein leiser Anfang von echtem Christusglauben verbunden, etwas, das mehr als blosser Lehrglaube ist, nämlich echte Begegnung mit dem lebendigen Gott in Christus.

Was in der modernen Religionsdeutung von Kant bis Otto geschieht, ist die Verwechslung jener zwei grundsätzlich von einander verschiedenen Religionen, die Kierkegaard als die «immanente Reli-

gion» (oder «Religion A») von der «paradox-transzendenten» («Religion B»)⁵⁰ unterscheidet und deren Wesensgegensatz er ein für allemal nachgewiesen hat. Freilich ist die erste eine Realität so gut wie die zweite; sie ist die Religion, die der durchschnittliche Gebildete unserer Zeit allein kennt. Sie kommt in sehr verschiedenen Gestalten vor: als ethischer Rationalismus von der Art des Deismus der Aufklärung, als spekulative oder emotionale Mystik, als Naturreligion verschiedener Färbung, als Blut- und Boden-Mystik, als bewusst antichristliche «Gottgläubigkeit». Aber ein Zug, und zwar der allein entscheidende, ist ihnen allen gemeinsam: Sie sind zeit- und geschichtslos, sie sind nicht bezogen auf geschichtliche Offenbarung. Gerade ihre Unabhängigkeit vom geschichtlichen Ereignis ist ihr Stolz, das worin sie sich dem christlichen Glauben überlegen fühlen. Ihnen allen steht darum der christliche Glaube als das Fremde, Unverständliche, als das Aergernis und die Torheit der Botschaft vom Kreuz gegenüber. Man nenne ihn Torheit, man verwerfe ihn als Aergernis, aber man sage nicht, er sei jenes Andere, nicht Geschichtsgebundene, nicht auf das Offenbarungsereignis Bezogene! Es lässt sich ja in Glaubensdingen Wahrheit nicht beweisen; aber dies eine ist allerdings beweisbar: dass jene «Religion A» nicht der christliche Glaube ist, und dass dieser nicht als eine Abart jenes Anderen verstanden werden kann.

8. Die natürliche Religionserklärung — es sei nun die psychologische oder die philosophische — erklärt den christlichen Glauben nicht, weil das, was sie erklärt, etwas ganz anderes ist als der echte christliche Glaube. Eine Deutung darf, soll sie Anspruch auf Wahrheit haben, keine Umdeutung sein. Alle diese Theorien aber deuten den christlichen Offenbarungsglauben in etwas um, was nur eine sehr oberflächliche, entfernte Verwandtschaft damit hat. Wer den Unterschied zwischen Furcht und Ehrfurcht nicht kennt, mit dem ist es so sinnlos über Religion oder Glauben zu reden, wie es sinnlos ist, mit einem völlig Unmusikalischen über die Schönheit der H-moll-Messe zu reden. Eine Erklärung ist nur dann geglückt, wenn sie das zu Erklärende wirklich wiedergibt, rekonstruiert, so dass das Erklärte dem zu Erklärenden gleich ist. Der christliche Glaube ist wesensmässig geschieden von aller zeitlosen Religion. Wer kann im Ernst behaupten, dass «die Auffassung des sittlichen Gesetzes als göttliches

⁵⁰ Kierkegaard, Abschliessende, unwissenschaftliche Nachschrift, namentlich Bd II.

Gebot» das ist, was der Christ in seinen Glaubensliedern ausspricht? Dass «die Einheit mit dem Universum» das sei, was der Christ meint, wenn er sagt: Jesus Christus ist meine Gerechtigkeit und mein Leben? Wer hält es für denkbar, dass der christliche Glaube sein «Wesen» wieder finde in der Aussage, Religion sei «das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes»? Wer erkennt im Präsenzerlebnis von William James den Glauben wieder, der sagt: «Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?» oder im numinosen Schauer Rudolf Ottos den Glauben, dass in Jesus Christus Gott zu mir spricht: «Sohn, deine Sünden sind dir vergeben?» Zwischen diesen beiden Gruppen von Phänomenen, dem Erklärten und dem zu Erklärenden, besteht kein Gradunterschied, kein Unterschied des Mehr oder Weniger, des Reiner oder Unreiner, des noch Kindlichen und des schon Erwachsenen, sondern ein Unterschied ganz ähnlicher Tiefe wie zwischen dem Nützlichen und dem sittlich Guten, zwischen dem natürlich Schrecklichen und dem Heiligen.

Dieser Unterschied bedingt ein grundverschiedenes Gesamt-Lebensverständnis, ein anderes Selbst- und Weltgefühl, eine verschiedene Wertung aller Dinge der Welt und des Lebens, eine verschiedene Lebensgestaltung, ein verschiedenes Verständnis von Leben und Tod, Schuld und Sünde, Glück und Unheil. Ein Mensch ist e n t w e d e r ein christlich Glaubender o d e r aber ein Religiöser im Sinne Schleiermachers oder Kants, aber nicht beides. Ob diese immanenten Religionserklärungen vielleicht die ausserchristlichen Religionserscheinungen zu erklären vermögen, ist eine andere Frage; am christlichen Glauben jedenfalls scheitern sie ganz und gar. Sie kennen nicht den Glauben an den lebendigen, heilig-barmherzigen Gott, weil sie diesen Gott selbst nicht kennen. Die von ihnen gedeutete Religion ist eine andere, darum weil ihr Verständnis Gottes und des Menschen ein anderes ist. Welches von beiden aber das richtige sei, das ist jedenfalls wissenschaftlich oder philosophisch nicht auszumachen. Das ist Sache der Glaubenserfahrung und Glaubensentscheidung selbst.

17. K a p i t e l

OFFENBARUNG UND RELIGION

Der christliche Glaube, der Glaube an den in Jesus Christus geoffenbarten Gott, ist nicht «eine der Religionen der Erde». Die Religionsstatistik und Religionsgeographie müssen wohl «das

Christentum» unter den allgemeinen Religionsbegriff subsumieren. Der Unbeteiligte kann das, was den christlichen Glauben von «den andern Religionen» unterscheidet, nicht so ernst nehmen, dass er um dessentwillen auf seinen Allgemeinbegriff «Religion» verzichtete. Der christliche Glaube selbst aber kann diesen Allgemeinbegriff nicht anerkennen, ohne sich selbst aufzugeben. Er kann es nicht gelten lassen, dass sein Glaube eine species des genus «Religion» sei, oder, wenn er es tut, dann nur in dem Sinne, dass er von ihm als der vera religio im Unterschied zu den falsae religiones spricht.¹ Dem Aussenstehenden mag das als bornierte oder fanatische Intoleranz vorkommen; in Wahrheit ist es ein notwendiger Ausdruck sachlicher Wahrheit. Der christliche Glaube allein lebt vom Wort Gottes, von der Offenbarung, in der Gott sich selbst mitteilt. Wir haben oben gezeigt,² wie falsch die Meinung ist, die «anderen Religionen» erheben denselben Offenbarungsanspruch. Das ist nachweisbar unrichtig; keine von ihnen hat den Mut zu behaupten: «Das Wort ward Fleisch und wir sahen seine Herrlichkeit, als die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.» Darum, weil einzig der christliche Glaube auf diesem Grund steht, ist er etwas ganz anderes als «die anderen Religionen».

Dieses Urteil wird aber erst dadurch vollständig, dass wir nunmehr vom Glauben aus klarmachen, was denn «die anderen Religionen» sind, was es mit dem Phänomen «Religion» auf sich hat. Wir stellen also im Folgenden den im vorigen Kapitel besprochenen natürlichen Religionserklärungen das christliche Verständnis der «anderen Religionen» gegenüber.

1. Diese Gegenüberstellung ist durchaus nicht bloss eine anti-thetische. Die naturalistisch-psychologische Erklärung der Religion hat ihr gutes Recht. Eine Menge von Religionstatsachen lassen sich in der Tat aus der Furcht, aus dem Wunsch, aus dem Trieb nach Glück, aus der «mythenbildenden Phantasie», aus Projektionen des Unbewussten erklären. Wir sind namentlich auch für manche erhellenden Lichte, die die neuere Tiefenpsychologie auf gewisse religiöse Phänomene geworfen hat, dankbar. Ebenso hat die soziologische Erklärung der Religion ein gewaltiges Beweismaterial für

¹ Das ist der reformatorische Religionsbegriff. So betitelt Zwingli sein Hauptwerk *De vera religione*; so spricht Luther vom christlichen Glauben als der vera et unica religio (WA 25, 287), so meint es Calvin in seiner *Institutio christianae religionis*.

² Kap 15, S 219 ff.

ihre These beigebracht, das für jeden, der es auch nur einigermaßen kennt, Ueberzeugungskraft besitzt. Die Bedingtheit der Religion durch soziale Gegebenheiten, die ihrerseits wieder in geographisch-klimatischen oder rassischen oder geschichtlichen Zufälligkeiten ihren Grund haben, ist nicht zu bestreiten. Dabei sei ausdrücklich anerkannt, dass sowohl die psychologische als auch die soziologische Erklärung nicht etwa bei den ausserchristlichen Religionen Halt zu machen haben, sondern dass es auch in der Geschichte des Christentums eine Menge Erscheinungen gibt, die auf dieselbe Weise erklärt werden können und müssen.

Trotzdem ist die Meinung, damit das Religionsphänomen als Ganzes oder irgendeine religiöse Erscheinung erschöpfend erklärt zu haben, ein Irrtum. Vielmehr ist bei allen Religionsphänomenen ein konstanter Faktor beteiligt, der in keine solche natürliche Erklärung eingeht. In aller Religion gibt es ausser der Furcht auch Ehrfurcht, ausser dem Glücksverlangen des Menschen auch wirkliche Sehnsucht nach dem göttlich Vollkommenen, ausser der sozialen Nützlichkeit auch echtes Streben nach Gemeinschaft mit der Gottheit und echte Beugung unter ein höheres, heiliges Gebot und hinter aller wuchernden Phantasietätigkeit des affektiven Denkens ein Element, das nicht aus der Phantasie abzuleiten ist: das Wissen um ein Unbedingtes, Gültiges, Normatives, Ueber-Weltliches, Ueber-Zeitliches.

Hinter der glatten Formel: «man macht einfach den Wunsch zum Gott», steckt das Problem, wie man überhaupt etwas «zum Gott machen» könne. Tiere haben auch Wünsche, aber sie haben keine Götter. Zum Göttermachen braucht es etwas, das sich nicht von selbst versteht.³ Es braucht dazu mehr als das blossе Abstraktionsvermögen, mehr als die Fähigkeit, vermöge der Phantasie Sinnen- dinge zu vergrössern, die Dimensionen ins Unendliche zu steigern. Ein zum Gott gemachter Wunsch ist ein Problem, das alle Psychologie Humes, Feuerbachs oder Freuds bei weitem übersteigt, weil etwas dahinter steckt, das der Psychologie überhaupt transzendent ist: ein Wissen um Absolutes, um Heiliges, um mehr-als-Welt, mehr-als-Mensch. Das ist der Punkt, wo die transzendente Religionserklärung einsetzt.

Ob in der Gestalt, die ihr Kant, Hegel, Schleiermacher, Fries oder Otto gegeben haben — immer weist sie auf das eine hin, dass Religion

³ Luther: Nisi enim divinitatis notitiam habuissent, non potuissent eam tribuere idolis nec nomen Dei usurpare, WA 14, 588.

ebenso wie das Logische, Sittliche oder Aesthetische zum geistigen Wesensbestand des Menschen gehört.⁴ Und zwar wird das nicht bloss, wie Feuerbach es will, als eine anthropologische Tatsache, als etwas, das nun einmal der Mensch nicht lassen kann, konstatiert, sondern mit dem in Zusammenhang gebracht, was göltig, wahr, normativ, unbedingt-unvermeidlich ist.

Es geht nicht an, Feuerbach von christlicher Seite als den notwendigen Schlusspunkt der transzendentalen Philosophie anzusehen.⁵ Dem Transzendentalismus wohnt Wahrheit inne, im ganzen wie in seiner Religionstheorie im besonderen, nämlich ganz einfach die Wahrheit, die in der Unterscheidung des Psychisch-Tatsächlichen und des Göltig-Geistigen liegt. Darum hat auch die transzendentalphilosophische Religionsdeutung ein bedeutsames Wahrheitsmoment in sich, nämlich die Erkenntnis, dass sich in der Religion das Unbedingte, Göltige, Ewige, Absolute, das allem Geistigen als Geistigem zugrunde liegt, direkt ins Bewusstsein drängt. Das kann nur der leugnen, der nicht imstande ist, es zu verstehen. Darum hat Kant weitgehend recht: in aller Religion ist etwas von der «Auffassung des Sittlichen als göttliches Gebot»; Hegel hat recht: im Religiösen ist etwas von «Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist», ebenso wie Schleiermachers Lehre vom «Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit» einen bedeutsamen Aspekt aller Religion enthüllt. Wer kann im Ernst bestreiten, dass Ottos Deutung der Religion als Erlebnis des Numinosen ein wichtiges Element aller Religion zur Geltung bringt, und dass in der Tat, wie Otto sagt, die Ehrfurcht, der numinose Schauer, ein Gefühl ist, das aus keiner natürlichen Erfahrung abzuleiten ist. In der Religion tastet der Mensch nach dem, was über ihm ist, und das sich auch immer an ihm, ja in ihm kundtut, solange er Mensch ist. Die transzendente Religionstheorie bringt die Tatsache zum Vorschein, die der christliche Glaube, wenn auch in anderem Sinne, ebenfalls aner-

⁴ Darum spricht Schlatter, *Das christliche Dogma*, S 25 ff, mit Recht von der «Unvermeidlichkeit des Gottesbewusstseins» und folgt darin einfach der reformatorischen Lehre: «Dass dem menschlichen Geiste ein sensus divinitatis, ein Sinn für das Göttliche innewohnt, gleichsam durch natürlichen Instinkt, steht ausser Frage», *Institutio I*, 3, 1. S auch Kähler, *Die Wissenschaft der chr. Lehre*, S 113. Die naturalistische Erklärung der Religion kann sich diese Schwierigkeit nur durch ihre, philosophisch unmögliche, Ableitung alles Ideellen aus Sinnendaten, also durch eine fehlerhafte Erkenntnistheorie verdecken.

⁵ So Karl Barth in seinem Aufsatz über Feuerbach, *Zwischen den Zeiten*, 1927, S 11—33.

kennt, dass das Menschsein immer und notwendig auch ein zu Gott in Beziehung Stehen ist.

Aber die transzendental-philosophische Theorie ist zu abstrakt und rational, um der wirklichen Religion gerecht zu werden. Denn in der wirklichen Religion — ich meine damit den Inbegriff aller nichtchristlichen Religionen — hat es der Mensch immer mit Mächten zu tun, die ihm auf irrationale Weise von ausserhalb seiner selbst begegnen. Die immanente Religionsdeutung der transzendentalen Philosophie kann für diesen Aspekt der Religion — für das Offenbarungsbewusstsein, für den Machtcharakter der Gottheiten — keine rechte Erklärung finden. In ungebührlicher Weise rationalisiert und entpersonalisiert sie die Religion. Dass es ein Gott oder Götter sind und nicht das Göttliche, dass sie sich eingreifend kundtun und nicht bloss durch Besinnung auf dem Grund der innern oder äussern Wirklichkeit entdeckt werden, dafür hat die Philosophie keine andere Erklärung als die, dass das eben zufällig-primitive Vorstellungsweise, Produkt der mythenbildenden Phantasie sei. Hier ist es, wo die christliche Religionserklärung⁶ einsetzt.

3. Die christliche Deutung ist von allen die komplexeste. Sie schliesst die natürlich-psychologische, soziologische und transzendental-philosophische in sich, bringt aber ein Neues hinzu, wodurch die anderen Erklärungselemente teilweise umgeformt, teilweise anders eingeordnet werden. Dieses Neue ist eine Doppelthese: Die Religionen, das Religionstum des natürlichen Menschen, sind das Produkt aus der göttlichen Uoffenbarung und der menschlichen Sünde. Das Religionsphänomen ist ohne wirkliche Offenbarung nicht zu verstehen. Auch die primitivste polytheistische oder vorpolytheistische Götzenreligion ist unverständlich ohne die Voraussetzung der allgemeinen, allen Menschen von Schöpfungswegen

⁶ Leider gibt es bis heute noch keine solche, am konkreten Stoff der Religionen und der religiösen Zeugnisse durchgeführte christliche Lehre von der ausserchristlichen Religion, die vom biblischen Glauben aus entworfen und durchgeführt wäre. Die meisten, die sich mit dem Problem der Religion im allgemeinen befassen, stehen entweder dem christlichen Glauben ganz fern oder doch auf dem Boden einer relativistischen Christentumsauffassung. Die anderen, die wirklich wissen, was christlicher Glaube im Unterschied zu aller sonstigen Religion ist, sehen das Problem nicht und begnügen sich mit einigen allgemeinen Sätzen. Am nächsten kommen dem hier Postulierten Kähler, aa O, S 109—177, von Oettingen, Lutherische Dogmatik I, S 158—223 und, besonders lehrreich, wenn auch mit einem Hegelschen Einschlag von evolutionistischem Optimismus, Dörner, Christl. Glaubenslehre I, S 672—696. Abgesehen von Dörner bleiben sie aber im Abstrakten stecken.

gegebenen Offenbarung Gottes. Darum spricht der Apostel, wo er das Wesen der heidnischen Religion erklärt, zuerst von dieser allgemeinen, allen Menschen ohne Ausnahme zuteil gewordenen Selbstkundgebung Gottes durch die Werke der Schöpfung und durch das Einschreiben seines Gesetzes in ihr Herz. Ebenso anerkennt er, dass die Athener «dem unbekanntem Gotte» «unwissend Verehrung erweisen», und das sei darum möglich, weil sie dazu geschaffen seien, «dass sie den Herrn suchen sollten» und weil, wie es an anderer Stelle heisst, «er sich selbst an ihnen nicht unbezeugt gelassen» habe.⁷ Von der Schöpfungsoffenbarung her lehrt uns die Heilige Schrift alle heidnische Religion verstehen.

Diese Uroffenbarung⁸ ist keine geschichtlich fassbare Grösse. Sie ist, wie die Schöpfung, Voraussetzung jeder individuellen und kollektiven Existenz. Die Menschen wissen etwas von Gott — *γινώσκουσιν τὸν θεόν* —, weil «Gott es ihnen geoffenbart hat». Diese Offenbarung ist nicht eine vor Urzeiten geschehene und jetzt vergangene, sondern, wie Paulus sagt, eine gegenwärtige — auch wenn die Menschen ihre Wahrheit in Wahn verkehren. Hinter aller Religion steckt also, von Gottes Seite her, Wahrheit, Kundgebung, Selbstbezeugung des Schöpfergottes.⁹ Die Heiden, sagt Calvin, seien nie ganz ohne Kenntnis Gottes gelassen, «da Gott sich ihnen — zugeben nur dunkel und durch Hüllen — offenbart oder wenigstens eine Kostprobe seiner Wahrheit gegeben hat . . .». «Auch zu der Zeit, wo er die Gnade seines Bundes auf Israel beschränkt hielt, hat er

⁷ Apg 17, 27; Apg 14, 17.

⁸ Für die ganze christliche Theologie ist die Lehre von der Uroffenbarung eine Selbstverständlichkeit, die mit der biblischen Geschichte (1 Mose 1 ff) ohne weiteres gegeben war. Luther zB verbreitet sich — in der Exegese von Gen 2 — ganz ausführlich über die Religion, die auf Grund dieser Uroffenbarung möglich und wirklich war. Es ist nun sehr merkwürdig, dass eine Theologie, die sich so sehr auf Bibel und Reformatoren beruft, sich so leicht über diese Uroffenbarung hinwegsetzt. Die Sünde macht den «Urstand» und die Uroffenbarung ebensowenig unaktuell, wie der Mensch selbst aufgehört hat ein Geschöpf Gottes zu sein. Es versteht sich von selbst, dass uns unser verändertes Geschichtsbild zu einer Neuformulierung der Urstandslehre und mit ihr auch der Lehre von der Uroffenbarung nötigt; durch Ignorierung aber muss hier die grösste Verwirrung entstehen. Vgl Der Mensch im Widerspruch, S 101 ff.

⁹ Kähler und andere auf biblischem Boden stehende neuere Theologen haben den Begriff der Uroffenbarung durch den der «religiösen Anlage» ersetzt. Damit ist aber das Problem nicht gelöst, sondern zurückgeschoben und ausserdem subjektivistisch-anthropologisch umgebogen. Die Frage muss doch lauten: Was für Nötigungen, die von ausserhalb des Menschen kommen, liegen der religiösen Vorstellungsbildung und den Religionserscheinungen überhaupt zugrunde? Diese Frage wird auch, zB von Kähler anerkannt, aa O, S 117 und 185, aber nicht befriedigend beantwortet.

dennoch den Heiden nicht so seine Kenntnis entzogen, dass nicht immer ein gewisses Fünkchen zu ihnen gelangte.»¹⁰ Und Luther: «Denn Gott hat solches Licht und Verstand der menschlichen Natur eingepflanzt, damit eine Anzeigung und gleichsam ein Bild ihr zu geben seines göttlichen Regiments, dass er sei ein einiger Herr und Schöpfer aller Kreaturen.»¹¹

«Wir müssen entweder auch den Namen Religion dem Heidentum bestreiten, oder aber auch in ihm Gottes Taten, Offenbarung, wenn auch in einem weiteren Sinne zugeben.»¹² Es gibt Erscheinungen in den Religionen der nichtchristlichen Völker, die «wir auf Regungen des göttlichen Geistes in ihrem Gemüte werden zurückzuführen haben».¹³ Die wichtigste dieser Wirkungen der Uroffenbarung ist das Gottesbewusstsein überhaupt. Immer haben die Menschen eine gewisse Kenntnis (notitia) Gottes gehabt und dieses Gottesbewusstsein «lässt sich nicht dämpfen. — Es sind wol etliche gewest als die Epicuri, Plinius und der gleychen, die es mit dem Munde leucken (leugnen) ... aber es hilft sie nicht, yhr gewissen sagt yhn anders» (Luther).¹⁴ Dieses Gottesbewusstsein ist so tief mit dem Wesen des Menschen verbunden, dass «die Erkenntnis (notitia) Gottes und unser selbst durch ein wechselseitiges Band verbunden sind»,¹⁵ lehrt Calvin. Darum hat die transzendentalphilosophische Religionstheorie recht und unrecht zugleich; recht, sofern sie das Gottesbewusstsein mit dem Wesen des Menschen unauflöslich verknüpft sieht, unrecht, sofern die Uroffenbarung etwas anderes ist, als was der Mensch aus sich selbst wissen kann. Denn die biblisch-christliche These von der Uroffenbarung ist nur die eine Hälfte der Wahrheit, die andere ist die Lehre von der Ursünde.

Ebenso unzweideutig, wie das erste, Positive, muss dieses zweite, Negative gesagt werden: Die Religion ist das Produkt der sündigen Verblendung des Menschen. An derselben Stelle, ja im selben Satz, wo Paulus von der Uroffenbarung spricht, spricht er auch von der Ursünde aller Menschen: «Sie haben Gott nicht die Ehre gegeben, sondern sind in ihren Gedanken in eitlen Wahn verfallen ... sie vertauschten die Erhabenheit des unvergänglichen Gottes mit Bild und Gestalt von vergänglichen Menschen und Vögeln und vierfüßigen und kriechenden Tieren.»¹⁶ Der Gott der «anderen Reli-

¹⁰ Calvin, 49, 208.

¹¹ Luther, EA, 9, 4.

¹² Dorner, aa O, S 679.

¹³ Ebenda, S 677.

¹⁴ Luther WA 19, 206.

¹⁵ Calvin, Institutio I, 1, 3.

¹⁶ S 257 a; Röm 1, 21 ff.

gionen» ist immer ein Götze. Die religiöse Vorstellungsbildung folgt immer dem Gesetz der Verweltlichung, entweder in der Form der Verendlichung — Götzentum im gewöhnlichen, polytheistischen Sinne — oder in der Gestalt der Entpersönlichung, der abstrakten Verflüchtigung der Gottesidee. Die paradoxe Wahrheit des lebendigen Gottes, dass er absolute Persönlichkeit ist, wird in unparadoxe Teile auseinandergerissen. Die einen Religionen personalisieren und verendlichen Gott mythisch; die anderen verflüchtigen ihn spekulativ ins Abstrakte. Der Grund dieser Verwandlung der göttlichen Offenbarung in menschlichen Wahn aber ist nicht ein noch unentwickeltes Bewusstsein, ein noch kindlicher Entwicklungszustand, sondern «sie haben ihn nicht gepriesen als Gott, noch ihm gedankt». Ist die Verweltlichung, die Vermischung Gottes mit Natur und Mensch, die erste Erscheinung, so ist das *cor incurvatum in se*, der Egozentrismus oder Anthropozentrismus oder Eudämonismus, das heisst die Nichtehrung Gottes, das sich selbst Suchen das tiefste Motiv aller «anderen Religionen», ja des Menschen überhaupt. Die Ursünde des Menschen kommt zuerst und zumeist in seiner Religion zum Ausbruch; die Abwendung von Gott und Zuwendung zu sich selbst ist die Ursünde selbst. Ebenso wenig wie die Uroffenbarung ist diese Ursünde geschichtlich einzureihen. Auch sie ist die immer schon wirksame Voraussetzung und zugleich das immer wirksame Grundmotiv aller Menschheitsgeschichte und jedes einzelnen Lebens.

Alle empirische Religion ist, mathematisch gesprochen, das «Produkt» dieser beiden «Faktoren»¹⁷ — verbunden mit anderen, die dadurch ins Spiel kommen. Diese beiden Urelemente sind aber so ineinandergewoben, dass wir sie nicht immer erklärend auseinanderlösen können. Gerade darum haben die naturalistische und die idealistische Religionstheorie gleichermassen recht und unrecht, die naturalistische, die nur das «von unten», die idealistische, die nur das «von oben» sieht. Der Naturalismus weiss nicht, wie sehr «von unten» her das Allzumenschliche in der Religion ist — er kennt ja nur den Begriff Natur, nicht aber den der Sünde, der hier einen neuen Namen bekommt, das Dämonische. Und der Idealismus weiss nicht, wie sehr «von oben» her das Göttliche ist, denn er kennt ja

¹⁷ In dieser Doppelthese besteht im wesentlichen die reformatorische Lehre von «den anderen Religionen». Wenn aus dieser Dialektik das eine oder das andere Glied herausgebrochen wird, entsteht ein — entweder naturalistisches oder idealistisches — Zerrbild ihrer Lehre. Was wir darum brauchen, wäre eine christliche «Philosophie der Mythologie» ähnlich der Schellings, von der wohl viel zu lernen ist, die aber im entscheidenden Punkt, im Verständnis der Sünde, versagt.

nicht den Begriff der Schöpfung, sondern nur den der Immanenz, und macht darum in unbewusster Hybris zum Bestandteil der menschlichen Natur, was göttliche Gabe ist. Einzig vom Wort Gottes her können wir das wundervoll-schreckliche, erhaben-grausige Phänomen der menschlichen Religionen recht verstehen. Nur von da aus werden wir seinen ergreifenden wie seinen abstossenden, seinen göttlich-wahren wie seinen dämonisch-lügenhaften Elementen gerecht. In aller Religion ist eine Erinnerung an verlorene Gotteswahrheit, eine Sehnsucht nach dem göttlichen Licht und der göttlichen Liebe; aber in aller Religion tut sich auch ein Abgrund von dämonischer Verzerrung der Wahrheit und Gottesflucht auf. In aller Religion,¹⁸ auch im primitivsten Götzentum, ist etwas von Ehrfurcht und Dankbarkeit gegenüber einer Macht, von der sich der Mensch in anderem Sinne abhängig weiss als von den natürlichen Tatsachen; in aller Religion aber, auch in den «Hochreligionen», mischt sich mit der Ehrfurcht die Angst vor dem schlecht-hin Furchtbaren, die nur sklavische Unterwerfung unter den Uebermächtigen zulässt, und mit der Dankbarkeit das egoistische Glücksverlangen, zu dessen Befriedigung die Gottheit gebraucht wird.

Alle Religion weiss um Gott, das heisst um etwas, das weder Welt noch Mensch ist, — sonst wäre es nicht Religion; aber immer ist sie gleichzeitig Vermischung von Gott und Welt oder von Gott und ich, also Weltvergottung oder Selbstvergottung, oft beides miteinander. Die ebenso falsche Trennung von Gott und Welt im Deismus ist nicht mehr Religion, sondern rationalistische Religionsauflösung, deren Ende Agnostizismus oder Atheismus heisst; doch kann auch die Selbstvergottung, wie im ursprünglichen Buddhismus, zur «negativen Mystik» des Nirwana und somit zum «religiösen Atheismus» werden. Nur der strenge Monotheismus unterscheidet Kreatur und Gott, ohne sie deistisch zu trennen; aber dieser Monotheismus ist nur auf dem Stamm der biblischen Offenbarung gewachsen. Alle «Annäherungen» an ihn bleiben der Vermischungstendenz verhaftet. Mit dieser Verderbnis der Gottesvorstellung hängt aufs engste die Verderbnis der Willensrichtung zusammen: Alle nicht biblische Religion ist wesentlich eudämonistisch-menschenbezogen, um nicht zu sagen egoistisch. Der Mensch sucht auch in der Gottesverehrung sich selbst, das eigene Heil; er will auch

¹⁸ Vgl zum Folgenden namentlich Kraemer, aa O, ein Werk, das wie wohl kein anderes gelehrte Kenntnis und eigene Anschauung von den Religionen mit solider reformatorisch-biblischer Theologie verbindet.

in der Auslieferung an die Gottheit sich selbst in Sicherheit bringen. In der kurzen paulinischen Formel sind diese Momente alle enthalten und damit das Wesen der Religion ausreichend gekennzeichnet. Ihr abschliessendes Urteil aber lautet: Wahngebilde, Unwirklichkeit. Der mangelnde Realismus ist das entscheidende Kennzeichen der nichtbiblischen Religion. Der Mensch kann, will, wagt nicht sich zu sehen, wie er ist, darum kann und will er Gott nicht sehen, wie er ist. Der Sünder hat in dem Moment, wo er sich in Wahrheit als Sünder sieht, die Sünde abgetan; aber eben das kann er nicht von sich aus, das kann er nur, wo Gott ihm sich selbst und ihn selbst so offenbart, dass er der Wahrheit sich zu öffnen getraut. Das ist das Geheimnis jener Offenbarungswahrheit, die zugleich Vergebung der Sünde heisst. «Darum ist die wahre und einzige Religion, der einzige (wahre) Gottesdienst der, glauben an die freie Vergebung der Sünden, ohne Werke, aus reiner und blosser Gnade . . . Diesem Gott, der uns umsonst gnädig ist und wohl tut, vertrauen, das ist die wahre Religion und die wahre Gerechtigkeit» (Luther).¹⁹ Weil sie und sofern sie diesen Gott nicht kennt, ist alle menschliche Religion falsa religio, ein neben Gott Vorbeisehen. Das soll nun noch an einigen Einzelfragen genauer erklärt und belegt werden.

4. Die erste Tatsache, mit der wir uns auseinanderzusetzen haben, ist die allgemeine Verbreitung der Religion einerseits, die Möglichkeit und Wirklichkeit von Religionslosigkeit und Atheismus andererseits. Das Suchen nach einem religionslosen Volk ist ergebnislos verlaufen. Sogar die ältesten Menschenfunde lassen unzweideutig auf das Vorhandensein religiöser Anschauungen und Gebräuche schliessen.²⁰ Insbesondere bei den Völkern des Altertums und bei den Primitiven ist Religion selbstverständlich, und zwar ein selbstverständlich-dominierender Bestandteil ihres individuellen und sozialen Lebens. Dasselbe gilt vom einzelnen Menschen der Gegenwart. Das Bewusstsein eines Heiligen, das Gefühl der Ehrfurcht und der Gottesbegriff fehlen keinem Menschen gänzlich. Wohl spielen dabei Tradition und Erziehung eine grosse Rolle, aber die Tradition selbst lässt sich nicht mehr aus der Tradition ableiten, und die Erziehung kann nichts schaffen, sondern nur entwickeln, was keimhaft schon da ist.

¹⁹ Luther, WA 25, 287.

²⁰ Vgl P. Wilhelm Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee.

Während aber bei den primitiven Völkern im Altertum und bis an die Grenze der Neuzeit Religionslosigkeit ein seltener Ausnahmefall, eine individuelle Anomalie innerhalb der selbstverständlich-religiösen Sozietät war, zeigt die neuzeitliche Entwicklung in zunehmendem Masse das Phänomen des Massenatheismus und der kollektiven Religionslosigkeit. Für die idealistische Theorie bedeutet diese Tatsache eine grosse Verlegenheit,²¹ vom christlichen Glauben aus ist mit dieser Möglichkeit von vornherein zu rechnen. Wohl geht der Atheismus oder die Religionslosigkeit auch in der religionsentwöhnten Gesellschaft nicht bis zum Verlust des Gottesbegriffes oder bis zur völligen Stumpfheit gegenüber dem Heiligen,²² wohl aber gelegentlich bis nahe an diese Grenze.

Dabei sind aber folgende Tatsachen im Auge zu behalten. Erstens einmal ist der Atheismus oft frömmer als die Religiosität, die er angreift.²³ Wer die Religion nur in ihrer schlimmsten Verzerrung, als Heuchelei oder Deckmantel des Allzumenschlichen kennenlernte, in dem kann sich der Sinn für das Heilige zunächst in keiner anderen Weise als in der des Protestes äussern. Atheistische Querulanten, Ankläger der göttlichen Weltregierung sind in der Regel durchaus nicht «gottlos»; sondern ihrer Anklage gegen die himmlische Ungerechtigkeit liegt in der Regel ein leidenschaftliches Gerechtigkeitsgefühl zugrunde. Sie protestieren im Namen der göttlichen Gerechtigkeit gegen die Ungerechtigkeit des Weltlaufs, die sie aber mit ihrem Gottesbegriff identifizieren. In ähnlicher Weise ist auch die in der modernen Arbeiterbewegung hervorgetretene Gottlosigkeit, die ihren furchtbaren Ausdruck in der bolschewistischen Revolution fand, nicht denkbar ohne den leidenschaftlichen Hass gegen eine bürgerliche Gesellschaft, die ihren ungerechten und unmenschlichen Privilegiengenuss mit religiösen Theorien legitimiert und durch kirchliche Staatspolitik verteidigt. Endlich ist zu sagen, dass gerade der bewusst Gottlose immer noch vom Gottesgedanken lebt, nämlich von seiner Negation. Nicht der

²¹ Da für den Idealismus und jedes transzendentalphilosophische Verständnis der Religion Gottesbewusstsein und Religion identisch sind und also beides notwendig zum Wesen des Menschen gehört, muss die Tatsache der Gottlosigkeit in ein bloss schwach entwickeltes religiöses Bewusstsein umgedeutet werden. Gottlosigkeit ist bloss quantitativ-dynamisch von Religion verschieden. Sie ist dann eine Folge mangelnder geistiger Entwicklung, während sie tatsächlich gerade bei geistig Hochentwickelten vorzugsweise vorkommt.

²² S o S 260 das Wort Luthers über die Epikuräer.

²³ Man kann diese Wurzel des Atheismus namentlich in der klassischen Philosophie deutlich erkennen; sie ist aber auch bei Nietzsche und Marx sichtbar.

kämpfende Atheismus, sondern die völlige religiöse Gleichgültigkeit ist das am schwersten zu Erklärende.

Gehen wir aber vom christlichen Begriff der Sünde aus, so liegt die Gottlosigkeit jeder Art, die polemisch-aggressive — der leidenschaftliche Gottes- und Religionshass —, wie auch die völlige Gleichgültigkeit, von vornherein im Bereich der Möglichkeiten. «Das Trachten des Fleisches ist Feindschaft wider Gott.»²⁴ Der sündige Mensch kann, ungeachtet dessen, dass Gott sich auch ihm in Schöpfung und Gewissen kundgibt, ihm nicht nur entfliehen, sondern den Gegensatz, das Autonomiestreben bis zum Punkt der Gottesleugnung treiben. Die titanische Auflehnung gegen die Existenz Gottes ist eine Form der Sünde, eine andere ist das Ausweichen, das bis zum völligen Vergessen geht.²⁵ Der sündige Mensch ist imstande, sich so von Gott zu emanzipieren und in das Weltliche zu stürzen, dass er überhaupt nicht mehr an Gott denkt. Die Geistlosigkeit der Existenz kann so weit fortschreiten, dass alles, was über die momentane und rein naturhafte Bedürfnisbefriedigung hinausgeht, bis zu einer nahezu völligen Unempfindlichkeit für alles Höhere, aus seinem Blickfeld rückt. Vor allem aber ist nicht zu übersehen, dass das religiöse Bewusstsein sich sehr oft in scheinbar rein weltliche Formen verkleidet. Indem man Gott abschafft, macht man irgend etwas anderes zum Gott — Blut und Boden, Staat und Volk, Eros, Kunst, Wissenschaft, Technik, Sport.²⁶ Das Religiöse ist überall zur Stelle, wo man fanatisch ist, wo es um unbedingte Wertungen geht, mögen auch die bewerteten Dinge sehr klein und unbedeutend sein. Meistens sind Menschen, die Gott abgeschafft haben, ihr eigener Gott, und wird alle Leidenschaft, die der Ehre Gottes dienen sollte, in den Dienst des eigenen Ich gestellt. Dazu kommt eine parallele Erscheinung, die uns erst die Tiefenpsychologie richtig erschlossen hat: das im Bewusstsein verdrängte Religiöse macht sich im Unbewussten desto stärker geltend. Es rumort in den Träumen, in Neurosen, in Lastern und verbrecherischen Trieben, in Krankheiten aller Art.²⁷ Die Psychologie und Phänomenologie des verdrängten Religiösen ist leider noch nicht geschrieben; sie müsste eine erstaunliche Wissenschaft sein, die uns die bisher rätselhaftesten Erscheinungen des Menschenlebens erhellt.

²⁴ Röm 8, 7.

²⁵ Vgl die Stufen der Geistlosigkeit bei Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode.

²⁶ Vgl Luthers grossen Katechismus, zum ersten Gebot.

²⁷ Vgl das hochinteressante und im Detail ausgeführte Beispiel einer unbewusst religiös Begründeten Neurose in Jungs «Psychologie und Religion».

Der Mensch kann wohl Gott aus dem Wege gehen, aber Gott lässt ihn nie ganz los. Der Mensch kann ein Gottloser sein — das ist ja das eigentliche Telos der Sünde; aber er kann es nicht verhindern, dass er dann statt Gottes einen Abgott bekommt. «Des Menschen Herz muss einen Gott haben, das ist, etwas, darauf er seinen Trost setzt, darauf er sich verlässt . . . Nun muss es entweder den rechten oder einen falschen Gott haben.» (Luther.) Die Geschichte des neuzeitlichen Menschentums ist voller Tempelbauten für die Ersatzgottheiten. An den «Göttern des Abendlandes» hat das Theophil Spoerri deutlich gezeigt. Es wird wohl wahr bleiben, was Luther sagt, dass «der Mensch immer habe Gott oder Abgott».

5. Die christlich-dialektische Religionsauffassung macht die Tatsache verständlich, dass alle religiösen Lebensformen, es seien nun die primitiven oder die hochkultivierten, die altertümlichen oder neuzeitlichen, die individuellen oder die kollektiven, die Vorstellungen oder die Handlungen, einen Zwiespalt zum Ausdruck bringen.²⁸ Der Polytheismus spaltet das Wesen des einen Gottes in zwei Gruppen von Göttern, gute und böse, liebevolle und grausame. Je persönlicher die Götter vorgestellt werden, desto ohnmächtiger sind sie, desto stärker wird über ihnen die Macht des unpersönlichen Schicksals; je geistiger die Religion ist, desto abstrakt-unpersönlicher wird sie, desto mehr nähert sie sich der offenbarungslosen Vernunftreligion, entweder in der Gestalt der spekulativen Mystik oder des religiösen Moralismus. Je stärker in der Religion das Sittliche hervortritt, desto schwächer wird das Religiöse, und umgekehrt. Im primitiv Religiösen sind noch alle Elemente ungetrennt beieinander; aber dort ist auch die Verbindung des Religiösen mit dem Triebhaften und dem chaotischen Irrationalen am stärksten. Eine Vergeistigung, die das Persönliche und Offenbarungsmässige in sich behält, eine Versittlichung, die nicht dem Religiösen entwächst, eine Religiosität, die um so humaner wird, je religiöser sie wird, eine Religion, in der das Wahrhaft-Göttliche und das Wahrhaft-Menschliche zusammen, ja eins sind, kennt die Religionsgeschichte nicht. Dieses eine ist vielmehr identisch mit dem, was mehr ist als Religion, mit der Gottesoffenbarung in Jesus Christus.

²⁸ Man hat in neuerer Zeit auch von theologischer Seite (vgl. Söderblom, *Natürliche Theologie und Religionsgeschichte*) eine Typologie der Religionen versucht. Da sie aber meistens von dem Axiom ausgehen, «Religion bildet trotz der Unterschiede und Gegensätze eine zusammenhängende Grösse . . . zu der auch das Christentum zu rechnen ist» (Soederblom, S 77), steckt hinter diesen Versuchen fast ausnahmslos ein mehr oder minder idealistischer Religionsbegriff, der die christliche Erkenntnis vom Wesen der Religionen nicht zur Geltung kommen lässt.

6. Jesus Christus ist beides, die Erfüllung aller Religion und das Gericht über alle Religion. Er ist als der Erfüller, die Wahrheit, die in allen Religionen vergeblich gesucht wird. Es gibt keine Erscheinung der Religionsgeschichte, die nicht auf ihn hindeutete: das blutige Sühnopfer, die heilige Mahlzeit, das Ekstatische — das Suchen des Heiligen Geistes, das Magische — der Hinweis auf die Dynamis Gottes in seiner Offenbarungswirklichkeit, das Gebet, das göttlich Väterliche und das göttlich Richterliche. All das kennt die Religionswelt als Fragmentstücke und verzerrte, fast unkenntliche Reste «ursprünglicher» Offenbarung. Wie verstümmelte Worte aus einem halb vergessenen Spruch kommen einem von Jesus Christus aus die ausserchristlichen Religionstümer vor. Keines ohne einen Hauch des Heiligen, und doch keines das Heilige. Keines ohne ergreifende Wahrheit, und doch keines die Wahrheit; denn ihre Wahrheit ist Jesus Christus.

Aber auch der atheistische Protest gegen die Religion ist in Jesus erfüllt. Alle Religion reißt einen Graben auf zwischen dem Heiligen und dem Profanen; sie ist Religion im Gegensatz zum Profanen. Bei Jesus ist dieser Gegensatz ausdrücklich verneint; nichts ist profan, alles ist heilig, denn alles gehört Gott. Jesus ist der Verneiner der heiligen Zeiten, der heiligen Personen, der heiligen Oerter, der besonderen heiligen Taten, ja auch der heiligen Götter; denn was die Religionen als Götter kennen, ist nicht wahrhaft heilig, nicht wahrhaft göttlich. Der atheistische Protest bekommt in Jesus soviel Recht wie die Religion.

Denn Jesus Christus ist nicht nur die Erfüllung, sondern auch das Gericht aller Religion. An ihm erweist sich alles Religionstum als unwahr, unfrohm, ungläubig, ja als gottlos. Im Opfer versucht der Mensch Gott abzufinden, im Gebet versucht er sich seiner zu bedienen; die Götter sind schon durch ihre Mehrzahl eine Verhöhnung des Gottesbegriffes; ihre angebliche Heiligkeit ist vermischt mit dem Grausamen und Schrecklichen, ihre Freundlichkeit mit mangelnder Gerechtigkeit und mit Parteilichkeit. Ihr überirdisch-göttliches Wesen ist nur allzu-irdisch, allzu-menschenähnlich, naturhaft. Und die hochgeistigen Religionen — was anders ist die Mystik als die Selbstvergottung des Menschen, was anders der religiöse Moralismus als das Selbstvertrauen des sich selbst erlösenden Menschen? Je höher die geistige Entwicklung einer Religion, desto schärfer ihr Gegensatz gegen die in Christus offenbarte Wahrheit. Die Juden, nicht die Heiden, die Hohenpriester und Schriftgelehr-

ten, nicht der heidnische Stellvertreter des Kaisers haben die Kreuzigung Jesu gewollt. Es gibt nur eine Religion, die im Christushass mit dem Judentum rivalisiert: den Islam.

Keine der Religionen kennt die Selbstmitteilung des heilig-barmherzigen Gottes. Darum sind sie alle letzten Endes Wege der Selbsterlösung. Wohl gibt es die Gnadenreligion Indiens, mit ihrer milden Pflege der Bhakti, der Gottesliebe, und ihrer Lehre, dass die göttliche Gnade nicht vom Menschen ergriffen werde, sondern ihn ergreife, so wie eine Katzenmutter ihr Junges im Maul davonträgt, im Unterschied zur Affenmutter, an die das Junge sich selbsttätig anklammert.²⁹ Aber die Gnade, die hier gemeint ist, ist nicht die Vergebung der Schuld, also nicht die Gnade des heiligen Gottes, vor dem Sünde Schuld ist und der die Schuld ernst nimmt. Es ist nicht die Gnade, die im selbsttätigen Eingreifen Gottes in die Menschengeschichte zu uns kommt, sondern eine Gnade, die auf einem mystischen Weg meditativer Verinnerlichung vom Menschen gefunden wird. Diese Gnade ist auch nicht Gemeinschaft mit Gott und durch ihn mit allen Kreaturen, sondern Einswerdung mit Gott, und Vergessen alles Kreatürlichen, das ja nur ein Schein ist.

Die Religionsgeschichte kennt im östlichen Buddhismus die Gnadenlehre des Amida Buddha. Aber dieser Amida Buddha, dessen Anrufung selig macht, ist nicht der Schöpfer, der Herr des Himmels und der Erde, nicht der heilige Gott, der seiner nicht spotten lässt, und diese Seligkeit ist nicht ein Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, nicht Vollendung der kreatürlichen in der Gemeinschaft der göttlichen Person, sondern Nirwana, das Entwerden im All-Nichts. Die östlichen Gnadenreligionen stehen nicht minder unter dem Gericht des Christus als die beiden semitisch-monotheistischen Willensreligionen mit ihrer Werkgerechtigkeit.³⁰

Das einzige, was die Selbsterlösung grundsätzlich und unbedingt ausschliesst, ist die Botschaft vom Mittlertum Jesu Christi, der sich selbst für uns dahingegeben, und der denen, die an ihn glauben,

²⁹ Vgl. Otto, Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum, und Konow in Chantepies Lehrbuch II, S 159.

³⁰ Luther hat alle nicht christozentrische Religion auf diesen einen Nenner: Werkgerechtigkeit, Selbsterlösung, gebracht. Insofern auch die Gnadenreligionen letztlich im eudämonistischen Streben begründet und darum ganz anthropozentrisch, nicht theozentrisch gerichtet sind, hat er recht; doch muss dieser Unterschied zunächst zur Geltung gebracht sein. Vgl. Vossberg, Luthers Kritik aller Religion.

das ewige Leben schenkt. Hier ist die «Religion», in der das wahrhaft Göttliche zugleich das wahrhaft Menschliche, das Absolute zugleich das Persönliche, das Religiöse zugleich das Alltäglich-Menschliche, die geschichtliche Offenbarung zugleich das Ursprüngliche ist; die «Religion», in der allein die Ehre und die Liebe Gottes, seine Allmacht und die Verantwortlichkeit des Menschen, die Barmherzigkeit, die alles schenkt, und die Heiligkeit, die alles fordert, uns gezeigt ist.

Aber diese Offenbarung sollte nicht Religion genannt werden, noch sollte der Glaube an sie so heissen. Denn in Jesus Christus ist auch «die christliche Religion» gerichtet so gut wie alle anderen Religionen. Das gerade ist das Zentrum der «Rechtfertigungslehre», des *sola gratia* und *sola fide*: Dass auch der christlich-religiöse Mensch nicht durch seine Frömmigkeit «gerechtfertigt» ist, dass auch seine Frömmigkeit der vergebenden Gnade Christi bedarf. Gerade dieses über seinen eigenen Glauben Hinausglauben, dieses Wissen um die Sündhaftigkeit auch des christlich-frommen Menschen, ist der Prüfstein des wahren Glaubens. Die «wahre Religion» kann darum nur darin bestehen, das Vertrauen gerade nicht auf die Religion, sondern ganz allein auf das in Gottes Offenbarung uns ergreifende Erbarmen zu richten und alle, sicher gebotene und notwendige Uebung in der Frömmigkeit auf diese Erkenntnis hin auszurichten. Es liegt im Wesen der Sünde, dass sie sich sogar des Höchsten bemächtigt. Der Mensch kann auch den christlichen Glauben so verstehen, dass er damit sich sucht, statt Gott, sich zur Geltung bringen und realisieren will, statt Gottes Herrschaft. Die Geschichte des Christentums, der «christlichen Religion» ist nur zu voll von Beweisen für diesen Satz. Erst indem wir dieses Gericht auch über unser Christentum annehmen und trotzdem getröstet sind, zeigen wir, dass wir verstanden haben, welches die Wahrheit und welches die Lüge in der Religion ist. Das Urteil kann nicht anders heissen als «Ich bin die Wahrheit» — derselbe, der auch der Weg und das Leben heisst.

18. Kapitel

DER BIBELGLAUBE UND DIE KRITISCHE WISSENSCHAFT

Der christliche Offenbarungsglaube ist Bibelglaube. Wir haben die geschichtliche Offenbarung Gottes im Alten Bund und in Jesus Christus nicht anders als in der Heiligen Schrift. Die Zertrümme-

nung dieser Basis wäre mit der Zerstörung des christlichen Glaubens und der Kirche identisch. Das Schicksal der Bibel ist das Schicksal der Christenheit. Es ist darum verständlich und beruht durchaus nicht auf einem Missverständnis, wenn die Kirche sich gegen die das «Offenbarungsansehen der Bibel»¹ untergrabende historische Kritik mit äusserster Leidenschaft zur Wehr setzte. Es ist aber ebenso verständlich und beruht ebenso wenig auf einem Missverständnis, wenn die kritische Wissenschaft sich durch den Abwehrkampf der Kirche in ihrem Geschäft nicht stören liess, sondern unbekümmert um alle Verketzerung ihre Arbeit weiterführte. Nach einigen tumultuarischen Jahrzehnten ist es allmählich über dieser Frage in der Kirche und im theologischen Lager stiller geworden; aber wir dürfen uns durch diese Stille nicht darüber hinwegtäuschen lassen, dass das Problem Bibelglaube und Bibelkritik nie einfach erledigt ist; es stellt sich uns heute im Zeitalter einer wiederbeginnenden Bibelorthodoxie und eines gleichzeitigen kritischen Radikalismus aufs neue als ein Spezialfall des allgemeinen Problems: Offenbarung und Vernunft.

a) Das grundsätzliche Problem

1. Solange das kirchliche Schriftprinzip in der Weise der orthodoxen Lehre von der Verbalinspiration verstanden wurde, bedeutete auch schon die kleinste Konzession an die «Bibelkritik» — sei es von naturwissenschaftlicher, sei es von historischer Seite — eine Katastrophe für das ganze kirchliche Lehrgebäude. Ist die Bibel unfehlbares göttliches Diktat, so kann es keine Bibelkritik, keine Anerkennung von irgendwelchen Unstimmigkeiten, Irrtümern oder Widersprüchen in der Bibel geben. Hier gilt das «alles geglaubt oder nichts geglaubt!»² Freilich, an einem Punkte kam die antikritische Abwehr in jedem Falle zu spät: bei der Frage der Textgestalt. Welcher von den paar hundert oder tausend verschiedenen Bibeltexten soll denn nun der göttlich diktierte sein? Dieser Frage der sogenannten «nie-

¹ Vgl Kählers so benannten Aufsatz in «Dogmatische Zeitfragen» I, S 176—218. Vierzig Jahre kritischer Forschung haben an dem, was Kähler seiner Zeit als erster sagte, so gut wie keinen Abbruch getan.

² Quenstedt, Theol. didact. polem I, p 71: «Wenn in den kanonischen Büchern irgendetwas auf menschliche Weise oder durch menschlichen Fleiss, nicht durch göttliche Inspiration geschrieben wäre, so würde die Zuverlässigkeit (firmitas) und Gewissheit der Schrift in Gefahr geraten, die Autorität der Schrift, die uniformiter divina ist, verlorengelien und unser Glaube wanken». Bekanntlich hat das nicht nur bei einzelnen Theologen, sondern auch in der Formula consensus Helvetica in letzter Konsequenz zu der Behauptung geführt, dass auch die hebräischen Punktzeichen inspiriert seien.

deren Kritik» musste auch die orthodoxeste Theologie stillhalten, es sei denn, dass sie den gordischen Knoten mit der Entscheidung durchhieb, die Bibelübersetzung Doktor Martin Luthers³ oder die Vulgata⁴ des Hieronymus sei für die Kirche der göttlich inspirierte massgebende Text. Nachdem man aber einmal die Textkritik zugelassen hatte, fand man bald, dass sie vielleicht auch noch weitergehenden kritischen Ansprüchen gewachsen sein möchte; man stellte den Kritikern, die auf allerlei Widersprüche in der Bibel hinwiesen, einen hypothetischen fehlerlosen und widerspruchsfreien Urtext gegenüber. Die «jetzige» Bibel zwar ist von Fehlern nicht frei, wohl aber die «ursprüngliche».⁵ Da aber die Abweichung dieses Urtextes vom vorhandenen eine sehr beträchtliche sein musste, wenn sie den kritischen Beobachtungen am vorhandenen Text genügen sollte, kam auf diese Weise ein unfehlbares Bibel-X zustande, von dem man nur zweierlei wusste, erstens dass es das unfehlbare Gotteswort sei und zweitens, dass es zwar von der jetzigen beträchtlich abwich und doch — ja nun eben doch dieselbe Bibel sei. Zu solchen faulen apologetischen Künsten sah sich eine sonst durchaus ehrenhafte orthodoxe Auffassung der Bibelautorität genötigt. Die kirchliche Theologie gab sich aber damit nur der gerechten Verachtung der wissenschaftlich Forschenden preis. Diese Lösung war auf die Dauer nicht haltbar. Sie fristet nur noch in gewissen fundamentalistischen Kreisen ein kümmerliches Dasein.

2. Wie die ganze Orthodoxie, so war auch diese orthodoxe Schriftlehre nur verständlich aus dem Vergessen der eigentlichen reformatorischen Glaubens- und Schriftauffassung. Zur Entschuldigung eines solchen Vergessens mag freilich die Tatsache beigebracht werden, dass die Reformatoren selbst ihr neues, lebendiges Verständnis des Gotteswortes in der Heiligen Schrift noch nicht konsequent durchzuführen vermochten, sondern immer wieder auf die hergebrachte orthodoxe Lehre vom unfehlbaren und in allen Stücken unantastbaren Bibelbuchstaben zurückgriffen. War ihnen doch selbst die Tragweite ihrer neuen Erkenntnis und ihr Gegensatz zum Ueber-

³ Für Luthers Uebersetzung behauptet diese Dignität Echternach, «Es steht geschrieben», Berlin 1937.

⁴ Das Tridentinum lehrt, *ex cathedra!*, über die Vulgata *ut haec ipsa vetus et vulgata editio . . . in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur et quod nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat*, (Denzinger, 785).

⁵ So die orthodox presbyterianische Theologenschule von Hodge-Warfield in Princeton.

lieferten noch nicht voll zum Bewusstsein gekommen. So hat Luther einerseits sich über gewisse Bücher des Alten und Neuen Testaments mit erstaunlich kritischer Freimütigkeit geäußert, dann aber hat er sich in der Polemik plötzlich wieder auf den Schriftbuchstaben als unfehlbares göttliches Diktat berufen. Zwingli hat wohl im ganzen in seiner Bibelarbeit die reformatorische Linie am strengsten innegehalten, während Calvin,⁶ trotzdem auch bei ihm das reformatorische, nicht das orthodoxe Schriftprinzip in der Exegese vorwaltet, in der dogmatischen Formulierung der Bibelautorität bereits ganz der orthodoxen Diktatsidee verfallen ist. Daraus ist es begreiflich, dass man sich in einer Zeit, wo der ursprüngliche reformatorische Geist nicht mehr vorhanden, das Bedürfnis nach Sicherung gegen die Gegner von links und rechts aber umso fühlbarer war, mit Eifer auf die orthodoxen Rückstände im reformatorischen Schrifttum warf und so nicht nur die neue Erkenntnis verschüttete, sondern in der Handhabung und dogmatischen Formulierung des orthodoxen Prinzips noch weit über alles Bisherige hinausging und damit, in der Tat, «päpstlicher als der Papst» wurde.

Hält man aber am reformatorischen Schriftprinzip fest: Christus dominus et rex scripturae, so ist das Problem Bibelglaube und Bibelkritik grundsätzlich gelöst. Die Bibel ist das menschliche, und darum durchaus nicht unfehlbare Zeugnis von der Gottesoffenbarung im Alten Bund und in der Geschichte des Mensch gewordenen Gottessohnes. Luthers Wort, die Schrift sei «die Krippe, darinnen Christus liegt»,⁷ bot den dogmatisch richtigen Ansatz: Die Kirche muss ihre Lehre von der Schrift in Analogie zu der von der Gottmenschheit Christi bilden. Die Schrift nimmt teil an der Herrlichkeit der Gottheit Christi und an der Niedrigkeit seiner Menschheit. Ebenso wiesen Calvins besonnene Ausführungen über den Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testament⁸ mit seinem Leitprinzip der göttlichen Oekonomie, das heisst der Anpassung Gottes an die geschichtliche Lage, auf die Spur eines wahrhaft geschichtlichen Offenbarungs- und Schriftbegriffs. So wie Luther

⁶ Vgl Cramer, De heilige Schrift bij Calvin, Calvins kritische houding tegenover de Schrift, S 116 ff. Seine dogmatische Formulierung aber steht damit im Widerspruch: Wir müssen sine exceptione quidquid in sacris scripturis traditum est mansueta docilitate amplecti (institutio I, 18, 4). Die Autoren der biblischen Bücher sind sancti spiritus amanuenses und darum sind ihre Schriften pro oraculis dei habenda, ebenda IV, 8, 9.

⁷ Luther, Vorrede zum Alten Testament.

⁸ Vgl oben S 196.

es verstand, seinen gewaltigen Bibelglauben mit kritischer Einsicht in den menschlichen Charakter der alttestamentlichen Geschichtserzählung oder mit seiner scharfen Kritik am Jakobusbrief und seiner Abwertung der Apokalypse zu verbinden, und wie Calvin in seiner gläubigen Einheitsschau der beiden Testamente durch die kritische Beobachtung ihrer grossen Unterschiede sich nicht stören liess, so muss die Kirche es lernen, in der menschlich gebrechlichen Form dieser Schriften den göttlichen Inhalt der Offenbarung zu erkennen und zu gewinnen. Sie muss es lernen, bibelgläubig und bibelkritisch zugleich zu sein, wie sie es lernen musste, über der Gottheit des Christus nicht seine wahrhafte Menschlichkeit zu vergessen, und in dem Jesus, der müde, hungrig, angstvoll und traurig sein konnte, den ewigen Gottessohn zu erkennen und zu fassen.

b) Das biblische Weltbild

3. Es ist nicht gut, dass die heutigen Theologen meistens vergessen zu haben scheinen, was für ungeheure Kämpfe die neuere Naturwissenschaft gegen die Theologenzunft und die kirchlichen Autoritäten als Hüter der geoffenbarten Bibellehre auszufechten hatte. Die «Laien» aber, die an den von diesem Kampf betroffenen Sachgebieten in der Regel viel unmittelbarer interessiert sind, haben darin ein besseres Gedächtnis. Für sie ist der Kampf der Kirche gegen Kopernikus, Galilei, Giordano Bruno, Kepler und Newton im Namen der unfehlbaren Bibelautorität etwas lebendig Gegenwärtiges, nicht weniger als der Kampf gegen Darwin und Lyell.⁹ Es hat in diesem Kampfe mehr als einen Märtyrer gegeben und diesmal nicht auf Seiten der Kirche und des Glaubens, sondern auf der der Welt und der Vernunft.¹⁰ Die Theologie hat darum, nachdem sie jahrhundertlang mit äusserster Erbitterung die Wissenschaft im Namen der Bibel bekämpfte, nicht das Recht, dergleichen

⁹ Vgl das bereits genannte Werk von White, Geschichte der Fehde zwischen Wissenschaft und Theologie. Dazu Fueter, Geschichte der exakten Wissenschaften in der schweizerischen Aufklärung.

¹⁰ «Auch die Gelehrten müssen ihre Martyrologie haben» sagt Scheuchzer, der es selbst erfahren, zit bei Fueter, aa O, S 34. Noch 1721 erhielt Scheuchzer von den obrigkeitlichen Zürcher Zensoren die strenge Weisung: «es solle Herr Dr. Scheuchzer in seiner Jobischen Physik abändern und durchstreichen 1. die Copernikanische Meinung von der Bewegung der Erde und Stillstand der Sonne, als welche wider unsere recepta systemata, wider die Hochobrigkeiten Erkenntnissen und wider die allgemeine Ruhe der Kirchen und Schul streitet», aa O S 40, Fueter.

zu tun, als ob das ganze Problem eine Bagatelle wäre. Sie hat es schon darum nicht, weil diese Fragen noch heute ernstern Christen, die Naturforscher sind, und ernstern Naturforschern, die glauben möchten, zu schaffen machen.

An drei Punkten musste der eine und selbe Kampf ausgefochten werden, und an allen dreien wurde er zu Ungunsten der Verteidiger der Bibelautorität — nicht aber zu Ungunsten der Bibel selbst — entschieden. Der erste Konflikt betraf das biblische Raumbild, der zweite das biblische Zeitbild, der dritte das biblische Bild der menschlichen Urgeschichte. Der Kampf um das Raumbild ist an die Namen Kopernikus, Galilei, Kepler und Newton geknüpft. Dieser Kampf ist, im Unterschied zum dritten, endgültig ausgekämpft. Niemand wird es mehr wagen, die neuere wissenschaftliche Anschauung als «blosse Hypothese» auszugeben. Vielmehr hat die kirchliche Apologetik ihren Rückzug hier seit längerem durch ein anderes Manöver zu decken begonnen, nämlich durch die Behauptung, dass ein Konflikt zwischen dem, was die Bibel sage und dem, was die Wissenschaft lehre, durchaus nicht bestehe. Die Männer der Reformationszeit, die Kopernikus einen Narren schalten, wussten es anders. «Diese Narren wollen die ganze astronomische Wissenschaft umkehren, aber die Heilige Schrift sagt uns, dass Josua die Sonne still stehen hiess und nicht die Erde.»¹¹ Es ist ebenso lächerlich als schmähsch, wenn die theologische Apologetik, die zweihundert Jahre lang mit der Bibel gegen Kopernikus, Galilei, Kepler und Newton gefochten hat, nunmehr hinterher, da die Sache gegen sie entschieden ist, behauptet, ein Konflikt bestehe überhaupt nicht. Zweifellos besteht er: Das Weltbild der Bibel ist geozentrisch, wie das Weltbild der Antike überhaupt. Das geozentrische Weltbild der Bibel ist durch die neuere Astrophysik als unhaltbar erwiesen. An diesen zwei Sätzen gibt es nichts zu rütteln, und wer es doch tut, macht sich damit genau derselben faulen Künste schuldig, die

¹¹ So nach Aurifabers Ausgabe der Tischreden Luthers. Die zuverlässigere Nachricht Lauterbachs, Ti IV, 4638 lautet wesentlich ruhiger, ist aber sachlich identisch.

Calvin schilt Plato, dass er, sonst der frömmste und vernünftigste unter den Philosophen, ipse quoque in rotundo suo evanescit, mit einem Seitenblick auf andere, qui multo absurdus ineptiunt, Wke 2, 49. Sachlich: nos certe non ignoramus finitum esse coeli circuitum et terram instar globuli in medio locatam esse, Wke 23, 9. Im übrigen muss zur Ehre des Luthertums gesagt werden, dass in seinem Gebiet und sogar durch den Einfluss von Theologen die kopernikanische Lehre früheren Einzug fand als sonstwo. Vgl Elert, Morphologie des Luthertums, I, 364.

vor dreihundert Jahren gegen die Wissenschaft gebraucht wurden. Die kopernikanische Lehre war nur die erste Etappe jener ungeheuerlichen Erweiterung des Raumbildes, die noch jetzt mit jeder neuen Ueberbietung des grössten Fernrohrs geschieht.

Ebenso entschieden ist für jeden Wahrheitsliebenden das zweite Problem, die Erweiterung des Zeitbildes. Auch hier lässt der Wortlaut der Bibel keinen Zweifel; darin haben sich weder Luther noch Calvin noch die anderen Verfechter der Lehre getäuscht, dass nach der Anschauung der Bibel die Welt 6000 Jahre alt sei. Der Vizekanzler der Universität Cambridge, Lightfoot, meinte sogar mit Bestimmtheit beweisen zu können, dass sie am 23. Oktober 4004 vor Christi um neun Uhr morgens erschaffen worden sei.¹² Dass sich das Datum annähernd genau auf Grund der Schrift ausrechnen lasse, darüber waren alle Ausleger der Schrift einig.¹³ Die Zerstörung dieses begrenzten Zeitbildes liess länger auf sich warten als die des Raumbildes; sie war aber, nachdem einmal Lyell von der Geologie her damit den Anfang gemacht hatte, nicht weniger radikal. Wir messen heute Sternentfernungen von 150 Millionen Lichtjahren. Die unvorstellbare Raumerweiterung ist unmittelbar zur ebenso unvorstellbaren Zeitstreckung geworden.

Diese beiden Revolutionen bedeuteten wohl weltanschaulich und im Lebensgefühl ungeheure Erschütterungen, betrafen aber nicht direkt Lehrpunkte des christlichen Dogmas. Warum sollte Gott nicht einen viel grösseren Raum geschaffen haben, als man sich das vordem gedacht hatte? Warum sollte nicht der Beginn der Welt in der Zeitreihe viel weiter zurückgeschoben werden, als man es gewohnt war anzunehmen? Beides erregte nur darum so viel Leidenschaft der Ablehnung, weil die Autorität der Schrift dadurch gefährdet erschien. Der dritte Angriff aber schien sich auf einen Kernsatz des Dogmas selbst zu richten, nämlich gegen die Lehre von einem historischen Paradies und Sündenfall, einer historischen Deszendenz des ganzen Menschengeschlechts von einem, und zwar einem mehr oder weniger vollkommen geschaffenen, wenn auch gefallenem Urelternpaar. Dieser Angriff ist namentlich an den Namen Darwins geknüpft, und dieser Name wurde darum während eines halben Jahrhunderts in derselben Weise zum verfluchten

¹² Vgl. White aa O, S 19 ff. Allerdings bedürfen Whites Angaben dringlich der genaueren Ueberprüfung.

¹³ So auch Luther und Calvin in ihren Genesiskommentaren.

Ketzernamen wie vor ihm der des Kopernikus oder Galilei.¹⁴ Hier versucht es denn auch die kirchliche Apologetik noch immer mit den gewohnten Künsten: blosser Hypothese, widersprechende Anschauungen der Gelehrten usw. In der Tat muss hier unterschieden werden zwischen der Lehre Darwins im engeren und im weiteren Sinn. Der Darwinismus im engeren Sinne, die Lehre von der natürlichen Zuchtwahl als einzigem oder hauptsächlichstem Faktor der Entwicklung der Arten ist in der Tat nach Anschauung vieler Gelehrter nur eine Hypothese; die Entwicklungslehre aber im weiteren Sinne, das heisst die Lehre, dass den heutigen Arten zahllose andere vorausgegangen seien, mit denen sie in kausalen Deszendenzbeziehungen stehen, und die Lehre, dass auch der Mensch in dieser Entwicklungsreihe gesehen werden müsse, hat längstens das Stadium der plausiblen Hypothese hinter sich gelassen und ist, genau so wie die Lehre des Kopernikus, Kepler und Newton zur wissenschaftlichen Erkenntnis geworden, mit der sich jede redliche Theologie ebenso abzufinden hat wie mit jenen beiden anderen umwälzenden Erkenntnissen. Wie aber kann sie das tun?

Einfach dadurch, dass sie ihre eigene Erkenntnis ernst nimmt. Ehe die grossen naturwissenschaftlichen Entdeckungen gemacht wurden, hatten die Reformatoren ein Verständnis der Heiligen Schrift gewonnen — zurückgewonnen —, das, ernst genommen, einen Konflikt mit der Naturwissenschaft überhaupt ausschloss. Diese Erkenntnis lautet: die Heilige Schrift enthält keine göttlichen Orakel über alle möglichen kosmologischen Tatsachen, sondern sie ist das menschliche Zeugnis von Gottes Heilsoffenbarung im Alten Bund und vor allem in Jesus Christus.¹⁵ Christus ist das Wort Gottes. Die Schrift ist Gottes Wort, weil und sofern sie uns den Christus gibt. Es geht um dieses Wort Gottes, und nicht um irgendwelche Erkenntnisse, die grundsätzlich im Bereich mensch-

¹⁴ An der Heftigkeit des Kampfes ist freilich nicht nur die theologische Borniertheit, sondern ebenso sehr der oft genug zynische Naturalismus der Naturforscher schuld, die aus der neuen Theorie gerade die materialistischen Konsequenzen zogen, die die Theologen befürchteten.

Ganz anders liegen die Dinge beim kopernikanischen Kampf. Hinter der kopernikanischen Lehre standen Männer von unzweifelhaft christlichem Glauben und ergreifender Ehrfurcht, wie Kepler.

¹⁵ Galilei: «Der Zweck des heiligen Geistes in der heiligen Schrift ist viel höher als uns Weisheit dieser Welt lehren» (in *De sacrae scripturae testimoniis*, zit v Fueter, aa O, S 36). Ebenso in einem Brief an die Grossherzogin Christine, vom 16. Mai 1615, «Die Absicht des hl. Geistes ist, uns zu lehren, wie man in den Himmel komme, nicht wie der Himmel sich bewege», zit bei Zöckler, *Gottes Zeugen im Reich der Natur*, S 187.

lichen Forschens liegen. Was im Bereich des Forschens liegt, ist Welt; was Gegenstand des Glaubens ist, liegt als solches nicht im Bereich menschlichen Forschens. Denn Gegenstand des Glaubens ist nichts anderes als Gott selbst, in seinem offenbarend-erlösenden Handeln. Die kirchliche Theologie ist mit der Wissenschaft in Konflikt geraten, weil sie diesen Grundsatz vergass, weil sie die Bibel nicht so verstand, wie sie nach ihrem eigenen Zeugnis verstanden werden will; weil sie die Bibel judaistisch-rabbinisch, statt prophetisch-apostolisch verstand. Die Reformatoren hatten grundsätzlich diesen judaistisch-gesetzlichen Sauerteig ausgefegt, aber sie sind damit nicht fertig geworden. Noch blieb auch für sie die Bibel ein Buch autoritativer Belehrung über Kosmologie und Geschichte. Darum meinten auch sie, Kopernikus als einen Narren oder Empörer gegen Gottes Wort schelten zu müssen. Es bedurfte darum erst einer gewaltigen Erschütterung der Orthodoxie, ehe die protestantische Theologie sich gründlich auf ihre eigene klassische Schriftlehre besann. Als sie dies tat, da zeigte es sich, dass keine dieser «revolutionären» Erkenntnisse, nicht einmal die darwinische, irgend eines der Stücke wirklichen biblischen Glaubens betraf, dass nie die Sache selbst, sondern immer nur das weltbildliche Kleid zerstört war. Das «Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde» ist im Zeitalter des Mount Wilson-Fernrohrs, genau so göltig wie je, und an dem Satz «Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde» hat der Darwinismus, sofern er ein Stück des Weltbildes jedes Gebildeten geworden ist, nicht das geringste geändert. Nur ist die Theologie der Gemeinde den Dienst schuldig, die Loslösung der Sache selbst aus der antiken Weltbild-form in sauberer Weise zu vollziehen.¹⁶

c) Die historische Bibelkritik

4. Der christliche Glaube setzt kein bestimmtes Weltbild im Unterschied zu einem anderen voraus; er ist mit dem modern-wissenschaftlichen so gut vereinbar wie mit dem antik-vorwissenschaftlichen. Wohl aber schliesst er bestimmte historische Aussagen in sich, und darum ist im Bereich der historischen Wissenschaft ein Konflikt mit dem Glauben, abstrakt betrachtet, jederzeit möglich. Die biblische Theologie ist nicht nur eine Theologie des Wortes, sondern auch der Tatsachen, und zwar solcher Tatsachen, die zu-

¹⁶ Dieser Versuch ist gemacht in meinem «Der Mensch im Widerspruch», S 101, 135 ff und 17. Kapitel.

gleich Gegenstand historischer Forschung sind. Daran erinnert uns das «gekreuzigt unter Pontius Pilatus» im Credo. Es gehört zum Aergernis des christlichen Glaubens, dass er, im Unterschied zur Mystik, oder zum rational moralistischen Theismus, an geschichtliche Tatsachen gebunden ist, die Gegenstand historischer Forschung sind.

Man hat dieser Konfliktmöglichkeit dadurch ausweichen wollen, dass man das Christentum der Tatsachen zu einem Christentum der zeitlosen Ideen sublimierte. Aber mit diesem Rettungsversuch zerstörte man den christlichen Glauben. Man hat es auch in der Weise versucht, dass man die Tatsachen gegenüber dem «gegebenen Wort»¹⁷ bagatellierte. Das Wort ist uns gegeben, die hinter ihm stehenden Tatsachen gehen uns nichts an; wir haben nach dem Sinn der Worte, aber nicht nach dem Geschehensein der Tatsachen zu fragen. Damit aber verflüchtigt man den christlichen Glauben im Sinn eines Docketismus, der ebenso gefährlich ist wie der christologische, ja im Grunde viel gefährlicher, weil radikaler. Nur wenn Jesus Christus auf dem Hügel Golgatha tatsächlich, im Sinn raumzeitlichen, historischen Geschehens, gekreuzigt worden ist, kann er unser Erlöser sein. Die Frage: Was ist uns gesagt?, kann von der: Ist das geschehen?, nicht getrennt werden; denn es ist uns eben dies gesagt, dass das g e s c h e h e n sei. Die Möglichkeit, mit der Historie in Konflikt zu kommen, ist das Echtheitszeichen des christlichen Glaubens; darin eben unterscheidet er sich von den anderen Glaubensweisen oder Religionen als die nicht-mystische oder nicht-mythische, sondern geschichtliche. Mit der Fleischwerdung des Wortes ist der Konflikt des Glaubens zwischen Geschichtswissenschaft und Glaube als Möglichkeit gesetzt. Darum ist dieses Problem nicht, wie das vorige, prinzipiell zu lösen, sondern nur in concreto.¹⁸ Die Frage muss lauten: Gibt es irgendwelche Resultate oder Erkenntnisse der historischen Wissenschaft, die mit den Aussagen des

¹⁷ Diese doketische Gefahr ist nicht nur bei Bultmann, sondern auch bei Barth nahe, wenn er zB in Holland, nach seiner Ansicht über die Paradies- und Sündenfallgeschichte befragt, die Antwort gab, es komme nicht darauf an ob, sondern was die Schlange gesprochen habe (Credo, S 163). Hinter diesem bonmot steckt indessen die wichtige Einsicht, dass auch Sagen und Legenden von Gott als Mittel seines Wortes gebraucht werden können.

¹⁸ Man kann natürlich die Frage auch ins Hypothetische weitertreiben: Was würde aus dem Glauben, wenn bewiesen würde, dass.... zB, dass Jesus nicht gelebt habe usw. Darauf ist zu antworten: Es gehört eben zur Gewissheit des Glaubens, dass dieser Fall ebenso wenig eintreten wird wie ein Beweis, dass Gott nicht existiert.

christlichen Glaubens im Widerspruch stehen? Behauptet also der Glaube «Tatsachen», deren Geschehensein von der wissenschaftlichen Forschung in Abrede gestellt werden muss?

Es gibt eine grosse Zahl von Punkten, wo ein solcher Konflikt behauptet wurde. Die Aufgabe, die sich dann stellt, ist die erneute Prüfung, ob vielleicht der Glaube an diesem Punkt etwas behauptet, das ihm nicht zugehört, oder ob die kritische Forschung etwas verneint, das sie, wenn sie wahrhaft kritisch wäre, nicht verneinen dürfte. Unsere These lautet: Alle Konflikte zwischen historischer Kritik und Glaube erweisen sich bei genauerer Prüfung als ein Schein, der entweder durch ungerechtfertigtes Dogmatisieren von traditionellen historischen Anschauungen von Seiten der Kirche oder durch skeptische Entartung der kritischen Wissenschaft entsteht. So haben Kirche und Theologie geirrt, wenn sie meinten, ein Angriff auf die paulinische oder johanneische Autorschaft gewisser Schriften des Neuen Testaments sei ein Angriff auf eine wesentliche Position des Glaubens, und daraufhin ein Entweder-Oder konstruierten. Es war eine Kurzsichtigkeit des kirchlichen Glaubens, beziehungsweise der Theologie, zu meinen, die Verneinung der Geschichtlichkeit der alttestamentlichen Urgeschichte oder der Patriarchengeschichten müsste den Ruin des christlichen Glaubens bedeuten. Umgekehrt hat die kritische Historie dem Glauben manchen Verzicht zumuten wollen, der sich späterhin als wissenschaftlich durchaus unbegründet erwies. Nicht nur Noah und alle Patriarchen,¹⁹ sondern auch Moses, ja sogar Jesus selbst sollten «unhistorisch» sein, wobei freilich zu sagen ist, dass sich gegen solche Exzesse eines skeptischen Historismus die besonnene Wissenschaft immer sofort zur Wehr setzte. Die Geschichte des Problems «Bibelglaube und Bibelkritik» im letzten Jahrhundert ist voll von Beispielen solcher Rückzüge auf der einen und auf der anderen Seite, woraus wiederum ängstliche oder voreilige Gemüter unberechtigte Schlüsse zu gunsten der alten orthodoxen oder zu gunsten einer radikal kritisch-ungläubigen Haltung zogen. So viel aber kann im Rückblick auf ein Jahrhundert dieser Auseinandersetzung gesagt werden: die historische Kritik hat auf die Dauer nie eine «Leugnung» aufrecht erhalten können, die einen wesentlichen Punkt des Glaubens betraf, und die kirchliche Theologie hat andererseits auf viele traditionsgeheiligte, die Substanz des Glaubens aber nicht

¹⁹ Zu diesem Problem selbst s u S 283.

berührende «Geschichtstatsachen» verzichten und das Recht kritischer Forschung anerkennen müssen.

Diese allgemeinen Erwägungen entheben uns aber nicht der Verpflichtung, auf die soeben gestellte Frage eine einigermaßen konkrete Antwort im einzelnen zu geben. Wir tun das, indem wir drei Problemkreise unterscheiden: das Leben Jesu, die Geschichte Israels und die biblisch-theologische Lehre.

5. Nicht nur die geschichtliche Existenz eines Menschen, namens Jesus, sondern die Glaubwürdigkeit der Geschichte Jesu in ihren Hauptzügen und des evangelischen Bildes von Jesu Person, seinem Lehren, Wirken, Leiden und Sterben, gehört zum Bestand des christlichen Glaubens. Christlicher Glaube kann nicht entstehen und nicht bestehen ohne ein geschichtliches Bild von Jesus und ohne ein Wissen davon, dass dieses Bild der Wirklichkeit entspricht, dass er «dieser» war, und dass er «so» war und lebte. Die Reduktion des für den Glauben Notwendigen auf das Zeugnis der Apostel, «wir haben geglaubt, dass anno so und so viel Gott sich in geringer Knechtsgestalt gezeigt, unter uns gelebt und gelehrt hat und darauf gestorben ist», die Kierkegaard in seinen «Brocken»²⁰ vornimmt, ist in Wahrheit nicht, wie er meint «mehr als genug», wie denn auch Kierkegaard selbst sich an dieses Minimum nicht gehalten hat. Es ist wahr, «das gleichzeitige Geschlecht hat das Nötige getan»; aber die Apostel haben besser gewusst als der grosse dänische Denker, was dem Glauben notwendig ist.²¹ Darum haben sie uns die Evangelien geschenkt, damit sich an ihnen der Glaube an den Christus entzünde. Hätten wir das Christusbild der Evangelien nicht, sondern allein das apostolische Christuszeugnis, so könnte allenfalls jener heteronome Pseudoglaube auf Grund der anerkannten Apostelautorität entstehen, nicht aber der eigene, lebendige Glaube als Begegnung mit dem Herrn Christus. Die Glaubwürdigkeit des evangelischen Berichtes in seinen Hauptzügen ist die notwendige Grund-

²⁰ Kierkegaard, Philosophische Brocken, S 94 f.

²¹ Ich muss der Kritik, die Althaus (Theol. Aufsätze II, S 169—182) an meinem Mittlerbuche übte, darin recht geben, dass das Bild der Geschichte Jesu für unseren Glauben von schlechterdings fundamentaler Bedeutung ist. Die absolut unangreifbare Rückzugslinie, die Kierkegaards Dictum herstellen wollte, liegt viel zu weit hinter der Linie der wirklichen Christusbegegnung, um dem Glauben gerecht werden zu können. Die Missionserfahrung eines St. Jones in Indien zeigt beispielsweise die Unentbehrlichkeit der Jesusgeschichten für das Gläubigwerden gerade in diesem Kultur- und Religionskreis, dem das Geschichtliche, nicht aber theologische Lehre etwas Neues ist.

lage wirklichen Christusglaubens. Das im wesentlichen unzerstörte Jesusbild der Evangelien ist, zusammen mit dem Christuszeugnis der Apostel, das Mittel, durch das Gott in uns den Glauben weckt, ohne das, so weit unsere Erfahrung reicht, Glaube nie entstanden ist, noch auch entstehen kann.

Damit scheint nun der Glaube der historischen Kritik eine ungeheure Angriffsfläche zu bieten und sich ständiger Bedrohung durch sie auszusetzen. Wissen wir doch, wie kritisch durchfurcht der Boden der Evangelientradition ist. Das Resultat dieses ganzen kritischen Prozesses, der mit so ungeheuren Mitteln durchgeführt wurde, ist aber ein sehr merkwürdiges. Auch die weitestgehende historische Kritik lässt vom evangelischen Geschichts- und Personbild in der Tat «mehr als genug», um den Glauben zu entzünden und zu tragen. Ja, wir dürfen es noch stärker sagen: Der Gesamtertrag der historischen Kritik an der Jesusüberlieferung ist, auf die Hauptsache gesehen, gleich Null. Auch wenn wir dazu genötigt sein sollten, unser Bild vom Leben und Wirken des Heilandes lediglich den synoptischen Evangelien zu entnehmen,²² und wenn wir auch an den synoptischen Berichten so viele Abstriche machen müssten, wie die radikalsten unter den kritischen Forschern²³ es tun, so bleibt doch das Bild des Lebens und der Person des Herrn im wesentlichen dasselbe wie das, das unsere vorkritischen Vorfahren aus den Evangelien schöpften. Der einzige Punkt, an dem eine Entscheidungsfrage wieder aufwacht, ist das Verhältnis zwischen der «synoptischen» Lehre Jesu über sich selbst und über seine Bedeutung für den Glauben zum Christuszeugnis der Apostel. Davon soll unter dem dritten Punkt gehandelt werden. Abgesehen von dieser einen Differenz, die durch die Ausschaltung des Johannes-evangeliums als Bericht entsteht und über deren Bedeutung noch nachzudenken sein wird,²⁴ und abgesehen von manchen Einzelheiten, die für den Glauben ohne Bedeutung sind, ist das, was Jesus nach kritischer Anschauung gesagt, getan und gelitten hat dasselbe, was er nach der vorkritischen Anschauung gesagt, getan

²² Damit fälle ich kein Urteil in dieser Frage, die auch heute unter den Fachleuten noch lebhaft diskutiert wird. Die Selbstverständlichkeit, mit der vor zwanzig Jahren noch das Joh Evg als Geschichtsquelle ausgeschaltet wurde, ist zweifellos einer vorsichtigeren Haltung gewichen.

²³ Man denke etwa an Bultmanns «Synoptische Tradition» oder Wellhausens «Einleitung in die 3 ersten Evangelien».

²⁴ Die Ausschaltung des Joh Evg als Bericht schliesst keineswegs aus seine Höchstschatzung als apostolisches Christuszeugnis und massgebende ntl Christuslehre. (Vgl Bultmanns Johanneskommentar.)

und gelitten hat. Die Deutungen, die einzelne kritische Forscher diesem Bilde geben, die Schlussfolgerungen für den Glauben, die sie ziehen, stehen in einem anderen Buche. Denn diese Deutungen sind nicht Sache ihrer Wissenschaft, sondern ihres — sei es christlichen, sei es nichtchristlichen — Glaubens.²⁵ Ganz ebenso steht es mit der Geschichte der Apostel und der ersten Christenheit. Auch hier hat die historische Kritik manche Korrektur am überlieferten Bilde angebracht, manche Unstimmigkeiten in der Apostelgeschichte, manche Unglaubwürdigkeiten in der Zuweisung von bestimmten Schriften an bekannte Apostel als Verfasser aufgedeckt, das Bild der Urchristenheit realistischer hinter gewissen harmonisierenden Uebermalungen hervortreten lassen; aber irgend etwas für den Glauben Wesentliches ist durch die historische Kritik nicht betroffen worden. Als einziges schwierigeres und zentrales Problem bleibt auch hier die Differenz zwischen den theologischen Anschauungen der einzelnen neutestamentlichen Verfasser.

6. Wesentlich revolutionärer ist die Wirkung der historischen Kritik auf dem Felde der alttestamentlichen Geschichtsdarstellung. Die massivsten Veränderungen freilich betreffen nicht die israelitische Geschichte, sondern ihr Vorspiel in den ersten Kapiteln der Bibel. Diese ganze Urgeschichte ist uns, im historischen Sinne, das heisst im Sinn einer glaubwürdigen Berichterstattung, gänzlich abhanden gekommen.²⁶ Was das Alte Testament rückwärts von der Patriarchengeschichte berichtet, hat aufgehört ein Teil unseres wissenschaftlichen Geschichtsbildes zu sein.²⁷

Damit ist ein grosses Stück der christlichen Lehrtradition und des überlieferten Glaubens von der kritischen Wissenschaft vernichtet worden, und es ist nicht zum Verwundern, dass sich die Kirche zu-

²⁵ Konservative und radikal kritische Behandlung der synoptischen Tradition und biblisches oder rationalistisches Christusverständnis überkreuzen sich merkwürdig bei Forschern wie Bultmann und A. Schweitzer. Schweitzer ist ausserordentlich konservativ in der Bewertung des synoptischen Geschichtsbildes, steht aber dem Glauben der Apostel sehr ferne, umgekehrt liegt beides bei Bultmann. Man mag diese zwei Namen als Symbol der neuen Lage der neutestamentlichen theologischen Forschung nehmen!

²⁶ Das schliesst nicht aus, dass gerade diese ersten Kapitel der Genesis zu den gewaltigsten Offenbarungszeugnissen des Alten Bundes gehören.

²⁷ Es war eine hoch bedeutsame Tat theologischer Erkenntnis, als eine Gruppe angesehener anglokatholischer Theologen in dem Sammelband «Lux Mundi» (Oxford, 1889) zum erstenmal die Anerkennung der neuen wissenschaftlichen Anthropologie und des kritischen Geschichtsbildes mit einer unzweifelhaft apostolischen Christustheologie verbanden und so zeigten, dass kritische Wissenschaft und unverdünnter christlicher Glaube miteinander vereinbar sind.

nächst gegen diesen ihr gefährlich scheinenden Angriff heftig zur Wehr setzte.²⁸ Aber eine tiefer dringende Glaubensbesinnung erkennt auch hier, wie an anderen Punkten, dass das, was die kritische Wissenschaft «zerstört» hat, nicht zum Glaubensgegenstand, sondern zu dessen weltbildlicher Fassung gehört, dass nicht von einer Zerstörung oder auch nur Schädigung des Glaubens gesprochen werden kann, sondern bloss von einer Nötigung, seinen Inhalt in anderen weltbildlichen Vorstellungen auszudrücken. Die Vorstellung von einem historischen Urzustand im Paradies und von einer anschaulichen kontinuierlichen Bundesgeschichte vom Paradies bis auf Moses kann nicht mehr Bestandteil der christlichen Lehre sein, wie sie es anderthalb Jahrtausende lang war; aber die Glaubenssubstanz der Begriffe Schöpfung, Uroffenbarung, Fall, Bund wird durch das veränderte Geschichtsbild nicht berührt. Im Gegenteil, mit dem Wegfall der historischen Anschaulichkeit der «Urgeschichte» fällt auch eine gewisse deterministische Belastung der dogmatischen Begriffe weg, die seit Augustins Erbsündenlehre das Verständnis der biblischen Botschaft erschwert hatte. Die «Reduktion» hat sich auch hier nur als Reinigung erwiesen.

Das geschichtliche Interesse des christlichen Glaubens haftet an der Geschichte Israels, des Alten Bundes. Denn hier findet ja die besondere Offenbarung statt, die als Weissagung auf den kommenden Christus zugeht. Nun hat freilich die kritische Arbeit auch im Bild der Geschichte Israels vieles verändert — ich brauche nur den einen Namen Wellhausen²⁹ zu nennen —, aber viel weniger am biblischen, als am traditionell-schematisierten und harmonisierten Geschichtsbild; denn was wir geschichtlich über Israel wissen, schöpfen wir nach wie vor zum grössten Teil aus den biblischen Quellen. Nicht so sehr der biblische Bericht als solcher, als die traditionelle Anschauung von der Einheitlichkeit der biblischen

²⁸ Neueste apologetische Bestrebungen, die es dem Glauben an das Christuszeugnis im Alten Testament meinen schuldig zu sein, das mosaische Geschichtsbild von den Anfängen der Menschheit zu retten, werden keine andere Wirkung haben als die, dass das orthodoxe Dilemma wieder auftaucht: Entweder Bibelglaube oder kritische Wissenschaft.

S. o. Anm. 27 c. Dazu D. Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 1933; Bachmann, Gottes Ebenbild.

²⁹ Es ist heute ein wenig Mode geworden, dergleichen zu tun, als ob Wellhausens Anschauung: erst die Propheten, dann das Gesetz, überwunden wäre. In Wahrheit aber ist trotz aller notwendigen Korrekturen im einzelnen Wellhausens Gesamtschau siegreich geblieben. Seine evolutionistische Anschauung dagegen hat mit seiner kritischen Leistung nichts zu tun; sie ist rationalistische Theologie des 19. Jahrhunderts.

Berichte ist uns fragwürdig geworden und mit ihr die Zuverlässigkeit jener Historienharmonie, als die sich das traditionelle «biblische Geschichtsbild» darstellt. Die wichtigste Veränderung des «biblischen Geschichtsbildes» ist aber die, dass uns ein grosser Teil des Alten Testaments, der früher kaum zugänglich war, in grandioser Weise lebendig wurde. Die kritisch-historische Arbeit hat uns — das soll man nicht verschweigen — die Propheten Israels neu geschenkt.³⁰ Sie hat uns auch die Psalmen, die durch die Beziehung auf David als Verfasser zum Teil unverständlich waren, durch Loslösung von dieser pseudonymen Autorschaft, neu erschlossen.

Das Gesamturteil muss aber auch hier lauten: Trotz aller Verschiebungen, aller entstandenen Lücken und neuen Füllungen, ist das Bild der Geschichte des Volkes Israel, das Substrat der göttlichen Offenbarungs- und Bundesgeschichte, kein wesentlich anderes geworden. Ebenso wenig wie unser Jesusglaube an einzelnen Jesuswundern, so wenig hängt unser Glaube, dass Gott im Volke Israel durch Tatwort und Worttat sich geoffenbart habe wie nirgendwo sonst, an den einzelnen Begebenheiten, deren Verlauf heute anders aussieht als zur Zeit der vorkritischen Leser des Alten Testaments.

7. Die einzige Frage, mit der es immer wieder ein ernstliches Ringen geben wird, ist die, die aus der Verschiedenheit der *Lehre* in den einzelnen Teilen der Bibel hervorgeht, und zwar der Verschiedenheit der Lehrtypen innerhalb des Alten und des Neuen Testaments je für sich, und der Verschiedenheit zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Lehre. Das wichtigste unter diesen Problemen, an dem immer wieder Glaube und Unglaube auseinandergehen, ist der Unterschied zwischen der Lehre Jesu und der der Apostel. Es ist nicht wohlgetan, dieser Frage damit aus dem Wege zu gehen, dass man behauptet, wir hätten entweder kein Interesse oder keine Möglichkeit, die Lehre Jesu von der Lehre der Apostel zu unterscheiden, da sie uns ja nur als Teil der apostolischen Ueberlieferung gegeben sei. Gewiss können wir nicht in jedem einzelnen Falle genau oder mit Sicherheit feststellen, was Jesu eigene Lehre und was Zutat oder Umformung durch die Gemeindeüberlieferung ist. Trotzdem ist die Art der Lehre Jesu im Unterschied zu der der Apostel deutlich erkennbar, sobald einmal

³⁰ Es wird die grosse Aufgabe der atl. Theologie sein, die Erkenntnisse Duhms mit denen Calvins und Luthers zusammenzuarbeiten, worin bis jetzt im Gebiet der Exegese erst die ersten Anfänge gemacht sind.

das Johannesevangelium als Quelle im Sinn der wörtlichen Wiedergabe und pragmatischen Berichterstattung ausgeschaltet ist. Wir müssen und dürfen als Resultat kritischer Forschung den Satz formulieren: Jesus selbst hat so gelehrt, wie uns Matthäus, Markus und Lukas und nicht so, wie uns Johannes berichtet. Zwischen beiden, aber ebenso zwischen der Lehre Jesu und der der Apostel, besteht ein grosser, durchgehender Unterschied. Das ist, meine ich, das wichtigste Resultat der gesamten kritischen Bibelforschung. Die Frage ist aber, was sich daraus für den Glauben ergibt, ob unser Glaube an Jesus Christus als das Fleisch gewordene Gotteswort durch die Wahrnehmung dieses Sachverhaltes betroffen werde. Das Resultat der Glaubensbesinnung lautet: Keineswegs! Dieser Jesus, dessen Lehre und Lehrweise so verschieden ist von der der Apostel, ist der, an den wir so glauben, wie die Apostel an ihn glaubten und von ihm lehren.

Jesus selbst lehrt darum ganz anders als die Apostel, weil er — kein Apostel, sondern der Christus ist, und darum das wirkliche, geschichtliche, gott-menschliche Leben des verborgenen und leidenden Messias leben musste. Es gibt keinen Glaubenssatz, dass Jesus, um der Messias zu sein, auch von sich als dem Messias so lehren musste wie die Apostel, die ihn bezeugen. Im Gegenteil: hätte Jesus das getan, so wäre seine Menschheit keine volle gewesen. Er hätte die abgeschlossene Geschichte vorweg genommen und damit ihre Geschichtlichkeit aufgehoben. Gerade weil Jesus der ist, als den ihn die Apostel bezeugen, und nicht ein ungeschichtliches Phantom, hat er nicht so lehren können und sollen wie die Apostel. Denn er ist der Gegenstand ihrer Lehre, in dem was er ist, was er tut und was er leidet, während seine Lehre nur ein Teil seines messianischen Lebens und Leidens ist. Er musste das Messiasgeheimnis leben, nicht es verkünden. Darum will er nicht, dass es Gegenstand der Verkündigung werde, ehe es Zeit dafür ist.³¹ Er weiss, wann «seine Stunde gekommen» ist.³² Vielleicht gehörte es

³¹ Vgl die wichtigen Schriften von Wrede und A. Schweitzer über das Messiasgeheimnis und A. Schweitzers Ausführungen darüber in seiner Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S 376 ff, besonders zu Mt 11, 25 ff «In diesem Hymnus von der einzigartigen, ihm von Gott verliehenen Erkenntnis und Machtvollkommenheit geht Jesus so weit, dass er fast das Geheimnis seiner Messianität enthüllt». S 411 «Tatsächlich blitzt überall aus Jesu Reden und Tun das messianische Selbstbewusstsein heraus. Man kann geradezu von den Taten seines messianischen Selbstbewusstseins reden» (415). «Die persönliche Leidensweissagung Jesu zu Cäsarea Philippi ist genau so unbegreiflich, genau so dogmatisch und darum genau so historisch wie die an die Jünger in der Aussendungsrede (432).
³² Joh 2, 4.

sogar zu seiner wahren Menschheit, nicht einmal alles zu wissen, was die Apostel später von ihm verkünden konnten und mussten. Hat er doch seinen Tod nicht in der Weise vorausgewusst, wie seine Apostel hinterher darum wussten. Die Aufgabe Jesu war nicht die, von dem Christus zu lehren, sondern der Christus zu sein. Zum Christussein gehörte auch ein Lehren, aber ein Lehren, das formell und materiell ein anderes war, als das der Apostel es sein musste. Ein Widerspruch zwischen Jesuslehre und Apostellehre besteht nur solange, als man den rechten Gesichtspunkt für den faktischen und grossen Unterschied nicht hat, und das heisst — als man nicht im Glauben erkennt, wer Jesus ist.

Von den Lehrunterschieden zwischen Paulus, Johannes und den anderen Aposteln, die im Neuen Testament zum Worte kommen, war bereits die Rede.³³ Wäre der christliche Glaube, so wie die Orthodoxie aller Zeiten es meinte, ein Glaube an geoffenbarte Lehre, so dürfte ein solcher Unterschied überhaupt nicht zugegeben werden, da dieses Eingeständnis für den Glauben tödlich wäre. Für uns, die wir nicht an eine Lehre glauben, sondern in Jesus Christus selbst, durch die Erzählung und Lehre der Apostel hindurch das Wort Gottes vernehmen, ist die Verschiedenheit der apostolischen Lehre eine selbstverständliche Konsequenz ihrer Menschlichkeit. Jeder der Apostel hat die Wirklichkeit und Wahrheit Christi in einer gewissen Einseitigkeit, wie sie nun einmal zum Wesen individuell begrenzter Kreaturen gehört, gesehen und zum Ausdruck gebracht. Die Lehre aller Apostel zusammen ist, gerade in ihrer Unterschiedlichkeit, das unteilbare Ganze des Urzeugnisses von Jesus Christus. Damit sagen wir etwas rational nicht Fassbares. Denn wie das Verschiedene das Eine sagen kann, verstehen wir nur, wenn uns diese Verschiedenheit gleichzeitig als Ergänzung einsichtig wird. Das aber ist hier nur zum Teil der Fall. Denn die Verschiedenheit der apostolischen Lehren ist in einigen Punkten, rein theologisch-begrifflich gesehen, unversöhnlicher Widerspruch. Zwischen der Glaubensauffassung des Paulus und Jakobus besteht, wenn man sich streng an ihre begrifflichen Aussagen hält, deutlicher Widerspruch. Trotzdem trägt auch der Jakobusbrief, in seinem Gegensatz zu Paulus, etwas zur Erkenntnis Christi bei, was wir von Paulus allein nicht gewinnen würden, und was Paulus gegenüber nicht nur als Ergänzung, sondern auch als Korrektiv wirkt. Jeder Apostel bedarf der korrigierenden Ergänzung durch

³³ Vgl oben S 128.

die anderen, wie sie uns alle nur im Zusammenhang mit der Jesugeschichte, mit dem naiven Jesusbild der Synoptiker und mit dem theologisch reflektierten Christusbild des Johannes den ganzen Christus zeigen. Keiner weiss recht, wer Jesus von Nazareth wirklich war, der nicht den Römerbrief und das Johannesevangelium gelesen hat. Keiner weiss recht, was die Rechtfertigung allein aus dem Glauben an den Sohn Gottes bedeutet, ohne die Bergpredigt des Matthäusevangeliums zu kennen. Paulus allein, ohne Jakobus, weist mich nicht richtig, Markus ist ohne den Kolosserbrief, das Johannesevangelium ist ohne die Apokalypse missverständlich, usw. Gerade das Gegensätzlichs-te gehört zusammen, weil aus ihm erst die Wahrheit des Christus, die jenseits oder «hinter» allen Lehren liegt, erkannt werden kann.

Aehnliches gilt, mutatis mutandis, vom Alten Testament. Es gibt keine «Theologie des Alten Testamentes». Auch wenn wir von der Schwierigkeit absehen, den theologischen Lehrgehalt gewisser Teile des Alten Testamentes überhaupt zu erfassen, bleibt des Unterschiedlichen und Widersprechenden genug, um den, der sich um eine einheitliche Darstellung der alttestamentlichen Lehre müht, in grösste Verlegenheit zu bringen. Es gibt nebeneinander Primitivstes und Höchstes; es gibt unvereinbare Verschiedenheiten rivalisierender Grundtendenzen, es gibt Lebendiges und mehr oder weniger Erstarretes. Wer will das Priesterliche und das Prophetische, wer will das Altisraelitische und das Nachexilische auf einen Nenner bringen? Für die orthodoxe Auffassung ist das ein schlechterdings fataler Tatbestand. Für das wahrhaft biblische Verständnis der Offenbarungsgeschichte dagegen liegt darin keine besondere Schwierigkeit. Gottes Offenbarung ist für die theologische Lehre inkommensurabel. Es hat nun einmal Gott gefallen, sich zunächst kindlich-primitiver Vorstellungen als Ausdruck seines Willens zu bedienen. Gerade dieses Allerprimitivste, wie wir es in manchen Partien des Richterbuches oder in einigen Erzählungen des Jahwisten finden, ist uns besonders wichtig als Zeichen seiner herablassenden Gnade, die sich dem rohesten Verständnisvermögen anpasst. Neben der grossartigen Freiheit und Spontaneität des Prophetismus ist die priesterliche Gebundenheit nicht nur ein wichtiges pädagogisches Zuchtmittel, sondern auch der notwendige Hinweis auf das Opfer und den Hohenpriester, durch den erst das Tempel- und Kultuswesen abgetan wurde, weil er seinen Sinn erfüllte. Auch die besonderen Züge der nachexilischen Verengerung und Erstarrung

gewinnen im Blick auf die Heilsoekonomie ihre positive Bedeutung. Das Gesetz musste in seiner ganzen peinlichen Strenge gelehrt und eingeübt werden, sollte es seinen Dienst als Zuchtmeister auf Christus hin ganz erfüllen. Die vorexilische Einheit von nationaler Königsmacht und Glaubensgemeinde musste zerschlagen, das Judentum musste in alle Welt zerstreut werden, sollte die Kirche des Neuen Testaments einen Anknüpfungspunkt finden. Sobald man die Offenbarung des Alten Bundes heilsgeschichtlich, statt orthodox-theologisch, und das heisst, sobald man sie echt neutestamentlich und nicht judaistisch auffasst, gewinnt all das, was dort peinliche Verlegenheit war, auf einmal Sinn und Licht. Nur darf man diesen heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt nicht mit einem «entwicklungsgeschichtlichen» verwechseln. Die Heilsgeschichte ist Gottes Offenbarungsveranstaltung, die auf den Entwicklungszustand der Menschen Rücksicht nimmt, sie ist aber nicht das Produkt der Entwicklung.

Die Lehrunterschiede des Alten Testaments sind gewaltig, die Gegensätze scheinen jeder Einheitsschau zu spotten. Und wirklich, wer eine wissenschaftliche Einheitsschau dieses Unterschiedlichen und Gegensätzlichen versuchen wollte, müsste Schiffbruch erleiden.³⁴ Diese Einheit kann, wie die Einheit des Christuszeugnisses der Apostel, nur im Glauben erfasst werden, der hinter die Lehre zurückgeht und auf den in der Lehre Bezeugten selbst und auf sein Handeln in dieser Bezeugung achtet. Und zwar gilt das nur vom christlichen, nicht vom jüdischen Glauben; denn gerade er ist — auch in seiner «christlich»-orthodoxen Wiederholung — zu dieser Glaubensschau nicht imstande. Vom Juden gilt das Wort des Apostels, dass «eine Decke auf der Vorlesung des Alten Testaments bleibt, und sie wird nicht aufgedeckt, weil sie nur in Christus abgetan wird».

8. So erkennen wir, dass die historisch-kritische Arbeit nicht, wie die Orthodoxie meinte, glaubensfeindliches Teufelswerk ist, sondern eine Hilfe für das rechte Verständnis des Gotteswortes. Sie

³⁴ Die alt Theologie von Eichrodt hat ihr grosses Verdienst gerade in dem, was ihr von Seiten derer, die Hengstenbergs «Christus im Alten Testament» repristinieren wollen, zum Vorwurf gemacht wird: In der Verbindung des heilsgeschichtlichen mit dem theologischen Gesichtspunkt. Man möchte nur wünschen, dass Eichrodt sich zu den verschiedenen Stufen in ihrer Unterschiedlichkeit des Kindlichen und des Vollendeten noch deutlicher bekennen würde und auch den letzten Rest der Meinung überwände, dass man damit irgend etwas am «Offenbarungsansetzen» des AT abbreche.

zertrümmert allerdings viel, aber nichts von Gottes Wahrheit — wie sollte sie! —, sondern von einer menschlich-ängstlichen und einer allzu bequemen, aber auch dürftigen Anschauung von dem, was Gottes Wort in der Heiligen Schrift sei. Dank der kritischen Arbeit haben wir die Möglichkeit zu einer reicheren Erfassung der apostolischen und prophetischen Botschaft. Es bewahrheitet sich hier an einem wichtigen Beispiel, dass «denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten mitwirken müssen»,³⁵ auch die hyperkritische Forschung eines David Friedrich Strauss oder die allzu weitgehende kritische Revision des traditionellen israelitischen Geschichtsbildes durch Wellhausen. Beide waren Durchgangspunkte für ein besseres Verständnis der Evangelien und der Propheten.

Für den Einzelnen werden hier immer wieder Spannungen entstehen, die wohl auch — wie Spannungen in der ethischen Wirklichkeit — zum Glaubensverlust führen können. Es darf aber auch nicht übersehen werden, wie andererseits der feste christliche Glaube vor wissenschaftlichen Abenteuern bewahrt und dem historischen Urteil eine Treffsicherheit gibt, die sich oft erst nach Jahrzehnten oder Jahrhunderten als das auch wissenschaftlich Bewährte ausweist. Für die Verwechslung von gläubig und konservativ, ungläubig und radikal-kritisch bleibt hier kein Raum mehr. Es gibt freilich einen Radikalismus, der vom Glauben aus, und einen Konservatismus, der von der Wissenschaft aus ein für allemal unmöglich geworden ist. Innerhalb dieser Extreme — der Behauptung der Irrtumslosigkeit der Bibel und der Leugnung der fundamentalsten Tatsachen, wie zum Beispiel der Existenz Jesu — bleibt aber für mancherlei Varianten Spielraum. Es ist gut, dass nicht alle Gläubigen so kritisch sind wie ein Bultmann und nicht alle Forscher so konservativ wie ein Schlatter, wer möchte aber als Ausleger des Neuen Testaments die Arbeit des einen oder des anderen missen?

Die Einheit des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments ist eines; die behauptete Einheit der Lehren der Apostel im Neuen und der Gottesmänner im Alten Testament ist ein anderes. Diese ist uns durch die kritische Forschung ein für allemal zerstört, das heisst als nicht vorhanden nachgewiesen. Jene aber ist uns durch die kritische Arbeit erst recht gross und wunderbar geworden. Der eine Gott ist es, der uns im Richterbuch und im Johannesevangelium begegnet als der, der

³⁵ Röm 8, 28.

seine Geschöpfe zu sich ruft, denen er dort als «Kindern am Verstand» die ersten Elemente der Gotteserkenntnis zeigt, während er uns hier das ganze Geheimnis seiner Offenbarung in Jesus Christus anvertraut. So wird uns gerade die nichteinheitliche Bibellehre zur Demonstration der göttlichen Kondescendenz und Liebspädagogik, seiner gnädigen Herablassung zum Fassungsvermögen seiner Menschenkinder und zum Hinweis auf das Ziel, zu dem uns seine Offenbarung hinführen will.

19. Kapitel

DAS WUNDER DER OFFENBARUNG UND DIE WISSENSCHAFT

An Offenbarung glauben heisst an ein Wunder glauben, an etwas, das von jenseits der Welt in die Welt einbricht. Der christliche Offenbarungsglaube versteht das Wunder der Offenbarung in einem unbedingten, radikalen Sinn. Der Gott der Offenbarung — der «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nicht der Gott der Philosophen», um mit Pascal zu reden — ist nicht der deistische Urheber-Gott, der die Welt «von aussen stösst», und nicht die pantheistische Gott-Natur, die bloss «die Welt im Innern bewegt», sondern «der lebendige Gott», der in das natürliche Geschehen eingreift, der mit seiner Offenbarung die Grenzen der natürlichen Erkenntnismöglichkeiten sprengt, der nicht nur etwas Neues schafft, sondern das Neue, das unbedingt Neue, das Leben in Gemeinschaft mit ihm durch die Sendung des Sohnes. Er ist darum als der Offenbarer und Erlöser der Wundergott schlechthin, wie denn auch die Offenbarung das Wunderbare schlechthin ist.

Das Wunder aber ist das Aergernis für den Menschen von heute. Das Evangelium ist allezeit Torheit und Aergernis für den «natürlichen Menschen»; aber das Wunder der Offenbarung ist für den Menschen der Neuzeit in ganz besonderem Masse abstossend und unglaubwürdig. Mag auch der heutige Mensch nicht im innersten Wesen ein anderer sein als der des Altertums, so ist er doch darin von ihm verschieden, dass er ein wunderloses Weltbild hat — oder zu haben glaubt. Die Lückenlosigkeit kausaler Betrachtung, die sein Streben kennzeichnet, ist dem Altertum — von seltenen Ausnahmen abgesehen — fremd. In ihr kommt eine radikale Diesseitigkeit der Gesinnung, ein radikaler Säkularismus des Denkens,

und zugleich eine herrische Ausschaltung alles Geheimnisses zum Vorschein, die in der Geschichte früherer Zeiten keine oder doch nur sehr entfernte Analogien hat.¹ An diesem Punkte — in der Wunderfrage muss darum der Zusammenprall zwischen dem christlichen und dem modernen Denken besonders heftig sein.

1. Der christliche Offenbarungsglaube behauptet das absolute Wunder, nämlich die Durchbrechung der Kreaturgrenze durch den Schöpfer selbst, das Zeitlichwerden des Ewigen mitten in der Zeitreihe, die Erscheinung des Unbedingten in der Welt der Bedingtheiten in der Person des Gottmenschen, die Aufhebung des Gegensatzes von Transzendenz und Immanenz in der Inkarnation des Gotteswortes, also nicht «ein Wunder», nicht «ein besonders grosses oder seltsames Wunder», sondern das Wunder schlechthin. Die einzelnen «Wunder» der Evangeliengeschichte verhalten sich zum Wunder der Offenbarung selbst wie Hinweise auf die Sache selbst, wie das Gefolge, das den König begleitet, zu diesem selbst. Er selbst, Jesus Christus, der «Gott-bei-uns», ist das Wunder schlechthin. Heisst denn nun nicht solches glauben, aufhören in einer kausal geordneten Welt leben? Kann ein Mensch solches glauben und gleichzeitig als Astronom oder Physiker mit dem Begriff der durchgehenden, lückenlosen Kausalität arbeiten? Stellt man sich nicht mit solchem Glauben ausserhalb der geordneten Welt, in der alles, was geschieht, nach einer, wenn auch vielleicht uns noch unbekanntem, Regel geschieht?

Jedes «Wunder» ist dem vernünftigen Menschen ärgerlich, ein Anstoss, der ihn vor die Alternative zu stellen scheint: Entweder täusche ich mich in meiner Ueberzeugung von der Gesetzmässigkeit des Weltgeschehens, oder dieses Wunder ist eine Illusion, die Behauptung von Menschen, die nicht gewohnt sind, den Dingen auf den Grund zu gehen und darum zu phantastischen Erklärungen greifen, sobald ihre gewohnten Kategorien und Methoden nicht ausreichen. Für den ordnungstreuen Weltbetrachter scheint das Wunder etwas Aehnliches zu sein wie für den prinzipienfesten Juristen der Rechtsbruch, die rechtlose Willkür, die sporadische Ausserkraftsetzung der Rechtsregel; er fühlt sich zu heftigstem Protest herausgefordert. Es darf keine Wunder geben, sonst wankt der Boden, auf dem wir stehen. Wer sollte noch rechnen können, wenn es Wunder, das heisst «Unterbrechungen des Naturzusammen-

¹ Vgl Heim, Glaube und Denken, S 38 ff.

hanges» (Schleiermacher)² oder eine «Durchlöcherung des Naturzusammenhanges» (Strauss)³ gibt? Aber wenn es sich schon mit «den Wundern» so verhält, wieviel mehr mit «dem» Wunder! Der wissenschaftlich Geschulte ist versucht zu glauben, er dürfe dieser Offenbarungsbehauptung nur mit jener selbstverständlichen Ablehnung begegnen, die zugleich schon die Erklärung der Behauptung in sich schliesst: Mythenbildung! Und doch gibt es wissenschaftlich Geschulte, in der ersten Reihe der Forscher Stehende, die sich nicht nur dieser Ablehnung und verneinenden Erklärung enthalten, sondern die «diesen Unsinn glauben», die sogar dafür all ihre Wissenschaft hingeben würden.⁴ Wie ist das zu verstehen?

2. Es läge hier nahe, sich auf die Krise des Kausalitätsbegriffes in der neuesten Entwicklung der Physik als auf den längsterhofften, nun endlich gefundenen rettenden Ausweg zu stürzen. In der Tat, seit der Entdeckung des Radiums und der Formulierung der Quantentheorie, besonders aber seit Heisenbergs Feststellung der sogenannten Ungenauigkeitsrelation, ist die Diskussion über die Grenzen des Kausalbegriffes unter Physikern und Philosophen nicht mehr zur Ruhe gekommen.⁵ Auch in die Deutung des rein materiellen Geschehens ist ein Begriff — wenigstens hypothetisch und versuchsweise — eingezogen, der bisher dem Gebiet des Organischen, des Lebens vorbehalten war, das Spontane,⁶ und umgekehrt wird an der Möglichkeit einer rein mechanisch-kausalen Interpretation des Geschehens sogar dort gezweifelt, wo sie bisher unbestritten-uningeschränktes Geltungsrecht besass, im Gebiet der rein materiellen Vorgänge, der «toten» Materie.

Aber so interessant, ja faszinierend diese neuesten Entwicklungen innerhalb der Physik auch sind und so gewaltige neue Perspek-

² Schleiermacher, Glaubenslehre, § 47, 1.

³ Strauss, Glaubenslehre, I, S 276. Die Kritik von Strauss ist m. W. die einzige, welche die christliche Offenbarungsanschauung als solche unter dem Gesichtspunkt des Wunders betrachtet und angreift. «Die Durchlöcherung des Naturzusammenhanges und der Widerspruch, in welchen das göttliche Wesen dadurch mit sich selbst geraten würde, sind auch ebenso viele Gründe gegen die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung im kirchlichen Sinne».

⁴ Zöckler, Gottes Zeugen etc.

⁵ Vgl die ausgezeichnete, von dem Meister neuester Physik, M. Planck, mit Vorwort versehene Zusammenfassung von Neuberg, Das Weltbild der Physik. Dazu das monumentale Werk von Titius, Gott und Natur; Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften; Eddington, The nature of the physical universe.

⁶ So bei Medicus, Die Freiheit des Willens und ihre Grenzen.

tiven sich von dorthin eröffnen mögen, so ist es doch weder ratsam noch notwendig, in unserem Problemzusammenhang davon allzu grosses Aufhebens zu machen. Weder sind die empirischen Forschungen schon genügend abgeschlossen, um sichere erkenntnistheoretische oder metaphysische Schlüsse zu erlauben, noch sind die verwendeten Begriffe der Kausalität, Spontaneität, des Zufälligen und Notwendigen, eindeutig genug, um uns zu berechtigen, Resultate von grosser weltanschaulicher Tragweite zu proklamieren.⁷ Der Theologe tut gut, der Versuchung zu widerstehen, sich auf diesem Grunde eine billige Ernte zu sammeln. Er hat es auch gar nicht nötig. Der Pankausalismus, wie er in dem bekannten Laplaceschen Ausspruch von der Weltformel zum Ausdruck kommt, ist nicht erst durch neueste Forschungen der Physik widerlegt; er war es schon längst, als ihn Laplace formulierte.⁸ Eine kurze methodologische Ueberlegung sei hier eingefügt.

Alle Forschung ist von zwei Prinzipien geleitet, vom Prinzip der Sparsamkeit und von dem der Wirklichkeitsoffenheit. Das Prinzip der Sparsamkeit fordert, dass möglichst wenige Kategorien, wenn irgend möglich nur eine einzige, zur Erklärung des Geschehens verwendet werden. Dieses Prinzip der Sparsamkeit wurzelt im Einheitsstreben des Geistes. Da es nun zweifellos das gibt, was man die physikalische oder mechanische Kausalität nennt — zum Beispiel die galileischen Bewegungsgesetze —, so besteht zunächst die Forderung, alles Geschehen durch diese Kausalität zu erklären. Hier setzt aber das zweite Prinzip, das der Wirklichkeitsoffenheit, ein, das verlangt, dass niemals um der Einheit, um der Einfachheit der Erklärung willen, die Wirklichkeit gefälscht werde, dass also nicht eine erklärende Rekonstruktion des Geschehens verwendet werde, die zwar einfach und einleuchtend ist, dem wirklichen Geschehen aber Gewalt antut. Die Vereinfachung darf nicht weiter getrieben werden, als mit den Tatsachen vereinbar ist. Die Einheit des Prin-

⁷ Vgl die besonnenen Ausführungen von Neuberg, aa O, S 96, über die «Krisis der Kausalität», wo gezeigt wird, wie verschieden gerade die führenden und durchaus nicht positivistisch-agnostisch voreingenommenen Forscher über diese Frage denken. Freilich, so viel darf mit Bestimmtheit gesagt werden: die neuere Physik hat den weltanschaulichen Pankausalismus vom Typus Laplace schwer erschüttert und insofern die Bahn für den Glauben frei gemacht. Vgl auch das Buch des Mathematikers Weyl, *The open universe*. Dass Weyl hier einen idealistischen Gottesgedanken, sowohl gegen den Materialismus, als auch gegen den biblischen Offenbarungsglauben vertritt, kommt auf Rechnung der Weltanschauung, nicht der Wissenschaft dieses bedeutenden Wissenschafters.

⁸ Vgl Lange, *Geschichte des Materialismus*, II, S 196.

zips darf nicht zum Dogma werden. Die Missachtung dieser zweiten Forderung um der ersten willen führt von echter Wissenschaftlichkeit weg zum Doktrinarismus, zur Vergewaltigung der Tatsachen durch eine vorgefasste Meinung oder Doktrin. Ein solcher Doktrinarismus ist, im Unterschied zu Galileis kausaler Erklärungsmethode, die Laplacesche pankausalistische Welttheorie, der axiomatische Glaube an eine allgemeine Weltformel.

3. Das kausalistisch-mechanistische Erklärungsschema war schon immer in gewisse Schranken gewiesen durch die Beobachtung und Erforschung der Lebensvorgänge, des organischen Geschehens.⁹ Freilich hat für eine kurze Zeit die darwinistische Selektionstheorie an die Möglichkeit einer rein mechanistischen Erklärung der organischen Formbildung glauben lassen, bis sich zeigte, dass schon in der Selektionsformel selbst antimechanistische Voraussetzungen stecken,¹⁰ und dass überdies diese Formel bei weitem nicht zureichte, um das organische Geschehen auch nur in seinen wesentlichen Erscheinungen zu erklären. Je mehr die biologische Forschung sich vertiefte, desto deutlicher ergab sich die Unmöglichkeit einer rein mechanischen, desto mehr nötigte sich die organische Erklärung auf, das heisst die Erklärung aus einer Ganzheit, einem ganzheitlichen Plan, statt aus kausal aufeinander wirkenden Elementarvorgängen. Die letzten Jahrzehnte der Biologie sind deutlich gekennzeichnet durch die Wiedergewinnung des früher unbestrittenen Ganzheitsdenkens im Gebiet der Lebensvorgänge. Was der unbefangene Blick des einfachen, unverbildeten Menschen ohne weiteres erkennt, das ist nun auch durch die wissenschaftliche Forschung dem kausalistischen Doktrinarismus abgerungen: in der Welt des Lebendigen herrscht — neben streng mechanischen Vorgängen — ein Geschehen nicht-mechanischer, eben organischer Art vor, dessen Interpretation die für den mechanisch Denkenden «mystische» Kategorie der «organischen Totalität», oder wie man das nennen will, notwendig ist. Wir haben Anlass davon zu sprechen, weil hier zum erstenmal der Begriff des Wunders auftaucht. Für den Nur-Physiker, oder vorsichtiger gesagt, für den nur im mechanischen Kausalschema Denkenden, ist das Organische ein «Wunder», ein nicht in seine Denkschemata Einzuordnendes, dem

⁹ Vgl Bavink, aa O.

Dazu Needham, *Mechanistic biology and the religious consciousness*, in: *Science, Religion and Reality*, 1925.

¹⁰ Vgl Bergson, *Evolution créatrice*, S 64 ff.

er dieselbe instinktive und grundsätzliche Ablehnung entgegenbringt, mit der die Vernunft überall dem Wunder begegnet. Der Wunderbegriff stellt sich immer dort ein, wo die Begegnung mit einer höheren Seinsstufe stattfindet. Vom rein materiellen Geschehen aus betrachtet ist das Organisch-Lebendige ein Wunder.

4. Ein ähnliches Erlebnis überraschender Neuheit, die ratlos lässt, widerfährt dem, der vom Bereich des bloss Lebendigen aus in den des Geistigen denkend vorstösst. Zwar scheint auch hier etwas dem Organischen Analoges vorzuliegen, nämlich die «organische Totalität» des Sinnganzen. Der Sinn eines Satzes kann nicht aus seinen Elementen erklärt werden. Im Sinn eines geistigen Aktes erleben wir «innerlich», was wir im organischen Geschehen nur äusserlich feststellen, nämlich jenes Ganze, das «vor» seinen Teilen ist. Die Idee des Kunstwerks geht seiner Schaffung aus materiellen Teilen voran. Ueberall wo Geist schafft, ist diese *causa finalis*, dieses Ganzheitliche, das Sinnganze oder Planganze am Werk. Die Planung weist den einzelnen Teilen ihren Platz zu. Aber diese Totalität unterscheidet sich von der organisch-vitalen durch zwei Merkmale, erstens durch das Element des Frei-Schöpferischen, und zweitens dadurch, dass sie sich in Anerkennung einer Norm vollzieht. Der grosse Künstler, das Genie schafft «organisch» wie die Natur (Goethe), und doch ganz anders als sie. Er gestaltet frei, und er gestaltet nach einem Sinngesetz, nach einer Idee des Schönen oder Bedeutungsvollen. An diesem doppelten Charakter der schöpferischen Freiheit und der Sinngesetzlichkeit oder Idealität erkennen wir den Geist und das Geistige.

Dieses Geistige ist wiederum «ein Wunder» für den, der nur in den Kategorien des Mechanischen und Organischen zu denken gewohnt ist, der nur die tote und lebendige *Natur* kennt. Der Natur gegenüber — der lebendigen sowohl wie der toten — ist der Geist und die geistige Tätigkeit ein Wunder. Wir könnten es gegenüber dem Vorigen als Wunder zweiten Grades bezeichnen.

Dieses Wunder zweiten Grades, das Geisteswunder, müsste nun aber für jeden Wissenschaftler der Ausgangspunkt seines Denkens und keineswegs eine hypothetische Grösse sein. Denn seine Wissenschaft ist ja Betätigung dieses schöpferisch-normativen Geistes. In der Wissenschaft gibt es Sinnzusammenhänge, Ideen, hier gibt es — was es in der Natur nicht gibt — wahr und falsch, ja und nein, Satz und Gegensatz. Der Wissenschaftler lebt als denkendes Subjekt

vom Geschehen dieses Geist-Wunders, auch wenn das «wunderlose», das streng mechanische Geschehen in der Welt der Objekte, der Gegenstand seines Denkens und Forschens ist. Wer als Wissenschaftler dieses Wunder des Geistes leugnen wollte, würde den Ast ab-sägen, auf dem er sitzt. Die Würde und Geltung seiner Wissenschaft ist die Würde und Geltung frei schöpferischen und normativen geistigen Lebens.¹¹

5. Aber nun ist ein weiteres zu beachten. Im organischen Geschehen sind die Gesetze des Mechanischen nicht aufgehoben, sondern überhöht, übergriffen vom Organischen. Der Organismus ist zwar selbst nicht mechanisch erklärbar, aber er «verwendet» die physikalischen Gesetze ebenso wie die «tote Materie» zum Aufbau seiner selbst. Gleichermassen sind weder die mechanischen Gesetze noch die organischen Totalitäten durch den Geist ausgeschaltet; vielmehr verwendet der Geist sie beide für seine Schöpfungen. Der Bildhauer rührt seinen Arm nach organischen Gesetzen und sein Meissel sprengt Stücke vom Block nach mechanischen Gesetzen. Die je unteren Bereiche gehen in den höheren Bereich ein, aber nicht umgekehrt. Dem Menschen stehen alle drei Bereiche zur Verfügung, der Amöbe nur zwei, dem Stein nur einer. Das «Wunder» des Organischen vollzieht sich also so, dass das Mechanische nicht ausgeschaltet, sondern «einbezogen», gebraucht wird. Und das Wunder des Geistes vollzieht sich so, dass sowohl das Mechanische als das Organische «einbezogen» ist. Was der Bildhauer in seinem Atelier am Marmorblock tut, lässt sich mechanisch, organisch und geistig beschreiben, aber nur das Zusammen dieser drei Beschreibungen gibt die ganze Wahrheit. In der dritten sind die zwei «unteren» immer von selbst eingeschlossen, von der je unteren aus aber ist die je obere das Wunder, das Unverstehbare. Der Geist verfügt über alle drei Kategorien, die mechanische, die organische und die schöpferisch-normative; für den Geist ist auch das Geistwunder «natürlich» — nicht Natur, denn es ist ja gerade das Andere-als-Natur, wohl aber verständlich, weil er es ja als sein eigenes Leben von innen kennt.

¹¹ Es wird einmal als eine der unbegreiflichsten Merkwürdigkeiten angesehen werden, dass im 18. und 19. Jahrhundert so viele Wissenschaftler, die das Ethos wissenschaftlichen Forschens hochhielten, den Widerspruch zwischen ihrem echten wissenschaftlichen Pathos und einer völlig materialistischen Theorie über den Geist, der diese Wissenschaft hervorbringt, nicht bemerkten, dass sie nicht sahen, wie komisch es ist, wenn man einem blossen Produkt von Gehirnfasern mit religiöser Ehrfurcht begegnet und ihm verpflichtende Gültigkeit zuschreibt.

Wir erkennen nun erst recht die Borniertheit des doktrinären Kausalismus, der mechanistischen Welttheorie. Sie ist ein Akt völliger Zerstreutheit. Der Wissenschaftler Laplace musste, um sie aufzustellen und an ihre Gültigkeit zu glauben, völlig vergessen, wer er selbst ist und was er gerade in dem Moment tut, wo er diese — oder irgendeine — Theorie ausdenkt. Das Ausdenken von etwas Wahrem oder Wahrseinwollenden ist ein freier und normativer Geistesakt, ein Geschehen, das grundsätzlich von allem mechanischen Geschehen verschieden ist, so verschieden wie Sinn vom Sinnlosen verschieden ist. Wir erkennen andererseits, dass der Begriff des Wunders offenbar kein einfacher, sondern ein abgestufter ist. Noch ehe wir von dem Wunder sprachen, das unser eigentlicher Gegenstand ist, haben wir bereits zwei Stufen des Wunders unterscheiden müssen.

6. Seit Plato kann man in Klarheit wissen, was man vorher nur erlebnismässig wusste: was geistiges Geschehen im Unterschied zum Naturgeschehen ist. Seit Plato ist aber auch das Wunder des Geistes mit dem Göttlichen in Beziehung gesetzt. Die Normativität, die allen geistigen Akten innewohnt, die Gültigkeit der Ideen und Werte, die er in seinem geistigen Schaffen — nicht etwa hervorbringt, sondern als entdeckte anerkennt und also als immer schon und unabhängig von ihm «seiend» erfasst, muss notwendig den Menschen auf ein Höheres «über» ihm hinlenken.¹² Je freier der Mensch gestaltet, desto mehr fühlt er sich an eine innere Gesetzmässigkeit, an ein normatives, ein Soll-Gesetz, an eine Idee gebunden, in einen Zusammenhang hineingestellt, der nicht von ihm geschaffen, sondern von ihm entdeckt, vorgefunden und anerkannt wird. Und umgekehrt: je mehr er sich dieser Idee oder Norm beugt, je totaler er sich ihrem Wert hingibt, desto freier ist sein Schaffen und sein ganzes Leben als geistiger Mensch. Sein Geistsein ist also, gerade in seiner Freiheit, ein Gebundensein an eine höhere Wirklichkeit, als deren Glied er sich im geistigen Schaffen fühlt.

Die schöpferische Freiheit empfindet der Mensch am stärksten im künstlerischen Schaffen, die Gebundenheit an ein göttliches Gesetz am stärksten im sittlichen Wollen. Das sittliche Gesetz oder die sittliche Idee ist darum dasjenige, an dem ihm das Ueberlegene dieser Geist-Instanz am deutlichsten zum Bewusstsein kommt. Im Denken erfährt er eine Gebundenheit, ein Getragensein von einem

¹² Vgl dazu Kapitel 20.

ihm überlegenen Logos, von einer Wahrheit, die sein Wahrheits-suchen gleichzeitig bewegt, ihm Richtung gibt und es richtet. Im sittlichen Wollen erfährt er das Gesetz des Guten als die Richt-schnur und zugleich als das Gericht seines Wollens.¹³ So wird der Mensch des Grundes gewahr, aus dem das Wunder des Geistes ent-springt. Er ahnt, dass dieses Wunder ein göttliches Wunder ist.

7. Das Wunder der Offenbarung aber, von dem wir sprechen, ist ein anderes, es ist das Wunder im eigentlichen Sinne des Wortes, das Wunder der Freiheit Gottes. Das «Wunder» des organischen Lebens ist das Unbegreifliche des Organisch-Spontanen gegenüber dem Mechanisch-Kausalen. Das «Wunder» des geistig-menschlichen Lebens ist das Unbegreifliche der Freiheit des Menschen, gegenüber der Gebundenheit der Natur. Das Wunder der Offenbarung aber ist das Wunder der Freiheit Gottes gegenüber der Gebundenheit der Kreatur überhaupt. Es ist das Wunder der personhaften Gegen-wart Gottes in der natürlich-menschlichen Welt. Es durchbricht darum den Bereich der menschlich-geistigen Freiheit ebenso, wie das Organische den Bereich des Mechanischen, wie das menschlich Geistige den Bereich der Natur durchbricht. Es ist darum das für unser Denken Unfassbare. Es kann den Denkschemata, durch die wir das Menschlich-Geistige erfassen, nicht eingeordnet werden. Es ist «Torheit und Aergernis».¹⁴ Es ist «Torheit», sofern es das wesent-haft Einmalige, sofern es das nicht ideell zu Bewältigende ist. Das Ideelle ist das Allgemeine und als solches das uns Vertraute; es ist ja der Bereich, in dem wir als humani, als Ideenträger zu Hause sind. Die Offenbarung aber ist eben gerade keine Idee, kein All-gemeines, sondern Gottes Selbstvergegenwärtigung im einmaligen Geschehnis. Und es ist Aergernis für den Willen, insofern als sich hier das Gute nicht realisiert als ein Gesolltes, als eine «Gerechtig-keit des Gesetzes», sondern als Ausserkraftsetzung des Gesetzes durch die Gnade. Daran ärgert sich, mit dem Juden, der moralische Mensch, dass hier «die Gerechtigkeit Gottes losgelöst, *χωρίς*, vom Gesetz»¹⁵

¹³ Im Gewissen, das ihn nach dem sittlichen Gesetz richtet, namentlich im so-genannten bösen Gewissen, das ihn nach dem Gesetz anklagt, erfährt jeder Mensch, ob gläubig oder ungläubig, etwas von der ihm gegenüberstehenden Wirk-lichkeit Gottes. Im «guten» Gewissen kann er sich noch immer mit dem Gesetz-geber verwechseln, wie der Idealismus dies tut. Im bösen Gewissen wird ihm, wenn auch dunkel, die Nichtidentität mit der gesetzgebenden Instanz bewusst. Darum ist das böse Gewissen, das Schuldbewusstsein, der Anknüpfungspunkt aller Evangeliumsverkündigung. Hier geschieht die Offenbarung, als Vergebung der Sünden.

¹⁴ 1 Kor 1, 19 ff.

¹⁵ Röm 3, 21.

geschieht, geschenkte statt geforderte, «fremde» statt eigene Gerechtigkeit ist.¹⁶ In beidem aber, als die Torheit für das Denken und als das Aergernis für den Willen, ist die Offenbarung das für uns nicht Verfügbare, das Geschehen, in dem Gott über uns verfügt, der Einbruch der Freiheit Gottes in den Bereich unserer eigenen Freiheit.

8. Auch vom Wunder der Offenbarung gilt, dass es die «unteren» Seinsbereiche nicht aufhebt, sondern einschliesst. Wie der Künstler, wenn er in Freiheit seine Geisteswerke schafft, dabei die organische Kraft und Wirkungsweise seines Armes und die mechanische Kraft und Wirkungsweise des Meissels in seinen Dienst nimmt und also, indem er in Freiheit schafft, die Gesetze organischer und mechanischer Seinsart nicht aufhebt, so auch die Offenbarung: Sie bricht nicht in den Menschenbereich in der Weise ein, dass sie das Menschliche beiseite schiebt oder ausser Kraft setzt, sondern indem sie das Menschliche in ihren Dienst stellt. Jesus Christus ist ein Mensch, «geboren vom Weibe»,¹⁷ «geboren aus dem Samen Davids nach dem Fleisch»;¹⁸ er ist «dem Gesetz untertan».¹⁹ Er lebt ein natürliches menschliches Leben, er nährt sich von materieller Speise, er empfindet Hunger und Durst, er wird müde, er leidet körperlich Schmerz, er stirbt infolge körperlicher Erschöpfung durch qualvolle Folterung. Er lebt auch geistig wie andere Menschen: Er hat «zugenommen wie an Alter so auch an Weisheit»,²⁰ er hat die Sprache seines Volkes gelernt und unterzieht sich seinem religiösen Gesetz. Er hofft und fürchtet, er plant und ist enttäuscht. Er ist, mit einem Wort, «wahrer Mensch», wie das Dogma sagt. Dass er das «Urbild» der Frömmigkeit (Schleiermacher),²¹ dass er der ist, in dem «die Idee des Gottesreichs geschichtlich erst(malig) gestaltet ist» (Ritschl),²² dass er der weiseste, gütigste und heiligste aller Menschen ist, hebt ihn nicht empor aus dem Bereich der «Menschheit». Alle diese Attribute sind kein Aergernis und keine Torheit, und sie alle kommen ihm zu. Wie man die Entstehung eines Kunstwerkes mit rein mechanisch-physikalischen Schemata oder mit mechanischen und organischen zusammen beschreiben kann — obschon man es dann freilich gerade

¹⁶ Luther, Disp 58, extra nos esse est ex nostris viribus non esse; die justitia ist aliena a nobis quia non meruimus eam. So ist auch das ponit nos extra nos (WA 40, I, 589) zu verstehen.

¹⁷ Gal 4, 4.

¹⁸ Röm 1, 3.

¹⁹ Gal 4, 4.

²⁰ Luk 2, 52

²¹ Schleiermacher, Glaubenslehre, § 93.

²² Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, III, 4, S 425.

nicht als Kunstwerk beschreibt —, so kann man auch das Leben Jesu mit rein menschlich-natürlichen, «immanenten» Denkschemata beschreiben — obschon man es dann freilich gerade nicht als Offenbarung beschreibt. Diese Beschreibung ist nicht falsch; sie trifft — wie jene Beschreibung des Kunstwerks — nur gerade nicht das Entscheidende, dass nämlich Jesus der Christus, dass er die Offenbarung ist.

Das Ineinandergreifen der Seinsbereiche ist uns nirgends verständlich. Wir verstehen nicht, wie das Organische in das Mechanische eingreift, wir nehmen es bloss wahr; wir begreifen nicht, wie das Geistige ins Organisch-Mechanische eingreift, wir nehmen es bloss wahr. Wir sehen, wie der Bildhauer ohne einen besonderen Ruck oder Bruch die Wirkungsweise des Mechanischen, den Meissel, und die des Organischen, die Hand, in den Dienst seines freien Schaffens stellt, indem er mit der Hand durch den Meissel das Bild seines Geistes in den Stein hineinformt, in einem rätselhaft fugenlosen Ineinandergreifen. So sehen wir auch in einem einzigartigen, einmaligen Geschehen das Hineingreifen der Freiheit Gottes in den Bereich der menschlichen Freiheit in der Person Jesu, der der Christus ist. Alles an ihm ist wahrhaft menschlich, wahrhaft natürlich und doch zugleich, dem Auge des Glaubens allein erkennbar, wahrhaft übernatürlich, das Wunder der Offenbarung. Was ist dieses Uebernatürliche, das Wunder der Offenbarung?

9. Von dem Menschen Jesus von Nazareth, der ein wahrhaft menschlicher, natürlicher Mensch war, sagt der Glaube aus, er sei ebenso wie er wahrer Mensch ist, auch wahrer Gott, nicht in Aufhebung seines wahren Menschseins, sondern in völliger Durchdringung mit ihm. Alles, was dem profanen Auge nur als menschlich-natürlich erkennbar ist, das ist dem Auge des Glaubens als Selbstvergegenwärtigung Gottes sichtbar. Nicht neben, sondern in dem Menschlich-Natürlichen, geschieht hier, und hier allein, das, was seinem Wesen nach nur einmalig geschehen kann: die vollkommene Offenbarung Gottes, seine personale Gegenwart. Der Glaube besteht darin, dass dem Menschen im Menschen Jesus nicht nur ein Mensch, sondern der allmächtige ewige Gott selbst redend und handelnd als das Subjekt dieses Lebens begegnet.

Damit ist schon gesagt, dass nicht «die Wunder» der Grund sind, warum jemand von Jesus glaubt, er sei der Christus. Die Wunder mögen für manche der Zeitgenossen Jesu als Zeichen seines Person-

geheimnisses diese Bedeutung gehabt haben, auf ihn, auf sein Geheimnis aufmerksam zu machen. Aber manche, die Zeugen dieser Wunder waren, haben trotzdem an ihn nicht geglaubt; und manchen, die an ihn glauben, sind diese Wunder verhältnismässig unwichtig. Mehr als «Zeichen», Hindeutungen oder Andeutungen können und dürfen sie für keinen sein, der wirklich an ihn glaubt.²³ Auf keinen Fall sind sie der Grund des Glaubens.²⁴ Das gilt auch vom Wunder der Auferstehung. Freilich sagt der Apostel, Jesus, der aus dem Samen Davids geborene, sei «kräftiglich erwiesen als Sohn Gottes... kraft der Auferstehung von den Toten».²⁵ Aber damit will er weder sagen, dass Jesus erst durch die Auferstehung der Sohn Gottes geworden sei, noch auch, dass auf dem Wissen vom Auferstehungsfaktum der Glaube an die Gottheit Jesu begründet sei. Die Auferstehung ist nicht der Grund, sondern die Folge der Gottheit Jesu, und der Auferstehungsglaube ist nicht der Grund, sondern die Folge des Glaubens an die Gottheit Jesu. Es glaubt keiner, Jesus Christus sei auferstanden, der nicht zuvor glaubt, dass er der Sohn Gottes sei. Vielmehr: das ganze Zeugnis der Apostel von der Gottessohnschaft und Auferstehung Jesu ist das Mittel, durch das Gott in uns die Erkenntnis schafft: «Dieser ist wahrlich Gottes Sohn gewesen»,²⁶ das Mittel, durch das er uns zum Bekenntnis treibt: «Mein Herr und mein Gott.»²⁷ In der Auferstehung geschah innerhalb der geschichtlichen Zeit der Durchbruch seiner Gottesherrlichkeit durch die Verhüllung seiner menschlichen Knechtsgestalt. Das Inkognito wird gelüftet und erst indem das geschieht, entsteht in den Jüngern die volle Erkenntnis seiner Gottessohnschaft, die freilich schon vorher da war,²⁸ die aber vorher dem niederschmetternden Eindruck seines Kreuzestodes nicht gewachsen war. Die Auferstehung ist der zu seinem Persongeheimnis gehörige Machterweis seiner Gottheit und gehört darum zum

²³ Die Zweideutigkeit des Wunderglaubens ist besonders deutlich im Johannes-evangelium betont, zB Joh 2, 23 f.

²⁴ Bekanntlich spielte der «Wunderbeweis» eine grosse Rolle, sowohl in der katholischen wie in der nachreformatorischen Orthodoxie. Er ist jetzt noch «Beweismittel» im katholischen Glaubenssystem. Vgl Hettinger, Apologie des Christentums, 13. Vortrag; Sawicky, Die Wahrheit des Christentums, «Das Wunder als Beweis für den Offenbarungscharakter des Christentums», S 351—365, namentlich S 363 f. Vgl dagegen Seeberg, Das Wunder, in der prot. Realencyklopädie XXI, S 562: «Das Wunder war einst die Grundlage aller Apologetik, es wurde dann zur apologetischen Kricke und heute kann man es nicht selten als ein Kreuz der Apologetik bezeichnen».

²⁵ Röm 1, 3.

²⁶ Matth 27, 54.

²⁷ Joh 20, 28.

²⁸ Matth 16, 16.

Bild seiner Person, durch das er uns als der lebendig-gegenwärtige im Glauben ergreift. Aber die Auferstehung ist nicht «der Wunderbeweis» seiner Gottheit. Die Gottheit Jesu wäre zwar nicht denkbar ohne die Auferstehung; der, der in Wahrheit Gottes Sohn war, musste auferstehen, er konnte nicht im Tode bleiben. Aber nicht dieses Wunder an und für sich, als isoliertes Geschehnis, begründet den Glauben an seine Gottheit. Auch die Selbstkundgebung des Auferstandenen an seine Jünger ist ein «Zeichen» seiner Gottheit, wie alle seine «Zeichen» oder Wunder Ausstrahlung seines göttlichen Seins im Bereich der natürlich-menschlichen Welt.

10. Das Wunder der Offenbarung in Jesus Christus ist das wesensmässig Einmalige. Wäre es vielmalig, so wäre es nicht dieses Wunder. Die Versöhnung geschieht entweder einmal oder nie wirklich. Die Vielmaligkeit ist die Aufhebung der Ernstlichkeit des Geschehens. Damit gewinnen wir einen neuen Durchblick durch das Ganze des Wunderproblems. Die Bereiche des Wunderlos-Kausalen und der Wunder bilden gleichsam eine Pyramide. Am Wunderlos-Kausalen hat alles Existierende teil, das Materielle ist das Substrat alles (uns bekannten) innerweltlichen oder kreatürlichen Seins. Ihm gegenüber ist der Bereich des Lebendigen bereits ein «Ausnahmefall im Weltall». Aber wiederum ist der Welt des Lebendigen gegenüber der Mensch und seine geistige Freiheit ein «Ausnahmefall», die winzige Insel des Humanen im Kosmos. Und doch nennen wir Menschen das Geistige «das Allgemeine», weil eben alle Menschen an ihm teilhaben. Die geistige Freiheit ist, wenn auch in sehr verschiedenem Grade, das, was uns alle zu humani, zu Menschen im Unterschied zum Tier macht. Mag auch das Mass der Anteilhabe an dieser geistigen Freiheit ein sehr verschiedenes sein — vom Grenzfall des Idioten bis zum Grenzfall des Genies —, so ist es doch wesensmässig mit dem Menschsein gegeben, ja mit ihm identisch. Menschen sind wir durch diesen Anteil. Darum ist es das Allgemeine.²⁹ Es ist auch das Allgemeine durch seine innere Struktur: durch Gesetz und Idee, durch das gesetzlich und normativ Allgemeine. Der Bereich dieser Geistigkeit reicht genau so weit, wie die gesetzliche Allgemeinheit reicht.

Ueber diesem Bereich des Menschlich-Allgemeinen oder der Freiheit des Menschen gibt es nur noch einen: den Bereich der Freiheit Gottes, des Einen. Er ist seinem Wesen nach transzendent.

²⁹ Vgl Kierkegaard, Nachschrift I.

Das gerade meinen wir, wenn wir Gott sagen. Die Freiheit Gottes aber tut sich im Bereich der Immanenz kund durch die Offenbarung. Sie tut sich kund als Schöpfungsoffenbarung — in einem Transzendenzmerkmal alles Geschaffenen und besonders des Menschengestirns. Sie tut sich als vorlaufende Offenbarung kund in dem Wort, das Gott einigen Auserwählten gibt, als Wort aus seinem Geheimnis, als unverfügbares Offenbarungswort. Sie tut sich aber endgültig erst kund in der personhaften Selbstkundgebung des persönlichen Gottes, in der Fleischwerdung des Wortes in Jesus Christus. Diese Selbstkundgebung ist ebenso wesensmässig einmalig, als die prophetische mehrmalig und die schöpfungsmässige allgemein ist. Das Wunder der Person-Offenbarung ist das einmalige Geschichtsereignis, das darum ohne Vergleich und, weil ohne Vergleich, dem Denken gegenüber «ungesichert» dasteht. Mit ihm ist die Möglichkeit da, es als Torheit und Aergernis zu verwerfen.

11. Das Gottsein des Christus hebt, so sahen wir, sein Menschsein nicht auf, sondern es durchdringt sein Menschsein in einer ähnlichen Weise, wie der Geistesakt des Künstlers die organischen und mechanischen Mittel und Gesetze durchdringt. Man «kann» darum Jesus Christus auch einfach als einen Menschen verstehen, also ihn einreihen in den Bereich des Allgemeinen, in dem man ihn an die Spitze der Geisträger stellt. Man versucht diese Einordnung vielleicht durch Begriffe wie: Genie, Weiser, Heiliger oder aber negativ: Verrückter, Ekstatiker, Phantast. Doch alle diese Deutungskategorien müssen jeden einigermaßen unbefriedigt lassen, der sich unbefangen dem Eindruck seiner Person hingibt. Jesus ist ja nicht nur ein Rätsel für das Denken, etwas, das sich dem rationalen Weltbild nicht recht einordnen will. Die Beunruhigung, die von ihm ausgeht, ist nicht die eines singulären Objekts. Es kommt keiner an ihm vorbei, ohne im Zentrum seines Wesens, als verantwortliche Person, als sittliches Wesen angegriffen, gestellt und zur Entscheidung gedrängt zu werden. Die Wunder, die von ihm erzählt werden, gehören wohl mit zu dieser Beunruhigung, sind aber niemals das Entscheidende. Das Entscheidende ist er selbst. Es glaubt keiner wegen der Wunder an ihn; es widersteht keiner dem Glauben darum, weil er «ja sonst an Wunder glauben müsste».

Glaube und Unglaube an Jesus Christus entscheidet sich nicht in der intellektuellen Sphäre der Wunderproblematik. Das Wunder Jesu besteht gerade darin, dass er uns vor die Wirklichkeit Gottes

stellt als die Wirklichkeit dessen, der uns für sich fordert und der sich uns geben will. Das Wunder Gottes ist im Inkognito der Menschheit Jesu so verborgen, dass es uns gerade nicht als das schlechthin Mirakulöse vor Augen liegt, sondern uns zur eigenen Glaubensentscheidung nötigt. Das Wunder der Christusoffenbarung wendet sich nicht an den «Wunderglauben», sondern an das Gewissen. Wer dem göttlichen Anspruch Jesu ausweicht, tut es nicht, «weil er nicht an Wunder glauben kann», sondern weil er ihm gegenüber seine eigenherrliche Freiheit behaupten will. Nicht der wissenschaftliche Mensch als solcher, sondern der autonom sein und bleiben wollende Mensch stösst die Botschaft vom Gottmenschen von sich. Die Wunderproblematik ist nur der Vorwand, hinter dem sich, mehr oder weniger unbewusst, der Freiheitstrotz des sündig-emanzipierten Menschen versteckt. Es ist nicht das Denkärgernis als solches, sondern jenes Aergnis, das in Nietzsches «Antichrist» sich ausspricht, was ihn vom Jasagen abhält und zum Neinsagen treibt. Er will nicht, dass ihm Gott so nahe kommt, wie es geschieht, wenn Jesus der Christus ist. Es ist jene Rebellion der Pächter, die den Erben totschiagen, damit sie sich weiterhin als Herren aufspielen können.

Die Wissenschaft als solche hat zur Frage der Gottheit Jesu nichts zu sagen, weder ja noch nein. Die Wahrheit des Christusanspruchs ist kein Problem der Wissenschaft, sondern der persönlichen Entscheidung. Wohl gibt es einen pseudowissenschaftlichen Doktrinarismus, der nicht nur das Wunder der Offenbarung, sondern auch schon das Wunder des Geistes, ja vielleicht auch das Wunder des Lebens leugnet. Wer so wenig wirklichkeitsoffen ist, dass er bei einer materialistischen Theorie der Wirklichkeit stehenbleiben kann, wer also das Bewusstsein der Verantwortlichkeit einer mechanistischen Doktrin opfert, wird auch nicht den Anspruch Gottes in Jesus Christus vernehmen. Das will aber durchaus nicht heissen, dass etwa ein Idealist, das heisst einer, der das Wunder des Geistes anerkennt, schon darum eher dem Anspruch Christi Gehör schenke. Die Anerkennung des Lebenswunders und des Geisteswunders ist wohl an sich ein Gutes, eine Bewährung von Wirklichkeitsoffenheit. Aber sie reicht nicht in jene Sphäre, wo sich die Glaubensfrage entscheidet. Denn die eigentliche, ernstliche Glaubensbedrohung stammt nicht aus der Weltdeutung, sondern aus dem Freiheitswillen. Damit, dass einer die Kinderkrankheit des Materialismus überstanden hat, ist er noch lange nicht befreit von der

eigentlichen Menschheitskrankheit, die gerade bei den stärksten Geistern besonders gefährliche Ausmasse annehmen kann: vom Hochmut des Menschengeistes, der sich selbst zum Gott macht. Nur wo der Mensch bereit ist, von diesem Hochmut zu lassen, ihn als seine Sünde zu bekennen und diese Sünde sich von Gott vergeben zu lassen, ist der Glaube an den Christus möglich. Vielmehr: mit dieser Bereitschaft hat er schon begonnen.

Nicht zwischen Kausalität und Wunder, sondern zwischen der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen fällt die Entscheidung über Jesus Christus, über das Wunder seiner Offenbarung. In diesem Sinne haben es die Idealisten noch schwerer, an Jesus zu glauben, als die Materialisten; der Idealismus — als Religion verstanden — ist die Behauptung der absoluten Freiheit des Menschengeistes auf Grund der Behauptung seiner Göttlichkeit. Hier steht nicht mehr Wissenschaft gegen Glaube — was immer ein kindisches Missverständnis ist —, sondern Glaube gegen Glaube, nämlich der Glaube des Menschen, der sich selbst Gott ist, gegen den Glauben, in dem Gott sich zu seinem Herrn macht. Alle Religion der Immanenz ist letztlich Selbstvergottung, der Glaube an Gottes Offenbarung in Jesus Christus aber ist nichts anderes als das Ende dieser Rebellion und die Rückkehr in die gottgeschaffene Abhängigkeit vom Schöpfer, der uns in Liebe das Leben gibt.

20. Kapitel

DER LOGOS DER OFFENBARUNG UND DER LOGOS DER VERNUNFT

Das Problem «Vernunft und Offenbarung» im engeren Sinne, das heisst die Frage, wie sich die Vernunftserkenntnis oder Vernunftwahrheit zur Offenbarungswahrheit verhält, ist der Bibel fremd. Ihre Fragestellung ist immer: der konkrete, wirkliche Mensch und sein Verhältnis zum Gott der Offenbarung. Weder die Propheten noch die Apostel haben die abstrakte Grösse, die «Vernunft», zum Gegenstand der Reflexion gemacht.¹ Diese abstrakte Fragestellung

¹ Die Personifikation der Vernunft bei Luther im polemischen Sinne («die Hure Vernunft» etc.) ist nicht von der Bibel her zu begründen, sondern ist vom scholastischen Gebrauch des Vernunftprinzips aus zu verstehen. In der Bibel ist nicht so sehr die Vernunft sündig als das Herz, und das heisst: die Person. Ueber die Vernunft als solche spricht zB Paulus eher positiv als negativ: 1. Kor 14, 15;

konnte erst auftauchen, als das Evangelium in die Welt des griechischen, philosophischen Denkens eintrat. Seitdem ist sie eines der grossen Themen der abendländischen Theologie und Philosophie geworden. Von allem Anfang an vertrat die kirchliche Theologie des Altertums mit beinahe vollständiger Einmütigkeit die Doppelthese, die christliche Offenbarung sei zwar übervernünftig, aber durchaus nicht widervernünftig. Eine grundsätzlich antithetische, polemische Haltung gegenüber der Vernunftkenntnis als solcher, auch gegenüber der Philosophie als solcher, ist ihr fremd, wenn sie auch seit den Apologeten des zweiten Jahrhunderts den Kampf gegen die heidnische Philosophie in ihr Programm aufgenommen hatte. Bei Augustin finden wir zum erstenmal eine umfassende und grundsätzliche Besinnung über das Verhältnis der beiden Grössen, die in seinem *credo ut intelligam* gipfelt und damit den Weg weist für jene Synthese von Vernunft und Offenbarung, die der Scholastik das Gepräge gibt. Ueber dem Fundament einer rationalen Gotteslehre, die in den Gottesbeweisen den kühnsten und sprechendsten Ausdruck ihrer Gesinnung findet, baut die Kirche das Gebäude ihrer Offenbarungstheologie auf; die *theologia naturalis* und die *theologia revelata* erscheinen in fragloser Eintracht, einander gegenseitig stützend und vollendend.

Dieser imposanten Synthese, die das Gegenbild der mittelalterlichen Theokratie und kirchlich geleiteten Kultur ist, hat die Reformation einen gewaltigen Stoss versetzt, indem sie nicht nur Kirche und Staat, Kirche und Welt auseinanderriss, sondern auch das gedankliche Fundament dieser Einheit, die Synthese von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Offenbarung, zerstörte und ihren Gegensatz geltend machte. Aber schon in der ersten Generation des Reformationszeitalters fand sich Melanchthon als Lehrer der Sprachen und Lehrer der Lehrer genötigt, die zerstörte Verbindung wiederherzustellen. Seitdem hat die Frage, inwieweit zwischen Vernunft und Offenbarung Krieg oder Frieden bestehen soll, die protestantische Theologie nicht mehr losgelassen. Noch zweimal wurde die Losung einer radikalen Antithese ausgegeben, von Soeren Kierkegaard und, nicht wenig von ihm her bestimmt, in der dialektischen Theologie.

Röm 7, 23—25. Luther hat in seiner Bibelübersetzung seiner Vernunftgegnerschaft mehr Raum gegeben als der Text zulässt. Im NT herrscht durchaus eine instrumentale Auffassung der Vernunft: sie ist gut, wenn sie recht gebraucht wird, und schlecht, wenn sie vom sündigen Herzen sündig bestimmt wird. Nicht der Nuss, sondern das Herz, der Wille ist das sündige agens.

Aber je grösser die gedanklichen Mittel sind, mit denen die Theologie arbeitet, desto unmöglicher erweist sich eine rein negative, antithetische Auffassung des Verhältnisses zwischen Offenbarung und Vernunft. Theologie als Wissenschaft betreiben heisst, die Vernunft in den Dienst des Gotteswortes stellen, also an die Brauchbarkeit der Vernunft für diesen Dienst, damit aber auch an eine wenigstens mögliche positive Beziehung zwischen den beiden Grössen glauben. Das tut ja auch, in täglicher Praxis, die christliche Gemeinde, insofern sie sich durch ihren Glauben nicht davon abhalten lässt, sich der von der rationalen Kultur, Zivilisation und Technik zur Verfügung gestellten Mittel zu bedienen. Darum kann die Frage niemals lauten: ob, sondern nur inwieweit und in welchem Sinne Vernunft und Offenbarung, Glaube und vernunftmässiges Denken miteinander verbunden werden können. Dieser Frage sollen nun das gegenwärtige und die folgenden Kapitel der Untersuchung gewidmet sein.

1. Es war nicht «eine Erfindung der Griechen» (Scheler),² sondern eine Entdeckung von gewaltigster Bedeutung, als die griechische Philosophie den Logos als Prinzip des Kosmos sowohl als auch der Humanität erkannte. Vom christlichen Schöpfungs- und Vorsehungsgedanken aus war jedenfalls zunächst nichts gegen die Behauptung einzuwenden, dass in allem Sein und Geschehen ein Sinn walte, dass hinter allem Wirklichen die göttliche Vernunft stehe. Ebenso wenig konnte vom biblischen Verständnis des Menschen aus dagegen Einspruch erhoben werden, dass alles menschliche Handeln durch seine Beziehung auf einen Sinn, durch seine Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gedanken, mit der göttlichen Vernunft seine wahrhaft menschliche Qualität bekomme. Ist doch dies die Verkündigung³ der Bibel selbst, und kommt doch in der Lehre, dass der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen sei, eine Anschauung zum Ausdruck, die zunächst jedenfalls mit der Logos-These der Philosophen nicht im Widerspruch steht.

Wir haben zunächst «Logos» einfach mit «Sinn» übersetzt und haben dazu das gute Recht. Das war jedenfalls immer zuerst und vor allem gemeint, wo ein Philosoph nach dem Logos einer Handlung oder einer Rede fragte.⁴ Der Sinn ist es, der etwas aus dem

² Max Scheler, in einem Zürcher Vortrag.

³ Nichts anderes als das ist ja der Sinn der christlichen Lehre von der Providenz und vom alles bestimmenden Ratschluss Gottes.

⁴ Ueber die Vieldeutigkeit des griechischen Logosbegriffes und s. Verhältnis zum ntl siehe Kittels Wtb, IV, S 76 ff.

Bereich des Nichtigen und Zufälligen heraushebt, der ihm Würde und Wert verleiht. Alles menschliche Tun soll einen Sinn haben, das Sinnlose ist des Menschen unwürdig. Das Sinnschaffen oder Sinnverwirklichen ist das spezifisch Menschliche, vom simplen Werkzeug, das für einen Zweck tauglich gemacht wird, von der einfachsten Verzierung eines Tongefäßes oder vom kindlichsten Tanzreim bis zu den höchsten Leistungen der Technik und Kunst. Das alles ist, nach griechischem Sprachgebrauch, «logisch» — nicht nur der Beweis des pythagoreischen Lehrsatzes oder die Keplerschen Gesetze des Erdumlaufs, sondern auch das Goethesche Gedicht, die Bachfuge, das Zivilgesetzbuch, die Staatsverfassung. Der Grieche würde nicht verfehlen hinzuzufügen: Jede Pflanze in ihrer Struktur, jedes Tier in seinem Instinkt ist «logisch», wie denn der ganze Bau des Weltalls «logisch» ist.⁵

Mit dieser Ausdehnung des Begriffes geraten wir aber ins Problematische hinein. Wenn auch das kausale Geschehen um seiner kausalen Gesetzmässigkeit willen «logisch», sinnhaft ist, was ist denn sinnlos? Auch das, was man im menschlichen Leben als sinnlos bezeichnet, ermangelt ja nicht der kausalen Gesetzmässigkeit. Auch — ja gerade der Idiot oder der Verrückte handeln nach kausalen Gesetzen, gerade dort, wo ihr Handeln oder Reden sinnlos ist. Wir tun darum gut, den Begriff des Logos zunächst nur für ein Geschehen in Anspruch zu nehmen, hinter dem ein sinn-schauendes, sinn-wollendes, sinn-denkendes Subjekt steht. Auch in dieser Einschränkung bleibt der Bereich des Logos umfassend genug: Er umspannt alles Göttliche und Menschliche, ja selbst das Teuflische. Es ist darum eine weitere Differenzierung nötig.

2. Das Problem des Logos stellt sich sehr verschieden, je nachdem wir Logos mit «Sinn» oder mit «Vernunft» übersetzen. Sinn ist der weitere Begriff. Dabei müssen wir auf seine Relativität achten. Einen Sinn hat der Drohbrief des Verbrechers so gut wie das seelsorgerliche Gespräch. Der Teufel geht bei all seinen Unternehmungen sehr sinnvoll zu Werke, — er, dessen Werk die Zerstörung des Sinnvollen ist.

In diesem formalen Sinne umfasst also der Logos alles, was gedankliche Einheit irgendwelcher Art hat, es sei nun Gottes Wort oder Menschenwort, es sei teuflisch oder heilig, es sei das Alltäglichsste oder das Bedeutungsvollste. Aber nun liegt im griechischen Logos-

⁵ Vgl Heraklits *γνωμένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον*
Diels, Frgm 2, und die Logoslehre d Stoa.

begriff nicht nur dieses Formale der Sinn-einheit, sondern zugleich das Normative, die Beziehung auf Wahrheit, das wahrhaft Sinnvolle, das Gute, Gerechte, Gültige. Der *λόγος* und das *λόγον διδόναι* — Sinn hergeben, Rechenschaft geben — verlangt eine nachweisbare Beziehung des Einzel-Sinnhaften zum Gesamtsinn. Hier erst wird das vorher nur formal-logische Problem — ob etwas in sich selbst eine Sinneinheit darstelle — zum theologischen Problem, ob dieses Einzelsinnhafte mit dem letzten, göttlichen Sinn übereinstimme, von ihm her begründet sei. Der Sinn eines Sinnvollen wird aus einem anspruchslos in sich selbst Ruhenden zu einem unbedingt Anspruchsvollen. Es wird die letzte Frage, der letzte Massstab, die letzte Norm an alles gelegt, die Norm der göttlichen oder unbedingten Wahrheit, der unbedingten Gutheit, des unbedingten Wertes. Wie verhält sich die Offenbarung zum Unbedingt-Sinnvollen und das Unbedingt-Sinnvolle zur Offenbarung, wie verhält sich der Logos in diesem umfassenden Sinne zum Logos der Offenbarung?

3. Das erste, was hier nötig ist, ist die Befolgung einer Regel Bacons, — dass wir uns vor den Täuschungen hüten sollen, die in Worten stecken. Wenn wir behaupten: das Wort Gottes «ist wahr», Gott offenbart sich als «der gute», so scheint das auf den ersten Blick heissen zu wollen, dass wir Gott und sein Handeln oder Reden durch Prädikate bestimmen können, die uns schon von vornherein zur Verfügung stehen. An bestimmten uns bekannten Normen des Wahren und des Guten wird also Gottes Handeln und Reden gemessen und bekommt dann das Placet dessen, der es mit diesen Normen in Uebereinstimmung findet. Dieser uns von vornherein höchst verdächtige Sachverhalt erweist sich bei näherem Zusehen als ein trügerischer Schein, den die Sprache erzeugt. Denn was sich aus der Art unseres sonstigen Gebrauches als «unser» Maßstab, «unsere» Norm gibt, das ist in Wirklichkeit Gottes Wahrheit und Gottes Norm. Die Idee der Wahrheit und Gerechtigkeit, mit der versehen wir scheinbar Gott vor unser Gericht laden können, ist in Wahrheit ein Widerschein seines Seins. Die Idee der Wahrheit ist nichts anderes als die Art und Weise, wie Gott selbst sich jederzeit, in all unseren geistigen Akten als deren verborgene Norm zur Geltung bringt. «In deinem Lichte sehen wir das Licht»,⁶ in

⁶ Psalm 36, 10. Es ist gemeinkirchliche Tradition, der auch sämtliche Reformatoren folgen, dass das *lumen naturale*, durch das wir Wahrheit, welcher Art auch immer, erkennen, göttlichen Ursprungs sei. «Denn die Kühe und Sewe haben wol auch ein gemein liecht der Sonn am tage und das liecht des Monds in der

seiner Wahrheit können wir wahr und falsch, — den Sinn dieser Unterscheidung — verstehen und handhaben. Nicht einem Gesetz ausser ihm unterwerfen wir Gott, wenn wir ihn «gerecht», «gut», «wahr» nennen, sondern seinem eigenen Wesensgesetz, das der Ursprung unserer Ideen der Wahrheit und des Guten ist. Dass wir von «wahr» und «gut» wissen, das «kommt her von dem Licht oder von dem Wort, das das Leben der Menschen war», sagt Luther über die Worte Joh. 1, 4; daraus zieht er aber nicht mit Augustin oder Bonaventura den Schluss, dass wir in oder mit diesen Ideen Gott erkennen. Hier gehen biblischer Offenbarungsglaube und theologischer Rationalismus — beziehungsweise rationale Theologie — auseinander.

4. Die Ideen des Guten, Wahren und Gerechten hat jeder Mensch, wenigstens grundsätzlich. Es gehört gerade zum charakteristisch Menschlichen, zwischen wahr und falsch, gut und böse, gerecht und ungerecht zu unterscheiden. Wir sagen darum, diese Ideen seien dem Menschengestalt immanent. Das will nicht heissen, sie seien ihm angeboren, sondern zum Menschsein gehöre es, dass mit der Entwicklung des Geistes diese Ideen als treibende Kräfte seines Denkens und Wollens und als richtende Instanzen wirksam werden.⁷ In und durch diese Ideen wirkt Gott in jedem Menschen. Das gehört zur allgemeinen Offenbarung, die zugleich die Wesensstruktur des Menschseins bestimmt. Ohne diese Ideen ist der Mensch nicht Mensch, und diese Ideen sind aus Gott. Weil und sofern Gott dem Menschen — auch dem sündigen, gottlosen Menschen — nahe ist mit seiner Wahrheit und seinem Gutsein, darum und darum allein kann der Mensch nach der Wahrheit fragen, darum ist er so unruhig, bis er die Wahrheit hat, darum ist ihm nie wohl im Bösen, darum sucht er immer wieder — wenn auch vielleicht in falscher Weise — das Gute und muss, ob er will oder nicht, dem Guten innerlich zustimmen.⁸ Von diesen Ideen her kommt das ganze geistige Leben des Menschen in Bewegung. Diese Ideen sind es, die ihn nie bei dem, was er ist und hat, ausruhen lassen. Die

nacht, aber der Mensch ist sonderlich begabt mit dem herrlichen Liecht der Vernunft und Verstands, das die Menschen so edeler künste erdacht und erfunden haben, es sey weisheit, behendigkeit oder geschicklichkeit, das kömet alles her von diesem Liecht oder von dem Wort, das das Leben der Menschen war». Zu Joh 1, 4; Luther, WA 46, 562.

⁷ *insculpta est boni et mali notitia hominibus . . . nec ulla unquam barbaries lucem hanc adeo exstinxit quin ubique viguerit aliqua legum forma*; Calvin, Wke 49, 37. *Lex omnibus est communis*; Luther, Disput, Drews 314.

⁸ Röm 7, 22, 23.

Unbedingtheit in der Idee der Wahrheit und des Guten, die unbestechliche Strenge, mit der diese Ideen allem Halbwahren, Vorläufigwahren, Teilwahren gegenüber sich geltend machen, ist ihr göttliches Teil.⁹ Darin beweisen sie sich als göttlichen Ursprungs. Dieser Logos der Vernunft kommt von Gott.

Wir sagen aber nicht: Dieser Logos ist Gottes Logos. Gottes Logos ist sein ewiges Wort, das wir in der Offenbarung als seinen ewigen Sohn erkennen. Von diesem Wort Gottes sind die Ideen der Wahrheit und des Guten nur ein Abglanz, ein schwacher Widerhall. Sie sind das Kostbarste, was der Mensch hat — und doch, wie leer sind sie! Sie sind rein formal — gerade darin für unser Denken und Wollen von grösster Bedeutung, wie wir uns von Kant wollen sagen lassen. Aber trotzdem — sie sind nicht Gottes Gedanken. Gott denkt nicht formal. Wenn Gott denkt, so entsteht Wirklichkeit. Nicht die Idee des Guten schafft — wie Plato das, vielleicht, gelehrt hat¹⁰ —, sondern die Idee des Guten ist die überaus abstrakte und blasse Art und Weise, wie der Mensch, sofern er auf sein eigenes Denken angewiesen ist, von Gott, dem Schöpfer und seinem schaffenden, personhaften Wort weiss. Die Ideen sind nur eine letzte, schwache Erinnerung an das, was wir ursprungsmässig von Gott und seinem lebendig-personhaften Wort wissen sollten.

Die Ideen genügen, um unserem Denken als letzte systematische Einheit zu dienen.¹¹ Ihre «Wirkung nach unten hin», ihre Bedeutung als Richt- und Ordnungskraft im geistigen Haushalt kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Sie sind der Unbedingtheits- und Unendlichkeitsfaktor in all unseren geistigen Akten — nicht nur im Denken und Wollen, auch im künstlerischen Schaffen, in den Wertungen des Gemütes. Aber sie sind untauglich, um durch sie Gott zu erkennen. Der Gott, den wir durch sie erkennen, ist nicht der lebendige Gott, sondern eine Abstraktion. Ja, es ist fraglich, ob wir durch sie zum Gottesbegriff überhaupt kommen und nicht billigerweise dort stehen bleiben müssen, wo Plato stehen

⁹ Luther geht so weit: *ratio est pars divinae naturae*, Disp., S 814.

¹⁰ Die Frage ist bekanntlich, ob die Idee des Guten, von der Plato im Staat spricht (VI, 509 b), mit dem Demiurgen des Timäus identifiziert werden darf. Dagegen wendet sich zB More, *The religion of Plato*, S 119 f, zit bei Gilson, aa O, I, S 229. Dafür könnte Platos Lehre von der göttlichen Providenz angeführt werden, die in den «Gesetzen» (903 B) vorgetragen wird. Vgl Webb, *Studies in the history of natural theology*, p. 104 f.

¹¹ Vgl Kant, *Kritik d. r. V.*, Transzendente Dialektik, erstes Buch.

blieb, als er die Idee des Guten wohl die höchste aller Ideen, aber nicht Gott nannte.¹²

Vergessen wir nicht: Die Idee des Wahren und Guten sagt nicht mehr als: es gibt eine unbedingte Wahrheit, und die sollst du suchen, es gibt ein unbedingt Gutes, und das sollst du verwirklichen! Was aber diese Wahrheit und dieses Gute ist, sagen sie uns nicht. Das ist eben ihre Formalität — jene Eigenschaft, durch die sie für unser Denken funktionell so bedeutsam und durch die sie zur Gotteserkenntnis materiell so untauglich sind.¹³ Es gibt zwei Sätze, die genau gleich lauten, und die doch so weit auseinander liegen wie die Welt der platonischen Ideenlehre und die Welt der biblischen Offenbarung. Sie lauten: Gott ist (dasselbe wie) die Wahrheit; und Gott ist die Wahrheit. Im ersten Fall, im Falle des Platonismus, wird der Begriff Gottes ausgefüllt durch den Inhalt: Wahrheit. Wir denken also nicht mehr, wenn wir «Gott» denken, als wenn wir «Wahrheit» denken. Im zweiten Fall, im Fall des biblischen Glaubens, sagen wir: das, was wir abstrakt «Wahrheit» nennen, ist in Wirklichkeit Gott, der Gott, den wir aus der Offenbarung kennen. Die abstrakte Wahrheit ist nur ein Widerschein der Wahrheit, die Gott heisst, der Schöpfer, der Offenbarer, der heilig-barmherzige, der Vater Jesu Christi.

5. Wir halten also dafür, dass Augustin recht tat, als er die Wahrheitsidee der platonischen Philosophie mit Gott in Beziehung brachte, und dass die Unrecht tun, die darin eine «Vermischung von Idealismus und Christentum» sehen. Hier findet zunächst gar keine Vermischung, sondern eine Inbeziehungssetzung statt, und zwar eine sehr umsichtige und nüchterne, indem nämlich behauptet wird, die Idee der Wahrheit sei nicht ohne Gott denkbar. Die Idee der Wahrheit, die leer sei, könne nur durch den Gottesgedanken der Offenbarung gefüllt werden. Die — auch einem Augustin zum Vorwurf zu machende — falsche Vermischung von biblischem Glauben und neuplatonischem Idealismus beginnt nicht hier, sondern

¹² Die Art, wie Augustin von der Feststellung der für alle bindenden Wahrheit, von der Wahrheitsidee zum christlichen Gottesbegriff übergeht (vgl etwa *De vera religione*, Kap 30 u 31), oder wie er von der unlehrbaren Wahrheit auf den inneren Lehrer, Christus, schliesst (*De magistro*, XII, 38 ff), muss sicher philosophisch als voreilig, theologisch als bedenklich bezeichnet werden.

¹³ Das sind die *merae tenebrae rationis* Luthers, der mit seiner Unterscheidung, dass die *ratio* wohl das *quod est*, aber nicht das *quid est* Gottes erkennen könne, etwas ähnliches meint, wie wir, wenn wir die Ideen als Hinweise auf Gott, aber nicht als Mittel der Gotteserkenntnis anerkennen.

erst dort, wo die biblische Aussage über den Logos Gottes, Christus, und die Beziehung zu ihm durch den Glauben, von der platonischen Ideenschau her gedeutet und also umgedeutet wird.¹⁴

Ebenso wenig dürfen wir, von der biblischen Gotteserkenntnis aus, Augustin daraus einen Vorwurf machen, dass er die Struktur des menschlichen Geistes und der Geistesakte von der ursprünglichen, schöpfungsmässigen Gottbezogenheit des Menschen her verstand. Wir haben früher davon gesprochen,¹⁵ wie in der alttestamentlichen Lehre von der Gottebenbildlichkeit — im Unterschied zur neutestamentlichen — gerade dieses Formale des Menschseins, das Humanum, das also, wodurch der Mensch sich vom Tier unterscheidet, mit seiner Gottebenbildlichkeit im Zusammenhang gebracht, ja sogar mit ihr identifiziert wird. Darum, weil der Mensch immer, auch als Sünder und Heide, das Gott verantwortliche Wesen ist, weil er immer «Mensch vor Gott» ist und in einer — wenn auch negativen — Gottesbeziehung steht, darum allein ist er über die übrige Kreatur erhaben. Denn seine geistigen Akte unterscheiden sich von bloss biologisch-psychologischen Abläufen durch ihre Bezogenheit auf das Unbedingte, das Normative, Gültige und Wahre und intendieren darum immer, ob er das will oder nicht, die unbedingte Wahrheit. Die menschliche Vernunft ist immer, ob der Mensch selbst das weiss oder nicht weiss, will oder nicht will, an der göttlichen Vernunft orientiert, auf sie bezogen und bezieht aus ihr ihre Erkenntnisfähigkeit, ihr Gesetz und ihren Sinn.¹⁶ Hinter dieser Erkenntnis Platos gibt es kein Zurück.

Etwas anderes aber ist die Behauptung, dieser Logos der Vernunft sei der Logos des Johannesevangeliums, Jesus Christus.¹⁷ Dieser Logos der Vernunft, den wir durch Selbstbesinnung auf das Wesen des Geistes, also rational erkennen können, ist viel mehr nur eine

¹⁴ Dadurch, dass Augustin Gott und veritas identifiziert und damit die platonische anamnesis, dh die spekulative Gotteserkenntnis anerkennt, verbindet er die zu Gott aufsteigende Erkenntnis in analoger Weise mit der von Gott abwärts gehenden Offenbarung, wie er in seinem Caritas-Begriff die christliche Agape mit dem neuplatonischen Eros verbindet.

¹⁵ S o 5. Kap, S 54.

¹⁶ Vgl die eben zitierten Augustinstellen.

¹⁷ Augustin beruft sich in dem genannten Zusammenhang auf Matth 23, 10, Christus ist euer «Lehrer» (magister). Auch Calvin bringt das lumen rationis und Christus in Zusammenhang (zu Joh 1, 4, 5, 9), nemo est, ad quem non perveniat aliquis aeternae lucis sensus, fügt aber hinzu: sic ignorantia mentem oppressam tenet, ut quidquid lucis in ea restat, sine effectu jaceat suffocatum — nämlich, was die Gotteserkenntnis betrifft, Wke 47, 6 und 9.

Repräsentation des wahrhaften, göttlichen Logos, den wir in Jesus Christus erkennen. Er weist wohl auf ihn hin, aber er ist nicht dieser selbst. Die Idee der Wahrheit, die wir als Philosophen erkennen, wenn wir uns über das Wesen des Geistes Rechenschaft geben, bezeichnet den Ort, an dem für die Glaubenserkenntnis der ewige Sohn Gottes, der in Jesus Christus Mensch wurde, steht. Man darf nicht einmal sagen, die philosophische, rationale Logosidee, sei die Idee des göttlichen Logos, von dem der Glaube spricht; denn die Idee des Logos, von dem der Glaube spricht, ist immer die Idee einer Person, die Idee des Sohnes, in dem, durch den und zu dem hin die Welt geschaffen wurde, in dem Gott die Welt liebt von Ewigkeit zu Ewigkeit und der in Jesus Christus Fleisch wurde. Abgesehen von dieser seiner Offenbarung kennen wir den Logos Gottes nicht; die philosophische Logosidee ist nur ihre abstrakte Stellvertretung im abstrakten Denken.

Nur in diesem, sehr genau qualifizierten Sinne ist es erlaubt zu sagen, dass alle Wahrheit von Jesus Christus komme. Zunächst müssen wir unterscheiden zwischen der Wahrheit, deren Grund Gott ist und der, deren Gegenstand er ist. Gott ist der Grund aller Wahrheitserkenntnis. Alle Wahrheit, die wir erkennen oder entdecken, erkennen und entdecken wir kraft des Lichtes, das von Gott kommt. Auch die Erkenntnis der einfachsten mathematischen Wahrheit ist nur möglich durch einen Strahl aus dem Lichte Gottes. Gott ist das Prinzip aller Wahrheit. Aber daraus ist keineswegs die Folgerung zu ziehen, dass in aller Erkenntnis Gott erkannt werde. Erkenntnis, die von Gott kommt, ist etwas anderes als Gotteserkenntnis. Mathematische oder wissenschaftliche Erkenntnis kommt von Gott, aber sie ist keine Gotteserkenntnis. Auch die Erkenntnis der philosophischen Logos- oder Wahrheitsidee ist noch nicht Gotteserkenntnis.

Wie die katholisch-mittelalterliche Lehre von der Schöpfungsoffenbarung das objektive und das subjektive Moment nicht unterscheidet und so aus der Schöpfungsoffenbarung die Möglichkeit der natürlichen Theologie ableitet, so unterscheidet sie auch nicht den göttlichen Logos als Prinzip aller rationalen Erkenntnis und den von der Ratio erkannten Logos. Sie identifiziert nach dem Vorgang Augustins die unserem rationalen Denken immanente Veritasidee mit dem Logos der Offenbarung und begründet darauf ihre spekulative «Trinitäts-» und «Christus»-erkenntnis. Hier scheiden sich die Wege der mittelalterlichen und der reformatorischen Theo-

logie. Schöpfungsoffenbarung, analogia entis und veritas-Idee sind, das ist die reformatorische Lehre, nicht Grund der Möglichkeit rationaler Gotteserkenntnis, darum weil die Sünde die Vernunft pervertiert hat.¹⁸ Im gegenwärtigen Zusammenhang heisst diese Perversion genauer: die Abstraktion. Das abstrakt-spekulative Denken vermöge der analogia entis und der veritas-Idee führt nicht zum wahren Gott, sondern in die *merae tenebrae rationis* (Luther). Der *Aufstieg* der Seele zu Gott ist ein Irrweg, das *itinerarium mentis in Deum* endet nicht beim lebendigen Gott, sondern beim abstrakten *ens realissimum* der neuplatonischen Spekulation; der wahre Gott kann nur erkannt werden in seinem Abstieg zu uns, in der dem Glauben sich erschliessenden Christusoffenbarung.

Aber auch wenn wir diese fundamentale Unterscheidung des objektiven und subjektiven Momentes nicht zu vollziehen vergessen, bleibt immer noch die Frage, ob es wohlgetan ist, den Logos Gottes, der das Prinzip aller rationalen Wahrheitserkenntnis — zum Beispiel der mathematischen — ist, ohne weiteres Jesus Christus zu nennen. Calvin jedenfalls ist sehr sorgfältig in der Wahrung des biblischen Sprachgebrauchs; er spricht von Jesus Christus nur, wo es sich um den *incarnatus*, um die geschichtliche Offenbarung handelt; er spricht vom *Sermo dei*, wo vom präexistenten Logos die Rede ist. Er verfällt nicht in den folgenschweren Fehler, alles was in der Bibel von Gottes Wirken ausgesagt wird, ohne weiteres auf Jesus Christus zu übertragen. Wohl hat der Satz der altkirchlichen Trinitätslehre: *«opera trinitatis ad extra sunt indivisa»* seinen guten Grund; aber schon die altprotestantischen Dogmatiker haben darauf geachtet, dass die *«augustinische Klausel»*: *«servato ordine et discrimine personarum»* nicht übersehen werde, *«ne confundantur discrimina et proprietates personarum»*.¹⁹ Hinter dieser scheinbar *«scholastischen»* Begriffsbestimmung steckt ein zentral-biblisches Anliegen. Gott wirkt auch da, wo er nicht erkannt wird. Er wirkt in den Ordnungen der Natur, in den *«Erhaltungsordnungen»* der menschlichen Gesellschaft, auch da, wo man nichts von ihm weiss.

¹⁸ Nirgends kommt diese Idee der zu Gott aufsteigenden Erkenntnis in so klassischer Ungebrochenheit zum Ausdruck, wie in Bonaventuras *Itinerarium mentis . . .* mit ihren *gradus ascensionis in Deum* und *speculatio ipsius per vestigia ejus in universo*.

Es ist mehr als berechtigt, wenn Karl Barth diese Verwertung der analogia entis für eine natürliche Theologie mit Vehemenz bekämpft (vgl. sein *«Nein»*, S 37). Darüber sind wir einer Meinung.

¹⁹ Chemnitz, *Loci theol.*, I, 42.

Er hat dem römischen Kaiser Nero die *ἐξουσία* verliehen, der auch die Christen zum Gehorsam verpflichtet sind;²⁰ er hat dem Pilatus die Macht gegeben,²¹ den Christus zu kreuzigen. Dieses verborgene, nicht durch Offenbarung und Glauben geschehende, dieses «fremde» Wirken Gottes, das *opus alienum Dei*, bezeichnet die Heilige Schrift nie als ein Wirken Christi — sonst hätte ja Christus dem Pilatus die Macht verliehen, Christus zu töten; dieses Wirken wird streng und mit unbedingter Konsequenz «Gott» allein zugeschrieben, niemals dem Christus. Denn von Jesus Christus wird nur da gesprochen, wo es um das *opus proprium Dei*, um sein Offenbarungs- und Erlösungshandeln geht.

Die rationale Erkenntnis nun gehört weder zum Erlösungshandeln noch zu jenem Naturwirken Gottes, das ohne menschliches Erkennen geschieht. Es handelt sich ja um Erkenntnis, um Wahrheit, zum Beispiel mathematische Wahrheiten. Darum führen die Reformatoren mit Augustin diese Erkenntnis zurück auf den Logos Gottes; um aber nicht dem verheerenden Missverständnis Anlass zu geben, es handle sich bei der rationalen Erkenntnis um Christus-erkenntnis, vermeiden sie es, in diesem Zusammenhang den Logos Gottes Christus zu heissen und bleiben damit streng auf der biblischen Linie. Jesus Christus ist der Logos incarnatus, nicht der Logos incarnandus. Der Christusname bleibt der geschichtlichen Offenbarung vorbehalten, trotzdem es kein anderer als eben der ewige Logos Gottes ist, der in Jesus Christus Mensch wurde. Der ewige Logos, nicht Jesus Christus, ist das Prinzip der rationalen Wahrheitserkenntnis; von ihm kommt die Idee der Wahrheit, wie alle wahren Ideen. Aber gerade darum, weil wir durch diese Ideen, trotzdem sie in ihm ihren Grund haben, nicht ihn selbst erkennen können, sollen sie nicht mit dem Christusnamen in Verbindung gebracht werden. Der ewige Logos ist wirksam, wo irgend etwas Wahres erkannt wird; Jesus Christus aber ist am Werk, wo auf Grund seiner geschichtlichen Offenbarung an ihn geglaubt wird. Er ist das Haupt der Gemeinde; er ist da, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, er wirkt als der erlösende Offenbarer, und alles, was erlösende Offenbarung ist, wird ihm zugeschrieben. Dazu aber gehört die Veritas-Idee der Philosophie nicht, so bedeutsam sie für unser rationales Erkennen sein mag. In der vom philosophischen Denken als immanente Voraussetzung alles Denkens und Erkennens herausgehobenen Idee der Wahrheit

²⁰ Röm 13, 1 ff.

²¹ Joh 19, 11.

werden wir allerdings — so weiss es der christliche Denker — auf Gottes ewigen Logos hingewiesen, so wie unser natürliches Personsein auf die Person des Schöpfers hinweist, deren Abbild sie ist. Aber dieser Hinweis ist noch keine Erkenntnis. Der Logos der Vernunft ist zu abstrakt, um mit dem Logos der Offenbarung identifiziert werden zu können. Er ist unpersönlich und ohne Beziehung zum göttlichen Willen, wie wir ihn durch die Offenbarung kennen. Den Logos Gottes, der in Jesus Christus Mensch wurde, lernen wir nur durch diese Menschwerdung selbst, durch die geschichtliche Offenbarung und den Glauben, kennen. So wenig als unsere Vernunftnatur oder natürliche Persönlichkeit jene *imago Dei* ist, in der und zu der hin wir geschaffen wurden, so wenig ist der Vernunftlogos jener «Sohn der Liebe»,²² von dem das Neue Testament spricht. Wohl aber hätten wir diesen Vernunftlogos nicht ohne jenen, ebenso wie wir die Vernunftnatur und die natürliche Personalität nicht hätten ohne jene wahrhafte *imago Dei* des Ursprungs. Vermöge der Christusoffenbarung erkennen wir die Vernunftwahrheit und das vernunftmässige Erkennen als einen Strahl aus der ewigen Weisheit Gottes; aber diese Vernunfterkennnis selbst gibt uns keinen Zugang zu jener Weisheit Gottes, sondern ist bloss ein Hinweis auf sie, wie sie ein Abglanz von ihr ist. Wie uns eine Landkarte kein wirkliches Bild eines Landes gibt, vielmehr eine symbolische, zeichenhafte Repräsentation des Landes, so ist die *veritas*-Idee der Vernunft eine zeichenhafte Repräsentation jenes Logos, der in Christus Mensch wurde. Damit ist die Basis gewonnen für die Beantwortung der Frage, ob, inwiefern und wie rationale Gotteserkenntnis möglich sei.

21. Kapitel

DAS SITTICHE VERNUNFTGESETZ UND DIE OFFENBARUNG

Ernstes Vernunftdenken und biblisches Evangelium kommen darin überein, dass die Verantwortlichkeit das Zentrum der menschlichen Existenz sei. Aber ebenso wie der Berührungspunkt, ist dies auch der Punkt des schärfsten Gegensatzes. Das «*habent cognitionem legalem*» meint Luther in beiderlei Sinn,¹ im Sinn der Anerkennung

²² Kol 1, 15 und 16.

¹ «So weit kömet die Vernunft in Gottes erkenntnis, das sie hat *cognitionem legalem*, das sie weis Gottes gebot, und was recht oder unrecht ist.» Luther, WA 46, 668.

einer vernunftmässigen Erkenntnis des Gotteswillens und im Sinn der Negation der wahren, evangelischen Gotteserkenntnis, die gerade nicht gesetzlich, sondern übergesetzlich ist. Das sittliche Gesetz, das «Du sollst» des Gewissens, ist der diakritische Punkt der ganzen christlichen Theologie. Gesetz und Evangelium richtig zu unterscheiden ist darum, nach reformatorischer Lehre, die wichtigste und zugleich schwierigste Aufgabe der Theologie. Wir haben sie hier unter dem bestimmten Gesichtspunkt der Grenzbestimmung von Offenbarung und Vernunft zu lösen.²

1. Was weiss der «natürliche Mensch», das heisst der Mensch, der nicht durch die Offenbarung Jesu Christi in der Heiligen Schrift berührt ist, kraft seiner immanenten Vernunftmöglichkeiten vom Gesetz Gottes? Auf diese Frage antwortet, im Anschluss an das, was Paulus im zweiten Kapitel des Römerbriefes sagt, die gesamte kirchliche Tradition, von den ersten Kirchenvätern bis zur Reformation, und von der Reformation bis zur jüngsten Vergangenheit einhellig: Der Mensch kann Gottes Gesetz, sofern es nur Gesetz, nur fordernde Lebensregel ist, von sich aus erkennen,³ wenn auch diese Erkenntnis vielfach getrübt oder verdunkelt ist. Im Anschluss an antik-philosophische Terminologie und einzelne Aussprüche des Apostels Paulus hat die kirchliche Theologie dieses der Vernunft bekannte Gottesgesetz als *lex naturae*, das heisst als das dem Menschen von Natur bekannte Gottesgesetz oder als das dem Menschen mit seiner Menschennatur gegebene Prinzip der Unterscheidung von Gut und Böse bezeichnet. Seit dem Aufkommen des relativistischen Positivismus und Historismus in der europäischen Philosophie ist diese Behauptung in Frage gestellt worden, und in neuester Zeit hat sich auch eine gewisse theologische Richtung, in der Meinung, die reformatorischen Gedanken weiterzuführen, dieser positivistischen Infragestellung angeschlossen, im Zusammenhang mit der

² Vgl. Der Mensch im Widerspruch, Zur Dialektik des Gesetzes, S 532—540.

³ «Es ist zweierlei erkenntnis Gottes, eines heist des Gesetzes erkenntnis, das ander des Evangelii Das erkenntnis aus dem Gesetz ist der Vernunft bekant und die Vernunft hat Gott fast ergriffen und gerochen, denn sie hat aus dem Gesetz gesehen was recht und unrecht sey Sie haben diesen bericht von dem gesetz Gottes und Zehen gepoten von natur in jren hertzen geschrieben (WA 46, S 667). Derhalben, wenn gleich Mose das gesetz nie geschrieben hette, so haben doch alle menschen das gesetz von natur ynn yhren hertzen geschrieben was Moses geschrieben hat ynn den Zehen gepoten, das fulen wir natürlich ynn unserm gewissen (Luther, WA 16, 431). Ebenso Calvin: haec ipsa quae ex duabus tabulis discenda sunt quodammodo nobis dictat lex illa interior quam omnium cordibus inscriptam et quasi impressam superius dictum est, Institutio II, 8, 1.

früher besprochenen Leugnung der allgemeinen oder Schöpfungs-offenbarung. Es ist darum notwendig, die These der kirchlichen Tradition neu zu überprüfen.

Wir beginnen zunächst mit einer empirischen Tatsachenfeststellung. Obschon die Geschichte der ausserchristlichen Moral — abgesehen vom Spezialfall der philosophischen Ethik — noch nicht geschrieben ist, können wir doch auf Grund des vorhandenen Dokumentenmaterials mit hinlänglicher Sicherheit sagen, dass es irgendwelche Völker oder Zeiten, denen der Unterschied von Gut und Böse unbekannt wäre, nicht gegeben hat.⁴ Gewiss besteht, wenn wir die «Stimmen der Völker» aus allen Zeiten und Erdteilen zu uns reden lassen, keine Uebereinstimmung hinsichtlich dessen, was nun im einzelnen gut und was böse sei. In der inhaltlichen Bestimmung des Moralgesetzes gehen sie im Gegenteil sehr weit auseinander. Doch ist die Frage des consensus für uns belanglos. Wenn wir fragen, ob die schwarze Rasse des mathematischen Denkens fähig oder unfähig sei, genügt ein einziger Neger, der ein tüchtiger Mathematiker ist, um die Frage im positiven Sinne zu entscheiden. Die Frage, ob der menschlichen Vernunft als solcher die Erkenntnis des sittlichen Gesetzes möglich sei oder nicht, ist nicht von der Feststellung abhängig, ob alle oder auch nur die meisten Menschen es zu dieser Erkenntnis tatsächlich bringen. Wenn es nur wenige sein sollten, beweist das nur, dass die meisten Menschen nicht viel Vernunft haben, nicht aber, dass die Vernunftkenntnis selbst geringfügig oder unsicher sei. Gibt es doch auch mathematische Erkenntnisse, die nur verhältnismässig wenigen zugänglich sind, an deren Rationalität aber niemand zweifelt. Die Frage der grundsätzlichen Rationalität einer Erkenntnis ist von der ihres allgemeinen Vorhandenseins streng zu unterscheiden.

Tatsächlich besteht nun aber hinsichtlich dessen, was gut oder böse sei, ein sehr weitreichender consensus der Völker und Zeiten. Nicht nur sind «die Gebote der zweiten Tafel» des Dekalogs vielen Völkern ausserhalb des biblischen Einflusskreises bekannt, sondern auch die im Neuen Testament selbst aufgestellten Zusammenfassungen aller Gebote in eines, die sogenannte goldene Regel oder das Gebot der Nächstenliebe, ja sogar das der Feindesliebe, sind in verschiedenen Kulturkreisen, völlig unabhängig von der Bibel, formuliert worden. Nicht nur das Töten, sondern auch das Hassen, nicht

⁴ Vgl Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewusstseins, 3 Bde.

bloss der Ehebruch, sondern auch das unkeusche Begehren ist verboten, und nicht nur ist das Bösestun verboten, sondern auch das Gute ist geboten worden.⁵ Die Erfahrung zeigt auch immer wieder, dass die sittliche Erkenntnis gänzlich ohne Zuhilfenahme religiöser oder gar biblisch-christlicher Lehren geweckt oder gebildet, dass auch da, wo der weltanschauliche oder religiöse Hintergrund ein sehr verschiedener ist, ein moralischer Konsensus hinsichtlich des Guten oder Bösen hergestellt werden kann, ohne dass damit die mannigfache Bedingtheit des sittlichen Urteils durch die religiösen Anschauungen in Abrede gestellt werden soll. In der Geschichte nehmen wir beides nebeneinander wahr: dass das sittliche Bewusstsein die Religion und dass die Religion die Sittlichkeit mitbestimmt;⁶ aber eine weitgehende Unabhängigkeit der sittlichen Erkenntnis von der religiösen, sei es nun christlichen oder heidnischen, Tradition kann als gesicherte Tatsache gelten.⁷

2. Eine solche rein empirische Tatsachenfeststellung kann uns aber nicht genügen. Wir sind eine grundsätzliche Untersuchung darüber schuldig, wie weit die Erkenntnis der sittlichen Vernunft reichen kann. Durch welchen Begriff ist das sittlich Gute, sofern es dem vernunftmässigen Denken bekannt sein kann, zu bestimmen? Die Philosophie hat zur Lösung dieser Aufgabe im wesentlichen drei Begriffe gebraucht: den des Wertes, den der Idee und den des Gesetzes. Aber nur da, wo der Wert oder die Idee die Form der gebietenden Forderung annehmen, entsteht das Sittliche in seiner Reinheit, während Idee und Wert, ohne den Gesetzesbegriff, das Sittliche mit dem Aesthetischen, dem Logischen oder dem natürlichen Begehren ineinanderfliessen lässt.⁸ Dem entspricht auch der vor-philosophische Tatbestand, dass die Sittlichkeit der Völker sich in der Regel in der Form des «Du sollst» und «Du sollst nicht» ausspricht. Ein irgendwie heiliges, dem Menschen unverfügbares «Du sollst», eine gebietende, fordernde, weisende Instanz ist das, was dem sittlichen Bewusstsein als die Halt und Richtung gebende

⁵ Cathrein bietet in seinem monumentalen Werk ein gewaltiges Belegmaterial aus allen Zeiten und Zonen.

⁶ Vgl. Westermarck, *The origin and development of the moral ideas*, der die relative Selbständigkeit der Moral und Max Weber, *Religionssoziologie*, der ihre Bedingtheit durch die Religionssysteme nachweist. Die klassische Antike bietet für beides hinreichende Belege.

⁷ Vgl. Lin Yutang, *Mein Land und mein Volk*, *chinesischer Humanismus*, S 131 ff.

⁸ Weder Plato noch Aristoteles haben diese Scheidung klar vollzogen; die Vermischung liegt im griechischen Grundbegriff der *kalokagathia*.

Grösse zugrunde liegt. So bestimmt auch die Bibel das «Gesetz» als das, was dem sittlichen Urteil des natürlichen Menschen, des Heiden oder *ἄθεος*, die Richtung weist. In der Form des «Du sollst» reflektiert sich, christlich betrachtet, im Menschengestalt, wie er ohne die Christusoffenbarung ist, die Tatsache, dass er von Gott für Gott geschaffen ist. Ohne die geschichtliche Offenbarung weiss der Mensch vom Gotteswillen nur dieses, dass er einem heiligen Gesetze zu Gehorsam verpflichtet ist. Wer der Urheber dieses Gesetzes ist, und was der heilige Wille ausser dem, dass er von ihm das Gute fordert, will, wie er ihm, dem konkreten Menschen, dem Menschen in seiner Not und Schuld gesinnt ist, weiss die sittliche Vernunft als Vernunft nicht. Die Vernunft reicht, hier wie überall, so weit, wie das Gesetz reicht. Die Strenge der Vernunft ist die Strenge ihrer Gesetzmässigkeit. Das Uebergesetzliche ist auch das Uebernünftige, das nicht mehr vernunftmässig, sondern nur glaubend zu Erfassende. Wo das Gesetz aufhört, da hört auch die Vernunftserkenntnis auf, im Gebiet des Sittlichen nicht anders als in dem der Welterkenntnis. Vernunftdenken ist Denken entlang dem Gesetz; wo das Gelände des Gesetzes, der Norm, aufhört, da wird die Vernunft unsicher, da tappt sie im Ungewissen. Es besteht kein Grund zur Annahme, dass die sittliche Vernunft nicht als Inhalt dieses Gesetzes die Nächstenliebe wissen sollte; vielmehr beweist die geschichtliche Erfahrung ein Wissen des Menschen um dieses Gebot als Inbegriff aller Gebote.⁹ Der Mensch kann durch sittliche Vernunft wissen, dass die Regel der Nächstenliebe, nicht bloss die Regel der Gerechtigkeit, sein Verhalten normieren soll, und dass darin alle Sittlichkeit besteht. Die Frage ist nicht, ob alle Menschen das wissen, noch weniger, ob alle es anerkennen, sondern ob alle das wissen können. Auf diese Frage antworten die kritische Analyse — wie etwa Kant sie vollzieht — und die Bibel gleicherweise: ja; dass der Mensch es eigentlich weiss, bestätigt ihm das, was er von den anderen als Verhalten sich selbst gegenüber fordert. Die Forderung der Nächstenliebe weiss er sogar dann, wenn er sie verhöhnt und theoretisch oder praktisch verleugnet. Die Grenzbestimmung der altkirchlichen und reformatorischen Lehre von der natürlichen sittlichen Vernunftserkenntnis hält sowohl der empirischen als der kritischen Prüfung stand: «Habent cognitionem legalem.» Aber nun zeigt sich bei genauerer Ueberlegung, dass eben darin auch die Schranke und die innere Problematik der sittlichen Vernunft-

⁹ Cathrein, aa O, passim, zB aus dem konfuzianischen und taoistischen Lebenskreis, I, S 91, S 95.

erkenntnis begründet ist. An vier besonders wichtigen Punkten soll diese Schranke aufgewiesen werden: an der Unfähigkeit, das Woher dieses Gesetzes zu bestimmen, an der Unfähigkeit, das Wesen des Bösen in seiner Tiefe zu erkennen, an der Abstraktheit der Forderung und an der Ohnmacht in der Ueberwindung des Widerstandes.

3. Das sittliche Gesetz scheint zunächst gerade darum, weil es rein in der Vernunft begründet ist, von unerschütterlicher Eigenständigkeit zu sein. Es ist unabhängig vom Streit der metaphysisch-theologischen Meinungen, es ruht in sich selbst. Aber nun zeigt die geschichtliche Wirklichkeit, dass diese Selbständigkeit zwar de jure besteht, de facto aber eine sehr fragliche Grösse ist. Die Wirkungs- und Ueberzeugungskraft des sittlichen Gesetzes erscheint als in hohem Masse an einen tragenden Hintergrund von religiösen Ueberzeugungen gebunden. Wo das Bewusstsein des Heiligen schwindet, wo das Religiöse sich verflüchtigt oder gar als Aberglaube bekämpft wird, da droht das Sittliche zur rein konventionellen oder utilitären Grösse zu entarten. «Das Gesetz an sich» hat sozusagen keine geschichtliche Konsistenz. Findet die Frage nach dem Geber des Gesetzes keine Antwort, so ist es selbst in Gefahr, seine Ueberzeugungskraft einzubüssen.¹⁰

Nun weiss aber die Vernunft tatsächlich keine Antwort auf jene Frage. Wir sehen bei Plato wie bei Kant dieselbe Verlegenheit, über die Tautologie: der Gesetzgeber ist Gott (oder die Idee des Guten ist Gott), und Gott ist der Gesetzgeber (oder Gott ist die Idee des Guten), hinauszukommen.¹¹ Es liegt im Wesen der Vernunft als Vernunft, dass sie den Rahmen des Gesetzes nicht sprengen, also einen Gesetzgeber nicht anerkennen kann, ohne in ihrem Urteil unsicher zu werden. Der Gott, den die Vernunft fassen kann, ist tatsächlich nichts anderes als: die Instanz, die das Gesetz gibt. Darüber hinaus mag man spekulieren oder postulieren, aber darüber hinaus kann man, rein durch die Vernunft, nicht mehr Sichereres wissen.

¹⁰ Dieser Prozess hat sich zweimal in geschichtlicher Zeit in grossem Masstab vollzogen und kann darum genau verfolgt werden, einmal im griechischen Rationalismus, in der Loslösung von der heiligen Bindung der Volksreligion, und in der Aufklärungszeit bis in die neueste Zeit hinein.

¹¹ Was aus dem Gottesgedanken wird, wenn als Basis, von der aus gedacht wird, nur das sittliche Du sollst anerkannt wird, können wir nicht nur bei Kant, sondern auch bei Aug. Comte oder Albert Schweitzer sehen. Ueber das Hin und Her von Bejahung und Verneinung einer ausser-subjektiven göttlichen Wirklichkeit bei Kant vgl das opus postumum (einige Zitate daraus in meiner Ethik, Das Gebot u. d. Ordnungen, S 566).

Dieses Manko mag verborgen bleiben, solange religiöse Ueberzeugungen da sind, die von anderswoher ihre Begründung haben. Fallen diese weg, so sinkt auch die Sehkraft der sittlichen Vernunft bis zum Grenzwert Null, wo das Sittliche ins Nützliche übergeht, weil es nicht mehr vom Bewusstsein des heiligen «Du sollst» getragen wird.

4. Die Krise der sittlichen Vernunft bricht aber vollends aus am Problem des Bösen. Gewiss, alle Menschen wissen, weil ihnen das Gesetz ins Herz geschrieben ist, etwas vom Bösen; wir finden ausserhalb des Einflusskreises biblischer Offenbarung unmissverständliche Zeugnisse von Schuldbewusstsein¹² und — im Zusammenhang mit den Religionen — auch ein Bewusstsein von Sünde, das sich oft in ergreifender Weise äussert.¹³ Sehen wir aber im gegenwärtigen Zusammenhang ab von der ausserchristlich-religiösen Erkenntnis, wie sie aus irrationalen Tiefen des Bewusstseins aufbricht, und fragen wir, was dem vernunftmässigen Denken, wie es sich in der philosophischen Reflexion über das Böse vollzieht, erreichbar sei, so ist das Resultat der Nachfrage ein sehr merkwürdiges: Die philosophische Ethik weiss, am christlichen Maßstab gemessen, weniger über das Böse als «der einfache Mann»; es scheint also, dass die philosophische Reflexion der Erkenntnis des Bösen nicht zuträglich sei. Warum das so ist, werden wir bald sehen.

Auffallend ist schon, wie wenig sich die Philosophie — jedenfalls da, wo sie ausserhalb der christlichen Tradition oder nur in losem Zusammenhang mit ihr steht — überhaupt mit dem Problem des Bösen befasst hat. Das Böse ist ein Irrationales, dem viel Beachtung zu schenken sich nicht lohnt. Teils wird es auf die Endlichkeit¹⁴ als solche zurückgeführt, teils aus der Gebundenheit der Seele an den Körper erklärt und also als Sinnlichkeit,¹⁵ als Hemmung des Geistes aufgefasst, teils als mangelnde Erkenntnis, also als Irrtum aufgefasst,¹⁶ teils als notwendige Voraussetzung für das

¹² Vgl Kähler, Das Gewissen.

¹³ Vgl zB die babylonischen Busspsalmen, von Zimmern, bes S 18 f, neu übersetzt unter dem Titel: Babyl. Hymnen und Gebete.

¹⁴ Plato, Timäus, 48 A und 46 C.

¹⁵ Plato, Phädo 79.

¹⁶ So Sokrates, nach Aristoteles, M. Mor. I, 9 (Nik. Ethik III, 7) «Keiner würde wohl freiwillig die Ungerechtigkeit wählen und keiner ist freiwillig schlecht». Aehnlich Epiktet (s Zeller, Philosophie der Griechen IV, 753).

Gute gerechtfertigt¹⁷ oder wiederum aus einem metaphysischen Dualismus, aus einem uranfänglichen bösen Prinzip abgeleitet.¹⁸

Allen diesen Erklärungen gemeinsam ist das eine: Das Böse ist etwas Negatives, das heisst etwas, das fehlt, das nicht ist, eine Leere, eine Abwesenheit des Positiven.¹⁹ Es ist darum verständlich, dass in der griechischen Philosophie das Böse und das Uebel nie klar auseinandertraten, dass sogar ein Plato es vornehmlich unter dem Begriff der Krankheit abhandelte.²⁰ Das alles ist nicht zum Verwundern. Denn wie sollte die Ratio dazu kommen, das Böse positiv zu fassen — als Position wessen gegen was? Die Vernunft ist ja das Gute, also kann das Böse nur die Abwesenheit der Vernunft sein. In dieser negativen Bestimmung des Bösen sind nicht nur alle antiken, sondern auch alle neueren Philosophen, die sich nicht ausdrücklich auf den Boden der christlichen Offenbarung stellen, einig, mit einer einzigen Ausnahme, die sich aber letzten Endes doch nicht als Ausnahme erweist: Kant, in seinem Traktat über das radikale Böse.

Die Analyse des guten und bösen Willens führt ihn zunächst auf die Erkenntnis, dass das Böse keineswegs in der Sinnlichkeit oder Endlichkeit, sondern nur im Wollen selbst seinen Ursprung haben könne. Von dieser klaren Erfassung des Tatbestandes kommt er weiter zur Feststellung des Rätsels, dass ein Ursprung des Bösen nicht könne gefunden werden, dass immer noch die beste Deutung der Mythos des Sündenfalls sei. Das Böse ist ein «radikales». Man begreift es, dass sich die philosophische Mitwelt über dieses Bekenntnis des Königsberger Vernunftanwaltes gewaltig empörte und ihm einen schändlichen Abfall vom Philosophenberuf zum Vorwurf machte.²¹ Man spürte: hier kommt man an die Grenze immanent-rationaler Wirklichkeitsdeutung. Mit der Anerkennung des radikalen Bösen steht man unmittelbar vor der Tür des christ-

¹⁷ So die Stoiker, zB Chrysipp, bei Zeller, Philosophie der Griechen, IV, S 166, 175.

¹⁸ So Plutarch, der eine böse Weltseele annimmt, Zeller V, 171 und Plotin, der das Böse mit der Materie identifiziert, Zeller, V, 547.

¹⁹ Bei Plotin wird das Böse ausdrücklich als *ἀπονοί ἀγαθοῦ* bezeichnet. Zeller, V, S 548. Es ist bekannt, wie tief diese Lehre Augustin und durch ihn die mittelalterliche Theologie beeinflusst hat.

²⁰ So Plato, bei Zeller, II, S 733.

²¹ Vgl die von Troeltsch (Die Bedeutung des Protestantismus, S 18 zitierte Briefstelle Goethes an Herder) Kant habe «seinen philosophischen Mantel.... freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert».

lichen Glaubens. Andererseits ist doch völlig klar, dass Kant seine Idee des radikalen Bösen nicht irgendeinem Glaubenssystem entnimmt, sondern einfach den Tatbestand des Bösen sieht und beschreibt, wie er ist.

Gerade das, «diesen Tatbestand sehen wie er ist», ist nun aber vielleicht nicht einfach eine rationale Möglichkeit. Tatsache ist jedenfalls, dass nie ein Denker ausserhalb des christlichen Bereichs diesen Tatbestand so, nämlich so ungeschminkt und vorurteilslos, gesehen hat. Der einzige Philosoph, der, ohne sich dabei direkt auf den christlichen Glauben zu stützen, in eine ähnliche Tiefe der Schau kommt wie Kant, ist Schelling,²² und auch er steht, wie Kant, unmittelbar an der Schwelle des christlichen Glaubens. Es könnte sich also vielleicht umgekehrt verhalten, als man gewöhnlich meint: Nur der Glaube kann die Wirklichkeit des Menschen vorurteilslos sehen, während der Nichtglaube mit dem Bestehenbleiben der schönfärberischen Vorurteile identisch ist. Solange der Mensch sich nicht so sieht, wie er wirklich ist, glaubt er nicht; und umgekehrt: solange der Mensch nicht glaubt, sieht er nicht, wie er wirklich ist. Der Glaube wäre, nach der negativen Seite hin, dasselbe wie vorurteilsloser Realismus hinsichtlich des Bösen. Umgekehrt kann dieser vorurteilslose Realismus auf keine andere Weise als durch den Glauben gewonnen werden. Nur dann vermöchte die Vernunft das Phänomen des Bösen vorurteilslos zu sehen, wenn sie nicht sündig verblendet wäre. Das, was sie sehen sollte, kann sie nicht sehen, weil sie selbst damit verwachsen ist.²³ Je stärker die Sünde, desto krasser die Täuschung hinsichtlich des Bösen. Der Glaube hinwieder beginnt mit der Auflösung dieser Täuschung, mit dem reuigen Insichgehen. Damit haben wir den Punkt erreicht, wo es klar wird, dass die abstrakte Rede von der «Vernunftmöglichkeit an sich» schliesslich ins Leere führt. Diese Vernunft-an-sich, die von der Täuschung des Bösen frei ist, gibt es in der sittlichen Erfahrung nicht. Erkennen und Sein, sittlicher Zustand und sittliche Erkenntnis sind in ganz anderer Weise miteinander verbunden, als dies im Gebiet der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis der Fall ist.²⁴

Ebenso merkwürdig und lehrreich wie Kants Lehre vom radikalen Bösen ist nun aber auch sein Rückzug aus der Verlegenheit, in die

²² Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Ausgew. Werke, Bd IV, S 223 ff.

²³ Vgl Kierkegaard «Nachschrift» II, S 262 und «Krankheit zum Tode», S 94 ff.

²⁴ S u Kap 25, S 378 über das Prinzip der Beziehungsnähe.

sie ihn gebracht hat. Die Konsequenz seiner Erkenntnis wäre der Bruch mit der «pelagianischen» Anschauung, dass der Mensch von seinem guten innern Kern aus sich jederzeit selbst vom Bösen befreien oder doch zum Guten aufrufen könne. Das hiesse aber nicht weniger als ein Bruch mit seiner Philosophie der Immanenz überhaupt, eine Absage an seinen transzendentalen Idealismus; dann hätte Kant sich offen zum christlichen Glauben bekennen müssen. Dazu war er nun aber doch nicht willens. So tritt er den Rückzug an und behauptet hinterher, was er vorher leugnen musste: dass das Ich, durch eine Tat der moralischen Revolution, sich selbst vom Bösen zu befreien und zu regenerieren vermöge, weil «ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinheit übrig geblieben»... , nämlich «die Achtung fürs moralische Gesetz».²⁵ Um seinen Immanenzstandpunkt zu retten, gibt er zuguterletzt seinen Begriff des radikalen Bösen preis. So erweist sich auch in philosophiegeschichtlicher Betrachtung die Frage nach dem Wesen des Bösen als ein Problem, das nicht theoretisch, sondern nur praktisch, nicht durch die Denkkraft, sondern durch den Gewissensernst und die Ehrlichkeit entschieden wird. Nur durch radikale Ehrlichkeit sich selbst gegenüber kann es zum Glauben kommen; ja, diese radikale Ehrlichkeit ist schon selbst der Beginn des Glaubens.²⁶

5. Das dritte Problem ist die Abstraktheit der rationalen Ethik. Es liegt, so sahen wir, im Wesen des Vernunftmässigen, dass es seiner selbst nur solange sicher ist, als es «einem Gesetz entlang» gehen kann. Gesetzlichkeit und Rationalität gehören unzertrennlich zusammen. Was übergesetzlich ist, das ist auch übervernünftig. Darum erfasst die rationale Ethik den anderen Menschen, das Gegenüber, den Nächsten nie wirklich als «den Nächsten», sondern als Repräsentanten einer allgemeinen Möglichkeit, als einen «Fall», und das Verhältnis zu ihm nicht als Liebe, sondern als pflichtschuldige Achtung. Sie versteht den Anderen nicht als dieses konkrete Du, so wie es ist, sondern als einen ideal-abstrakten «Wert», als Träger der Vernunft, als ein Etwas, an dem der Wert Vernunft oder Geist haftet, oder als einen Anlass zum pflichtgemässen Handeln.²⁷

²⁵ Kant, Religion innerhalb . . . S 47 (Reclam).

²⁶ S u Schlusskapitel S 419.

²⁷ Kants Auseinandersetzung mit dem christlichen Liebesgebot (Kritik d. prakt. Vernunft, I. T., I. B, III. Hauptst.) ist höchst lehrreich durch die Sauberkeit, mit der hier die Grenze der gesetzlichen Sittlichkeit aufgewiesen und zugleich als

Die Liebe, die Agape, von der das Evangelium spricht, ist von ganz anderer Art. Sie ist «überschwänglich», wie Kant sagt. Aber während Kant dieses Attribut als Kritik meint, erkennen wir darin gerade die Wahrheit, die die Ratio vergeblich sucht. Mit der Vernunft kann man nicht lieben, dazu braucht es das Herz. Die Vernunft weiss nicht von Liebe, weil sie vom Ueberschwänglichen, vom Mehr-als-Gerechten, vom Mehr-als-Geschuldeten, vom Mehr-als-Gleichen, nichts weiss. Liebe ist das übervernünftige «über-die-Grenze-Hinüber», das Hinausgehen zum Anderen um des Anderen willen, das Opfer für das Du, nicht für eine Idee.²⁸ Rationale Moral kann darum letzten Endes nur Pflichtmenschen, aber nicht liebende Menschen machen. Liebe ist das Gnadengeschenk des liebenden Gottes; sie beginnt genau da, wo das Gesetz aufhört, darum da, wo das Rationale und Immanente aufhören, wo mir mit der Offenbarung des göttlichen Du auch das mitmenschliche Du gegeben wird.

6. Das entscheidende Manko der gesetzlichen Sittlichkeit aber ist dasjenige, das von der Bibel wie von den Reformatoren in den Vordergrund gerückt wird: die Kraftlosigkeit des Gesetzes in der Schaffung des guten Willens und in der Ueberwindung des Bösen. Das Gesetz zeigt uns wohl Sünde an, aber es vermag sie nicht zu beseitigen. Das Gesetz zeigt uns wohl, was wir sollen, aber es gibt uns nicht die Kraft es zu wollen.²⁹ Die grosse Illusion der Moralisten besteht gerade darin, dass sie diese Ohnmacht der moralischen Forderung nicht sehen. Wohl wäre es ungerecht von einer moralischen Ohnmacht schlechthin zu sprechen. Es ist nicht ganz unnütz, «Moral zu predigen» und Gesetz zu lehren. Es gibt wohl eine Art der Tugend, die aus solcher Morallehre herauswächst, eine Erziehungsfrucht in der Tradition. Das grossartigste Beispiel dafür ist

das Ideal festgehalten wird. «Liebe . . . kann nicht geboten werden». «Denn ein Gebot, dass man etwas gerne tun soll, ist in sich widersprechend». «Zu dieser Stufe der moralischen Gesinnung kann es ein Geschöpf niemals bringen». «Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt . . . würde aufhören Tugend zu sein.» Darum kann das im Evangelium nicht gemeint sein, denn das ist «Religionsschwärmerei». Vielmehr hat es die wahre Sittlichkeit nicht mit der Person des anderen, sondern mit der Achtung vor dem Gesetz zu tun. Nicht den Nächsten lieben soll ich, sondern «alle Pflicht gegen ihn gerne tun» — aus Achtung vor dem Gesetz.

²⁸ Vgl G. Spörri, Das Inkoordinable bei J. J. Gourd S 32 ff.

²⁹ «Das Gesetz ist ein predigt, so mir das leben weist . . . aber es gibt mirs nicht. Gleich wie eine hand, die mir den weg weiset, aber wenn ich nicht füsse hab, noch einen wagen, darauff ich fare . . . so werd ich den weg wol zufrieden lassen, die hand wird mich nicht den weg führen und gleichwohl zeigt die hand den weg recht». Luther, WA, 46, 661.

wohl der Konfuzianismus, exemplarisch für die Vernunftmöglichkeit gerade darum, weil bei ihm das Sittliche fast völlig unabhängig ist von religiöser Begründung. Handelt es sich rein um die «*justitia civilis*», so ist das Gesetz nicht ein ungeeignetes Mittel. Geht es aber um die Person selbst, nicht bloss um ihr Verhalten, sondern um die innerste Gesinnung, um Liebe und Nichtliebe, geht es um die rechte Ehrfurcht und Dankbarkeit gegenüber dem Schöpfer, so versagt das Gesetz. Das Gesetz vermag keine Liebe zu erwecken, es vermag sie nur zu fordern. Ja sogar in der Forderung versagt es insofern, als es selbst, dank der Gesetzlichkeit, nicht recht zu sagen vermag, was Liebe ist. Die Form des «Du sollst», das Gesetz, ist beständig mit seinem Inhalt, der Liebe, im Widerspruch. Hier bricht der Widerspruch aus: Liebe kann nicht als gesetzlich geforderte, sondern nur als gnädig geschenkte Wirklichkeit werden. Das Gesetz kann also gerade das nicht geben, was im strengen Sinn das einzig Sittliche ist. Solange der Mensch unter dem Gesetze steht, kann er das nicht tun, was er sollte, was der einzig wahre Inhalt des Sollens ist. Das, was das Gesetz fordert, kann man nur tun, wenn man nicht mehr unter dem Gesetz steht, sondern in der schenkenden Liebe Gottes. Das ist das zentrale biblische Argument gegen die Gesetzesethik.

7. Die biblische Lehre vom «Gesetz» ist sehr komplex. «Gesetz» heisst erstens die ganze mosaische, ja im Neuen Testament die ganze alttestamentliche *O f f e n b a r u n g*, zweitens der Inbegriff der *G e b o t e* Gottes, wie sie im Zusammenhang der Offenbarung, als Moment des göttlichen Bundesschlusses gegeben wurden. Gesetz heisst drittens das kultische und Zeremonialgesetz im Besonderen, viertens, und bei Paulus hauptsächlich: die von der schenkenden Gnade und Offenbarung Gottes losgelöste, abstrakte, nackte, gnadenlose Gottesforderung.³⁰ Um dieses Gesetz handelt es sich in der paulinischen Polemik gegen die «Gerechtigkeit aus dem Gesetz».

³⁰ Zweifellos hat Luther den paulinischen Gesetzesbegriff schärfer erfasst als Calvin, der (vgl s Galaterkommentar) immer wieder Mühe hat, den Radikalismus der paulinischen Antithese zu verstehen, weil er das Gesetz wesentlich vom Alten Testament her als Bundesgesetz versteht. Aber auch er kennt diesen Begriff des gnadenlosen Gesetzes im Sinn des paulinischen *Nomos*. Er formuliert ihn etwa so: *Si legem duntaxat (dh das Gesetz allein, das «blosse» Gesetz) intuemur, nihil aliud possumus quam animum despondere . . . ac desperare (Institutio II, 7, 4).* «Da die Lehre des Gesetzes unser Vermögen übersteigt, so kann ein Mensch freilich nur von ferne die beigefügten Verheissungen erschauen, aber aus ihnen keinen Nutzen ziehen . . . , denn ihm stehen die furchtbaren Drohungen gegenüber, welche . . . alle ohne Ausnahme zu Boden schlagen» (ebenda, 3).

Dieses Gesetz ist der Berührungspunkt und zugleich der Punkt des Gegensatzes zwischen der alten und neuen Gerechtigkeit, zwischen «Gesetz und Evangelium». Dieses Gesetz aber ist es auch, das den Menschen ins Herz geschrieben ist, das was wir von uns aus als das «Gesetz des Gewissens», das «sittliche Vernunftgesetz» kennen. Das von der offenbarenden Gnade und gnädigen Offenbarung losgelöste Gesetz ist der «kategorische Imperativ».

Es ist also nicht eine von der Stoa her in die kirchliche Verkündigung eingedrungene Fremdlehre, sondern es ist eine in der Schrift so gut wie durch die besten kirchlichen Lehrer einstimmig bezeugte Tatsache, dass der Mensch als Mensch das Gesetz Gottes — sofern es eben n u r Gesetz ist³¹ — kenne, ja dass dieses Wissen um das Gesetz der Mittelpunkt des natürlichen Menschseins und Selbstverständnisses sei. Die Gesetzmäßigkeit ist das Wesen der nicht-evangelischen Religiosität und Moral,³² das Prinzip des «alten Menschen». Darum gehören, nach der Lehre des Paulus, Gesetz und Sünde so nahe zusammen, nicht nur in der Weise, dass das Gesetz die Sünde misst und richtet, sondern auch so, dass das Gesetz die Sünde hervortreibt und zur Reife bringt.³³ Dieses Gesetz steht darum gerade n i c h t im Zusammenhang der gnädigen Offenbarung Gottes, es ist «zwischen hineingekommen».³⁴ Obschon im Gesetz der ewige Wille Gottes ausgesprochen wird, ist es ein Missverständnis des Gotteswillens, sofern es dieses abstrakte «Gesetz» ist.

Gott will wohl, dass wir nicht töten, stehlen und ehebrechen; aber er will, dass wir das alles darum nicht tun, weil wir ihn und den Nächsten lieben. Und er sagt uns wohl, dass wir ihn und den

³¹ Luther wird nicht müde, die Identität von Vernunftgesetz oder Gewissensgesetz und biblischem Gesetz zu betonen, umgekehrt also Evangelium und Vernunft (bzw. Gesetz) einander entgegenzusetzen. «Das Gesetz ist zwar ein Gesetz des lebens . . . so durch Mosen gegeben ist, aber durch Christus ist etwas mehr geschehen, der kömet und füllet den ledigen Beutel und leere Hand» (WA 46, 662). Während vom Gesetz gilt «so weit sind die Heiden und alle weise Leute und Philosophi komen, das sie Gott durchs Gesetze erkennen haben . . .», gilt vom Evangelium «das ist die rechte und gründliche erkenntnis, weise und gedanke von Gott . . . sie wechst in unserm Garten nicht, die Vernunft weis nicht ein troffen davon; zur linken hand kan sie Gott kennen nach dem Gesetz der natur und nach Mose . . .», aber von der Gnade Gottes «da weis die Vernunft nicht einen troffen von und ist jr gar verborgen, sie redet davon als der blinde von der farbe» (WA 46, 668).

³² Vossberg, Luthers Kritik aller Religion, S 118: «Die christliche Religion ist (nach Luther) durch sich selbst als die theozentrische Religion die Kritik des in der gesamten übrigen Religionsgeschichte vorliegenden Typus egozentrischer Frömmigkeit».

³³) Röm 7, 8 ff.

³⁴ Röm 5, 20.

Nächsten lieben sollen; aber nicht auf Grund eines göttlichen Befehls sollte das geschehen, sondern als eine selbstverständliche Folge dessen, dass wir uns als die von ihm Geliebten wissen. Das Verständnis des Gotteswillens vom nackten Sollen her ist das grosse Missverständnis, und dieses Missverständnis kommt aus der Sünde. Der sündige, der aus Gottes Gnade gefallene und emanzipierte Mensch kann den Willen Gottes nicht anders verstehen als durch das «Du sollst». Das gesetzliche Gottesverständnis ist darum beides: das, was dem Sünder an Gotteserkenntnis immer noch geblieben ist, was ihn an Gott festhält, das, womit Gott ihn festhält;³⁵ und zweitens ist es das, worin die Verkehrung des Gottesverhältnisses am deutlichsten und verhängnisvollsten zum Vorschein kommt. Der gesetzlich Fromme und der gesetzlich Gute ist der, der Gott am fernsten ist, weil er sich Gott gegenüber auf seine eigenen Füße stellt, weil er das, was nur durch Gottes Schenken möglich ist, als eigene Leistung verwirklichen will. Gesetzlichkeit ist die praktische Auswirkung der sich autonom setzenden Vernunft. Der Mensch kann aber nur dann glauben, die Forderung des Gesetzes aus eigenem Vermögen zu erfüllen, wenn er dem Gesetz seine Unbedingtheit wegnimmt, wenn er es in die Form des Möglichen umgiesst; aus dem unbedingten Gesetz macht er bedingte Vorschriften, aus der einen Forderung macht er die vielen. Er interpretiert also das Gesetz Gottes in einer Weise, die ihm erlaubt, zu glauben, dass er es aus eigener Kraft erfüllen könne. Das vernunftmässige Moralprinzip schafft den Moralismus und die pelagianisch-optimistische Beurteilung des Menschen. Das Gesetz als Prinzip des wahren Menschseins bringt das selbstgerechte Menschentum hervor. Nichts aber steht zum heilig-schenkenden Gott in so radikalem Gegensatz wie diese grundsätzliche Selbstzufriedenheit, dieses in sich selbst Ruhens des selbstgewissen Menschen. Das ist der tödliche Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium. Diese selbstgewisse Moral und Religion ist es, die den Herrn Christus ans Kreuz gebracht hat, wie es umgekehrt diese selbstgewisse Frömmigkeit und Sittlichkeit ist, der Jesus den Krieg erklärt hat. Das gesetzliche Verständnis Gottes und des Menschen ist zwar das höchste, dessen der Mensch von sich aus fähig ist; es ist aber gerade auf dieser Höhe auch die entscheidende Antithese zum Evangelium der schenkenden Gnade.

8. Aber das ist doch nur die eine Seite der Sache. Dieses selbe Gesetz, das Prinzip der «Gesetzlichkeit» des selbstgerechten Men-

³⁵ Gal 3, 23.

schentums, ist auch das Mittel, durch das Gott diesen selbstsichern Menschen zur Busse ruft. Denn «durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde», — und zwar eben durch dieses gnadenlose, rein nur fordernde Gesetz. Nur wenn der Mensch vor dieser unbedingten Forderung, vor dem unerbittlichen «Du sollst» einmal zu Tode erschrickt und daran innerlich zerbricht, mag er und kann er die Botschaft von der Vergebung und Erlösung hören. Vorher ist er ja kein Bedürftiger, sondern ein Gesicherter, Besitzender. Erst muss ihm dieser Besitz aus der Hand geschlagen sein, ehe er sich der rettenden Liebe in die Arme wirft. Nur der Arme lässt sich beschenken, nur der Schuldige lässt sich begnadigen. Bevor der Mensch ein Armer und Schuldiger geworden, greift er nicht nach einer Gnade, die sich ihm anbietet. Was voll ist, lässt sich nicht füllen. Dieses Leerwerden aber schafft gerade das Gesetz, das «Sünde anzeigt», das, wie es Luther sagt, «eine durstige und durfftige predigt ist, sie macht hungerige Seelen, erschrockene, betrübte, durfftige Hertzen und gewissen, die da seufzen nach Gottes Gnade».³⁶

Ohne die Idee der Vollkommenheit entsteht keine Sehnsucht nach dem Vollkommenen, ohne die Forderung der Gerechtigkeit entsteht kein Bewusstsein des Unrechts. Das neue Leben, das neue Gottesverständnis in Jesus Christus kann nicht anders zustande kommen als durch ein «ad nihilum redigi» des Menschen,³⁷ und das geschieht durch das Gesetz. «Durch das Gesetz» muss der alte Mensch «dem Gesetz sterben».³⁸ Das Gesetz muss sich am Sünder erfüllen, indem es ihn tötet, ehe Christus den Menschen neu lebendig machen kann.

9. Die Dialektik von Evangelium und Gesetz geht aber noch tiefer. Christus selbst muss als der Gekreuzigte das Gesetz erfüllen, ehe er uns als der Auferstandene die Gnade Gottes schenken kann. Die Gnadenoffenbarung selbst ist also, nach ihrem einen Aspekt, Gesetzeserfüllung, das Ernstnehmen und radikale zur Geltungbringen des Gesetzes. In dreifacher Weise erfüllt Jesus Christus das Gesetz. Erstens, er allein tut, was das Gesetz fordert, unbedingte, ohne Ab-

³⁶ Luther, WA 33, 443. Dazu Calvin: *Ut suae non esse facultatis sentiens exsolvere quod Legi debet in se desperabundus, ad opem aliunde poscendam et expectandam respiret*, Institutio II, 8, 3. So ist das Gesetz «die einzige wahrhaftige Vorbereitung für Christus». Es ist die Bedeutung des Gesetzes, «dass die Menschen fühlen, wie nackt und nichtig sie sind und so Zuflucht nehmen zu Gottes Erbarmen», ebenda 7, 2 und 8.

³⁷ Luther, Disputationen, S 270.

³⁸ Gal 3, 19.

strich. Er liebt den Nächsten wie sich selbst, indem er nicht wie wir «sich dienen lässt, sondern dient»,³⁹ bis zum Tode, zum freiwilligen Selbstopfer. Er tut das, er liebt den Nächsten so unbedingt, weil er Gott von ganzem Herzen liebt. «Seine Speise ist, dass er den Willen Gottes tut und sein Werk vollendet.»⁴⁰ Zweitens, er nimmt die Folgen der Gesetzesübertretung, den Zorn Gottes, den Sündenfluch auf sich; er kostet die Strafe, die auf der Gesetzesübertretung liegt aus, bis zur Verzweiflung und bis zum Verbrechergalgen.⁴¹ Es muss sich an ihm vollenden, was in der Konsequenz des Gesetzes liegt. So ernst nimmt Gott sein Gesetz, so ernst nimmt er die Sünde. Nicht anders als durch diesen Punkt hindurch, wo der vom Fluch des Gesetzes beladene Mensch steht, kann der barmherzige Gott zum Menschen kommen. Dorthin muss Er selbst hinabsteigen; dieses Schuldkonto muss abgelöst werden. Was der Mensch subjektiv in der Busse tun muss — dem Gesetz gegen sich selbst recht geben — das tut Christus objektiv am Kreuz. Nicht anders kann er «die Sünde der Welt wegtragen»,⁴² als indem er sie auf sich lädt. Drittens, indem er das tut, offenbart er den Sinn des Guten, den das Gesetz gerade verhüllt: die schenkende Liebe, die das tut, was keine Pflicht vorschreibt, die überschwängliche, die alle Vorschrift hinter sich lassende, grundlos schenkende Liebe.⁴³ Sie offenbart sich als grundlose Liebe, die nicht den Liebenswerten liebt, sondern den Unwürdigen, die nicht im Lieben ein Begehren stillt, sondern die im Lieben sich selbst schenkt.

Von dieser Liebe, also vom wahrhaft Guten, weiss der Mensch noch nicht, solange sie ihm bloss gesetzlich abgefordert wird. Es ist ganz richtig, was Kant sagt:⁴⁴ Liebe kann man nicht gebieten. Und doch ist sie wiederum das einzige, was zu gebieten ist, weil sie das einzige ist, was wirklich gut ist. Diese Liebe, von der der Mensch nicht einmal weiss, solange er sie nur als Liebesgebot kennt, ist des Gesetzes Erfüllung. Diese Liebe definiert sich selbst in Jesus Christus, in seinem Leiden und Sterben für seine Feinde. Das eigentlich neutestamentliche Liebesgebot ist darum dieses: «Lasset uns lieben, denn er hat uns zuerst geliebt»;⁴⁵ es ist zugleich «das alte» und «ein neues Gebot».⁴⁶ Wer das versteht, weiss, dass er vom wahrhaft Guten noch nichts wusste, als er es erst in der Form des Gesetzesgehorsams kannte.

³⁹ Matth 20, 28; Joh 13, 14 ff; Phil 2, 6.

⁴¹ Gal 3, 13; Röm 8, 3.

⁴² Joh 1, 29.

⁴⁴ S o S 326.

⁴⁵ 1 Joh 4, 19.

⁴⁰ Joh 4, 34.

⁴³ Luther, WA 36, 352 ff.

⁴⁶ Joh 2, 7 und 8.

10. So ist das Evangelium von Jesus Christus zugleich die Erfüllung und die Abschaffung, das Ziel und das Ende des Gesetzes. Wer in Christus lebt, tut, was das Gesetz fordert «von selbst», weil «die Liebe ihn also dringet»,⁴⁷ weil «die Liebe Gottes in sein Herz ausgegossen ist durch den Heiligen Geist»,⁴⁸ weil die, «die der Geist regiert, nicht mehr unter dem Gesetz sind»,⁴⁹ sondern in der Freiheit der Kinder Gottes, und doch in der Freiheit, die das tut, was das Gesetz gebietet, in der Freiheit der Liebe.⁵⁰ Hier haben wir, wenn wir so sagen wollen, einen Beweis der Wahrheit des Evangeliums: Es tut das Gesetz so ab, dass es zugleich das Gesetz erfüllt. Es steht jenseits des Gegensatzes zwischen Gesetzesrigorismus und antinomistischem Protest, weil es das Gesetz durch Erfüllung, statt durch Protest beseitigt.

Im Evangelium von der Gnade Gottes bekommt die rationale Erkenntnis des Guten recht und unrecht. Recht insofern, als es wirklich um den Gehorsam geht, als die Verantwortlichkeit tatsächlich der Kern des menschlichen Personseins ist, als in ihr wirklich die Freiheit begründet liegt. Unrecht aber insofern, als die wahre Verantwortlichkeit eben gerade nicht die durch das Pflichtgesetz umschriebene, sondern die im schenkenden Gotteswillen begründete ist. Der Gehorsam entspringt nicht dem «Du sollst», sondern der Ergriffenheit von Gottes Liebe. Die rechte Freiheit ist nicht die des autonomen Menschen, sondern die der Kinder Gottes. Aber diese Wende vom alten zum neuen Menschen findet allerdings «am Ort der Verantwortlichkeit», im Gewissen statt. Im Gewissen muss der Mensch, vom Gesetz getroffen, Busse tun; im Gewissen muss der vom Gesetz getötete Mensch vom Wort Gottes getroffen werden, damit er lebendig gemacht werde. «Getröstetes Gewissen» ist darum die erste Formel, mit der der evangelische Glaube umschrieben werden muss. Nur im vollen Ernstnehmen der Gewissensforderung und des Gewissensbisses, nur durch das zu Ende gehen des Gesetzesweges in der Reue kann, am Ende dieses Weges, der neue Weg sich auftun. Nur durch das «Insichgehen» kommt der verlorene Sohn zum Vater zurück.

22. Kapitel

DER GOTTESBEWIS

Das Selbstvertrauen der Ratio kommt nirgends ungebrochener zum Vorschein als in dem Unterfangen, Gottes Existenz zu beweisen.

⁴⁷ 2 Kor 5, 14.

⁴⁸ Röm 5, 5.

⁴⁹ Gal 5, 18.

⁵⁰ Röm 13, 10.

Die Gottesbeweise sind zweifellos die anspruchsvollste Form rationaler Theologie. Die rationale Erkenntnis Gottes behauptet hier die Stringenz des logischen Beweises, also der Denknötwendigkeit zu besitzen. Was ist von dieser Behauptung zu halten? Eine logischerkenntnistheoretische Untersuchung der Beweiskraft der sogenannten Gottesbeweise kann hier nicht in Frage kommen; sie würde selbst ein ganzes Buch erfordern und liegt nicht im Kompetenzbereich des Theologen, sondern des Philosophen. Es muss aber auch grundsätzlich als fraglich erscheinen, ob mit einer solchen ein Dienst geleistet wäre. Eine Uebersicht über den Stand des Problems mag hinreichen, um diese Zurückhaltung zu rechtfertigen.

Die Problemlage ist eine sehr seltsame. Während jahrhundertlang im abendländischen Denken die Gültigkeit und Bündigkeit der Gottesbeweise axiomatisch feststand — wobei wir nicht übersehen dürfen, dass auch damals Europa über Denker allerersten Ranges verfügte — hat Kant in seiner «Kritik der reinen Vernunft» den Gottesbeweisen den Todesstoss versetzt. So wenigstens wurde damals von den meisten geglaubt. Man war der Ueberzeugung, Kant habe bündig bewiesen, dass es keine Gottesbeweise geben könne, dass alle angeblichen Gottesbeweise in Wirklichkeit Trugschlüsse seien. Dabei bleibt das Bekenntnis Kants unangetastet, dass er damit nicht etwa den Gottesglauben selbst diskreditieren, sondern im Gegenteil ihm erst recht «Raum schaffen» wollte. Aber nun hat es sich gezeigt, dass weder die grosse Autorität noch die gewaltige Denkleistung Kants hinreichend war, um wirklich die Gottesbeweise aus der philosophischen Debatte zu verbannen. Immer wieder sind Denker von Ruf und Kraft aufgestanden, um sich für ihre Gültigkeit einzusetzen und Kants Kritik zu widerlegen.¹ Sie haben die Gottesbeweise teils in ihrer alten, teils in etwas modifizierter Gestalt wieder aufleben lassen. Umgekehrt hat es schon vor Kant, aber namentlich seit ihm, eine Reihe von mehr oder weniger bedeutenden Denkern gegeben, die kraft ihres Denkens nicht nur die Gottesbeweise, sondern den Gottesglauben selbst meinten widerlegen zu können, die also behaupteten, wer recht zu denken imstande sei, könne nicht nur keine Gottesbeweise, sondern keinen Gott mehr anerkennen, oder die mindestens das «Ignoramus, ignorabimus» glaubten bewiesen zu haben.² Es ist weiter auf die Tatsache hinzu-

¹ Es sei hier nur an Trendelenburg und Lotze auf der einen, A. E. Biedermann und Pfeleiderer auf der anderen Seite erinnert.

² In neuerer Zeit geschieht dies nicht mehr so sehr durch rationale Gegenbeweise, als durch natürliche Religionserklärung, von der oben gehandelt wurde. S 234 ff.

weisen, dass wohl kaum zwei namhafte Denker zu nennen sind, die über die Frage der Gottesbeweise gleich denken; der einzige erhebliche consensus besteht innerhalb der katholischen Theologie, für die nicht nur der Gottesbeweis als solcher, sondern die traditionelle Gestalt der Gottesbeweise zum orthodoxen Lehrsystem gehören. Wer katholisch glaubt, der ist auch davon überzeugt, dass die Gottesbeweise für jeden Denkenden beweiskräftig seien. Was ergibt sich aus dieser Sachlage?

Zuerst doch wohl dieses, dass es bestimmte metaphysische Gedankengänge gibt, die mit einer gewissen logischen Folgerichtigkeit zum Gottesgedanken hinführen, und die für viele Menschen, die im Denken geschult, zum Teil hervorragende Denker sind, erhebliche, ja sogar zwingende Kraft besitzen. Es gibt aber keine Instanz, die, sozusagen von aussen her, Recht oder Unrecht des Gottesbeweises festzustellen vermag. Die Prüfung ist immer nur dadurch möglich, dass man selbst am Denkprozess teilnimmt und selber urteilt. Das haben, seit Kant, viele getan, mit gutem Willen und mit bester intellektueller Ausrüstung; das Resultat aber ist immer wieder dieses zweideutige, dass zwar viele, aber durchaus nicht die meisten oder gar alle, die sich sachkundig mit dem Problem befassten, die Gottesbeweise für beweiskräftig halten.

Nun muss aber auch der eifrigste Verfechter der Gottesbeweise einräumen, dass es mit einem Beweis etwas misslich steht, von dem sich nur ein Teil — und man muss wohl heute sagen ein kleiner Teil — der Urteilsfähigen überzeugen lässt. Von einem zwingenden Beweis kann da doch wohl nicht die Rede sein. Es scheint also, dass bei der Annahme oder Verwerfung der Gottesbeweise noch andere als rationale Momente mitspielen, dass also der Gottesbeweis die Mitwirkung anderer, ausserrationaler Motive erfordert, um den Eindruck des Zwingenden zu erwecken. Es ist aber ein katholisches Vorurteil, dass jeder, der die Gottesbeweise nicht stringent findet, entweder denkunfähig sei oder von Gott nichts wissen wolle;³ gibt es doch unter den Bestreitern der Gottesbeweise auch entschieden christliche Denker, wie zum Beispiel Pascal und Kierkegaard, die gerade aus Glaubensgründen einen Gottesbeweis für eine

³ Dies ist i. a. die katholische Auffassung. Das Vaticanum hat mit seinem «naturali humanae rationi lumine e rebus creatis certo cognosci posse» (Denzinger 1785) den Gottesbeweis zum Glaubensartikel gemacht. Vgl dazu Mausbach, Dasein und Wesen Gottes; Sawicki, Die Wahrheit des Christentums.

anmassliche oder dem wahren Glauben schädliche Sache halten.⁴ Ebenso wenig kann angesichts der Ernsthaftigkeit der geleisteten Arbeit behauptet werden, der Gottesbeweis sei von vornherein ein denkerisch so missliches Verfahren, dass es nicht der Mühe wert sei, sich damit ernstlich zu befassen.

Vom christlichen Glauben aus ist über die Gottesbeweise im allgemeinen ein Doppeltes zu sagen. Erstens, dass der Glaube an ihnen kein Interesse hat. Die Art, wie durch die göttliche Offenbarung die Gewissheit des Glaubens erzeugt wird, ist eine völlig andere als die des Beweises und ist von Gelingen oder Misslingen des Beweisverfahrens völlig unabhängig. Zweitens ist der Inhalt der in den Gottesbeweisen «gesicherten» Erkenntnis etwas völlig anderes als der Inhalt der Glaubenserkenntnis. Der «Gott» der Gottesbeweise ist nicht der lebendige Gott des Glaubens, sondern ein intellektuelles, ideenhaftes Ersatzgebilde, ein «Absolutes», ein «höchstes» oder «notwendiges Sein», der «unbedingte Wert» usw., eine Grösse, deren Begriff vielleicht mit dem Gott des Glaubens in Einklang gebracht werden kann, aber niemals diesen fordert. Darum scheint die Rolle des Gottesbeweises viel eher eine negative als eine positive zu sein — und darin freilich keine unbedeutende: er zeigt, dass man mit dem Denken nicht notwendig vom Glauben an Gott wekommt, sondern eher zu ihm hingeführt wird, vorausgesetzt, dass man gründlich und vorurteilslos denkt. Es ist niemand deswegen, weil er ein besserer Denker ist, ein Gottesleugner oder Ungläubiger; vielmehr wird im Gegenteil, *ceteris paribus*, der bessere Denker, auch wenn er nichts anderes beabsichtigt, als den Nötigungen der Vernunft zu folgen, immer wieder in der Richtung auf einen Gottesgedanken gewiesen werden. Gottesleugnung ist, rein denkerisch betrachtet, eher ein Beweis für mangelnde Denkfähigkeit als für Denkkraft.

Die Zeit ist wieder einmal vorbei, wo man im Namen des besseren Denkens glauben zu dürfen: Gott ist tot. Wer heute als Denker so etwas sagt, beweist nur die Schalheit seines Denkens oder die Oberflächlichkeit seiner Bildung. Von einem System freilich möchte ich behaupten, dass es für jeden, der denken kann, überwunden ist: der Materialismus, die Weltanschauung

⁴ Kierkegaard «Lasst uns lieber über Gott spotten, schlecht und recht, wie es früher in der Welt geschehen ist: das ist immerhin der abschwächenden Wichtigkeit vorzuziehen, womit man das Dasein Gottes beweisen will. Denn das Dasein jemandes, der da ist, zu beweisen, ist das unverschämteste Attentat, da es ein Versuch ihn lächerlich zu machen ist . . . Man beweist das Dasein Gottes durch Anbetung, nicht durch Beweise». «Nachschrift» II, S 228.

der Denkdilettanten. In der Ablehnung des Materialismus als Ungedanke, als systematisierte Gedankenlosigkeit sind sich alle ernstere Denker zu allen Zeiten einig gewesen. Aber darüber hinaus gehen die Wege der starken Geister weit auseinander, wie im nächsten Kapitel gezeigt werden soll.

Es gehört zum geschichtlichen Bild der theologisierenden oder metaphysischen Vernunft: Wo sie anfängt, den Boden der Offenbarung zu verlassen, wo sie sich anschickt, selbst die letzten Fragen der menschlichen Existenz, also die theologischen Fragen zu beantworten, da bricht sie in eine Reihe von Linien auseinander, da schafft sie eine Anzahl metaphysischer Systeme höchst gegensätzlicher Art, von denen jedes behauptet, das einzige vernunftmässige zu sein. So war es schon in der vorchristlichen griechischen Metaphysik, so war es wieder in der vom Christentum mehr oder weniger emanzipierten Metaphysik seit Renaissance und Aufklärung.⁵ Allerdings scheinen die rivalisierenden metaphysischen Möglichkeiten in der Zahl sehr begrenzt zu sein; alle bis jetzt hervorgebrachten Systeme rationaler Metaphysik gruppieren sich um wenige Haupttypen herum — die nämlichen im Altertum wie in der Neuzeit. Die Argumente haben sich wohl im Laufe der Zeit geändert; aber auch hier besteht eine Konstanz in den Hauptzügen. Der wissenschaftliche Fortschritt macht sich wohl im einzelnen geltend, vermag aber offenbar nicht, die durch diese traditionellen Haupttypen charakterisierte Lage wesentlich zu verändern. Es gibt auch heute «Aristoteliker», «Platoniker», Pantheisten von der Art der Stoiker, Materialisten von der Art Demokrits und Epikurs. Die Vernunft aber wird vergeblich beschworen, um diesem Streit der Schulen ein Ende zu setzen. Denn jeder beruft sich auf sie als seine Richterin, und jeder kann den Beweis erbringen, dass sein System in hohem Mass den Forderungen vernunftmässigen Denkens gerecht wird. Was soll angesichts dieser Sachlage die Rede vom Gottesbeweis? Auch die Gottesbeweise sind eine Art der rationalen Metaphysik, nicht schlechter, nicht besser als andere auch, sofern die Strenge vernunftmässigen Denkens das Kriterium ist.

Aber die Frage nach der Sicherheit des rationalen Gotterkennens ist nur eine. Die andere ist die nach seinem Inhalt. Wir

⁵ Es handelt sich hier nicht um dasselbe wie in dem *argumentum de contradictionibus philosophorum*, wo, wie in der Persiflage des zweiten Jahrhunderts (Hermias, *gentilium philosophorum irrisio*, zit bei Gilson, aa O I, S 222) aus dem Widerspruch die Falschheit der heidnischen Philosophien bewiesen werden soll, sondern lediglich um den Anspruch auf stringente Beweiskraft.

fragen nun zunächst, ohne uns um die Frage der Beweiskraft weiter zu kümmern, nach dem theologischen Gehalt der klassischen Gottesbeweise.

1. Der kosmologische Beweis *de contingentia mundi*. Auf seine einfachste Form gebracht heisst er: das endliche, relative, bedingte Sein kann seinen Grund nicht in sich selbst haben; vielmehr muss als sein Grund ein absolutes oder unbedingtes Sein angenommen werden.⁶

Dieser Beweis setzt die Unterscheidung des bedingten und unbedingten, des endlichen und unendlichen, des kreatürlichen und göttlichen Seins voraus. Es ist fraglich, ob der Mensch von sich aus, ohne durch die Offenbarung vom wahren Schöpfer zu wissen, diese Unterscheidung zu vollziehen und darauf diesen Beweis aufzubauen vermag. Jedenfalls ist beachtenswert, dass die vorchristliche Philosophie das kosmologische Argument nicht kennt, es sei denn, man wolle den aristotelischen Schluss von der Bewegung auf das «erste Bewegende» als solches gelten lassen. Das Zurückfragen vom gegebenen Sein auf ein begründendes ist freilich dem menschlichen Geist eine Notwendigkeit; aber ob im natürlich-vernünftigen Denken die Nötigung entsteht, diesem Regress ein Ende zu setzen durch die Idee eines Seins, das keiner weiteren Begründung mehr bedarf, ist doch überaus fraglich. Andererseits kann nicht geleugnet werden, dass in der religiös-mythischen Vorstellungsbildung die Idee eines Welturhebers überall auftaucht;⁷ doch muss sofort hinzugefügt werden, dass es auch nicht an Theogonien fehlt, in denen der Welturheber selbst wieder von etwas anderem abgeleitet wird. Der Regress steht nur zufällig, sozusagen infolge Erschöpfung des Fragers, irgendwo still. Die für die antike Philosophie massgebende Idee ist viel eher die von der Ewigkeit und Ungeschaffenheit der Welt und damit der fliessende Uebergang zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten. Das kosmologische Argument scheint also nichts anderes als eine rationale Form des biblischen Schöpfungsgedankens zu sein. Es formuliert — in der besonderen und fragwürdigen Form eines Gottesbeweises — die aus der biblischen Offenbarung gewonnene Erkenntnis, dass Gott

⁶ Sawicki, aa O, S 46 ff unterscheidet den Kontingenzbeweis und den Kausalitätsbeweis als Unterarten des kosmologischen, wobei der Kausalitätsbeweis ganz einfach heisst «Die Kausalitätsreihe des Weltgeschehens kann rückwärts nicht bis ins Unendliche reichen, sie fordert ein erstes Glied».

⁷ Vgl Soederblom, Das Werden des Gottesglaubens und Pater W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee.

allein der Herr alles Seienden, und dass dieses von ihm her, also unselbständiges, abhängiges, bedingtes Sein sei. Erfahrungsgemäss hat dieser «Beweis» nur für den Ueberzeugungskraft, der schon, durch den Glauben, von der Existenz des Schöpfergottes überzeugt ist.⁸

2. Der ontologische Beweis. In seiner klassischen Form, die ihm Anselm von Canterbury gegeben hat, lautet er in Kürze: Der Begriff Gottes als des vollkommenen Wesens schliesst die Existenz ein. Gott denken ist notwendig, und ihn denken heisst, ihn existierend denken.⁹ Die Kritik, die Kant an diesem Beweis geübt hat, gehört fraglos zu den schwächsten Partien seiner ganzen Philosophie.¹⁰ Sie ist um so unbegreiflicher, als Kant selbst in seiner ethizistischen Theologie vom ontologischen Argument, offenbar ohne es zu wissen, sehr energischen Gebrauch macht.

Der theologische Gehalt des ontologischen Argumentes — von der Beweiskraft ist jetzt nicht mehr zu handeln — ist die Tatsache, dass im menschlichen Geist, nicht nur im Denken, Ideen immanent wirksam, ja für das Geistige als solches konstitutiv sind, die über den Bereich des Endlich-Kreatürlichen hinausweisen. Man kann die Idee des Unbedingten, des Gültigen, des Unendlichen, des Vollkommenen, man kann vor allem die Idee der Wahrheit und des Guten aus keinen endlichen Gegebenheiten ableiten. Kant hat den kategorischen Imperativ, das immanente Gesetz des Guten, so angesehen und hat darin den Kern des Gottesgedankens zu erfassen gemeint.¹¹ Ob man von diesen Ideen aus auf Gott schliesst oder aber in ihnen selbst Gott unmittelbar zu erkennen meint, ist ein Unterschied, der für unseren gegenwärtigen Zusammenhang wenig bedeutet.¹² Entscheidend ist, auch für den christlichen Den-

⁸Ad. Schlatter, Das christliche Dogma, S 27 ff spricht von der «Unvermeidlichkeit des Gottesgedankens» und begründet diese Aussage auf die «Gewissheit der Kreatürlichkeit». Hier liegt eine religiöse Umbildung des cartesianischen kosmologisch-ontologischen Argumentes vor. S d. folgende Anm.

⁹Vom ursprünglichen Anselmschen ist der abgeleitete Descartsche Gottesbeweis zu unterscheiden, der von der Tatsache der Gottesidee auf ihren einzig möglichen Urheber schliesst und so die drei Beweise zusammenfügt. Vgl Biedermann, Christl. Dogmatik I, § 92.

¹⁰Vgl A. E. Taylor, The faith of a moralist I, S 33.

¹¹Sofern Kant nicht wie in der Kritik d. pr. V. den moralischen Gottesbeweis führt, sondern in der Tatsache des sittlichen Gesetzes in uns die Unvermeidlichkeit des Gottesgedankens sieht, folgt er dem ontologischen Argument.

¹²Vgl Gilson, Der Heilige Bonaventura, über den tiefgehenden Unterschied zwischen der augustinischen Lehre Bonaventuras und der aristotelischen des Aquinaten. Vgl dazu Heim, Das Gewissheitsproblem, von Augustin bis Schleiermacher.

ker, dass wir im menschlichen Geist auf etwas stossen, das über den Menschen hinaus in die Dimension Gottes weist. Der christliche Denker kann nicht anders als in diesen Ideen, auch in der eines vollkommenen Seins, einen Abglanz des göttlichen im menschlichen Geist anerkennen. Denn wer anders als Gott sollte in diesen Ideen unseren Geist zur Wahrheit leiten? Der ontologische Beweis fasst also — wenn auch in fragwürdiger Weise — einen Tatbestand, der nur aus Unverstand gelehnet werden kann. Wir erkennen in diesem Tatbestand etwas von der Uroffenbarung Gottes im menschlichen Geist, diejenige nämlich, die das Wesen des menschlichen Geistes als Geist konstituiert. Gerade das ist es, was den menschlichen Geist vom tierischen Verstand unterscheidet, dass diese Ideen ihm immanent sind, dass er, ob er will oder nicht, glaubt oder nicht glaubt, von ihnen bewegt und normiert wird. Es liegt darum im Menschengest selbst etwas Transzendentes, eine immanente Transzendenz, das, was den Menschen, wenn er sich über sich selbst besinnt, nötigt, über sich selbst hinauszugehen.

Aber diese immanenten Tatbestände — die Idee der Wahrheit, des Guten, des Vollkommenen usw. — reichen nicht hin, um Gott zu erkennen. Im Gegenteil, das «ontologische Denken» — ich meine das Denken, das diese vom ontologischen Argument erfassten Sachverhalte rational-theologisch verwertet — wird immer, sich selbst überlassen, zu einem Gottesgedanken führen, der mehr mit Pantheismus als mit dem christlichen Gottesbegriff gemein hat; denn es fehlt ihm der Gegensatz Schöpfer und Geschöpf. Die Immanenz der Ideen verleitet dazu, Gott selbst immanent zu denken und das Verhältnis von Menschengest und Gottesgest in einem mehr oder weniger pantheistischen Sinne als Teilhabe des endlichen am göttlichen Geist zu verstehen. Der spekulative Idealismus ist dasjenige Denken, das entsteht, wenn ohne die Kontrolle des christlichen Schöpfungsgedankens auf Grund jener immanenten Ideen über Gott und sein Verhältnis zum Menschen gedacht wird.

Darum ist jener Satz Pascals: «Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht gefunden hättest», wahr, wenn er von einem Christen, falsch, wenn er von einem Nichtchristen gesprochen wird. Der Christ kann sagen, es sei Gott gewesen, der ihn unruhig machte, bis er Gott gefunden. Der aber, den Gott durch die Ideen erst unruhig macht, so dass er ihn suchen muss, kennt noch nicht wirklich Gott, sondern allenfalls jene Idee, also eine abstrakte Repräsentation

von ihm. Jenes «notwendige Sein»,¹³ das dem Anselmschen Argument entspricht, ist zwar ein Hinweis auf Gott, aber nicht Gott selbst. Die Identifikation beider, die Verwertung dieser abstrakten Seinsprädikate im theologischen Gottesbegriff hat die christliche Theologie zu allen Zeiten von ihrem biblischen Grund entfernt und den Gottesgedanken in einer Weise abstrakt gemacht, die nicht der biblischen Offenbarung entspricht. Die «ontologische» Theologie hat den christlichen Gottesglauben nicht gestützt, sondern verfälscht, indem sie den «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» mit dem «Gott der Gelehrten und Philosophen» identifizierte. Es liesse sich ein ganzes Buch schreiben über die Konfusion, die die platonisierende, ontologische Ausdeutung von Exodus 3, 14 — das «Ich bin der ich bin» — in der christlichen Theologie angerichtet hat. Man hüte sich davor, die Theologie durch ontologische Philosophie bereichern zu wollen!

3. Das teleologische Argument. Es ist von allen das populärste und das unmittelbar eindrucksvollste. Sogar Kant hat ihm eine gewisse Anerkennung nicht versagen können.¹⁴ Es lautet, ganz allgemein formuliert: Die Beschaffenheit der Welt ist so, dass wir aus ihr auf einen planenden, sinnverwirklichenden Geist und Willen als Ursache dieser Sobeschaffenheit schliessen müssen. In seiner einfachsten Form: die Zweckmässigkeit der Natureinrichtungen lässt auf einen Zwecksetzer, die Gesetzmässigkeit auf einen Gesetzgeber schliessen. Man hat seit alters auf die Verwandtschaft zwischen

¹³ Es liesse sich ein ganzes Buch schreiben über die spekulative, namentlich neuplatonische Ausdeutung des Jahwenamens 2 Mos 3, 14 in der patristischen und scholastischen Theologie und Philosophie. Schon vor Augustin haben Hilarius von Poitiers, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz u. a. das Ego sum qui sum im ontologischen Sinne ausgewertet. Vgl namentlich Eusebius, *praeparatio evangelica* XI, 11, «vom Sein, nach Moses und Platon». Dass namentlich durch die pseudoapostolische Autorität des Areopagiten diese Deutung in Schwung kam, versteht sich von selbst. Vgl als ein Beispiel aus hunderten Bonaventura, *Itinerarium*, 5. Kap., *de speculatione divinae unitatis per eius nomen primum, quod est esse*. Man vergleiche damit das in Kapitel 7 über den Namen Gottes Ausgeführte, um den ganzen Gegensatz der zwei Gedankenwelten, der biblischen und der rationalen Theologie zu spüren.

¹⁴ Kant, *Kritik der r. V. Transzdt Dialektik* II, 3, 6 «Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden . . . Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen . . .» Die Vernunft könne durch keine Kritik «so niedergedrückt werden, dass sie nicht . . . durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaus wirft» bewegt werden sollte «sich vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben». Soll man sagen: Kant lehnt den Beweis ab, er anerkennt aber die Schöpfungsoffenbarung?

diesem Gedanken und dem, was die Bibel über die Schöpfungs-offenbarung sagt, hingewiesen. «Der das Auge geschaffen, sollte der nicht sehen, der das Ohr gepflanzt, sollte der nicht hören?»¹⁵ Was Paulus an der mehrfach zitierten Stelle des Römerbriefes über die Offenbarung Gottes in seinem Schöpfungswerk sagt,¹⁶ scheint auf den ersten Blick nichts anderes als eine volkstümliche Form des teleologischen oder physikotheologischen Argumentes zu sein. Es hat denn auch zu allen Zeiten seine begeisterten Verfechter gefunden. Kein geringerer als Kant gehört mit seinem berühmten Wort über den gestirnten Himmel in diese Reihe.

Doch darf der fundamentale Unterschied gegenüber dem biblischen Zeugnis nicht übersehen werden. In der Bibel ist nirgends von einem Schlussverfahren die Rede, sondern von einer Offenbarung Gottes in seinen Werken, die den ganzen Menschen zu anbetender, gehorsamer Unterwerfung aufruft. Auch die Schöpfungs-offenbarung setzt als Empfänger den *g l a u b e n d e n* Menschen voraus, gerade wie die Offenbarung im Wort der Propheten oder in der Fleisch-
werdung des Wortes. Wohl sagt Paulus: *νοούμενα καθορᾶται*. Das Organ, mit dem die Schöpfungs-offenbarung aufgenommen wird, ist der *νοῦς*. Aber die Fortsetzung der paulinischen Stelle zeigt, wie weit Paulus von einem rationalen Beweis oder Schlussverfahren entfernt ist. Die Schöpfungs-offenbarung wird nämlich dadurch unwirksam, ja in Götzentum verkehrt, dass der Mensch Gott nicht die Ehre geben will. Der ungehorsame, unehrfürchtige, sündige Sinn des Menschen findet immer Mittel, den Eindruck der Schöpfungs-offenbarung von sich abzuschütteln oder umzuwandeln. Ob das bewusst geschieht oder unbewusst, spielt keine Rolle. Der Mensch könnte wohl, wenn er von seiner Ehrfurchtslosigkeit geheilt wäre, wenn er auf Gottes Offenbarung ehrfurchtsvoll lauschen würde, durch den *νοῦς* Gottes Schöpfermajestät erkennen, und er kann das ja auch, sofern ihm durch Jesus Christus der Star gestochen ist, wie das Beispiel des Apostels selbst zeigt, und wie Paulus es von seiner römischen Gemeinde voraussetzt. Aber gerade dann würde es sich nicht um ein Schlussverfahren, sondern um einen echten Glaubensakt handeln, wie etwa in der demütig-ehrfurchtsvollen Antwort Hiobs an den ihn aus dem Wetter anrufenden Gott zu ersehen ist.¹⁷ Das teleologische Argument ist also nichts anderes als die rationale Formulierung der Schöpfungs-offenbarung Gottes, der Immanenz der Schöpferweisheit und -Macht in der

¹⁵ Psalm 94, 9.

¹⁶ Röm 1, 19 ff.

¹⁷ Hiob 40 und 42.

Schöpfung. Diese rationale, vom Glauben losgelöste Formulierung ist aber von fraglichem Wert; denn so wie die spekulative Vernunft diese versteht, wird sie sie immer wieder, deistisch oder pantheistisch, missverstehen. Die Naturteleologie ist in der Aufklärungszeit der eigentliche Nährboden rationalistisch-deistischer Ersatztheologie gewesen; sie kann aber, wie das Beispiel Goethes und des vitalistischen Pantheismus zeigen, ebenso gut in der umgekehrten Richtung, pantheistisch ausgedeutet werden. An die Stelle Gottes tritt die schöpferische Allnatur, die *évolution créatrice* etc. Die Wahrnehmung der zweckgeordneten Natur ist nicht an sich, sie kann aber im Zusammenhang ein Stück christlicher Gotteserkenntnis werden, nämlich dann, wenn man in ihr eine Manifestation der Souveränität, Weisheit und Güte des Schöpfers erkennt. Dazu ist die Vernunft für sich allein nicht imstande. Innerhalb eines bloss rationalen Denkens wird die Teleologie immer einen Sinn gewinnen, der mit dem christlichen Gottesgedanken unvereinbar ist.

Was unter dem Gesichtspunkt der Gewissheit von den Gottesbeweisen gesagt werden musste, das muss also auch unter dem des Inhaltes gesagt werden: Wo sie von der christlichen Tradition getragen werden, wird mit dem Abstrakten, das sie erreichen, eine Gottesidee verbunden, die irgendwie dem christlichen Gottesgedanken verwandt ist; wo aber diese christliche Basis schwindet, verlieren sie nicht nur ihre zwingende Ueberzeugungskraft, sondern auch ihren christlich theistischen Inhalt. Wie leicht sich die Identifikation zwischen dem Begriff des Absoluten und dem christlichen Gottesbegriff in der mittelalterlichen Theologie vollzog, zeigt nichts deutlicher als der Refrain, mit dem Thomas seine Gottesbeweise abschliesst¹⁸: «et hoc omnes intelligunt Deum — und das nennen alle Gott». Was ihm so selbstverständlich war, das ist uns heute, den Heiden und den Christen, gerade höchst problematisch geworden, nämlich dass «das» Gott sei.

23. Kapitel

DIE RATIONALE THEOLOGIE

Die Gottesbeweise sind eine zugespitzte Form rationaler Theologie, wie sie von christlichen oder in der christlichen Tradition stehenden Denkern ausgebildet wurde. Die spekulativ-metaphysische Ratio

¹⁸ Thomas, *Summa th.* I, 2, 3.

geht aber auch ganz andere Wege und gelangt zu Resultaten, die weit davon entfernt sind, von der christlichen Theologie zur Stützung ihrer eigenen Lehren verwertet werden zu können. Wir haben bereits ausgeführt, wie die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, zu sehr verschiedenen, gegensätzlichen «Theologien» führt, von denen jede behauptet «die vernunftgemässe» zu sein. Wir haben nunmehr von diesen verschiedenen «theologischen» Resultaten Kenntnis zu nehmen, um auch hier nach verborgenen Wahrheits-elementen, die in der Ratio enthalten sind, Ausschau zu halten.

1. **Der Atheismus.** Auch ihn müssen wir zu den «theologischen» Möglichkeiten rechnen; er ist die negative rationale Theologie. Das Denken wird hier in den Dienst der Gottesleugnung gestellt. Der Atheismus ist immer eine Spätblüte der Kultur, zeigt sich aber an sehr verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten. Es gibt einen altindischen Atheismus,¹ in der Sankhyalehre und im Jainismus, einen griechisch-römischen als Konsequenz teils der sophistisch-skeptischen, teils der materialistischen Philosophie, einen spätislamitischen, namentlich persischen, der sich aus der Mystik heraus entwickelt hat; vor allem aber hat die Neuzeit, seit der Renaissance, eine Entwicklung und Verbreitung des Atheismus gesehen, die denjenigen früherer Zeiten als einen harmlosen Ausnahmefall erscheinen lässt. Der moderne Atheismus ist immer verbunden mit einer naturalistisch-psychologischen Erklärung der Religion und dem entsprechend mit einer mehr oder minder sensualistischen Philosophie, die auch jene immanent-transzendenten Ideen der Wahrheit, des Guten und Vollkommenen psychologisch auflöst.² Ohne naturalistische Philosophie, die den Geist aus der Natur ableitet, ist die atheistische These schwerlich durchzuführen, es sei denn, dass sie, wie in der neuesten Zeit bei Nietzsche und Nikolai Hartmann, als «postulatorischer Atheismus» auftritt. «Wenn es Götter gäbe, wie hielte ichs aus kein Gott zu sein? Also gibt es keine Götter.»^{2a} Um der Freiheit willen muss Gott geleugnet werden. In dieser Form verrät der Atheismus seine eigentliche Triebfeder. Der Mensch will Herr sein, also darf es keinen Herrn geben.

¹ Vgl Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, II, S 89 ff. Man könnte allerdings den Jainismus richtiger als radikalen Pluralismus bezeichnen.

Für die Sankhyalehre vgl Deussen, Allg Geschichte d Philosophie, S 216 ff. Im übrigen Mauthner, Geschichte des Atheismus.

² S das oben S 235 ff über die natürliche Erklärung der Religion Gesagte.

^{2a} Zarathustra, II, «Auf den glückseligen Inseln». Die Fortsetzung des Verses lautet, kennzeichnend genug, «Wohl zog ich den Schluss, aber nun zieht er mich».

Dieser Atheismus ist die offenkundige Lüge des Menschen, der nicht Kreatur, sondern absolut sein will. Die Philosophie muss dazu dienen, zu beweisen, was man bewiesen haben will. Nietzsche selbst ist das klassische Beispiel seiner eigenen voluntaristischen Erkenntnislehre, ebenso wie Freuds Atheismus sehr wohl psychoanalytisch aus einem negativen Vaterkomplex hergeleitet werden könnte.³

Trotzdem strikte Gottesleugner keine bedeutenden Denker zu sein pflegen, kann dem Atheismus gerade von christlicher Seite und namentlich im Blick auf seine jeweilige geschichtliche Stellung durchaus nicht alle Wahrheit abgesprochen werden. Es ist die geschichtliche Mission jedes atheistischen Systems gewesen, gegen die gerade damals massgebenden Religionssysteme zu protestieren. Die jeweils vorhandene offizielle Religion bietet dem Atheismus immer Angriffsfläche genug. Auch ein Schopenhauer und namentlich Nietzsche hatten ihre Mission einem bürgerlich und optimistisch entarteten Christentum und Idealismus gegenüber. Der Gott, den der Atheismus bekämpft, ist tatsächlich immer mehr oder weniger ein Wahngebilde, das in Verblendung für die Wahrheit gehalten wird. Der Atheismus ist der notwendige Schatten aller menschlichen Theologie, auch der christlichen, sofern sie die Christusoffenbarung mit allzumenschlichen Interpretationen belastet und die evangelische Wahrheit durch ihre Systeme verdunkelt. Man begreift den Atheismus, wenn man die Nachtseite der Geschichte der Theologie kennt. Angesichts all des Unerfreulichen, das gerade die «christliche» Theologie in allen Jahrhunderten mitverschuldet hat, ist der europäische Atheismus als eine unvermeidliche Reaktion zu beurteilen. Die Geschichte der Theologie drängt einem die Frage auf, ob Gott nicht manche seiner Leugner lieber habe als manche seiner Verteidiger. Ja, auch eine bleibende Wahrheit wohnt dem Atheismus inne, das Protestrecht gegen das mit jeder menschlichen Formulierung der göttlichen Wahrheit verbundene Element der Unwahrheit, des Allzumenschlichen und Gottlosen in aller Theologie! Er muss uns zurufen, dass in unseren Händen die Gottesoffenbarung selbst immer mit Irrtum und Anmassung verquickt wird.

2. Der Pantheismus. Man darf wohl sagen, der Pantheismus sei die geistig entwickelte, reflektierte Form des Heidentums, wie

³ In der Tat hat ein Jünger Freuds, in mehr oder weniger geistvoller Weise diese Anwendung der Theorie auf ihren Erfinder gemacht: Maylan, Freuds tragischer Komplex.

umgekehrt das polytheistische Heidentum unreflektierter, naiver Pantheismus ist. Denn das Wesen des Heidentums ist die Nichtunterscheidung von Gott und Welt, der fließende Uebergang zwischen dem Kreatürlichen und dem Schöpfer. Die Natur wird vergottet und Gott wird ins Naturhafte hineingezogen. Aus dieser naiven Vermischung macht der philosophische Pantheismus das begrifflich scharf formulierte System der Identität. Gott und Natur sind ihm das Eine — *deus sive natura* —, von zwei Seiten gesehen, wie Geist und Körperlichkeit zwei Attribute des einen Seienden sind. Alles Besondere, Individuelle und Persönliche ist nur eine Erscheinungsform (Modus) des Einen und hat keine eigene metaphysische Existenz, kein selbständiges Sein. Es gibt nur ein wahrhaft Seiendes.

In diesem pantheistischen Gedanken steckt ein beträchtliches Wahrheitsmoment, wie denn auch Calvin am Anfang der *Institutio* die Formel «*deus sive natura*» gelten lässt, vorausgesetzt, dass sie «aus frommem Sinne kommt».⁴ Denn, ist Gott der Grund von allem, hat alles Sein in ihm seinen Ursprung und seinen Seins-Halt, so dass es ohne seine Erhaltung in das Nichts stürzt, aus dem es kam, so ist tatsächlich Gott der einzig wahrhaft Seiende, er «der allein Unsterblichkeit hat».⁵ Man muss nur den Gedanken der unbedingten Abhängigkeit von Gott, des *sola gratia*, des *solus deo gloria*, der Allmacht Gottes konsequent weiterdenken, so endet man, wie man das etwa in Zwinglis Schrift «*De providentia*» sehen kann, mitten im Pantheismus.⁶ Wirkt Gott alles, so ist alle kreatürliche Selbständigkeit ein Schein.

Freilich sollte man als christlicher Theologe daraus die umgekehrte Konsequenz ziehen, dass man nämlich auch den besten und wahren Gedanken durch Konsequenzmacherei zu Tode reiten kann. Das konsequente zu Ende denken irgend einer theologischen Wahrheit führt immer zu schauerlichen Irrtümern. Das wahrhaft christliche theologische Denken ist gleichsam eine Kreisbewegung, die durch das Festhalten des evangelischen Zentrums entsteht, während die Irrlehre immer dadurch zustandekommt, dass von irgend einem

⁴ Calvin, *Institutio* I, 5, 5. Vgl. auch Luthers *universa creatura eius est larva*, WA 40, I, 174. Der Weltlauf sei «Gottes mummerey, darunter er selbst alleyn wircke» 15, 373.

⁵ 1 Tim 6, 15.

⁶ Diese Schrift Zwinglis ist das Schulbeispiel dafür, wie das Ausgehen vom spekulativ-abstrakten Gottesbegriff *summum bonum = summum ens = potentia absoluta* zu deterministisch = pantheistischen Gedanken führt, die ihrerseits sich als logische Konsequenz aus der Gnadenlehre zu ergeben scheinen.

Punkt aus eine Tangente gezogen wird, die sich unendlich vom Mittelpunkt entfernt, das heisst es werden von irgend einem theologischen Satz aus in gradliniger, abstrakter Logik Folgerungen gezogen, statt dass man bei jedem Gedankenschritt den Mittelpunkt im Auge behält. Christliche Theologie vollzieht sich in beständiger Aufhebung der tangentialen Tendenzen der Logik durch Festhalten an der Offenbarungsmitte.

Der Pantheismus ist der einseitig entwickelte Gedanke der Allmacht des Schöpfers gegenüber dem Geschöpf und der kreatürlichen Unselbständigkeit, ohne Berücksichtigung des anderen biblischen Grundgedankens: der durch Liebe begründeten relativen Selbständigkeit des Geschöpfes. Gott wirkt nicht nur und erhält alles Sein, sondern Gott schafft sich, als der Liebende, der geliebt sein will, ein selbständiges Gegenüber, dem er ein bestimmtes Mass von Selbständigkeit und Freiheit gibt, durch das es ihn wiederlieben kann. Diese in gottgesetzter relativer Freiheit begründete Verantwortlichkeit leugnet der Pantheismus. Er ist darum die Versuchung der starken Logiker, in denen der Sinn für Verantwortung weniger stark ist als der Sinn für die Abhängigkeit von Gott, das Produkt eines Denkens, in dem der religiöse den ethischen Trieb verschlungen hat. Er stellt darum dem christlichen Glauben die Gefahr einer einseitigen Entwicklung des Abhängigkeitsgedankens vor Augen; er zeigt uns den Abgrund, in den man versinkt, wenn man einseitig eine Idee, und wäre sie die zentralste biblische, verfolgt, er macht uns aufmerksam auf die im christlichen Offenbarungsglauben liegende Dialektik von Einheit und Vielheit, Notwendigkeit und Freiheit, Abhängigkeit und Selbständigkeit, Heiligkeit und Barmherzigkeit, Ehrfurcht und Liebe. Der Pantheismus ist die Gefahr der starken Geister und der schwachen Gewissen.

3. Der spekulative Idealismus. Es gibt einen kritischen Idealismus, der, nüchtern und besonnen auf die Ergründung des Erkennens gerichtet, es sich versagt, eine eigene, rationale Religions-theorie aufzustellen. Mit diesem kritischen Idealismus kann der christliche Glaube nicht in Konflikt geraten. Der spekulative oder absolute Idealismus dagegen wagt es, auf Grund jener immanenten Ideen, selbständig den Gottesgedanken zu denken und ein Religions-system aufzustellen. Die kühnste Form des spekulativen Idealismus ist die Vedantalehre des Spätbrahmanismus.⁷ Man hat ihn, im Unter-

⁷ Vgl. Deussen aa O, Die Philosophie der Upanishads.

schied zum Pantheismus, als Theopanismus bezeichnet. Er behauptet nicht die Identität von Gott und Welt, sondern von Gott und Ich, Brahman und Atman, unter Leugnung der Realität der Aussenwelt. Er ist akosmistischer Spiritualismus. Die nächste Annäherung an ihn auf europäischem Boden ist wohl die Ichphilosophie des älteren Fichte.⁸ Die Immanenz jener göttlichen Idee der Wahrheit, des Guten, des Vollkommenen wird hier unter ausdrücklicher und leidenschaftlicher Verwerfung des Schöpfungsgedankens dahin ausgedeutet, dass das Ich mit dem Subjekt jener Ideen identisch sei. Das tiefste, wahre Ich des Menschen ist das göttliche Ich. Hier ist das «eritis sicut deus» zum System geworden. Der Wahnwitz des Gottseinwollens hat sich jener Ideen bemächtigt, durch die Gottes Geist auf den menschlichen einwirkt, und deutet sie nun als die absolute Wahrheit, die im Ich ist.

Es gibt auch «gemässigtere» Systeme des Idealismus, wie das platonische und das kantsche, oder die Leibnizsche Monadologie. Entscheidend für ihre theologische Beurteilung ist immer die Frage, ob die Geschaffenheit des menschlichen Ichs anerkannt wird oder nicht. Im allgemeinen kann gesagt werden, dass der Idealismus, auch in seinen gemässigten Formen, an dieser Stelle von der Wahrheit abweicht, indem er das Ich, die Seele, den menschlichen Geist als einen Teil, einen Funken aus dem göttlichen Geistfeuer ansieht, und so letztlich doch auf die Identität von Menscheng Geist und Gottesgeist, Menschenvernunft und Gottesvernunft hinausläuft.⁹ Wo dagegen, wie bei Leibniz — und in gewissen Partien der Schriften Kants —, der Schöpfungsgedanke aufgenommen ist, kann von spekulativem Idealismus kaum mehr die Rede sein, sondern da müsste von philosophischem Theismus gesprochen werden.

Das Wahrheitsmoment im Idealismus ist seine Wahrnehmung der göttlichen Selbstbezeugung im menschlichen Geist als solchem. Er sieht, dass jene Ideen der Wahrheit, des Guten, des Vollkommenen

⁸ Fichte, ausgew Wke V, S 191, «Die Annahme einer Schöpfung ist der absolute Grundirrtum aller falschen Metaphysik und Religionslehre.... denn eine Schöpfung lässt sich nicht ordentlich denken.... das Setzen einer Schöpfung ist das erste Kriterium der Falschheit.... einer Religionslehre». In ähnlicher Weise ersetzt Schleiermacher und unter Neueren etwa P. Pattison (The idea of God, S 303 f.), den Schöpfungsgedanken durch den der ewigen Korrelation.

⁹ Bei den stoischen Popularphilosophen ist dieser Gedanke besonders deutlich; er liegt aber ebenso in der Idee der ewigen Seele Platons und des intelligiblen Ichs als gesetzgebender Instanz bei Kant.

dem menschlichen Geist immanent sind und dass sie «göttlichen Ursprungs» sind. So ist der Satz Platos, dass Gott das Gute sei, auch vom christlichen Glauben aus als wahr anzuerkennen, trotzdem die genauere Interpretation, die ihm der Christ geben muss, von der Platos völlig abweicht. Plato lehrt die Ewigkeit der Seele, um die Seele zum Subjekt der Ideen machen zu können. Die Lehre von der Ewigkeit der Seele enthebt ihn der Nötigung, auf die Frage Antwort zu geben, wie denn die Ideen in die menschliche Seele gekommen seien. Seine Antwort lautet: sie waren von Ewigkeit her in ihr. Der christliche Glaube antwortet: Gott, der Schöpfer bezeugt sich durch sie im Geiste des Menschen.

Die Wahrheit des Idealismus ist, christlich gesehen, die Erkenntnis, dass der Mensch als Mensch immer von Gott her geistig bewegt wird, dass das Menschsein von der göttlichen Selbstoffenbarung unzertrennlich ist. «In ihm weben und leben und sind wir.»¹⁰ Wo immer wir Wahrheit erkennen, Gutes und Böses unterscheiden, wo Menschen vom Schönen erfasst, von etwas Heiligem zur ehrfürchtigen Anbetung veranlasst werden, wo sie sich mit Drangabe ihres persönlichen Nutzens für eine gerechte Sache einsetzen, wo Geist um einer Idee willen sich regt, da sind wir von Gott her bewegt, da wirkt göttliche Wahrheit in uns vermöge der Ideen.¹¹ Der Idealismus sieht, dass man vom Menschen nicht wahrhaftig reden kann, ohne zugleich von Gott zu reden; er hat etwas gemerkt von der Gottebenbildlichkeit und dem Geschaffensein des Menschen als Person.¹²

Darum ist es fanatische Kurzsichtigkeit, wenn christliche Theologen, um ja nicht der Verwechslung von christlichem Glauben und spekulativem Idealismus Vorschub zu leisten, diese bedeutsamen Wahrheitsmomente übersehen und, statt das, was der Idealismus unrichtig formuliert hat, auf den richtigen Ausdruck zu bringen, jene Tatbestände selber leugnen. Das haben nicht nur die Kirchenväter der alten Zeit, sondern auch die Reformatoren nicht getan; vielmehr haben sie das relative Wahrheitsmoment der platonischen Lehre gegenüber allen skeptisch naturalistischen Leugnungen kräftig zur Geltung gebracht, und sind darum auch in ihrer Lehre von der *corruptio imaginis* nie so weit gegangen, jenen «Rest» der

¹⁰ Apg 17, 28.

¹¹ Siehe das oben S 309 ff über die Ideen Gesagte.

¹² Vgl Pascals *Entretien avec Mr de Sacci sur Epictète et Montaigne*, über den Idealisten: *remarquant quelques traces de sa première grandeur et ignorant sa corruption.*

Gottesbildlichkeit zu leugnen, auf dem das Besondere des Menschseins und sein Vorrang gegenüber dem Tier beruht.

Dass der Idealismus die Gotteswahrheit im Menschengestalt letztlich falsch deutet, weil er weder den Unterschied von Schöpfer und Geschöpf noch die Sünde kennt, braucht hier nicht noch besonders hervorgehoben zu werden. Wir reden nicht einer Synthese von christlichem Glauben und Idealismus das Wort,¹³ sondern verlangen, dass die Tatsachen, auf die der Idealismus aufmerksam macht, auch im christlichen Denken zur Geltung kommen. Sie können es auch, ohne dass dadurch irgendein Kompromiss entstehen müsste. Die biblische Lehre von der allgemeinen Offenbarung und von der Schaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes meint, recht verstanden, gerade das, was der Idealismus zwar sieht, aber falsch interpretiert.

Es ist nicht zu bestreiten, dass schon in der Frühzeit des Christentums, durch die apologetische und origenistische Logoslehre, durch Augustins neuplatonische Veritasspekulation und vor allem durch den Areopagiten eine Synthese von biblischem Glauben und spekulativem Idealismus sich vollzog, die die Reinheit des biblischen Gottesgedankens in verhängnisvoller Weise trübte und den Glauben mit Mystik fremder Herkunft durchsetzte. Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass in der platonischen Ideenlehre eine Wahrheit steckt, die auch im christlichen Denken nicht untergehen darf, und die Augustin schärfer und richtiger sah als alle seine Vorgänger. Dass er sie mit dem Gott der Offenbarung in Beziehung setzte war eine Tat echter christlicher Erkenntnis; wie er es tat, bleibt der Kritik offen. In diesem bedingten Sinne waren alle Reformatoren «Augustiner», namentlich Calvin, so gut wie Pascal und Kierkegaard. Denn sie alle lehrten, dass das Licht der Vernunft Gotteslicht sei, uns gegeben zur Erkenntnis der Welt, aber untauglich zur Erkenntnis des lebendigen Gottes; dass es wohl auf seinen Ursprung in Gott zurückweise, aber damit noch nicht einen Weg der Gotteserkenntnis eröffne.

4. **Deismus, Agnostizismus, Positivismus.** Der Deismus, die für die spätere Aufklärungszeit charakteristische rationale

¹³ Gewiss gibt es einen «christlichen Idealismus», der mehr oder weniger in der Nachfolge von Augustin den Idealismus christlich «mässigt» und ebenso die christlichen Begriffe idealistisch umbiegt; aber dagegen wird sich ebenso sehr der konsequente Idealismus als die konsequente christliche Theologie auflehnen. Das Kriterium wird immer die Lehre von der Sünde sein.

Theologie, gehört der Vergangenheit an. Er ist nur geschichtlich verständlich als Endprodukt einer fortlaufenden «Subtraktion», einer schrittweisen Verdünnung der christlichen Substanz.¹⁴ Er ist darum schwer fassbar; sein bestimmendes Wesensmerkmal ist ein negatives, die «Ferne» vom wirklichen, sei es menschlich-geschichtlichen, sei es kosmisch-natürlichen Geschehen. Es ist der Gottesgedanke, den Goethe verspottet:

«Was wär' ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse?»

Er ist gleichsam der nach der Tat der Weltschöpfung auf den Altenteil zurückgezogene, der verabschiedete Gott. Er hat eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem aus der Geschichte der Religionen bekannten «Urheber-Gott»,¹⁵ von dessen Existenz man zwar weiss, der aber weder in der kultischen noch sozialen Praxis eine Rolle spielt. In neuerer Zeit ist an seine Stelle das «Unknowable», das «unerforschliche Geheimnis» des Agnostizismus oder die metaphysische Leerstelle des Positivismus getreten. Agnostizismus und Positivismus sind zwei Aspekte einer und derselben Grundhaltung, des Verzichtes auf Erkenntnis des Ueberweltlichen zu Gunsten der «positiven» Tatsachenforschung.

Der Agnostizismus (Spencer) ist um eine Spur doktrinärer als der Positivismus (Comte), indem er ein *ignoramus ignorabimus* als allgemeinen Satz auszusprechen wagt; der Positivismus umgekehrt um eine Spur voluntaristischer, indem er sich schon mit der Frage, ob es metaphysische Erkenntnis gebe, nicht befassen will. Im übrigen dürften sie schwer zu unterscheiden sein. Dabei ist allerdings hier besonders anzumerken, was mehr oder minder bei all diesen philosophischen Haltungen gilt: sie werden selten im praktischen Leben durchgehalten. Der Positivist macht im Verhältnis zu Frau und Kind, Freund und Volksgenosse Voraussetzungen geistig-per-

¹⁴ Wie stark der Deismus in seinen Anfängen noch christlich bestimmt und darum in Wahrheit rationaler Theismus war, zeigt nichts deutlicher als ein Gebet des Herbert von Cherbury, des Vaters des Deismus, das er am Schluss seines Buches *De Veritate* aufgezeichnet hat. So habe er Gott gefragt, ob er sein Buch veröffentlichen dürfe: «O du, ewiger Gott, Urheber des Lichtes und Geber aller inneren Erleuchtungen, ich flehe dich an, aus deiner unendlichen Güte mir zu vergeben, dass ich eine Bitte tue, die grösser ist, als ein Sünder sie tun sollte . . .» und dann bittet er um ein Zeichen, ob er die Veröffentlichung wagen dürfe und erhält das erbetene Zeichen in einem seltsamen innerlich-äusserlichen Erlebnis, «worauf ich den Entschluss fasste, mein Buch zu drucken». (Uebersetzt und zitiert aus Webb, *Studies*, p. 352.)

¹⁵ Vgl. Soederblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, S 114 ff.

sonalistischer Art, die mit seiner abstrakt-wissenschaftlichen Theorie im schärfsten Widerspruch stehen.

Davon abgesehen darf aber auch dieser Haltung nicht jede Wahrheit abgesprochen werden. In ihr lebt etwas von der Erkenntnis, dass der Mensch von sich aus Gott nicht recht erkennen kann, dass alle rationale Gotteserkenntnis im höchsten Grade hypothetisch und unsicher ist.¹⁶ Der Positivist ist nicht in irgendein metaphysisches System verrannt oder verbohrt und ist darum oft für die christliche Offenbarungsbotschaft offener als der Idealist oder Pantheist. Er hat ein Gefühl für das Anmassliche jeder rationalen metaphysischen Systembildung, und er hat etwas von der Bescheidenheit dessen, der merkt, dass es ihm dazu nicht reicht. Freilich wird nun dem Positivisten diese Zurückhaltung wieder zum Axiom, zur doktrinären Haltung, aus der heraus er, oft so fanatisch wie ein Inquisitor, alle Metaphysik und allen religiösen Glauben als Humbug bekämpft und so mit dem Verzicht auf eigene Lösung auch das Problem verschüttet, das er, wenn er wahrheitsoffen bliebe, immerhin erkennen könnte. Vergessen wir aber auch nicht, dass viel Schuld an dieser negativ-positivistischen Haltung auf das Konto der christlichen Kirche und ihrer Theologie zu stehen kommt, die oftmals den Wissenschaftern das Leben sauer gemacht, andererseits durch ihr Pfaffentum und die rabies theologica von der christlichen Wahrheit abgeschreckt hat.

5. Der Theismus. Es muss zunächst als geschichtliche Tatsache festgestellt werden, dass es eine im strengen Sinne theistische Philosophie nur auf christlichem Boden gibt. Die Antike kennt nur gewisse Annäherungen daran. Bei Plato und Aristoteles sind zweifellos theistische Ansätze zu finden,¹⁷ aber sie sind durch ebenso deutliche — sei es pantheistische, sei es deistische-antitheistische Gedankenelemente in der Auswirkung gehemmt. Dazu kommt das unklare Verhältnis beider zur polytheistischen Religion ihres Volkes. Deutlicher sind die theistischen Gedanken gewisser spätantiker Philosophenschulen, namentlich jener römischen Gruppe von Popularphilosophen, die auf das christliche Abendland so stark gewirkt haben: Epiktet, Cicero, Seneca, Mark Aurel. Hier ist der Gedanke der göttlichen Welterschöpfung in Sicht, ebenso wie der einer per-

¹⁶ Religion ist, sagt Spencer (First Principles, p 67) immer mehr oder weniger irreligiös gewesen Sie behauptete immer «Kenntnis zu haben von dem, was das Wissen übersteigt».

¹⁷ Vgl darüber oben S 311 f.

sönlichen Vorsehung und liebenden Weltlenkung. Dabei ist aber zweierlei nicht zu übersehen: Erstens, dass die theistischen Gedanken immer wieder teils ins Pantheistische, teils ins Polytheistische hinüberschillern,¹⁸ zweitens, dass wir hier bereits in einer Zeitepoche stehen, wo der israelitisch-jüdische Offenbarungsglaube mit seinem imponierenden Monotheismus auf die Mittelmeerkultur einwirkt. Der hellenistische Jude Philo¹⁹ ist schwerlich eine isolierte Erscheinung. Dasselbe gilt natürlich erst recht vom Neuplatonismus, der bereits die Spuren christlichen Einflusses aufweist.

Streng theistische Systeme gibt es nur auf dem Boden des Christentums. Dazu gehört vor allem die gesamte christliche Philosophie von Augustin an bis zu den grossen Scholastikern, die ja immer zugleich Philosophen und Theologen waren; dazu gehört aber auch jener ganze Traditionsstrom in der neueren europäischen Philosophie, der von Augustin und der Scholastik her über den Cusaner und andere Renaissancedenker in die neu-idealistische Philosophie sich ergiesst.²⁰ Es zeigt sich so gut wie überall, dass nur da theistische Philosophie sich kräftig entwickelt hat, wo die christlich-theologische Tradition lebendig ist. Man kann, mit einer leichten Uebertreibung, sagen: Der philosophische Theismus ist identisch mit der christlichen Philosophie.

Das Wahrheitsmoment des philosophischen Theismus liegt darum auf der Hand: es ist die philosophische Gotteslehre, die sich in Uebereinstimmung mit dem christlichen Glauben, aber — vermeintlich oder wirklich — aus rationalen Motiven, entwickelt. Der Theismus folgt im allgemeinen den Linien der alten Gottesbeweise, auch wo er selbst solche nicht aufstellt. Er verwertet gleichzeitig die kosmologischen, ontologischen, teleologischen und ethischen Gedankenelemente. Neuerdings stehen bei ihm namentlich zwei Ideen im Vordergrund: die Idee der unbedingten Werte und der Gedanke der unauflöselichen menschlichen Person. Ist Person die höchste Form des uns erfahrbaren Seins, warum sollte der Personbegriff weniger als ein anderer, ebenfalls von der Erfahrungs-

¹⁸ Vgl dazu mein Buch *Der Mensch im Widerspruch*, Beilage V, *Das antike und das christliche Menschenverständnis*, S 559 f.

¹⁹ Man hat wohl seit langer Zeit die Einwirkung Platos auf Philo und Philos auf das Christentum untersucht; es würde sich lohnen, einmal der Einwirkung Philos auf die zeitgenössischen und späteren nichtchristlichen Philosophien nachzugehen.

²⁰ Vgl Cassirer, *Der universelle Theismus und das Problem der natürlichen Theologie im 17. Jahrhundert in Descartes Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*. S 185 ff.

welt her gewonnener, auf den letzten Grund alles Seins angewendet werden können? Kann das, was der Grund des Personseins ist, weniger als Person sein? Der christliche Gedanke der *imago dei* erscheint hier als methodische Leitidee der Metaphysik. Der philosophische Theismus hat wohl überall den Gedanken der Wertschöpfung und damit zugleich den der Geschaffenheit des menschlichen Geistes rezipiert. Hier liegt seine Grenze gegen den spekulativen Idealismus hin.

Um so mehr drängen sich hier zwei Fragen auf: Erstens, muss nicht der Theismus um seiner Rationalität willen am persönlichen Gottesgedanken Abstriche machen, die ihn wieder dem spekulativen Idealismus oder Pantheismus annähern? Und ist nicht andererseits seine Rationalität ein Schein, da er als Findung der Vernunft ausgibt, was in Wirklichkeit geschichtliche Offenbarung ist? Es stellt sich also hier das Problem der «christlichen Philosophie», dessen Untersuchung aber vorderhand noch zurückgestellt werden muss.

Was man gewöhnlich die Anfänge des Deismus nennt, — die Theologie eines John Locke, eines Herbert von Cherbury, John Toland —, das ist formal, der Art der Begründung nach, rationale Theologie mit mehr oder weniger bewusster Loslösung von der biblischen, geschichtlichen Offenbarung, material aber, nach dem Inhalt der Gotteslehre, durchaus nicht «Deismus», sondern Theismus, insofern als Gott nicht nur als persönliches Wesen gedacht wird, sondern auch als der, der als Erhalter und Erlöser ständig auf die geschaffene Welt einwirkt. Es ist eine «natürliche Theologie»,²¹ die nur mit der allgemeinen oder Schöpfungsoffenbarung in- und ausserhalb des Menschen rechnet, die ihre Sätze über Gott und sein Verhältnis zu Mensch und Welt einzig aus dieser allgemeinen Offenbarung durch vernunftmässiges Schliessen und Kombinieren gewinnt und darum auch nur an die allen Menschen gemeinsame Vernunft appelliert, ohne sich doch zunächst in ihrem Gottesbegriff vom christlichen allzuweit zu entfernen. Freilich zeigt die Entwicklungsgeschichte des Deismus, wie bald diese ursprüngliche Beziehungsnähe zum christlichen Gottesbegriff verloren geht und der «christliche» Inhalt dieser rationalen Gotteslehre in den zwei entgegen-

²¹ In überaus lehrreicher Weise hat Ed. Fueter in seiner «Geschichte der exakten Wissenschaften in der schweizerischen Aufklärung» die Motive und die Gestaltung dieser natürlichen Theologie am Beispiel der Schweiz dargelegt. Dabei ist ein doppeltes vor allem interessant: Wie diese natürliche Theologie zunächst ganz bewusst auf christlichem Boden steht, und wie sie die einzig mögliche Ansatzstelle der freien Naturwissenschaft bildet.

gesetzten Richtungen, Deismus und Pantheismus, sich verliert; aber immer bleibt, bis auf diesen Tag, neben der deistischen und der pantheistischen auch die ursprüngliche theistische Anschauung eine der in der abendländischen Philosophie vertretenen Richtungen. Doch ist dabei eine Tatsache nicht zu verkennen: Obschon dieser Theismus der Absicht nach bewusst auf jedes Anleihen bei der geschichtlichen Offenbarung verzichtet, also streng rationale Theologie zu sein sich bemüht, so scheint doch seine Ueberzeugungs- und Gestaltungskraft an die Nähe und Kräftigkeit der um und in ihm wirksamen christlichen Tradition gebunden zu sein. Die Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte lässt doch wohl den Schluss zu, dass eine rationale theistische Theologie oder «Religionsphilosophie»²² auf einem der christlichen Tradition völlig entfremdeten Boden keinen Bestand hat und in dem Masse, wie der christliche Einfluss abnimmt, in andere, sei es mehr agnostische oder pantheistische oder spekulativ-idealistische Richtungen übergeht. Das heisst aber: mit dem rationalen Theismus ist uns das Problem der christlichen Philosophie gestellt.²³

Darum können wir hier nicht so, wie bei den anderen, ausgesprochen nichtchristlichen, Formen rationaler Theologie nach dem Wahrheitsmoment fragen, in dem Sinne, dass wir, wie bisher, den christlichen Gottesglauben als Maßstab verwenden. Denn inhaltlich gesehen gibt sich dieser Theismus als eine mehr oder weniger starke Verdünnung des christlichen Gottesgedankens. Wie wir innerhalb der abendländischen Kultur die Tatsache wahr-

²² Es ist vielleicht nicht ganz bedeutungslos, dass im deutschen Sprachgebiet der Begriff «natürliche Theologie» im positiven Sinne fast ganz verschwunden und durch «Religionsphilosophie» ersetzt wurde, während er in England noch immer eine verhältnismässig ansehnliche Grösse darstellt. Dafür sind die Gifford lectures, die ausdrücklich dem Zwecke dienen, die natürliche Theologie zu unterstützen, symptomatisch, wie denn auch umgekehrt von ihnen beträchtliche Wirkungen ausgegangen sind.

²³ Das Beispiel der Gifford lectures von A. E. Taylor, aa O, ist typisch für das Ineinander von rationaler theistischer Philosophie, natürlicher Theologie, christlicher Philosophie und christlich-theologischer Apologetik. Es liegt in der Natur der Sache, dass christliche Philosophie, wenn sie sich mit den Problemen der Religion beschäftigt, diesen Aspekt bietet. Es ist durchaus zum Schaden und nicht zum Nutzen des deutschen Protestantismus, dass ihm dieses wichtige Bindeglied zwischen Philosophie und Theologie, kirchlicher Verkündigung und weltlichem Wissen so gut wie völlig abhanden gekommen ist.

Bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts hinein gab es auch in Deutschland diesen mehr oder weniger rationalen Theismus — der jüngere Fichte, Ulrici, Weiße und vor allem Lotze —, der eine nicht zu unterschätzende Pufferfunktion zwischen kirchlicher Theologie und weltlichem Wissen auszuüben vermochte.

nehmen, dass sich Ideen und Werte, die aus dem christlichen Glauben erwachsen sind, von diesem Mutterboden loslösen und als säkularisiertes Christentum mehr oder weniger selbständig und zum Teil höchst fruchtbar weiterwirken, so auch der christliche Gottesgedanke. Der theistische Gottesbegriff ist sozusagen eine Leihgabe des Christentums an die vom christlichen Glauben losgelöste Kulturwelt. Er bleibt darum ebenso wie jene dem Christentum entnommenen Werte und Ideen ethisch-kultureller Art nur so lange lebendig, als er mit dem Christentum irgendwie, wenn auch vielleicht unterirdisch, verbunden bleibt. Er ist keine selbständige, sondern eine durchaus abhängige, aber auch so sehr bedeutsame Grösse.

Christlich theologisch formuliert heisst das Problem des Theismus: Wie verhält sich der unitarische zum trinitarischen Gottesbegriff? Die Ablehnung der trinitarischen Gottesidee ist die materielle Entsprechung zur Ablehnung der geschichtlichen Offenbarungsbasis, wie umgekehrt das Ernstnehmen der geschichtlichen Offenbarung mit Notwendigkeit zum trinitarischen Gottesbegriff führt. Der dreieinige Gott des christlichen Glaubens, der Gott, der in Jesus Christus in Persongegenwart sich offenbart, «der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nicht der Gott der Gelehrten und Philosophen», ist der Gott, dessen Personsein von seiner mitteilenden Liebe unzertrennlich ist; der Gott des rationalen Theismus dagegen ist der, von dem die Liebe nur per accidens und ohne Gewissheit ausgesagt werden kann, der nicht in die Geschichte eingeht und darum dem weltfernen und um den Menschen unbekümmerten Gott des Deismus näher steht als dem lebendigen Gott des Glaubens.

6. Ueberblicken wir rückschauend die geschichtliche Tatsächlichkeit, die rationale Gotteslehre heisst, und sehen wir dabei ab von dem besonderen Fall einer Philosophie, die von entschieden christlichem Glauben als Basis aus sich gestaltet, so müssen wir wohl eingestehen, dass es «die» rationale, «die» vernunftgemässe Gotteslehre nicht gibt, sondern eine Anzahl sehr verschieden gearteter metaphysischer Systeme, deren Theologien voneinander so verschieden sind wie vom christlichen Glauben. Zweifellos stehen sie in sehr verschiedener Nähe oder Ferne von der christlichen Gotteslehre. Aber sogar diejenigen, die nach gut begründeter Tradition als die dem Christentum nächstverwandten angesehen werden — wie etwa das platonische oder das aristotelische —, zeigen in ihrem Gottesgedanken mit dem christlichen nur eine sehr undeutliche Verwandtschaft, stehen dagegen in wesentlichsten Punkten zu ihm

in unversöhnlichem Gegensatz. Nur übermäßige apologetische Friedenssehnsucht oder ängstliches Anlehnungsbedürfnis und Sicherungsstreben vermag über diese fundamentalen Gegensätze hinwegzusehen. Es kann sich für uns niemals darum handeln, die gewaltige Denkleistung eines Plato, Aristoteles, Spinoza oder Hegel in Frage zu ziehen oder den tiefen sittlichen und religiösen Ernst des einen oder des anderen zu bezweifeln; wohl aber hat die christliche Theologie die Pflicht, deutlich zu machen, dass, an den Maßstäben gemessen, die ihr der Glaube in die Hand gibt, die Gegensätze viel stärker ins Gewicht fallen als allfällige Uebereinstimmungen. Weder der Gott des Plato oder Aristoteles, noch der Spinozas oder Hegels ist der heilig-barmherzige Herr und Vater, der «unsere Sünde vergibt . . . der unser Leben vom Verderben erlöst und uns krönt mit Gnade und Barmherzigkeit». Der menschliche Geist mag in dieser rationalen Theologie Erhebung und Befriedigung finden: die «Wahrheit, die uns freimacht»,²⁴ findet er in ihnen nicht, den Gott, der sein Reich verwirklichen will, vermag er in ihnen keineswegs zu erkennen. Wer zwischen irgendeiner dieser rationalen Gottesideen und der christlichen Lehre eine freundliche Synthese versucht, sehe wohl zu, ob er nicht dabei beides verliert: die rationale innere Geschlossenheit der Idee und die Offenbarungswahrheit vom lebendigen Gott, vom Vater Jesu Christi.

24. Kapitel

DIE ZWEI WAHRHEITSBEGRIFFE

Es ist das Gemeinsame von Offenbarung und Vernunft, dass sie beide auf Wahrheit Anspruch erheben. Der echte Wissenschaftler will, dass nicht seine Meinung, sondern die Wahrheit zur Geltung komme, und oft genug haben Ungläubige die Christen in der Wahrheitsliebe übertroffen und durch ihre Fähigkeit, für die Wahrheit Opfer zu bringen, beschämt. Aber auch im christlichen Glauben geht es um die Wahrheit. Gott will, dass man ihn «im Geist und in der Wahrheit anbetet»;¹ auch der Apostel der Kreuzesbotschaft bekennt: «Wir können nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit»;² der von sich sagt, er sei das Leben, sagt auch von sich: «Ich bin die Wahrheit.»³ Nicht eine beglückende Illusion, sondern nur seligmachende Wahrheit kann der Glaube wollen.

²⁴ Joh 8, 32.

¹ Joh 4, 24.

² 2 Kor 13, 8.

³ Joh 14, 6.

«Die Wahrheit wird euch frei machen.»⁴ Meint man im einen wie im anderen Fall mit Wahrheit dasselbe, oder besteht vielleicht ein Unterschied nicht nur hinsichtlich des Weges zur Wahrheit, sondern auch hinsichtlich dessen, was man da und was man dort unter Wahrheit versteht?

1. Die Vernunftwahrheit hat — so scheint es zunächst — vor der Glaubenswahrheit den grossen Vorzug, dass sie allgemein anerkannt ist. Allgemein-gültig ist auch die Offenbarungswahrheit, allgemein geltend aber ist sie nicht, im Unterschied zu dem, was die Vernunft sagt. Zwei mal zwei ist für jedermann vier, aber Jesus Christus wird nicht von jedermann als der Sohn Gottes und als der Erlöser anerkannt. Freilich müssen wir auch, um genau zu sein, hinsichtlich der Allgemeingeltung der Vernunftwahrheit Einschränkungen machen. Die Idioten wissen von Wahrheit überhaupt nichts, die Kinder und die Primitiven haben den strengen Wahrheitsbegriff der Vernunft nicht, die Verrückten halten für wahr, was alle anderen für unwahr ansehen, die Skeptiker zweifeln an der Letztgültigkeit irgendeiner Behauptung, die Schwärmer setzen den rationalen Wahrheitsbegriff ausser Geltung.

Und doch wohnt der rationalen Wahrheit eine gewisse Unwiderstehlichkeit inne; sie setzt sich durch gegen alle Anfangshindernisse. Der Prozess der Wissenschaft ist, trotz allen Rückschlägen im einzelnen, im ganzen kontinuierlich. Das ist darum so, weil die Wahrheit im Gebiete der Vernunft an verfügbaren Kriterien erkennbar und an verfügbaren Normen verifizierbar ist. Sie hat für sich entweder den Beweis oder das Experiment, beziehungsweise die Beobachtung, das heisst also die Evidenz des logischen Zusammenhangs oder der Wahrnehmung. Dazu kommt, namentlich in neuer Zeit, die «Evidenz» der technischen Bewährung. All das kann der Glaube für sich nicht in Anspruch nehmen; was ihm wahr ist, kann nur in Entscheidung anerkannt werden. Weil so oft die Kraft zu solcher Entscheidung fehlt, scheint es immer wieder, als stehe die Glaubenswahrheit auf schwankendem Grunde.

Bei genauerem Zusehen wird freilich die Vorzugsstellung der Vernunft sehr fraglich. Es ist eine bekannte Tatsache, dass die Skepsis, das Ver zweifeln an aller Wahrheit, gerade das Produkt einer hochentwickelten Vernunfttätigkeit ist. Der Prozess der Wissenschaft ist wohl ein kontinuierlich fortschreitender, aber er bringt nicht Stück

⁴ Joh 8, 32.

um Stück sicheren Erwerbs in den Besitz des Menschen, sondern die jeweils neue Erkenntnis setzt bisherige Erkenntnis in grösserem oder geringerem Masse ausser Kurs. Ja, der Erkenntnisfortschritt rüttelt sogar an den letzten Voraussetzungen des bis dahin allgemein Anerkannten. Wer hätte zur Zeit Kants die Relativierung der euklidischen Geometrie oder des Raum- und Zeitmasses für möglich gehalten? Sowohl die ersten Prinzipien wie die letzten, umfassendsten Resultate des Vernunftwissens bleiben in Unsicherheit, solange der Erkenntnisprozess weitergeht. Nur der Vordergrund ist klar — «das Einmaleins und die grössten Tatsachen der Geographie» —, die Hintergründe bleiben unklar und ungewiss. So bleibt der Skepsis Raum, gerade unter denen, die auf der Höhe des Wissens ihrer Zeit stehen und im Besitz aller Methoden wissenschaftlicher oder philosophischer Erkenntnis sind.

2. Wir haben es aber hier nicht mit dem Problem der Wahrheitsgeltung, sondern mit dem der Wahrheitsart zu tun. Welcher Art ist die vernunftmässige Erkenntnis? Wir antworten mit der vorläufig unbewiesenen These: alle Vernunftkenntnis ist unpersönlich. Das gilt zunächst im Bereich der strengen wissenschaftlichen Erkenntnis, der Mathematik, der Logik und der Naturwissenschaften. Es geht hier um objektive Erkenntnis; das Ziel des Erkennens ist entweder das allgemeine Gesetz oder das genau beschriebene Objekt. Die Grundkategorie dieses Wahrheitserkennens heisst: Es. Das gilt aber nicht weniger bei den sogenannten Kultur- oder Geisteswissenschaften. Ihre Gegenstände sind zwar nicht dingliche, wohl aber geistige Objekte, Grössen wie Kultur, Recht, Ideen, Werte und Normen. Es geht auch hier um Abstrakta, eine Welt geistiger Es-heiten. So verschieden auch die Methoden des geisteswissenschaftlichen Forschens und Denkens vom naturwissenschaftlichen sein mögen, letzten Endes sind sie doch darin einig, dass sie es mit dem Unpersönlichen zu tun haben, und darin eben «objektiv» sein wollen.

Aber nun gehört zur vernunftmässigen Erkenntnis ja auch das ganze Gebiet der geschichtlichen und der alltäglich-menschlichen Erfahrung. Wer wollte behaupten, dass es der Historiker, der Biograph, der Dichter, der Politiker, der Geschäftsmann, der Erzieher, sofern sie sich in ihrem Bereich um Wahrheit mühen, nur mit «unpersönlicher Wahrheit» zu tun haben? Eine derartige These erscheint angesichts der Fülle und Tiefe der natürlich-menschlichen Person-

beziehungen, wie sie das kulturelle und soziale Leben charakterisiert, als absurd. Der Begriff der Person und das Erfassen der Wahrheit über Personen gehört, so scheint es, zum selbstverständlichen Besitz der Vernunft. Der dabei zur Verwendung kommende Begriff der Person ist zunächst etwa der, den Boethius zuerst in eine Definition gefasst hat: «*persona est naturae rationalis individua substantia*»,⁵ oder, nach Locke, ein überlegendes, vernünftiges, selbstbewusstes, sich als identisch erfassendes Wesen, oder mit Kant «das Vermögen sich seiner selbst in den verschiedenen Zuständen der Identität seines Daseins bewusst zu werden», — also kurz ein Wesen mit Vernunft und Ichbewusstsein. Man kann vielleicht — mit Kant — noch einen Schritt weiter gehen und auf den Zusammenhang zwischen Person und Idee, Person und sittlichem Gesetz hinweisen und mag so Person definieren als «dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind», oder «die Freiheit eines Wesens unter moralischen Gesetzen». Ja, die Vernunft kann den Begriff der Person auch auf das Absolute anwenden und die Idee einer absoluten Person bilden, die als Subjekt der ewigen Ideen und Wahrheiten und des sittlichen Gesetzes, sogar als Welterschöpfer gedacht wird. Theistische Theologie liegt, wie wir sahen, nicht ganz ausserhalb des Bereiches der Vernunftkenntnis. Wir fragen hier nicht nach dem Grad der Gewissheit, den solche rational-theologische Sätze haben, sondern lediglich nach ihrer Denkmöglichkeit. Gegenstand der Vernunft ist also nicht nur die menschliche, sondern auch die göttliche Person; in beiderlei Sinn kann Vernunftwahrheit auch persönliche Wahrheit sein.

3. Und doch ist all diese Wahrheit «Wahrheit-von-mir-aus». Der Andere, der mir als Person gegenübersteht, ist ein Teil meiner Welt, der Welt, in der ich als das Subjekt der Mittelpunkt bin. Er ist, auch als Person, Objekt meines Erkennens. Wohl findet zwischen mir und dem von mir erkannten und erfahrenen Mitmenschen Austausch mancherlei Art statt. Wir arbeiten zusammen und reden miteinander. Er lässt mich teilnehmen an seiner Erkenntnis, er «hat mir etwas zu sagen», sehr viel zu sagen. Letzten Endes aber ist das, was er mir zu sagen hat, etwas, das mir zufälligerweise von ihm her kommt. Es sprengt nicht den Kreis dessen, was ich mir auch selbst hätte sagen können. Die Vernunftwahrheit, in der er mir zum Lehrer wurde, ist von der Art, dass ich sie auch selbst hätte erkennen können. Der beste Lehrer ist gerade der, der mich

⁵ Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium*, c 3.

selbständig und von sich unabhängig macht.⁶ Dass es ein anderer als ich war, der mich zur Wahrheit hinführte, ist der Wahrheit gegenüber zufällig; ob ich sie selbst gefunden, oder ob er sie mir vermitteln musste, ehe ich sie selbst erkannte, ändert an der Wahrheit selbst nicht das geringste. Nirgends taucht im Bereich der Vernunftkenntnis solche Wahrheit auf, die mir wesentlich, notwendigerweise nur vom anderen herkommen könnte, Wahrheit, die ich, der Sache nach, nicht auch selbst hätte finden können. Die Vernunft und ihre Wahrheit steht uns gemeinsam zur Verfügung, sie ist das Allgemeine. Ich bin Träger derselben Vernunft wie der Andere. Sofern es sich um Vernunftwahrheit handelt, bleibt es sich völlig gleich, ob ich alles allein erkenne oder mit Hilfe eines anderen. Zur wirklichen Erkenntnis wird sie mir ja nur, sofern ich sie selbst so erkenne, als ob kein anderer da wäre. Darum lässt mich auch die Vernunftkenntnis grundsätzlich allein.

Das gilt auch von der Vernunftkenntnis Gottes. Auch Gott ist hier Teil meiner Vernunftwelt, in der ich der Mittelpunkt bin; auch er ist Objekt meines Erkennens. Wohl denke ich ihn als Subjekt, als das absolute Subjekt; aber ich selbst bin das Subjekt dieses Gedankens; es ist mein Gedanke, ich füge Gott meiner Denkwelt ein. Es geschieht nichts, was den Kreis meiner Ich-einsamkeit aufsprengt. Ich bin mit meiner Wahrheit, auch mit meiner Gottesidee allein. Der Gott, den ich denke, ist nicht mein wahrhaftiges Gegenüber. Es geschieht von ihm her nichts, was meine Lage verändert; weder meine Sünde, noch meine Not wird gewendet. Ich kann wohl meine Sünde und meine Not von meiner Gottesidee her interpretieren, ihr so einen anderen Sinn geben, sie anders einordnen; verändern kann ich sie nicht, und der von mir aus

⁶ Es lohnte sich, einmal Augustins «De magistro» und Kierkegaards «Brocken» miteinander zu vergleichen. Beide handeln in grundsätzlich-erkenntnistheoretischer Weise vom «Lehrer». Die Absicht aber ist bei beiden entgegengesetzt. Kierkegaard, der gerade wie Augustin vom Gedankengang des platonischen Menon, also der Wahrheit als «Anamnese» ausgeht, will zeigen, dass die wahre Gotteserkenntnis gerade nicht so vor sich gehe, sondern als Mitteilung, während Augustin die Gotteserkenntnis als letztes Resultat der Selbstbesinnung des Erkennenden ansieht. Der Grund des Unterschiedes ist klar: Kierkegaard rechnet mit der Tatsache, dass «der Lernende die Bedingung» für das Verständnis der Wahrheit «nicht habe», trotzdem er sie durch die göttliche Schöpfung haben müsste, dass er also «selbst die Bedingung verspielt habe». Der Lernende ist in der Unwahrheit, und zwar durch eigene Schuld, durch die Sünde. Das ist es, was der evangelische Denker nie, wenn er über Wahrheit und Erkenntnis denkt, aus dem Auge verlieren kann, während der katholische christliche Philosoph es vergisst, solange er philosophiert.

gedachte Gott ändert sie auch nicht. Weder die menschliche noch die göttliche Person vermag mich aus meiner Ich-einsamkeit herauszuholen. Die menschliche Person vermag es nicht, weil sie mir nichts zu sagen und zu geben vermag, was ich nicht — grundsätzlich — selber habe; die göttliche vermag es nicht, weil sie mir überhaupt nichts gibt, sondern bloss «ist» — nämlich als Idee meiner Denkwelt.⁷

Weder das mitmenschlich-konkrete Du, noch das von mir gedachte göttliche Du ist ein wahrhaftes Du, das mein Leben wahrhaftig wandelt und wendet. Das mitmenschliche Du kann mir nicht geben, was ich brauche, weil es nur mein — ebenso armes — Mit-ich ist. Es kann mir die Wahrheit, die das Leben ist, nicht geben, weil es nur die Wahrheit hat, die ich auch selbst habe. Und der Gott, den ich selber denke, vermag mir die Wahrheit nicht zu geben, weil er mir überhaupt nichts gibt. Denn was ich von ihm weiss, weiss ich durch Selberdenken; was ich von ihm weiss, ist von der Art, dass ich es schon immer hätte wissen können, eine Wahrheit, die schon immer in der Tiefe der Vernunft bereitlag. Es ist keine ereignishafte, keine wendende Wahrheit. Unerbittlich spannt die Vernunft den Ring der Immanenz um mich herum, wenn auch zu dieser Immanenz die Idee des Transzendenten gehört. Alle von mir aus gedachte Transzendenz ist nur Transzendenz-innerhalb-der-Immanenz; alles, was ich innerhalb dieser meiner Immanenzwelt mit Du bezeichne, ist nur Du-innerhalb-der-Ichwelt. Diese Immanenzwelt ist, trotz all dem Mannigfaltigen, das sich in ihr ereignet, im Grunde ein ruhendes System. Es findet keine wahrhafte Mitteilung statt. Gott teilt sich nicht mit, weil es bei meinem Denken über Gott sein Bewenden hat; der Mitmensch teilt sich nicht mit, weil er mir ja bloss das sagen und geben kann, was ich, als sein Mitmensch, als Träger derselben Vernunft, «im Grunde» ja schon selbst habe.⁸ Ja, wenn Gott, statt von mir gedacht zu werden, sich

⁷ Das ist die deutliche Schranke des rationalen Theismus. Er ist Erkenntnis der Personalität Gottes im Rahmen und auf Grund des Gesetzes. Es ist ihm möglich, Gott den guten zu nennen, sofern sein Wille ja identisch ist mit dem Gesetz des Guten; aber es ist ihm nicht möglich, ihn den liebenden zu nennen, der die Sünde vergibt. Vergabung ist das Jenseits-des-Gesetzes, die «Gerechtigkeit Gottes» ohne das Gesetz, *χωρίς τοῦ νόμου*

⁸ Die (christliche) spekulative Theologie hat seit Augustin den Gegensatz zwischen der immanenten Vernunftwahrheit und der Offenbarungs- oder Mitteilungswahrheit durch den Begriff der *illuminatio* überbrückt. Bei Plato ist der Sachverhalt klar: die Seele *scha*ut die göttliche Wahrheit (Staat, VII, 517), die göttliche Wahrheit leuchtet ihr innerlich auf; von Gott geht keinerlei Mittei-

selbst mitteilte . . . ! Das wäre wohl nicht mehr bloss relative, sondern absolute Selbstmitteilung, darum etwas, das mein Leben wahrhaftig veränderte. Dann würde der Ring meiner Ich-einsamkeit, den die Vernunft um mich legt, gesprengt. Dann würde mir das gesagt, was weder ich selbst noch ein anderer mir sagen kann; dann würde mir das gegeben, was mein Leben grundsätzlich anders macht. Aber wie sollte das geschehen? Sollte es ein wirkliches Geschehnis sein, so müsste es in konkreter, geschichtshafter Du-begegnung geschehen; aber die zwischenmenschlich-konkrete, geschichtshafte Du-begegnung ist ja immer bloss Begegnung mit einem armen Mitmenschen, der mir im Grunde nichts zu sagen und zu geben hat. Sollte es mehr als das sein, so müsste es nicht ein Menschliches, sondern ein Göttliches, nicht ein Zeitliches, sondern ein Ewiges sein, das da geschieht.

Wie aber, wenn Gott sich gerade dort mitteilte, wo ein Mensch sich wirklich mitteilt? Wahre Selbstmitteilung ist Liebe. Wo ein Mensch mir in unbedingter Liebe begegnete, da würde er mir, indem er sich selbst mitteilte, das geben, was ich mir nicht selbst geben kann, und das sagen, was ich mir nicht selbst sagen kann. Da würde meine Ich-einsamkeit aufgehoben. Von diesem Geschehen können wir wohl den Begriff bilden; aber dieses Geschehen ereignet sich nicht. Die menschliche Liebe, die wir erfahren, ist immer allzumenschlich, egoismusbehaftet, selbstisch verfälscht, gerade nicht unbedingte

lung, keine aktive Bewegung aus. So auch bei Plotin. Augustin aber ist von Plato getrennt durch den Glauben, dass die Seele geschaffen, dass also das *lumen rationis* in sie hineingelegt sei. Der *ratio* ist die göttliche Wahrheit zwar schöpfungsmässig gegeben, aber die Wahrheitserkenntnis vollzieht sich nicht als Mitteilung, sondern genau wie bei Plato als ein Schauen der Idee (das Bild von Sonne und Auge, s. *Civ Dei* X, 2) und diese Auffassung wird mit Berufung auf Joh 1, 4 ff als die der heiligen Schrift selbst angesehen. Trotzdem aber in dieser Ideenschau Gott keinerlei mittelnde Tätigkeit zukommt, wird vermöge des zweideutigen Ausdrucks der *illuminatio* Gott als der Geber der Erkenntnis, als *pater illuminationis nostrae* (*Soliloquia* I, 1, 2) bezeichnet, wobei häufig Eph 5, 13 f als biblischer Beleg angeführt wird. Trotz der biblischen Terminologie kann aber kein Zweifel darüber bestehen, dass es sich um Erkenntnis handelt, die der Mensch gewinnt; sie geschieht dadurch, dass die Seele *naturali ordine, disponente creatore, subjuncta sic ista videat*. (zit. bei Gilson, d. hl. Augustin, S151). Die mittelnde Tätigkeit Gottes beschränkt sich hier darauf, dass er die Vernunft so geschaffen hat, dass sie selbst solcher Erkenntnis von sich aus fähig ist; *credendum est, mentis intellectualis ita conditam esse naturam* (ebenda). Es ist rationale, durch Denken gefundene Wahrheit, und es ist abstrakte ideenhafte Wahrheit, die ihren personalen Sinn nur durch die Kombination mit dem biblischen Offenbarungsglauben erhält. Es ist, mit Kierkegaard zu reden, «immanente Erkenntnis» und der Sache nach unparadoxe «Religion A», also das, was im Text oben als von-uns-aus Gott-denken bezeichnet ist.

Selbsthingabe. Wahrhafte Selbsthingabe des Menschen ist keine menschliche Möglichkeit, sondern die göttliche. Nur als Gottes Liebe könnte unbedingtes Lieben geschehen. Könnte aber Gottes Liebe als menschliches Lieben geschehen? Unsere Vernunft verfügt über diese Möglichkeit nicht; wo vernunftmässig über Gott gedacht wird, kann mit einer solchen Möglichkeit nicht gerechnet werden. Die Vernunft weiss von solcher Liebe und von solchem Geschehen nichts. Die Vernunft kann nicht selbst das denken, was sie aufhebt, was jenen Ring der Immanenz der Ichwelt, in der das vernünftige Ich Mittelpunkt ist, durchbricht. Dieses Geschehen ist das, was der christliche Glaube mit Offenbarung meint und was er als das bezeugt, was ihn erzeugt.

4. Das ist der Inhalt der christlichen Offenbarungsbehauptung. Nur weil dies geschehen ist und wir als Glaubende von diesem Geschehen herkommen, haben wir die Frage so stellen können, wie wir getan. Aber wir haben allerdings in dieser Frage die Situation des Menschen in seiner «natürlichen Existenz», wie sie abgesehen von dem Geschehnis der Offenbarung und des Glaubens ist, enthüllt. Nur vom Glauben her ist es möglich, Existenz und Erkenntnis, die Wahrheitsfrage und die Lebensfrage so zusammenzuschauen — von dem Glauben her, in dem eben Wahrheit und Leben eins ist. Es bleibt uns übrig, den hieraus sich ergebenden Wahrheitsbegriff genauer zu umschreiben.

a) Wahrheit, die g e s c h i e h t. Für unser rationales Wahrheitsverständnis ist das eine Absurdität. Wahrheit hat mit Geschehen nichts zu tun, Wahrheit «ist». Wahrheit ist die Uebereinstimmung eines Gedachten mit einem Seienden. Man kann solche Wahrheit entdecken, sie also in die Zeit einführen; aber indem sie erkannt wird, wird auch schon diese Einführung in die Zeit bedeutungslos. Ein geometrischer Lehrsatz wurde erstmals von dem oder jenem entdeckt; aber seitdem ist das völlig gleichgültig für die Wahrheit selbst. Sie ist in dem Moment, wo sie erkannt wurde, auch schon zeitlos geworden.⁹ Ganz anders die Offenbarungswahrheit. «Die

⁹ In völliger Ahnungslosigkeit über den christlichen Wahrheitsbegriff gibt Webb (aa O, S 37) diesem rationalistischen Axiom Ausdruck «Wer immer uns mit der Wahrheit bekannt machte, wie immer wir die Kenntnis davon erwarben, jetzt sehen wir, dass es so ist und sein muss Denn, wenn immer wir sehen, dass dies oder das von Gott wahr sein muss, so ist es in die Sphäre der rationalen oder natürlichen Theologie übergegangen» und dies mache den Unterschied zwischen blosser Meinung und Erkenntnis! Aber auch diese, rationale, Erkenntnis sei «Offenbarung», in dem in der vorigen Anm angegebenen Sinne. Diese Sätze

Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden.»¹⁰ Das will nicht heissen: entdeckt worden, so dass sie jetzt als entdeckte «ist». Vielmehr bleibt das Erkennen der Wahrheit dauernd an den geschichtlichen Vorgang gebunden, in dem sie erstmalig zu uns kam. Die Wahrheit, das ewige Wesen und der ewige Wille Gottes, «das Geheimnis, das verborgen war, seitdem es Weltzeiten und seitdem es Geschlechter gibt», ist «jetzt den Heiligen geoffenbart».¹¹ Sie ist aber durch das Kundgewordensein nicht zur «stehenden» Wahrheit geworden. Sie ist und bleibt nur für den Wahrheit, der in jenes Geschehen, das Jesus Christus heisst, hineingestellt ist und bleibt. Sie ist immer nur wahr als eine geschehende, als Gnade. Darum gehören «Gnade und Wahrheit» unzertrennlich zusammen. Es ist echte Mitteilung, die dauernd an das Mitteilen gebunden bleibt. Es ist die Wahrheit-von-uns, die von unserer Wirklichkeit getrennt war und mit unserer Wirklichkeit nur durch jenes Geschehen verbunden wurde und verbunden wird, die ewige göttliche Bestimmung oder Erwählung. Sie ist nur wahr, sofern sie gesetzt wurde und gesetzt wird. Sie ist und bleibt Mitteilungswahrheit.

b) Darum «Ich bin die Wahrheit».¹² Es ist nicht eine unpersönliche, sächliche, nicht eine Es-wahrheit, sondern eine Du-wahrheit. In diesem Offenbarungsgeschehen, in der Person des Christus, redet mich das göttliche Du an, in Liebe. Gott teilt sich mir mit in dem Leben dessen, der als einziger sagen konnte: «Ich bin nicht gekommen, mir dienen zu lassen, sondern zu dienen und mein Leben als Lösegeld zu geben.»¹³ Darin enthüllt sich uns Gott als Gott-für-uns, als der gnädige Gott und enthüllt er uns selbst als die Geliebten. Darin erst bekommen wir Gott als unser unbedingtes Du, als den, der uns in unbedingter Liebe anredet.

c) Es ist darum die im strengen Sinn gegebene Wahrheit. Im rationalen Erkennen fallen Logos und Gegebenheit auseinander. Das «Logische», das Ideenhafte, Apriorische, Noetische ist kein Gegebenes, sondern ein — mit Plato zu sprechen — Erinnerungtes,

sind auch darum so lehrreich, weil sie in voller Klarheit den Zusammenhang von natürlicher Erkenntnis und Denknötwendigkeit oder Gesetz zeigen. In der Tat, was von Gott so und so sein «muss», das ist rationale Erkenntnis. Die biblische Erkenntnis aber hat es zu tun mit der Freiheit der göttlichen Mitteilung, mit dem Gott, der Sünde vergibt. Man denke die Sündenvergebung und das «muss» zusammen und wir haben die vollkommene Blasphemie. Darum ist eben dies das Aergernis.

¹⁰ Joh 1, 17.

¹¹ Kol 1, 26.

¹² Joh 14, 6.

¹³ Matth 20, 28.

ein in uns bloss Gewecktes. Das Gegebene aber ist ein Irrationales — die sinnliche oder geschichtliche Tatsächlichkeit, die unableitbar und unverständlich so ist, wie sie ist, die bei aller aufhellenden Erklärung, die wir suchen und finden, immer einen Rest dieser «schlechten Tatsächlichkeit» an sich behält. Was wir durch Jesus Christus empfangen, ist aber ein Gegebenes, das zugleich der Logos ist, das ewige Wort Gottes als ein zeitlich und personhaft gegebenes. Es ist nicht so, dass wir, wenn wir es einmal empfangen, es als eine Wahrheit erkennen, die wir immer schon hätten erkennen können, die uns also bloss bewusst gemacht werden musste. Vielmehr verhält es sich so, dass wir diese Wahrheit nur haben, indem wir sie immer wieder empfangen. Indem wir sie aber empfangen, wissen wir, dass sie das wahrhaft Sinnvolle, die Wahrheit, der Logos ist.

d) «Ich bin die Wahrheit und das Leben.» Hier ist endlich der Dualismus von Wahrheit und Leben überwunden. In der natürlich-rationalen Welt sind Wahrheit und Wirklichkeit zweierlei. Der wahre Mensch ist etwas anderes als der wirkliche Mensch, das wahre Leben etwas anderes als das wirkliche Leben. Idee und konkrete Realität fallen auseinander. Hier aber tritt mir die ewige Gotteswahrheit als geschichtliche Wirklichkeit gegenüber; die ewige Wahrheit Gottes und die ewige Wahrheit des Menschen, die mir beide fremd und fern waren, sind mir jetzt nahe, so nahe wie mein eigener Gedanke mir nahe ist, als der «Christus in mir», durch den Glauben. In Gott sein durch Christus, das ist die wahrgewordene Wirklichkeit und die wirklich gewordene Wahrheit des Menschen. Das ist das Leben. Das wahre Leben ist das Sein in der Liebe Gottes.

e) Diese Wahrheit ist Personbegegnung.¹⁴ Hier wird jener Ring der Immanenz durchbrochen, der mich einsam machte. Der Monolog meines Denkens wird zum Dialog von Offenbarung und Gebet. Die gedachte Gottheit verschwindet, und an ihre Stelle tritt der Gott, der mich zu sich ruft. In diesem Ruf aber wird auch der Mensch, der ihn glaubend hört, erst ein persönlicher. Personen sind wir schon immer; wahrhaft persönliche Personen aber sind wir einzig in der Liebe — in jener «Liebe, die durch den Heiligen Geist ausgegossen wird in unser Herz».¹⁵ Wahrhaft persönlich sind wir nur, wo wir in Gemeinschaft sind, wo alle Es-haftigkeit im Verhältnis

¹⁴ Vgl dazu, wie überhaupt zu diesem ganzen Kapitel, meine Schrift «Wahrheit als Begegnung».

¹⁵ Röm 5, 5.

zum Mitmenschen, alle kalte Objektivität oder heisse Begehrlichkeit, alles Gebrauchenwollen des anderen Menschen abgetan wird durch das für einander Dasein.

f) Diese Wahrheit kann darum nicht in einem Akt der objektiven Wahrheitserkenntnis angeeignet werden, sondern nur in einem Akt der personalen Hingabe und Entscheidung. Um diese Wahrheit zu gewinnen, müssen wir ihr nicht nur Platz machen in uns, sondern wir müssen «sterben», um durch den Christus auf-erweckt zu werden zu seinem neuen Sein. Diese Wahrheit kann man also nicht «haben», wie man sonst Wahrheiten haben kann, sondern in dieser Wahrheit muss man sein, diese Wahrheit muss man leben, tun. «So einer meinen Willen tut, wird er erkennen, dass meine Lehre von Gott ist.»¹⁶ Hier ist der Zwiespalt zwischen Sein und Denken, zwischen theoretischer und praktischer Vernunft aufgelöst. Dieses Wahrheit-Erkennen ist zugleich der gute Wille, und diese Gutheit des Willens beruht in nichts anderem als im Anerkennen der geoffenbarten Wahrheit. Nur der erkennt den Christus wirklich, der in Liebe sein Jünger wird, und nur der ist in der Liebe, der in ihm ist. Darum ist es derselbe Johannes, der vom Gewordensein der Wahrheit spricht und der das in-der-Wahrheit-Sein und die-Wahrheit-Tun gleichsetzt dem in-der-Liebe-Sein und dem Halten der Gebote Gottes. Hier sind die grossen Fragen der menschlichen Existenz in einem gelöst: die Wahrheits- oder Erkenntnisfrage, die ethische oder Gemeinschaftsfrage, die Lebens- oder Glücksfrage, die Frage nach dem Sinn der Welt und des Ich. Wer in dieser Wahrheit ist, der ist ein Erlöster.

5. Wie aber verhalten sich nun die beiden Wahrheitsbegriffe, der unpersönliche der Vernunft und der personale der Offenbarung zueinander? Nicht als ein Entweder-Oder. Das Einmaleins und die Erkenntnisse der Naturwissenschaft werden durch die Gottesoffenbarung in Jesus Christus nicht abgeschafft. Das Unpersönliche ist keine Unwahrheit, denn Gott hat auch das Unpersönliche geschaffen. Es gibt dingliche Wahrheit, darum weil es Dinge gibt, objektive Wahrheit, weil es Objekte gibt. Ihren Inbegriff nennen wir «die Welt». Die Welt sollen wir objektiv erkennen und gebrauchen. Es gibt auch unpersönliche Wahrheit, die nicht dinglich ist, die Welt der Ideen, die geistige Welt. Auch sie sind nicht bloss Hilfsmittel unseres Denkens, sondern Prinzipien, die in Gottes

¹⁶ Joh 7, 17.

Gedanken begründet sind. Auch sie sollen wir gebrauchen, auch sie stehen nicht über, sondern unter uns.

Aber Personen sollen wir nicht gebrauchen. Ebenso wenig können wir sie objektiv erkennen. Personen sollen in ihrem gottgegebenen Personsein erkannt, das heisst aber geliebt sein. Personen gegenüber ist das objektive Verhalten ebenso falsch als Dingen gegenüber das persönliche. Personen sind keine Objekte, sondern Subjekte, sie haben einen Anspruch an uns, als Du anerkannt zu werden. Das Anerkennen der Person als Du ist die Liebe.¹⁷ Diese Liebe ist das, was wir sollen, was wir aber als Sünder nicht können und nicht wollen. Sünde ist, ethisch gesprochen, nichts anderes als die Behandlung des Du als Nicht-du, als Objekt, als Objekt der Ausbeutung, der Herrschaft, des Genusses. Das Du-verhältnis zum Mitmenschen wird erst geschaffen, wo das Du-verhältnis zu Gott geschaffen wird. Die Agape ist die Frucht der Pistis. Die Gemeinschaft ist die Auswirkung des Hörens auf Gottes Wort. Die Gemeinschaftswahrheit aber steht über der Dingwahrheit, auch über der abstrakten geistigen Ideenwahrheit. Die Liebe steht über aller Wissenschaft, Kunst und Kultur.

Es verhält sich mit den zwei Wahrheiten so, wie es sich mit jenen Seinsstufen¹⁸ verhält: die obere schliesst die untere ein, aber nicht umgekehrt. Die personale Offenbarungswahrheit, Glaube und Liebe, schliesst die unpersönlich-dingliche und die unpersönlich-abstrakte Wahrheit in sich, aber nicht umgekehrt. Gott selber denkt, aber Gott ist kein Gedanke. Gott hat Ideen, aber er ist keine Idee. Gott hat einen Plan und schafft eine Ordnung, aber er ist nicht eine Weltordnung. Gottes Logos schliesst allen Logos der Vernunft in sich, aber er selbst ist Person, der ewige Sohn. Die Ueberordnung des Personalen über das Unpersönliche beruht darauf, dass Gott in sich selbst, für sich selbst ein Du ist, der dreieinige Gott. Darum kann ein Konflikt zwischen der objektiven und der personalen Wahrheit nur dadurch entstehen, dass die Grenzen nicht innegehalten werden, also dadurch, dass als Glaubenswahrheit ausgegeben wird, was eine Aussage im Bereich der Weltwahrheit ist,

¹⁷ Am Kantschen Ethos und Personbegriff wird der Gegensatz von Glaube und Vernunft vollkommen deutlich. Dort die Anerkennung der Person als «vernünftige Natur» und das Gute als «Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens» (Grundlegung z Metaphysik d Sitten, Reclam, S 65 und 67) — hier die Liebe zu diesem konkreten Nächsten in der Einmaligkeit und Unableitbarkeit der Begegnung.

¹⁸ Vgl oben, S 294 ff.

oder als objektive Wahrheit, was eine Aussage im Bereich der Personwahrheit ist. Die Wissenschaft masst sich an, das göttliche Geheimnis zu verstehen, das nur durch Offenbarung und Glauben sich erschliesst; und die Kirche masst sich an, als Offenbarungswahrheit auszugeben, was nur primitives Weltbild ist. Wir sollen als Glaubende alles, auch die Welt Dinge und -erkenntnisse auf Gott beziehen, aber nicht ihren Charakter als Welt Dinge und Welt-erkenntnisse aufheben. Ebenso sollen wir als zum vernünftigen Erkennen Berufene alles, was zum rechtmässigen Gebiet des Erkennens gehört, mit unserer Vernunft durchforschen, aber nicht meinen, zu diesen, den legitimen Gegenständen unseres Erkennens gehöre auch das Geheimnis Gottes. Gott hat seinem Geschöpf erlaubt, von allen Bäumen im Garten zu essen; nur den Baum in der Mitte des Gartens, sein göttliches Geheimnis, hat er sich selbst vorbehalten; das soll nicht angetastet werden. Es steht aber so, dass nur der, der diese göttliche Mitte «in heiliger Scheue» respektiert, auch ein unverrücktes Bild der Welt Dinge erhalten kann. Wo der Mensch aber seine Vernunft zum Gott erhebt und also sich selbst zum Mittelpunkt macht, wird ihm alles verrückt. Da gerät alles aus der richtigen perspektivischen Ordnung und, vor allem, aus der richtigen Lebensordnung. Darum ist die richtige Ordnung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft eine Hauptaufgabe des Menschenlebens.

25. Kapitel

PROBLEM UND IDEE DER CHRISTLICHEN PHILOSOPHIE

1. Christliche Philosophie ist eine Tatsache. Damit hat alle Erörterung ihrer Problematik zu beginnen. Ob diese christliche Philosophie etwas Gutes oder Schlechtes sei, ob sie sich zum Schaden des Christenglaubens oder zum Schaden der Philosophie ausgewirkt habe oder auswirken müsse, ist eine zweite Frage; aber keine Frage, sondern eine feststehende Tatsache ist es, dass es eine lange Reihe von Philosophen gibt, ohne die wir uns die Geschichte der Philosophie im Abendland schlechterdings nicht denken können, auf deren Denken der christliche Glaube, sei es ihr eigener, sei es der ihrer Zeitgenossen oder ihrer Lehrer, von grösstem Einfluss war. «Si l'on ne peut concevoir que les systemes de Descartes, de Malebranche ou de Leibniz eussent pu se constituer tels qu'ils sont, si l'influence de la religion chrétienne ne s'était exercée sur eux,

il devient infiniment probable que la notion de philosophie chrétienne a un sens, parce que l'influence du Christianisme sur la philosophie est une réalité», sagt Gilson in der Einleitung zu seinem grossen Werk über den «Geist der Philosophie des Mittelalters».¹ «Obgleich selbst keine Philosophie, hat doch das Christentum sehr kräftig auf die Philosophie eingewirkt». ² Um nur ein Beispiel vorwegzunehmen: «Die Frage nach einem Gesamtsinn der Menschheitsgeschichte, nach einem planvollen Zusammenhange der historischen Entwicklung war niemals als solche aufgeworfen worden, und noch weniger war es einem der alten Denker eingefallen, darin das eigentliche Wesen der Welt zu sehen»; «das Christentum aber fand von vornherein das Wesen des ganzen Weltgetriebes in den Erlebnissen der Persönlichkeiten», so dass «statt eines ewigen Naturprozesses das Drama der Weltgeschichte als eines zeitlichen Ablaufs freier Willenstätigkeiten zum Inhalt der christlichen Metaphysik wurde». ³ Man mag, sei es von seiten der Philosophie, sei es des Glaubens, dieses Zusammenwirken von Philosophie und Glauben in der abendländischen Philosophie bedauern oder im Gegenteil sich darüber freuen — auf alle Fälle kann man es als ein Faktum nicht bestreiten, und zwar als eine Tatsache, von der sich auch ein Denker, der sie bedauert, oder ein Gläubiger, der sie verurteilt, nicht freizumachen vermögen. Eine grosse Zahl der philosophischen Begriffe, die heute jeder Philosoph als selbstverständliche Werkzeuge benutzt, sind von christlichen Denkern geschaffen, und umgekehrt kommt kein christlicher Theologe — er mag noch so philosophiefeindlich und eng biblizistisch denken — ohne den Gebrauch von Begriffen aus, die aus der Philosophie stammen. Die Synthese von Philosophie und Christentum ist in irgendeinem Sinne eine nicht rückgängig zu machende Tatsache, ein Schicksal.

Nun aber scheint es anderseits nicht ohne guten Grund zu sein, dass sowohl von Seiten der Philosophie wie von Seiten des Glaubens gegen diese Synthese die schwersten Bedenken erhoben werden. «On ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique ou d'une physique chrétiennes» (Bréhier). ⁴ Vernunft ist Vernunft; es gibt nur eine Vernunft, wie es nur ein Einmaleins, nur einen pythagoreischen Lehrsatz, nur eine

¹ Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, I, S 19.

² Ritter, *Geschichte der christl. Philosophie*, I, S 18.

³ Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, S 213.

⁴ Bréhier, zit bei Gilson, aa O, S 521.

Logik für alle Menschen gibt. Wer denken will, muss nach den Regeln dieser einen, für alle identischen Vernunft denken, sonst denkt er nicht, sondern phantasiert. Nur die Abweichungen von der Denkregel, das falsche Denken, ist individuell verschieden. Das wahre Denken lässt keinerlei Individualität, weder der Zeiten noch der persönlichen Erfahrung zu. Es ist bemerkenswert, dass nicht nur von Seiten religionsindifferenten oder religionsfeindlicher Philosophen, sondern auch von christlichen Theologen diese Forderung der uneingeschränkten Autonomie der Vernunft auf ihrem Gebiet, zu dem man auch die Philosophie rechnet, erhoben wird.⁵ Lasst der Vernunft das Ihre, damit auch dem Glauben das Seine werde!

Ganz anderer Natur ist der Widerspruch gegen die Synthese von Philosophie und Glaube von seiten derer, die vom Glauben aus aller Philosophie misstrauen. Sie berufen sich dabei auf den Apostel Paulus, der im 1. Korintherbrief⁶ die Weisheit der Welt als Torheit hinstellt, und der im Kolosserbrief vor dem Betrug der Philosophie warnt.⁷ Seit Tertullian geht ein leidenschaftlicher Ton der Abwehr, der beschwörenden und anklagenden Warnung vor der Philosophie, ja vor der Vernunft überhaupt durch die christliche Kirche und Theologie. «Du armer Aristoteles! Du hast sie (die Ketzer) die Dialektik gelehrt, die Meisterin im Aufbauen und Zerstören, die so verschmitzt ist in ihren Sätzen, so gezwungen in ihren angeblichen Schlüssen, die alles behandelt, um schliesslich nichts behandelt zu haben . . .» «Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche? . . . Mögen sie meinethalben, wenn es ihnen so gefällt, ein stoisches und platonisches und dialektisches Christentum aufbringen! Wir indes bedürfen seit Jesus Christus des Forschens nicht mehr . . . Wenn wir glauben, so wünschen wir über das Glauben hinaus weiter nichts mehr. Denn das ist das erste, was wir glauben: es gebe nichts mehr, was wir über den Glauben hinaus noch zu glauben haben.»⁸ Diese aus echter Glaubensleidenschaft stammende Absage an die Philosophie ist wieder zu vernehmen bei Bernhard von Clairvaux, bei Peter Damiani, bei den frühen Franziskanern,⁹ bei Luther, bei Pascal und Kierkegaard. Gerade die beiden letzten Namen, ebenso wie der Tertullians, sollen uns aber daran erinnern, dass die Warnung vor falscher, den

⁵ So die Thomisten im engeren Sinne. Vgl. Gilson aa O, S 9.

⁶ 1 Kor 1, 19 ff.

⁷ Kol 2, 8.

⁸ Tertullian, Prozessreden gegen die Häretiker, übers v. Kellner, Kap. 7.

⁹ Vgl. Gilson, Reason and Revelation in the Middle Ages, Cap 1.

Glauben schädigender Synthese nicht den Vernunftgebrauch, ja auch nur das philosophische Denken als solches diskreditieren will. Wenn einer die Parole des *credo quia absurdum* aufgenommen hat, dann Kierkegaard. Er aber schreibt — gerade in dem Werk, in dem er den Gegensatz von Vernunft und Glauben am schärfsten entwickelt: «Es ist sehr leicht, von der mühsamen Aufgabe, seinen Verstand zu entwickeln und zu schärfen, wegzuspringen und in ein höheres Hopsassa zu verfallen und sich gegen jede Beschuldigung mit der Bemerkung zu wehren: da sei höherer Verstand. Der glaubende Christ hat also und gebraucht seinen Verstand, respektiert das Allgemeinmenschliche, erklärt es nicht aus Mangel an Verstand, wenn jemand kein Christ wird, aber im Verhältnis zum Christentum glaubt er gegen den Verstand und gebraucht auch hier den Verstand, um darauf achtzugeben, dass er gegen den Verstand glaube.»

«Das Verkehrte ist oft geschehen: man hat sich ohne weiteres Christus und das Christentum, das Paradoxe und das Absurde, kurz all das Christliche in ästhetischem Galimathias angeeignet, ganz als ob das Christentum ein gefundenes Fressen für Dummeriane wäre, weil es nicht gedacht werden kann, und ganz als ob nicht gerade dies, dass es nicht gedacht werden kann, am schwierigsten von allem festzuhalten wäre, wenn man darin existieren soll, am schwierigsten festzuhalten besonders für kluge Köpfe.»¹⁰

Ist doch Kierkegaard selbst das Beispiel eines wahrhaft grossen Denkers, der Christ, und eines wahrhaft grossen Christen, der Denker war, und zwar nicht nur theologischer, sondern philosophischer Denker. Gerade in seiner Person wird Problem und Aufgabe einer christlichen Philosophie exemplarisch sichtbar: ein wahrhaft reformatorischer, lutherischer Christ, der seine gewaltige philosophische Kraft in den Dienst seines Glaubens stellte.

2. In seinem Vortrag über «Evangelium und Bildung»¹¹ hat Karl Barth die These aufgestellt und begründet: «Das Evangelium als die Botschaft von Jesus Christus, dem ‚gebildeten‘ Menschen, offenbart die Möglichkeit, die Notwendigkeit, den Sinn, den Umfang und die Lösung der Bildungsaufgabe.» Man kann in dieser These und ihrer genaueren Entfaltung das Programm einer christlichen Kulturlehre erkennen, in dem die Forderung aufgestellt wird, aus

¹⁰ Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift II*, S 249 u 239.

¹¹ Barth, *Evangelium und Bildung*, S 10.

der Christuserkenntnis des Glaubens heraus alles menschliche Schaffen zu gestalten und zu normieren.¹² «Die Kirche weiss, dass ihr in Gottes Wort alles gesagt ist. Es gibt keine Frage, die im Wort vom göttlichen Gericht und der göttlichen Gnade nicht beantwortet wäre. Darum weil im Wort Gottes alles gesagt, alles beschlossen, alles gerichtet und alles in Gnaden angenommen ist, darum gibt es nichts, nach dem die Kirche auch noch zu greifen, das sie neben dem Worte Gottes auch noch zu verkünden hätte.»¹³ In diesen Worten eines Interpreten Barthscher Theologie kommt — diesmal im Blick auf den Staat — dieselbe Grundanschauung zum Ausdruck, dass das Wort der Offenbarung einzige und zureichende Quelle aller Wahrheit und Wahrheitserkenntnis sei. Dem radikalen Rationalismus, der alle Probleme der Erkenntnis ausschliesslich von der autonomen Vernunft aus lösen will, ist hier ein ebenso exklusiver und radikaler Fideismus gegenübergestellt, der neben dem Wort der Offenbarung für kein Gebiet des Lebens eine zweite, selbständige Erkenntnisquelle anerkennt. Wie dort die Ratio das einzige, das erste und letzte Wort hat, auch in der Theologie — denn auch ein eventueller rational begründeter Positivismus, Agnostizismus oder Atheismus ist Theologie, wenn auch negative —, so hat hier das einzige, das erste und letzte Wort die Christusoffenbarung, auch in Fragen der weltlichen Erkenntnis und Weltgestaltung; denn wenn etwas Welt und weltliche Gestaltung ist, so gewiss der Staat. Hier stehen sich also in unversöhnlichem Gegensatz Vernunft und Offenbarung gegenüber. Während aber die These der Rationalisten durchführbar und oft durchgeführt ist, zeigt sich schon auf den ersten Blick die zweite als in sich selber unmöglich. Will man denn im Ernst behaupten, dass alle mathematischen, physikalischen, biologischen, astronomischen Fragen «in Gottes Wort beantwortet» seien? Will man im Ernst behaupten, dass man sich in Zukunft für die Geometrie statt an Euklid, für die Physik statt an Galilei, in der Geologie statt an Lyell an der Heiligen Schrift zu orientieren habe? Das hat bekanntlich nicht einmal jene Theologie behauptet, die in der Tat auch die geologischen, astronomischen und archäologischen Aussagen der Bibel für unfehlbare göttliche Offenbarung hielten; denn sie liessen wenigstens daneben für die Erkenntnis der Welt und die Urteilsbildung in weltlichen Dingen die Vernunft als Erkenntnis-

¹² Vgl dazu Barths Ausführungen über allgemeine und biblische Hermeneutik, Kirchl. Dogmatik I, 2, S 516 ff.

¹³ Arthur Frey, Der rechte Staat, S 5.

quelle gelten.¹⁴ Dieser Panbiblizismus mag auf den ersten Blick dem gläubigen Christen als eine befreiende und beglückende Lösung vorkommen, die ganz im Geist des reformatorischen sola fide gedacht ist; in Wirklichkeit ist sie eine innere Unmöglichkeit. Denn schon das grammatikalische Verständnis der Bibel setzt eine rationale Tätigkeit, setzt logisches Denken und begriffliche Schulung voraus. Auf solch gewaltsame Weise lässt sich das Problem, das uns durch den Begriff der christlichen Philosophie gestellt ist, nicht lösen.

Ebensowenig ist es auf der Gegenseite gelöst mit der Berufung darauf, es gebe ja auch «keine christliche Mathematik». Gewiss ist das Einmaleins für alle, Christen und Heiden, dasselbe. Gewiss gelten die Regeln richtigen Schliessens für alle, Gläubige und Ungläubige, und ist ein Fehlschluss in der Theologie nichts anderes als in irgend einer anderen Wissenschaft. Wie aber steht es denn mit der Lehre vom Menschen, von der Freiheit, mit den Anschauungen über Recht und Unrecht, Gut und Böse, über die Familie, über Individuum und Gemeinschaft? So gewiss es ist, dass es kein besonderes christliches Einmaleins gibt, so unbestreitbar ist andererseits, dass es eine, von jeder anderen verschiedene christliche Auffassung des Menschen und seiner Verantwortlichkeit, eine christliche Lehre von der Freiheit und Unfreiheit, vom Sinn des Lebens, von der Ehe, vom Beruf gibt. Es gibt keine christliche Grammatik, aber es gibt eine christliche Lehre vom Wort; es gibt keine christliche Logik, aber es gibt eine christliche Lehre von der Vernunft.

Ueber diesen Dualismus kann sich weder der Rationalist noch der Fideist oder Biblizist hinwegsetzen. Vielmehr hat auch der Rationalist anzuerkennen, dass er, während jeder andere im Gebrauch des Einmaleins mit ihm übereinstimmt, auf den entschiedenen Widerstand anderer denkender Menschen stösst, wo er «letzte» Fragen, Fragen der Sinndeutung der menschlichen Existenz mit den Mitteln des vernunftmässigen Denkens allein lösen will. Und umgekehrt muss auch der entschiedenste Verfechter der biblischen Offenbarungswahrheit als der einzigen Lösung dieser «letzten» Fragen anerkennen, dass es andere, «weltliche» und «formale» Probleme gibt, in denen die Vernunft allein kompetent ist. Zwischen diesen

¹⁴ Vgl dazu Althaus, Die Prinzipien der deutsch-reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik und E. Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard.

beiden Polen, der formalen Logik und Mathematik auf der einen, und den Problemen der Theologie auf der anderen Seite gibt es eine ganze Stufenleiter von Problemen, an denen offenbar beide, der Glaube und die «blosse Vernunft» beteiligt sind. Diese Doppelheit des Wahrheitsbegriffs und des Wahrheitskriteriums ist darum mit keiner monistischen Lösung aus der Welt zu schaffen, weder mit dem Monismus der Ratio noch mit dem des Offenbarungswortes. Hat doch sogar Luther, der Theologe, der wohl am leidenschaftlichsten und entschiedensten von allen jede falsche Synthese von Vernunft und Offenbarung, von Philosophie und Theologie bekämpfte, dort, wo er in der entscheidungsschwersten Stunde seines Lebens vor aller Welt Rechenschaft geben musste über die Normen, die er für die Beurteilung seines Werkes als zuständig anerkenne, das Wort gesprochen: «Es sei denn, dass ich überführt werde (convictus fuero) durch das Zeugnis der Schrift oder klaren Vernunftgrund (ratione evidente). . .»¹⁵

3. Nicht das kann von der christlichen Theologie in Frage gestellt werden, ob der Vernunft ein Recht zukomme, ob die Vernunft irgendwo zuständig sei, über wahr und falsch zu urteilen — denn das kann nur in völliger Verkennung dessen, was man selber jeden Tag tut und getan haben will, bestritten werden —, sondern wo diese Kompetenz der Vernunft ihre Grenze habe. Nicht die Gültigkeit der Vernunftkriterien als solche, sondern ihre Unbedingtheit, ihre Nichtbegrenzung ist das, wogegen der Glaube zu kämpfen hat. Es geht um das Problem der Grenzsetzung.

Wir können auch sagen: Es ist das Problem des Fachmannes. Es wird kein noch so bibelgläubiger Christ meinen, gründliche Bibelkenntnis und tiefstes gläubiges Eindringen in den Sinn der Heiligen Schrift könne die spezielle Fachkenntnis in irgend einem Gebiet des menschlichen Lebens ersetzen. Die Bibel lehrt uns weder über Maschinenbau noch über den Kontrapunkt, weder über den Unterschied der Wortarten noch über das Prinzip der Gewaltentrennung im Staat. In all diesen Dingen gibt es ein durch Studium zu erwerbendes Fachwissen; all das gehört in den Bereich der «natürlichen Vernunft».¹⁶ Es ist der Bereich dessen, was der Mensch «von sich aus wissen» oder doch von sich aus und mit rein natür-

¹⁵ Luther, WA VII, S 338.

¹⁶ Diese Sicht des Verhältnisses von Fachwissen und christlicher Erkenntnis liegt der durch Dr. Oldham inaugurierten ökumenischen Studienarbeit und ihrem Gewichtlegen auf die Mitarbeit der Nichttheologen zugrunde.

lich menschlichen Hilfsmitteln lernen kann. Ist in diesem Bereich auch nicht alles jedem Menschen zugänglich, so ist doch dies alles grundsätzlich «dem» Menschen zugänglich. In diesen Fragen ist die «Vernunft» zuständig, und sie allein. All diese Fragen stehen aber in einem Zusammenhang, im Gesamtzusammenhang, und dieses Fachwissen ist darum nicht etwas, das, samt den zu ihm gehörenden Kriterien von wahr und falsch, isoliert werden kann. Alle diese *τέχναι* treibt der Mensch als Mensch und hat darum die Art, wie er sie treibt, zu verantworten, nicht nur vor jenen Kriterien fachlicher Richtigkeit, sondern auch im Gesamtzusammenhang seines Lebens. Wo aber der Gesamtzusammenhang in Sicht kommt, da kommt die theologische, vielmehr die Glaubensfrage in Sicht. Nicht das Fachliche als solches, wohl aber seine Einordnung in das Ganze ist das Problem, bei dessen Beantwortung der Glaube, das dem Glauben gegebene Wort der Offenbarung gehört werden will. Jesus Christus ist nicht gekommen, um unsere Fachprobleme zu lösen; darum ist es nicht wahr, dass «das Wort Gottes auf alle Fragen die Antwort gebe». Jesus Christus ist gekommen, um uns zu erlösen und Gottes Herrschaft aufzurichten, der nicht durch das Fachwissen und Fachkönnen, sondern durch ihre falsche Einordnung widersprochen wird. «Wer hat mich zum Richter und Erbschlichter über euch gesetzt?»¹⁷ Ausdrücklich lehnt er es ab, für die Beantwortung von Fragen in Anspruch genommen zu werden, die sich nicht auf das Reich Gottes, auf die Totalität der menschlichen Existenz, sondern auf Fachfragen, in denen die Vernunft kompetent ist, beziehen. Das Problem der christlichen Philosophie ist das Problem des Ineinandergreifens der beiden Sphären, des Weltlich-Wissbaren und des Ueberweltlich-Offenbarungsmässigen. Es ist die Frage nach der Grenze des Fachmannes. Ihr muss noch gründlicher nachgedacht werden.

4. Gott ist nicht nur der Schöpfer; er hat eine Welt geschaffen. Diese Welt hat durch ihn eine bestimmte Gestalt und eine feste Ordnung erhalten. Diese Ordnung ist ihr Gesetz — so vom Schöpfer, aus der Freiheit seines Schaffens, gesetzt; aber von ihm so gesetzt, dass es hinfort so sei und in seinem Sosein anerkannt werde. Ebenso hat der Schöpfer, indem er den Menschen schuf, ihm — ihm allein von allen uns bekannten Kreaturen — die Fähigkeit gegeben, diese Welt in ihrem Sosein, in dieser ihrer schöpfungsmässigen Gesetztheit zu erkennen. Diese Fähigkeit nennen wir

¹⁷ Lukas 12, 14.

das vernunftmässige Erkennen. Etwas anderes ist also die Erkenntnis der von Gott gesetzten Welt in ihrer gegebenen Ordnung, etwas anderes die Erkenntnis des Schöpfers selbst. «Die Erde hat er den Menschenkindern gegeben.»¹⁸ Wie es dem Menschen verliehen ist, durch seine Vernunft über die übrigen Kreaturen zu herrschen, so auch, sie zu erkennen. Sofern die Erkenntnis der Dinge nach ihrem weltlichen Sosein in Frage kommt, ist die Vernunft ganz allein kompetent. Denn dazu ist sie von Gott gegeben. Aber wie der Mensch selbst bei jedem seiner einzelnen Erkenntnisakte im Zusammenhang seiner Lebenstotalität steht und handelt, so haben auch alle Dinge der Welt ausser ihrer «weltlichen» Gestalt oder Gesetztheit ihren geheimen Zusammenhang mit dem Schöpfer selbst. Darum sind sie wohl erkennbar, aber nie ist ihre Erkenntnis vollendet. Sogar das simpelste Wasserstoffatom hat seinen «metaphysischen Hintergrund», wie denn alles und jedes seinen bestimmten Ort im Gesamtplan des Schöpfers und Erlösers hat. Dieser Ort, diese Bestimmung und dieser Hintergrund sind kein weltliches Problem mehr, kein Problem des Fachwissens; um das zu erkennen, muss Gott selbst erkannt werden. Denn in ihm liegt der «Zusammenhang», den wir suchen. «Dass ich erkenne, was die Welt im Innersten zusammenhält» — das heisst nicht weniger als Erkenntnis Gottes des Schöpfers selbst. Diese Erkenntnis haben wir nicht durch die Vernunft, sondern durch Gottes Offenbarung, im Glauben. In der Unterscheidung von Gott und Welt ist die Unterscheidung einer doppelten Quelle ebenso wie einer doppelten Art der Erkenntnis: der Offenbarung und der Vernunft begründet.

Nun sagt uns freilich die Offenbarung selbst, dass Gott sich schon immer und allen Menschen geoffenbart habe, dass es darum eine, von der geschichtlichen Offenbarung unabhängige, ihr vorausgehende Schöpfungsoffenbarung gebe, und dass gerade in ihr das besondere Menschsein des Menschen, ja dass in ihr das Vernunftwesen des Menschen begründet sei. Der Mensch könnte auch die Welt in ihrem weltlichen Sosein, in ihrer Gesetztheit nicht erkennen, wenn er nicht selbst nach dem Bilde Gottes geschaffen wäre, wenn er nicht in seiner Vernunft einen Widerschein des göttlichen Logoslichtes hätte. Der Mensch, so sagt uns die Heilige Schrift, ist nicht nur dazu geschaffen, die Welt zu erkennen, sondern auch Gott selbst, so wie er sich ihm in den Werken der Schöpfung offenbart und wie er sich so dem *νοῦς* zu erkennen gibt.

¹⁸ Psalm 115, 16.

Aber diesem ersten Satz von der Schöpfung und Schöpfungsoffenbarung fügt die Heilige Schrift den zweiten, den von der Sünde und der durch sie geschehenen Verdunkelung der Vernunft hinzu. In der Schöpfung und Schöpfungsoffenbarung ist also die Möglichkeit selbständiger Vernunftkenntnis begründet, in der Sünde aber ihre besondere, irrationale Grenze.¹⁹ Wo liegt diese Grenze?

Es ist mir bisher kein christlicher Theologe bekannt geworden, der behauptete, dass unsere mathematische Erkenntnis oder die formale Logik durch die Sünde betroffen sei; umgekehrt geht der consensus aller Theologen dahin, dass unsere Gotteserkenntnis — als integrierender Bestandteil des Gottesverhältnisses — durch die Sünde aufs tiefste berührt sei; denn das liegt im Wesen, im Begriff der Sünde selbst. Sünde und Glaube, falsche und rechte Gottesbeziehung setzen beide die formale Vernunft, das Denkenkönnen voraus. Hier dürfte also der Grund jener rein empirisch festgestellten Tatsache liegen, dass es zwar keine «christliche Mathematik», wohl aber eine christliche Theologie und Anthropologie gibt. Wir können den Sachverhalt nicht durch das Ziehen einer Grenzlinie, sondern nur durch einen Proportional-satz angeben: Je näher etwas bei jenem Zentrum der Existenz liegt, wo es um das Ganze, das heisst aber um das Gottesverhältnis und das Sein der Person geht, desto grösser ist die Störung der Vernunftkenntnis durch die Sünde; je weiter ab etwas von diesem Zentrum liegt, desto weniger macht sich der Störungsfaktor geltend, desto geringer also wird der Unterschied zwischen gläubigem und ungläubigem Erkennen. Er wird maximal sein in der Theologie, minimal in den exakten Wissenschaften und Null im Bereich des Formalen. Darum ist es sinnlos, von einer christlichen Mathematik zu sprechen, dagegen sinnvoll und notwendig, den christlichen Begriff der Freiheit, des Guten, der Gemeinschaft und erst recht den christlichen Gottesbegriff von jedem anderen zu unterscheiden. Das Beiwort «christlich» zeigt in jedem Fall die Korrektur an, die durch die Glaubenserkenntnis am rationalen Erkennen vollzogen wird, aber es hat in jedem einzelnen Fall ein verschiedenes Gewicht. Beim Gottesbegriff handelt es sich nicht mehr um eine blossе Korrektur, sondern um eine völlige

¹⁹ So meint es auch Luther, wenn er immer wieder philosophische und theologische Wahrheit unterscheidet. *Metaphysice, secundum substantiam* gilt zB, dass der Mensch ein *liberum arbitrium* habe, *theologice* das *servum arbitrium*. (WA II, 464.) Der Irrtum der «Sophisten», dh der Scholastiker, bestehe darin, dass sie beides nicht unterscheiden.

Ersetzung des einen durch den anderen; im Bereich der Mathematik oder Logik fällt diese Korrektur überhaupt weg — es sei denn, es gehe nicht um die mathematischen Einzelprobleme, sondern um die Grundlagen, wo wiederum jener geheimnisvolle Untergrund oder Hintergrund von allem in den Bereich der Erkenntnis tritt. Aus diesem «Gesetz der Beziehungsnähe»²⁰ ergibt sich aber auch, dass es «mittlere» Probleme gibt, in denen rein vernunftmässige und Glaubenserkenntnis ineinander greifen, wie zum Beispiel das des Rechtes, des Staates, der Geschichte usw. Es gibt nicht im gleichen Sinne eine «christliche Rechtswissenschaft», wie es eine «christliche Theologie» gibt; aber es ist trotzdem nicht sinnlos, jenen Begriff zu bilden, weil der Begriff des Rechtes mit dem des Gerechten und darum auch mit dem theologischen Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in — wenn auch nicht unmittelbarer — Beziehung steht. Je formaler die juristischen Fragen, desto weniger wird die Differenz zwischen «christlich» und «nicht christlich» sich geltend machen; je fundamentaler sie sind, desto mehr.²¹ Je mehr der Mensch als Person, als verantwortliches Wesen, und das Verhältnis der Menschen als Personen in Frage kommt, desto grösser, je weniger das der Fall ist, desto geringer ist die Korrektur, die vom Glauben aus an der vernunftmässigen Erkenntnis vorzunehmen ist. Je mehr es sich um Welt als Welt handelt, desto autonomer, je mehr es sich aber um die Welt als Schöpfung Gottes handelt, desto weniger autonom ist die Vernunft.

5. Durch diese grundsätzlichen theologischen Ueberlegungen ist nun eine Lösung des Problems «christliche Philosophie» in erreichbare Nähe gerückt. Der erste Satz muss lauten: der christliche Glaube ist, wie aus der Art seiner Entstehung hervorgeht, etwas Grundanderes als die Philosophie. Er ist die Personbegegnung zwischen dem sich offenbarenden Gott und dem durch diese Offenbarung aus seiner Ichverschlossenheit befreiten Menschen. Philosophie aber ist, was immer sie sonst sein mag, etwas, das durch eigenes Denken, durch methodische, vom Menschen selbst hervorbrachte und kontrollierte Denkschritte zustande kommt. Der zweite Satz muss lauten: das Philosophieren ist, was immer es sein mag, nicht das primäre Interesse eines Gläubigen. Denn sein pri-

²⁰ Den Begriff der Beziehungsnähe habe ich zum erstenmal in meiner Ethik zur Lösung des Problems unsichtbare und sichtbare Kirche gebraucht; er ist seitdem mein Leitgedanke für alle Probleme geworden, die das Verhältnis von Christ und Welt betreffen. Vgl. Das Gebot und die Ordnungen, S 514 ff.

²¹ So ist wohl Luthers *naturalia sunt integra, concedo*, zu verstehen. WA 40, 1, 293.

märes Interesse ist und soll sein «das Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit». Aber damit ist nicht gesagt, dass er kein philosophisches Interesse haben und darum nicht philosophieren dürfe. «Alles ist euer.»²² Wenn ein Christ — was bis jetzt wohl nicht bezweifelt wurde —, musizieren darf, warum sollte er nicht philosophieren dürfen?

Es ist ein zünftisches Vorurteil der Theologen, als Christ denken heisse Theologie treiben. Theologie ist nicht das Denken des Christen schlechtweg — was würde sonst aus einem christlichen Sprachforscher oder Juristen? —, sondern das Denken über den Inhalt der göttlichen Offenbarung als solcher. Theologie ist die Explikation der grossen Bibelworte Schöpfung, Erlösung, Busse, Glaube, Wiedergeburt, vor allem das Nach-Denken dessen, was uns durch und über Jesus Christus geoffenbart ist. Und zwar ein solches Denken über diese Dinge, das der Verkündigung der Kirche und der Vertiefung und Klärung des Glaubens selbst dienen will. Wie sich in diesem Denken, innerhalb der Theologie selbst, Glaube und Vernunft zu einander verhalten, kann hier noch nicht erörtert werden; es möge zunächst an der Feststellung genügen, dass der Gegenstand der Theologie der Inhalt der biblischen Botschaft und des Glaubens ist.

Der gläubige Christ lebt aber in einer Welt, in der es viele Fragen gibt, die nicht unmittelbar in diesen Bereich fallen. Zunächst einmal der Gesamtkomplex jener Probleme, die wir auf Grund der früheren Ueberlegungen als «Fachfragen» bezeichnen können. Sofern nun hier einerseits das «Gesetz der Beziehungsnähe», andererseits jene «Hintergründe» in Frage kommen, durch die jedes Geschaffene mit dem Geheimnis der Schöpfung verbunden ist, entstehen neue Fragen, die weder von der Vernunft allein, noch vom Glauben allein beantwortet werden können, die denn auch meistens sowohl ausserhalb der wissenschaftlich-fachlichen wie auch ausserhalb der eigentlich theologischen Diskussion stehen. Es sind Probleme von jener fundamentalen Art, wie sie in der Regel von den Philosophen bearbeitet werden; andererseits Probleme, bei denen, zum Teil wenigstens, der Unterschied ins Gewicht fällt, ob man ihnen als glaubender Christ oder als Ungläubiger gegenübersteht. Solange der Sprachwissenschaftler sich auf die empirische Beschreibung des sprachlichen Tatbestandes oder Werdens beschränkt, wird weder die philo-

²² 1 Kor 3, 22.

sophische noch die christliche Problematik ins Spiel kommen. Sobald er aber auf den eigentlichen Kern des Sprachphänomens und der sprachlichen Erscheinungen dringt, stösst er auf Fragen, die nicht mit den rein wissenschaftlichen Mitteln zu bewältigen sind; es sind meistens dieselben, bei denen auch der Unterschied zwischen einem christlichen und einem nichtchristlichen Verständnis des Menschen ins Gewicht fällt. Dasselbe gilt etwa von der Rechts- und Staatswissenschaft. Nicht in der juristischen Technik, wohl aber in den Grundfragen, was Recht und Staat sei und sein solle, wird man um «grundsätzliche», «philosophisch-weltanschauliche» Gesichtspunkte nicht herumkommen. Das «Gesetz der Beziehungsnähe» wirkt sich aus, das Verständnis des Menschen als Person und der Menschengemeinschaft als Personengemeinschaft kommt in Sicht.

Das Ideal der «vorurteilslosen», «rein objektiven» Wissenschaft hat Geltung und darf niemals preisgegeben werden; nur ist sein Geltungsbereich begrenzt auf das «Vorfindbare».²³ Der Mensch aber ist nie einfach ein Vorfindbares; das Verständnis des Menschen als Person setzt eigene Personentscheidung, oder doch mindestens das Wissen darum, voraus. Welcher Historiker könnte auf die Verwendung der Begriffe Schuld oder Verantwortung verzichten? Er müsste die Geschichte entmenschlichen, um es zu tun, und würde damit seinem Gegenstand sich erst recht entfremden und ihn verfälschen. Denn das menschliche Leben ist nun einmal nicht «objektiv», sondern entscheidungsvoll; wer es darstellen will, muss an der Entscheidung und Verantwortung mindestens verstehend teilnehmen. Je bedeutsamer ein menschliches Phänomen, desto weniger ist es einer «objektiven» Darstellung zugänglich, desto mehr muss der, der ihm erkennend gerecht werden will, an seinem Personcharakter teilnehmen. Wie einer, der einen realistischen Kriegsfilm herstellen will, sich in die Todesgefahr der vordersten Linien begeben muss, so muss, wer den menschlichen Dingen verstehend auf den Grund kommen will, selbst in die Entscheidung eintreten. Hier wird und muss es sich zeigen, ob christlicher Glaube in ihm lebendig ist oder nicht. Aber dieser Glaube wird sich, zwar in

²³ Rein objektiv ist einzig die Mathematik. Schon in der Physik macht sich die Differenz der Subjektive geltend in der notwendigen Rücksichtnahme auf das «Bezugssystem», auf den Standort. Dieser Standort kann hier selbst wieder vollkommen objektiviert, dh mathematisch fixiert werden, ebenso wie die «persönliche Gleichung», während im Bereich des Geistigen dieser «Standort» umso personhafter und entscheidungsgemässer wird, je näher man dem Personzentrum kommt.

einem christlichen Denken, nicht aber in christlicher Theologie ausdrücken, da sein Gegenstand ja nicht das Evangelium oder die christliche Lehre vom Menschen, sondern ein bestimmter Lebensbereich und die ihm eigene Problematik ist. Er wird nicht, statt Goethes «Faust» zu erklären, Theologie treiben, aber er wird allerdings Goethes «Faust» und die in ihm entrollte Problematik des Menschendaseins so interpretieren, wie es ein Nichtchrist nicht könnte. Er wird gerade dadurch Goethe tiefer verstehen als jeder andere, ohne darum im mindesten ihn zu einem Christen zu machen.

Es gibt aber auch eine Reihe von Problemen, die von jeher die Philosophie beschäftigt haben und in zusammenhängender, methodischer Weise nur von ihr bearbeitet wurden. Ich wähle als Beispiel das Problem der Zeit. Es ist unabtrennbar von dem der Ewigkeit und steht dadurch in unauflöselichem Zusammenhang mit bestimmten Anschauungen, die tief im christlichen Glauben verankert sind. Man kann wohl sagen: Es gibt einen christlichen, einen biblischen Begriff der Zeit; aber man muss sofort hinzufügen: er ist nirgends, weder in der Bibel noch in der kirchlichen Lehre, entwickelt. Er ist eine unausgesprochene, nirgends direkt fassbare Voraussetzung alles biblischen Denkens und Lehrens. Es haben sich auch Theologen, seit Augustin, intensiv mit diesem Problem befasst,²⁴ aber es ist damit noch nicht ein theologisches Problem geworden. Denn zu seiner Bewältigung gehören offenbar Mittel, die einem Theologen als solchem nicht zu Gebote stehen. Es ist ein typisches Grenzproblem von Theologie und Philosophie, viel mehr, es ist ein philosophisches Problem, das aber innerhalb des christlichen Denkens eine andere Lösung finden wird als innerhalb jedes anderen. Wir haben bereits das ihm verwandte Problem der Geschichte erwähnt, als Beispiel für einen Gegenstand philosophischer Besinnung, der überhaupt erst durch das Christentum als Frage gesehen wurde. Es besteht das nachweisbare Faktum: erst seit Jesus Christus und durch ihn gibt es Geschichtsphilosophie.

6. Wie aber ist es denn möglich, als Christ zu philosophieren? Gilson, der sich vielleicht unter allen jetzt Lebenden am intensivsten um das Problem der christlichen Philosophie bemüht hat, versucht den katholischen und den rationalistisch-positivistischen

²⁴ Vgl Heim, *Zeit und Ewigkeit*, in *Glaube und Leben*, S 539; H. W. Schmidt, *Zeit und Ewigkeit*, und meinen Aufsatz, *Das Einmalige und der Existenzcharakter*, in *Blätter für deutsche Philosophie*, 1929, S 265 ff.

Gegnern einer christlichen Philosophie damit entgegenzukommen, dass er dem christlichen Glauben jeden direkten Einfluss auf das philosophische Denken abspricht und diesem bloss die Rolle eines Anregers oder mahnend zur Seite stehenden Mentors einräumt. Er definiert demgemäss: Christliche Philosophie ist «toute philosophie qui, bien distinguant formellement les deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison».²⁵ Denn er muss und will den Satz festhalten: «Il n'y a pas de raison chrétienne, mais il peut y avoir un exercice chrétien de la raison.» Aber seine eigene glanzvolle Darstellung der Geschichte der christlichen Philosophie zeugt wider diesen Satz. Denn immer wieder muss er auf die Tatsache hinweisen, wie der christliche Gottesbegriff direkt und materialiter das Denken über die Probleme des Seins, der Notwendigkeit, der Freiheit usw. bestimmt.

Ein katholischer Philosoph wie Gilson kann sich über dieses *quid pro quo* leichter hinwegtäuschen als ein reformierter Denker. Denn für ihn ist zwar der Gottesbegriff des Glaubens geoffenbart, kann aber hinterher, durch die *Ratio* angeeignet, vom Offenbarungsgeschehen losgelöst verstanden werden, gemäss dem Augustinisch-Anselmischen *fides quaerens intellectum*. Wir aber sagen — und das war der Hauptgegenstand des ersten Teils —, dass der christliche Gottesbegriff ganz und gar an die Offenbarung gebunden bleibe und nur innerhalb ihrer, das heisst also nur im Glauben, richtig verstanden werde. Die Offenbarung erfasst, im Glauben, die Vernunft, aber niemals erfasst die Vernunft die Offenbarung. Der Gottesbegriff der Offenbarung ist und bleibt *übrational*, weil Gott nur als der durch Offenbarung allein zu erkennende Herr ist. Gottes Wesen ist «Offenbarungswesen»; gerade das ist der Sinn der Lehre vom dreieinigen Gott. Der katholische, das heisst der an der scholastischen Theologie orientierte Philosoph kann diesen unauflösbaren Zusammenhang von Gottesgedanke und Offenbarungsgeschehen leichter vergessen als der evangelische, weil in der Tat der Gottesbegriff der scholastischen Theologie durch das spekulative Denken stark mitbestimmt und alteriert ist.

Seit Augustin hat eine Synthese stattgefunden, die den Gottesgedanken selbst betrifft, nämlich die Synthese des biblischen und des neuplatonischen Gottesbegriffs. Die *fides quaerens intellectum*

²⁵ Gilson, *Esprit de la phil. médiévale*, I, S 15. Ebenda, S 39.

hat, im Bestreben, das Geoffenbarte zu verstehen, aus dem Gottesbegriff der Offenbarung einen anderen gemacht: das *summum ens* und *summum bonum*, das *ens simplex*, dessen Eigenschaften nur in Negationen ausgedrückt werden kann.²⁶ Es ist gerechtigkeitshalber notwendig, hinzuzufügen, dass auch die orthodox-protestantische Scholastik diese Abstraktionen neuplatonischer Herkunft übernommen, dass auch die protestantische Theologie in ihrer traditionellen Lehre von den Eigenschaften Gottes deutlich genug die Spuren dieses «synthetischen» Gottesbegriffes mittelalterlicher Theologie aufweist. Aber von der Reformation her ist, neu erweckt durch den Biblizismus des neunzehnten Jahrhunderts, ein Protest gegen diese lebensgefährliche Synthese eingeleitet und im Gang, infolgedessen jeder reformatorisch Gläubige ein Gefühl höchsten Befremdens empfindet, wenn er aus seiner biblischen Welt zum erstenmal in die Begriffswelt scholastischen Gottdenkens eintritt.

7. Ist also für den katholischen christlichen Philosophen der Schritt von der *fides* zum *intellectus*, vom Gottesbegriff des Glaubens zu dessen philosophischer Verarbeitung und Anwendung nicht gross, so stellt sich für den auf reformatorischem Glaubensgrund Stehenden das Problem der christlichen Philosophie wesentlich schwieriger dar. Weil für ihn der Glaube etwas ganz anderes ist als für den Katholiken, hat er auch eine andere Anschauung über das Verhältnis zwischen dem Denken und dem Glauben. Der Uebergang vom Glauben zum Denken besteht für ihn nicht darin, dass aus dem autorativ Uebernommenen die eigene Erkenntnis wird, sondern darin, dass man aus der Dimension der personalen Begegnung in die Dimension der ideenhaften Wahrheit übergeht. Wo — wie in der katholischen Anschauung — Offenbarung als übernatürliche Mitteilung von Lehre verstanden wird, da bedeutet der Uebergang vom Glauben zum Denken keinen Uebergang in eine andere Dimension, sondern lediglich eine Erweiterung des Denkraumes. Durch den intellektualistischen Offenbarungs- und Glaubensbegriff ist der katholische Glaube schon von vornherein zu einer Weiterführung im Raum der Philosophie vorbereitet; wo aber Offenbarung und Glaube streng biblisch-personalistisch verstanden werden, ist dieser Uebergang sozusagen nur unter Lebensgefahr zu bewerkstelligen.

²⁶ Vgl die sehr bedeutende kleine Schrift von Cremer, Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes.

Aber er wird vollzogen und muss vollzogen werden; er wird im reformatorischen Denken nur an anderer Stelle vollzogen: nämlich schon in der Theologie. Der dimensionale Bruch liegt nicht zwischen Theologie und Philosophie, sondern zwischen Glaube und Theologie. Jene Umsetzung der Glaubensbegegnung — jenes Gesprächs zwischen dem anredenden Gott und dem antwortenden Menschen — in die Lehre der Kirche vollzieht bereits der Uebergang aus der Dimension des Personalen in die Dimension des Ideellen. Im «darüber Denken» ist bereits der Prozess eingeleitet, der sich in einer christlichen Philosophie fortsetzen wird. Ueber die Notwendigkeit und Gefahr dieser Dimensionsübertragung ist bereits ausführlich gesprochen worden.²⁷ Jetzt gilt es, für das Problem der christlichen Philosophie die Konsequenzen zu ziehen. Stellen wir noch einmal den Ausgangspunkt fest: Nicht zwischen dem Theologen und dem Philosophen liegt der gefährliche Graben, sondern zwischen dem Glaubensakt auf der einen und dem — es sei nun theologischen oder philosophischen — Darüberdenken.²⁸

Zwischen dem christlichen Theologen und dem Christen, der, ohne seinen Glauben zu vergessen, über die Probleme Zeit und Ewigkeit, Notwendigkeit und Freiheit, Individuum und Gemeinschaft nachdenkt, besteht lediglich der Unterschied des Gegenstandes, nicht aber der Methode. Der Unterschied zwischen christlicher Philosophie und christlicher Theologie ist darum kein grundsätzlicher, sondern ein fließender Uebergang. Jeder «Systematiker» — er heisse nun Kähler, Heim oder Barth — ist Philosoph und Theologe in einer Person. Er ist Theologe, sofern er sich mit den Problemen beschäftigt, die ihm durch die biblische Botschaft direkt gestellt sind; er ist Philosoph, sofern er sich mit den Problemen beschäftigt, die in der biblischen Offenbarung im Hintergrund bleiben. Wer über die «Zeit der Offenbarung» nachdenkt und zwischen «Gottes Zeit und unserer Zeit», der «Zeit der Erwartung» und der «Zeit der Erfüllung» unterscheidet — wie Karl Barth dies in einem der lehrreichsten Stücke seiner Dogmatik tut²⁹ — der treibt christliche Philosophie. Theologe im strengen Sinne bleibt nur, wer sich darauf beschränkt, wie Melanchthon in seinen Loci oder Calvin in seiner Institutio das «Wörterbuch der

²⁷ S o S 119 f, 146 ff und das 24. Kap.

²⁸ Das ist das wichtige Anliegen in H. M. Müllers «Erfahrung und Glaube bei Luther» und in Grisebachs Kampf gegen die sakrale Theologie.

²⁹ K. Barth, Kirchl. Dogmatik I, 2, § 14.

biblischen Hauptbegriffe» herzustellen. Dass es auch dann nicht ohne Zuhilfenahme philosophischer Begriffe abgeht, wäre an Hand von jedem einzelnen Kapitel der beiden klassischen Werke reformatorischer Theologie nachzuweisen.

8. Die weitverbreitete Abneigung des Protestantismus gegen die christliche Philosophie ist in zwei Tatsachen begründet. Erstens in der Wahrnehmung jener bedenklichen Synthese von biblischem und neuplatonischem Gottesbegriff in der katholischen Scholastik. Zweitens in der traditionellen Verwechslung von Glaube und Theologie, die ein Erbstück des intellektualistischen Offenbarungsbegriffes, also des nicht überwundenen Katholizismus ist. Die heilige Wissenschaft wird den profanen Wissenschaften gegenübergestellt. Die Theologie ist aber in Wahrheit keine «heilige Wissenschaft», sondern sie hat als ihren Grund und Inhalt die heilige Offenbarung. Sie ist geheiligt durch das Wort Gottes, das, im Glauben angeeignet, zugleich Gegenstand und Grund ihrer Arbeit ist. Sie selbst aber ist weltlich, wie jede andere Wissenschaft. Das allein ist die Anschauung über die Beziehung von Theologie, Wissenschaft und Philosophie, die sich aus dem reformatorischen Verständnis von Gott und Welt, profan und heilig ergibt. Aus der orthodoxen — und das heisst immer auch aus der katholischen — Tradition hat die protestantische Theologie das Vorurteil übernommen, Offenbarung sei geoffenbarte Theologie und Theologie sei darum selbst geoffenbarte, also heilige Wissenschaft.

Ist einmal dieses Missverständnis durchschaut, ist das reformatorische, biblische Offenbarungsverständnis wiedergewonnen, so bleibt für diese sakrale Isolierung der Theologie kein Raum mehr. Das «allgemeine Priestertum» wirkt sich auch im «Streit der Fakultäten» aus. Der christliche Theologe steht neben dem christlichen Philosophen, sie beide neben dem christlichen Juristen, Philologen und Naturwissenschaftler. Dabei wird sich das «Gesetz der Beziehungsnähe» in der Weise auswirken, dass für die einen und die andern die Einwirkung des christlichen Glaubens auf ihr Fachwissen und -forschen sehr verschiedenen Grades ist. Der Philosoph wird verhältnismässig wenig Gelegenheit haben, sich seines Christentums bewusst zu werden, da wo er formale Logik oder Philosophie der Mathematik treibt. Er wird sich beständig auf seinen Glauben ausrichten müssen, wo es sich um Fragen der Person, der Gemeinschaft oder der letzten Sinndeutung der Existenz handelt.

Der christliche Philosoph wird da, wo er von Religion, Glauben, Offenbarung, Gott spricht, wohl dasselbe sagen wie der christliche Theologe, aber nicht in derselben Weise.³⁰ Denn er hat nicht, wie dieser, der christlichen Verkündigung direkt zu dienen. Er soll das, was er als Christ erkennt, in Zusammenhang bringen mit dem, was auch die Nichtchristen erkennen; er wendet sich nicht an Verkündiger des Evangeliums, sondern an jeden Menschen, der sich, wie er selbst, als Christ in den Fragen der Welt zurechtfinden muss. Er führt das Gespräch mit seinem juristischen Kollegen über die Grundprinzipien des Rechtes und des Staates — und tut dies als Christ; er sinnt mit dem Philologen zusammen über den Ursprung und das Wesen der Sprache, mit dem Kunsthistoriker über den Sinn der Kunst, mit dem Naturwissenschaftler über die letzten Voraussetzungen des Naturerkennens und die Prinzipien des Naturgeschehens, und tut dies als Christ. Er geht jenen letzten und abstraktesten Problemen nach, die von jeher Gegenstand der Philosophie gewesen sind, Raum und Zeit, Sein und Werden, Notwendigkeit und Freiheit, im innern Gespräch mit all den grossen heidnischen und christlichen Denkern, die es vor ihm getan haben, und tut auch dies als Christ, der seines Glaubens gewiss ist. Er liebt besonders das nicht ungefährliche, aber ihm vor allem bedeutsame Gespräch mit dem «Bruder Theologen» — als Philosoph, der seinen Gesprächspartner daran erinnert, dass das Evangelium von Jesus Christus nicht nur den Theologen zu denken gibt, sondern auch all den andern Gläubigen, denen ein bestimmter Sektor des weltlichen Lebens zur Bearbeitung zugewiesen ist.

9. Christliche Philosophie ist darum möglich und notwendig, weil man als Christ weder aufhören kann noch aufhören soll zu denken. Nicht die Ratio, sondern einzig und allein der Rationalismus lässt christliche Philosophie als unmöglich erscheinen. Der Denker muss Ernst machen mit der Tatsache, dass der Stoff des Denkens nicht aus der Ratio selbst kommt. Auch das strengste philosophische Denken ist auf die Erfahrung angewiesen. Zu dieser Erfahrung gehört aber nicht nur das Mannigfaltige der sinnlichen Eindrücke; sondern

³⁰ Als Beispiel für die Art, wie ein christlicher Philosoph auch über die christliche Religion ganz anders spricht, als der Theologe es tun müsste, vgl etwa A. E. Taylor, *The faith of a moralist*, Gifford lectures 1928, II, S 109 ff oder J. Royce, *The problem of christianity*. Leider hat uns Heinr. Barth, wohl der bedeutendste christliche Philosoph deutscher Zunge, die von ihm längst erwartete Philosophie des Glaubens noch nicht geschenkt. Vgl auch Knittermeyer, *Die Philosophie und das Christentum*.

zu ihr gehört auch die innere Mannigfaltigkeit des menschlichen Geistes, die sittliche, die künstlerische, die religiöse Erfahrung. Die Philosophie hat nicht die Erfahrung zu erzeugen oder durch ihre Begriffe zu ersetzen, sondern sie zu ordnen und in ihrem Zusammenhang darzustellen. Die «Deduktion» der Welt aus einem Prinzip ist der rationalistische Dogmatismus, der freilich der Philosophie seit ihren ersten Begründern, den jonischen Naturphilosophen, nachgeht, aber auch immer wieder von kritischen Denkern als Fehldenken erkannt worden ist. Der christliche Philosoph wird unter all diesen kritischen Denkern der kritischste sein müssen. Denn die Erfahrung, die ihm, im Unterschied zu den anderen, zugänglich ist, und von der er als Christ lebt, ist die Begegnung mit dem lebendigen Gott durch Offenbarung und Glaube. Durch sie ist er immun gegen den rationalistischen Dogmatismus, gegen die Verabsolutierung irgend einer Erfahrung oder irgend eines Prinzips.

Christliche Philosophie ist möglich, weil durch den Glauben die denkende Vernunft nicht beiseite gestellt oder vergewaltigt, sondern zu ihrer eigentlichen Bestimmung zurückgeführt und befreit wird. Der Glaube besteht, von hier aus gesehen, in nichts anderem als darin, dass der Wahn der autonomen Vernunft, der der Grund alles philosophischen Dogmatismus ist, aufgelöst und das denkende Ich wieder an den Ort gerückt wird, wo es hingehört, an den Ort, wo es nicht mehr das alles umgreifende, sondern das selbst umgriffene Subjekt ist, wo darum der Sucht, das absolute System herzustellen, ein Ende gesetzt wird und an ihre Stelle das rechtmässige Streben tritt, den allem Seienden von Schöpfungen wegen gegebenen Zusammenhang zu erkennen. Im Blick auf das Welterkennen ist der Glaube: die Wiedergewinnung wahrhaft kritischen und damit realistischen Denkens. Nur der christliche Philosoph kann wahrhaft kritisch und wahrhaft realistisch denken und nur der kritische Philosoph kann Christ sein. Das zeigt sich an einem Punkt in voller Deutlichkeit: an seinem Denken über den Menschen. Der christliche Philosoph allein ist imstande, den Menschen als Geschöpf, als endliche, nicht-absolute Vernunft, und als gefallenes Geschöpf, als «Mensch im Widerspruch» zu sehen.

Solange der Glaube autoritäre Uebernahme von Lehren ist, die ein anderer — der Apostel, die Kirche — verantworten muss, ist christliche Philosophie nicht anders möglich als so, dass der Offen-

barungsglaube lediglich die Rolle eines «auxiliaire» spielt; denn anders als so wäre vom gewissenhaften Denken eine Einwirkung des Glaubens nicht zu gestatten. Ist aber der Glaube eigenste Personenerfahrung — Erfahrung Gottes durch sein Wort —, so besteht gegen die Geltendmachung dieser Erfahrung im philosophischen Denken ebensowenig Grund wie gegen die Geltendmachung irgend einer anderen Erfahrung. Dass diese Erfahrung aber, im Unterschied zu allen anderen, die Grunderfahrung des Menschen ist, diejenige nämlich, in der ihm der Sinn und Grund seiner Existenz nicht nur gezeigt, sondern gegeben wird, kann, vom Denken aus, kein Anlass sein, auf ihre Geltendmachung zu verzichten. Kein Mensch denkt «von nirgendwo her». Jeder, der philosophiert, philosophiert von einem bestimmten Anfangspunkt aus, auf dem er, als dieser Mensch, steht. Der Christ philosophiert von dem Punkt aus, an den ihn Gottes Offenbarung stellt.³¹

10. Solche christliche Philosophie ist keine «Zukunftsmusik». Sie ist auch nicht eine erst in katholischer Gestalt verwirklichte Möglichkeit. Wir haben als protestantische Christen keinen Grund, dieser Nachfrage aus dem Weg zu gehen. In Sören Kierkegaard hat die protestantische Kirche einen Philosophen grössten Formates, dessen Gedanken freilich auch jetzt noch, trotz 50 Jahren Kierkegaardforschung, noch nicht einmal hinlänglich bekannt, geschweige denn ausgewertet sind. Kierkegaard steht aber durchaus nicht allein, obschon er alle anderen um Haupteslänge überragt. Dass im Gebiet des deutschen Protestantismus die christliche Philosophie verhältnismässig wenig entwickelt ist, hängt nicht so sehr mit dem Protestantismus, das heisst mit dem reformatorischen Glauben, als mit der deutschen Geistesgeschichte zusammen, zu der freilich auch die besondere Entwicklung der Philosophie, der Theologie und der Kirche im deutschen Sprachraum gehört. In anderen Ländern, wo evangelischer Glaube zu Hause ist, ist die Tradition der christlichen Philosophie nie abgebrochen worden.³² Hier hat sich, wie in anderen Dingen, so auch in dieser Sache, das «allgemeine Priestertum», das heisst die Mitarbeit der Nichttheologen an der Arbeit

³¹ Vgl Kierkegaard, Nachschrift I, über die «Dialektik des Anfangs», S 195 ff.

³² In erster Linie ist hier England, in zweiter das vor-revolutionäre Russland zu nennen. Fast alle bedeutenderen russischen Philosophen sind und wollen sein christliche Philosophen. So ist aber auch in England die Philosophie in einem Masse vom Christentum bestimmt, für das wir auf dem Kontinent kein Analogon haben. Aehnliches wie für England gilt auch für Schweden und hat bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts von Amerika gegolten.

der Kirche kräftiger und selbständiger ausgewirkt. Wo es denkende Christen gibt, die nicht Theologen sind, ist die christliche Philosophie eine Selbstverständlichkeit.

Es mag befremden, dass ein Theologe der christlichen Philosophie soviel Bedeutung beimisst. Die Antwort ist einfach: weil auch ein Theologe nicht zu vergessen braucht, was mit dem allgemeinen Priestertum gemeint ist und was daran liegt. Allzulange ist die Kirche der Reformation durch das Vorurteil belastet und gehemmt gewesen, die christliche Denkarbeit müsse Theologie sein. Dieses Missverständnis hat den Graben zwischen den Theologen und den sogenannten Laien, der durch die Organisation der Kirche als Pastorenkirche schon breit genug war, noch wesentlich erweitert. Den christlichen Nichttheologen blieben ihre Fragen — die Fragen, die sich aus der Existenz des Christen in der Welt ergeben — unbeantwortet; denn die Theologie verfügte nicht über die Mittel und war ihrer eigenen Bestimmung gemäss nicht in der Lage, diese «Laienfragen» zu beantworten. Es fehlten uns die Männer, die in ihrem Fachgebiet ihrer christlichen Erkenntnis Ausdruck verliehen, die Juristen, die Philologen, die Historiker, die Naturwissenschaftler, die Nationalökonomien, die ihres Glaubens und zugleich ihres Fachwissens so gewiss waren, dass sie es wagten, christliche Juristen, Naturwissenschaftler und Historiker zu sein. Aufklärung, Idealismus und Positivismus haben bei uns die Universität und die Wissenschaftswelt in viel stärkerem Masse erobert, als dies in anderen Gebieten des Protestantismus der Fall war. Umgekehrt hat die Kirche bei uns ihre «Laienmitglieder» viel weniger in ihren Dienst genommen als anderswo. Das Fehlen einer christlichen Philosophie ist teils Ursache, teils Wirkung dieser betrüblichen Erscheinungen.

11. Jetzt aber ist die Zeit gekommen, wo das christliche Denken aus seiner fatalen theologischen Isolierung heraus muss, gerade wie die Kirche aufhören muss, Kirche der Theologen zu sein. Die Probleme der «Welt» sind zu tragisch geworden, als dass wir noch länger zusehen dürften, wie sie von einem Denken aus angefasst und «gelöst» werden, das den Zusammenhang mit der christlichen Botschaft verloren hat. Die Zeitereignisse haben uns endlich erkennen lassen, dass es einer christlichen Grundlegung aller Kultur bedarf. Wäre es wahr, dass die Heilige Schrift uns auf alle Fragen Antwort gibt, so dürfte man ja wohl diese Grundlegung den

Theologen allein überlassen. Jedermann weiss, dass damit der Welt nicht geholfen wäre. Wir bedürfen der christlichen Fachleute auf allen Gebieten; wir bedürfen darum einer christlichen Philosophie, die vom christlichen Glauben aus dorthin weiterdenkt, wo der Theologe nicht zukommt, weil auch er nur ein Fachmann auf einem besonderen Gebiet ist, nämlich im Denken über die göttliche Offenbarung. Nicht der Theologie, sondern der Philosophie fällt die Aufgabe der Koordination der verschiedenen Lebensgebiete zu. Soll diese Koordination aber vom christlichen Glauben aus geschehen, so bedürfen wir dazu eben der christlichen Philosophie. Weil diese Aufgabe, die Durchdringung der einzelnen Lebensgebiete mit dem christlichen Geist so gewaltig und so dringlich ist, darum ist das Problem der christlichen Philosophie so wichtig. In seiner Hervorhebung vollzieht sich das Doppelte: die notwendige Selbstbeschränkung der Theologie und das dringend gebotene Ausgreifen des christlichen Glaubens auf alle Gebiete des Lebens. Es ist ein scholastischer, ein auf dem Boden katholischer Theologie und katholischen Glaubens gewachsener Satz: *philosophia ancilla theologiae*.³³ Er gehört zusammen mit dem anderen, dass die Kirche die Herrin sei auch über den Staat. Beide Sätze kommen aus einem Missverständnis der Wahrheit, dass Christus der Herr aller Welt sei und sein wolle. Luther hat den katholischen Bann zerbrochen durch sein «Christus dominus et rex scripturae». Christus allein ist der Herr, nicht die Kirche und darum auch nicht die Theologie. Vielmehr sind Kirche und Theologie Werkzeuge in seiner Hand. Wie, nach reformatorischer Erkenntnis, der Pfarrer nicht über den «Laien» steht — der Begriff Laie selbst ist ja ganz und gar katholischen Ursprungs —, so steht auch nicht die Theologie über der Philosophie. Sie beide stehen unter Christus, die eine in einem inneren, die andere in einem äusseren Ring, die eine mit der Aufgabe, die Botschaft von Jesus Christus in ihrem ureigensten Sinne zu verstehen und so die Verkündigung des Evangeliums zu reinigen und immer neu auf das Wort der Offenbarung zu gründen; die andere mit der Aufgabe, die Erkenntnis des Glaubens für das Verständnis der Probleme des Christen in der Welt zu erschliessen und fruchtbar zu machen.

³³ Thomas, S. Theol, I, I, 5, (theologia) utitur eis tanquam inferioribus et ancillis. Die in der Zweischwertertheorie der Bulle *Unam sanctam* (1302) zum Ausdruck kommende Anschauung vom Supremat der Kirche über den Staat, ist von der katholischen Kirche nicht nur nie widerrufen, sondern, wo es günstig schien, immer wieder ausgesprochen und im Rahmen des Möglichen praktiziert worden.

26. Kapitel

MYTHUS, GESCHICHTE UND OFFENBARUNG

1. Es besteht auch unter denen, die «den Geist des Christentums» als Grundlage unserer Kultur ansehen und darum die christliche Religion erhalten haben möchten, weithin eine stille, wie selbstverständliche Uebereinkunft, dass man damit ein seiner «mythischen Hüllen» entkleidetes, geistig gereinigtes Christentum meine. Zu diesen «mythischen» Bestandteilen der christlichen Tradition, die mit der geistigen Bildung eines heutigen Europäers nicht mehr verträglich seien, rechnet man alles Geschehen übernatürlicher Art, vor allem die Vorstellung von der Menschwerdung Gottes, von der Gottmenschheit des Erlösers und einer einmaligen Erlösungstat. «Mythus ist Göttergeschichte» (Tillich). Insofern auch das biblische Evangelium vom «Kommen» des Gottessohnes in die Menschenwelt, also von einer besonderen Gottesgeschichte innerhalb der Menschengeschichte handelt, ist, so meint man, das Christentum mythisch, und diese mythische Form kann für uns nicht mehr in Betracht kommen, da sie einer vorwissenschaftlichen und vorrationalen Mentalität angehört.

Nun gibt es allerdings eine in diesem Sinne unmythische Art der Religion, ja sogar eine Mehrheit solcher religiöser Möglichkeiten, nämlich alle diejenigen, in denen das Geschichtliche keine konstitutive Bedeutung hat. In der mystisch-pantheistischen Religion, in dem ihr verwandten idealistischen Akosmismus und in der moralistischen Religion der Aufklärung gibt es kein göttliches Eingreifen in die Geschichte, keine «Gottes- und «Offenbarungsgeschichte». Die Gottheit steht in einem negativen Verhältnis zum Zeitprozess, sie ist das Zeitlos-Ewige, und die Religion ist, so oder so, die Beziehung zu diesem Zeitlos-Ewigen, der Aufschwung aus dieser Welt der Zeitlichkeit in die Welt der ewigen Wahrheit. Innerhalb einer solchen Religionsauffassung hat das Geschichtliche nur in einem sehr zufälligen Sinne Platz. Geschichtliche Personen oder Ereignisse können hier wohl als Entdecker von Wahrheiten, und die geschichtlichen Ereignisse können als veranschaulichende Ausdrucksformen der ewigen Wahrheit, als Symbole, Bedeutung gewinnen. Aber diese Entdecker und erstmaligen Gestalter ewiger Wahrheit — «Mittler»¹ nennt sie Schleiermacher in Anlehnung an den christlichen Be-

¹ So Schleiermacher in den «Reden», I. Ausg., S 99.

griff — haben keine wesenhafte Beziehung zum religiösen Erleben oder Erkennen der einzelnen Gläubigen. Sie sind «Lehrer» und Vorbilder, die das eigene Erleben der Frommen in Bewegung setzen, ihnen den Weg zu eigener Erkenntnis weisen; aber ihr Dienst besteht, wie der «Hebammendienst» des sokratischen Lehrers, gerade darin, dass sie die «Schüler» zum eigenen Erleben führen und sie damit von sich unabhängig machen. Sie sind exemplarische Fromme, Pioniere und Wegbereiter der Religion, aber sie sind nicht Gegenstand des Glaubens.²

So hat in neuerer Zeit der deutsche geschichtsphilosophische Idealismus das Christentum verstanden und umgedeutet. Er hat wohl gesehen, dass die geschichtslose «natürliche Religion» der Aufklärung etwas anderes ist als die christliche. Er wollte darum das Geschichtliche in sein System der Wahrheit aufnehmen und so die Vernunft selbst geschichtlich machen. Lessing begann diese Umformung durch seine Idee von der göttlichen «Erziehung des Menschengeschlechts», nach der die Offenbarung nichts anderes ist als eine göttliche Veranstaltung, durch die die ewigen Wahrheiten früher als es ohnedies geschehen wäre, dem Menschengeschlecht zu eigen wurden. Ihm folgt Herder mit seinen «Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit». Mit ihm beginnt die Einwirkung der pantheistischen Idee von einer allmählichen Selbstrealisierung des göttlichen Geistes in der Menschengeschichte, die dann im grossartigen geschichtsphilosophischen Entwurf Hegels ihren Höhepunkt erreicht. Das Geschichtliche ist auch hier nicht etwa, wie im christlichen Glauben, Glaubensgegenstand; vielmehr ist die Geschichte der Prozess der Selbstrealisierung des absoluten Geistes im endlichen Geist. Die ewige, an sich zeitlose Wahrheit, die im Hegelschen System als solche zur Erkenntnis kommt, wird erst im Verlauf der Geschichte als diese absolute ewige Wahrheit erkennbar. Die einzelnen Völker mit ihren Kulturen und Religionen, ja auch die grossen Weltreligionen selbst, allen voran das Christentum, sind nichts anderes als Durchgangsstadien der im Menschengest zur Erkenntnis kommenden ewigen Wahrheit. In ähnlicher Weise schaut Schleiermacher, der Philosoph, den immanenten, geschichtlichen Weltprozess als universale Geistwerdung der Natur, die in der Religion als Bewusstsein der Einheit aller Weltgegensätze ihr subjektives und in der vollkommenen Kultur

² Schleiermacher: Wer selbst «das Unendliche gefunden hat, ... der bedarf keines Mittlers mehr», ebenda.

ihr objektives Ziel erreicht, während der Theologe Schleiermacher, in Personalunion mit dem Philosophen verbunden, diese Religion der zeitlosen Mystik mit dem christlichen Glauben auszugleichen versucht.³

Die Grossartigkeit dieser geschichtsphilosophischen Entwürfe darf uns aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass in ihnen allen die Geschichte lediglich der Ort der Religion, nirgends aber der Gegenstand des Glaubens ist. Darum hat diese, in der Tat vollständige, Befreiung des Christentums vom Mythischen vermöge der Auflösung der Offenbarung in Symbole des Ewigen nur die eine Misslichkeit: dass nämlich dabei vom Christlichen gar nichts übrig bleibt. Was aus diesem Umformungsprozess hervorgeht, ist zwar allerdings eine unmythische, eine vom Geschichtlich-Zeitlichen losgelöste Religion; aber diese Religion hat mit dem christlichen Glauben nichts mehr gemein. Das genuine, biblische Christentum, das Christentum aller Kirchen und Denominationen, erkennt zwischen sich und dieser Religion der Geschichtslosigkeit ebenso wenig Verwandtschaft als zwischen sich und irgend einem krassen polytheistischen Heidentum. Für den christlichen Glauben ist die Beziehung zu geschichtlichem Geschehen, nämlich zu jenem geschichtlichen Faktum, das Heilsgeschichte, Offenbarungsgeschichte in Jesus Christus heisst, keine «Form», von der der «Gehalt» ablösbar wäre. Vielmehr ist die Beziehung zu diesem Geschichtlichen die Sache selbst. Der christliche Glaube ist Glaube an das in Jesus Christus faktisch Geschehene, oder aber er ist gar nichts. Dieser Glaube mag töricht ungebildet oder verwerflich sein — aber er ist nichts anderes als das. Nimmt man diesen sogenannten Mythos von der Menschwerdung und von der Erlösungstat am Kreuz weg und verwandelt dieses geschichtliche Geschehnis in ein Symbol ewiger Wahrheit, so bleibt vom christlichen Glauben nicht etwa ein Rudiment, sondern ganz und gar nichts übrig. Vielmehr tritt dann an seine Stelle ein Glaube, eine Religion ganz anderer Art, und Struktur, die «immanente Religion», die «Religion A», deren abgründige Verschiedenheit von der «paradoxen» oder transzendenten «Religion B» Kierkegaard so meisterhaft gezeigt hat.⁴ Christlicher Glaube ist, im Unterschied zu solch symbolischer, zeit- und geschichtsloser Religion der Glaube an die geschichtliche Offenbarung und Erlösung, Glaube an das erlösend-offenbarende Eingreifen Gottes in die Geschichte, Glaube

³ Vgl dazu mein Schleiermacherbuch, Die Mystik und das Wort.

⁴ Kierkegaard, «Brocken» und «Nachschrift».

an bestimmte, einmalige, unvertauschbare Gottesgeschichte. Dass der christliche Glaube das und nichts anderes ist, ist aus den klassischen Quellen zu beweisen, und wir meinen diesen Beweis im ersten Teil dieses Buches geführt zu haben; dass aber der christliche Glaube als dieser so bestimmte und nicht mit Idealismus vertauschbare Glaube die Wahrheit sei, ist nicht beweisbar, sondern selbst Sache der Glaubensentscheidung, Glaubenserfahrung, und seine Wahrheit ist nicht die Wahrheit einer Idee, sondern Wahrheit als personale Begegnung. Wenn Gottesgeschichte «Mythus» ist, dann ist der christliche Glaube hoffnungslos «mythisch».

2. Nicht minder deutlich als die Verschiedenheit von aller geschichts- und zeitlosen Religion ist nun aber der Unterschied zwischen der Gottesgeschichte des christlichen Glaubens und dem, was uns sonst aus der Welt der Religionen als Mythus bekannt ist. «Mythus ist Göttergeschichte.» In dieser Definition ist der Plural durchaus nicht zufällig. Zum Mythus gehören die Götter. Die Mehrzahl der handelnden göttlichen Subjekte ist für den Mythus ebenso konstitutiv wie die irrationale Buntheit und Mannigfaltigkeit der Begebenheiten. Wo es keine Götter gibt, gibt es auch keine Mythen. Der christliche Glaube hat ebenso wenig mit Göttergeschichten als mit Göttern zu tun; er ist Glaube an die eine Offenbarungsgeschichte des einen Gottes. Darum kann von einem christlichen Mythus nicht die Rede sein. Mit der Bezeichnung «mythisch» trifft man ebensowenig die Art seiner Beziehung auf das Geschichtliche, wie man mit seiner angeblichen Reinigung vom Mythischen, die tatsächlich eine Loslösung vom Geschichtlichen ist, seine unmythische Wesensart trifft. Um das zu verstehen ist zunächst eine kurze Untersuchung über das Symbolische notwendig.

Jeder Mythus arbeitet mit symbolischen Elementen, aber nicht jedes religiöse Symbol ist mythisch. Der Mythus ist Symbol in Bewegung, das Symbol ist Mythus minus Bewegung. Die Symbolik in der Gottesvorstellung ist Veranschaulichung im Raum; der Mythus ist Veranschaulichung in der Zeit. Auch in der Bibel und in der christlichen Lehre wird Gott veranschaulicht. Aber die Veranschaulichung dient nicht der räumlich-optischen Bildhaftigkeit, sondern geht ganz und gar in der Richtung auf das Personhafte. Dasselbe Alte Testament, das oft so «krass anthropomorph» von Gott spricht, hat jede bildliche Darstellung Gottes verboten. Gewiss, die Bibel gebraucht von Gott «unangemessene», aus der menschlichen Erfahrung genommene Gleichnisse: Vater, Herr, König,

Richter usw. Diese Aussagen sind, an sich, so inadäquat wie jene kindlichsten Anthropomorphismen, die wir in den ältesten Ueberlieferungsgeschichten des Alten Testaments finden. «Da fuhr der Herr hernieder, dass er sähe die Stadt und den Turm, den die Menschenkinder bauten.»⁵ Ebensovienig als von Gott ein solches Herabfahren zum Zweck deutlicheren Sehens ausgesagt werden kann, ebensovienig ein Hören, Sehen, Reden, oder ein Vater-sein, König-sein usw. All das sind Gleichnisse aus dem Bereich des Bedingten für den Unbedingten.

Seit dem Eintritt des Christentums in die griechische Kulturwelt hat die christliche Theologie grosse Anstrengungen gemacht, diese «Anthropomorphismen» durch geistigere Ausdrücke zu ersetzen. Diese «geistigeren» Ausdrücke waren aber, genauer besehen, Abstraktionen — das notwendige Sein, die Wahrheit, das Summum Bonum —, in denen gerade das Entscheidende des biblischen Gottesbegriffes verloren ging oder doch gefährdet wurde: der «lebendige Gott», die unbedingte Personhaftigkeit Gottes, Gott als das handelnde Subjekt der Offenbarungs- und Erlösungsgeschichte. Die Tendenz zur symbolischen Reinheit führt zum abstrakt-unpersönlichen Gottesgedanken, das heisst aber zu jener Gottesidee, die nicht der Sphäre der Offenbarung, sondern der der Vernunft angehört. Hinter aller entpersönlichenden, neutralisierenden Abstraktion aber steckt der Weltbegriff, das Es. Statt in der Kategorie des Du, wird die Geistigkeit Gottes in der Kategorie des Es, des Neutrums gedacht.

In ganz anderer Weise verfährt die Bibel. Sie verzichtet völlig auf den Versuch symbolloser Rede von Gott; sie hält im Gegenteil den Anthropomorphismus leidenschaftlich-zäh allen abstrakten Geistigkeitsansprüchen gegenüber fest; aber sie macht durch andere Gleichnisse deutlich, dass Gott die nicht-endliche, die nicht-menschliche, die absolute Persönlichkeit ist. Der «himmlische Vater», der «Schöpfer Himmels und der Erden» ist vor der gefährlichen Verendlichung im menschlichen Bewusstsein besser geschützt als «das Fürsichseiende Insichsein» (Biedermann).⁶ Die Geschichte der abendländischen Philosophie zeigt uns deutlich genug: keine, noch so hohen Abstraktionen bieten dagegen Gewähr, dass Gottes Seinsweise und die Seinsweise der Welt, Gottesgeist und Menschengest miteinander vermengt werden, während der Herr-Gott Jesajas und

⁵ 1 Mos 11, 5.

⁶ Biedermann, Christliche Dogmatik, § 706.

der himmlische Vater des Neuen Testaments weder mit Natur und Welt noch mit menschlicher Seinsart verwechselt werden können. Alle biblische Veranschaulichung dient nur diesem einen Ziel: die freie, herrschaftliche Personalität Gottes festzuhalten, die nicht zu denken ist, sondern nur offenbarend sich erschliesst. Gott ist nicht jener Gott, den wir denkend, innerhalb unserer eigenen Vernunft finden, sondern der sich uns, selbsttätig, selbstredend, in Selbstmitteilung zu erkennen gibt. Die biblische Symbolik ist offenbarungsbezogen; darum hängt sie aber auch mit dem angeblich Mythischen, nämlich mit der Gottesgeschichte, aufs engste zusammen.

3. Es gibt in der uns durch Erfahrung gegebenen Wirklichkeit verschiedene Grade der Zeitgebundenheit des Geschehens. Der niedrigste Grad der Zeithaftigkeit im Geschehen findet sich im Bereich des Physikalisch-Chemischen. Physikalische Ereignisse sind umkehrbar; die Körper gehen aus dem Ruhezustand in Bewegung und aus der Bewegung in den Ruhezustand über, Wärme verwandelt sich in Bewegung und Bewegung in Wärme. Darum steht uns dieses Geschehen vollkommen zur Verfügung. Wir dirigieren den Energienumsatz. Wir analysieren das Kochsalz in Chlor und Natrium und synthetisieren aus Chlor und Natrium Kochsalz. Das Geschehen hat keine eigene Richtung, keinen Eigen-sinn, es verläuft nicht in einer «Einbahnstrasse».⁷ Darum «geschieht» hier eigentlich nichts; das Geschehen gleicht dem Wellenspiel des bewegten Meeres. Was vorhin in einer Richtung verändert wurde, wird im nächsten Moment in der umgekehrten Richtung rückgängig gemacht, ohne Ziel und Ende.

Wesentlich anders das Organische. Die organische Natur zeigt uns ein Geschehen, in dem die Zeitbestimmtheit höherer Ordnung ist. Lebensvorgänge sind unumkehrbar. Wir können zwar eine lebendige Blume «analysieren», das heisst in ihre Bestandteile zerlegen, aber wir können sie nicht mehr, wie die Bestandteile einer demontierten Maschine, wieder zusammensetzen. Das lebendige Geschehen hat einen Eigensinn, einen einmaligen Verlauf von einer Richtung in die andere. Jedes Lebendige hat seine Lebensgeschichte. Darum steht es uns nicht zur Verfügung. Wir können wohl auch am Leben-

⁷ Eddington, *The nature of the physical world*, S 67 ff, macht freilich aufmerksam auf die Bedeutung des zweiten thermodynamischen Gesetzes, gemäss dem eine bestimmte Richtung, ein «Zeitpfeil», auch im physikalischen Gesamtgeschehen angenommen werden muss, nämlich im Sinn der «Entropie». Selbstverständlich ändert das nichts an dem Umkehrbarkeitscharakter der einzelnen physikalischen Vorgänge.

digen experimentieren; aber dieses Experimentieren ist ganz anderer Art als im chemischen Laboratorium. Es besteht nur darin, durch die Aenderung der Lebensbedingungen oder durch bestimmte Eingriffe in das Lebewesen bestimmte Lebensverläufe hervorzurufen. Wir können auf die Lebensverläufe gleichsam als Weichensteller richtungweisend einwirken, aber wir können das lebendige Geschehen nicht selbst hervorbringen, so wie wir Bewegungen der anorganischen Materie hervorbringen können.

Trotzdem das organische Geschehen als «Lebenslauf» bestimmt gerichtet ist, verläuft es insofern ergebnislos in bezug auf die Zeit, als es durch das Gesetz der Wiederkehr des Gleichen bestimmt ist. Alles organische Leben verläuft kreisförmig: Aus dem Samen wird der Baum, aus dem Baum die Frucht, aus der Frucht der Same und so weiter in unaufhörlicher Wiederkehr. Darum kann nicht ernsthaft von Naturgeschichte⁸ gesprochen werden; auch dieses Geschehen ist ungeschichtlich. Wo immer dasselbe wiederkehrt, da ist keine Geschichte. Geschichte gibt es nur im Bereich des Menschen; das geschichtliche Geschehen ist die dritte Stufe der Zeithaftigkeit. Sie hat eine ganz andere Spannung der Zeit als die Natur. Menschenzeit, geschichtliche Zeit schliesst zwar jene organische «Wachstums- und Werdezeit» ein, sie selbst aber ist Entscheidungszeit. In der Natur fallen keine Entscheidungen, wohl aber ist die Geschichte das Feld der Entscheidungen. Entscheidungen fallen, wo der Geist, vor allem der Wille auftaucht. Der geistige Wille schafft die nicht rückgängig zu machenden Entscheidungen. Je mehr geistiger Wille, desto mehr Entscheidung, desto mehr Geschichte, desto mehr Unwiderrufliches. Der Wille aber ist der Personkern. Je mehr Person, desto mehr Zeithaftigkeit, Zeitspannung.

Aber auch die Geschichte, als Menschengeschichte verstanden, stellt noch nicht die höchste Stufe der Zeithaftigkeit des Geschehens dar. Wohl ist die Geschichte die Sphäre des Einmaligen, im Unterschied

⁸ Auch, und erst recht, in der Biologie kann gegen die absolute Geschichtslosigkeit des Geschehens im Blick auf das Gesamtgeschehen Einspruch erhoben werden (vgl. die vorige Anm.). Es gibt wohl auch eine Geschichte der Flora und Fauna im Sinne der nicht wiederholbaren Einmaligkeit, eine Abfolge von Epochen der Lebensformen. Aber auch das ändert nichts am Kreislaufcharakter der Lebensvorgänge. Es gibt Naturgeschichte in dem Sinne, dass der jetzige Bestand von Lebensformen früher nicht war und später nicht mehr sein wird; es gibt aber nicht Naturgeschichte in dem Sinn, dass das untermenschliche Leben, sei es im ganzen, sei es im einzelnen einem Ziele zustrebt, das ausserhalb des Bereichs liegt, den man die «Variationsbreite des organischen Lebens» nennen könnte.

zur Natur als Sphäre der Wiederkehr. In den Kreislauf von Sommer und Winter, von Werden und Vergehen eingebettet geschieht wohl das Niewiederkehrende. Jedoch, in einem grösseren Zusammenhange geschaut, sind auch die geschichtlichen Einmaligkeiten nicht so einmalig wie sie sich zuerst geben — «es gibt nichts Neues unter der Sonne».⁹ Auch die Geschichte hat, rein als Menschengeschichte betrachtet, etwas vom Charakter der Wiederholung, des Kreislaufes an sich. Denn die Menschen treten nie aus dem Bann der Mächte heraus, mit denen sie ringen. Der Kampf muss immer neu ausgefochten werden und wird doch nie ausgekämpft. Er bleibt, wesentlich, derselbe in allen Jahrhunderten, allen geschichtlichen Einmaligkeiten zum Trotz. Es gibt Entscheidungen, aber das Entscheidende geschieht nicht; es gibt Wendepunkte, aber die Wende geschieht nicht; es gibt Einmaligkeiten, aber nicht das Einmalige.¹⁰ Das Einmalige, die Wende, die Entscheidung wäre ein Geschehen, das den Bann jener Mächte bricht, das nicht nur einen Teilsinn, sondern den Gesamtsinn verwirklicht, das Unbedingt-Wichtige, das Unbedingt-Lösende, die Erlösung, die dadurch geschähe, dass das Ewige selbst in die Zeit einbräche und das Vollkommene in die Welt der Unvollkommenheiten. Eben dieses Geschehen ist die Offenbarung in Jesus Christus. Er ist: das Ewige, vielmehr der Ewige in der Zeit. Darum ist die Geschichte Jesu Christi, so wie der Glaube sie versteht, das schlechterdings Einmalige, das, was seinem Wesen nach jede Wiederholung ausschliesst, die absolute Entscheidung. Eben darum handelt es sich hier nicht um einen Mythus.

4. Alle Mythen haben zum Inhalt ein Geschehen, in dem nicht nur der Mensch, sondern göttliche Mächte in das Leben des Menschen eingreifen. Es mag zunächst scheinen, als hätte es der Mythus der Naturreligionen nicht mit dem Menschen, sondern mit dem Naturgeschehen zu tun. In Wirklichkeit aber handelt er vom Menschenschicksal, vom Glück und vom Leben des Menschen. Mythus ist Deutung der menschlichen Existenz, des Menschengeschicks. In der Mythologie erscheint aber dieses entscheidungsvolle Geschehen in der Gestalt des Naturähnlichen, also des Kreislaufes, dessen, was sich immer wiederholt. Wohl sind an diesem Geschehen persönliche Gottheiten beteiligt — erst dadurch wird das Naturgeschehen zum Mythus —, aber sie sind nicht selbst die eigentlich Entschei-

⁹ Prediger 1, 9.

¹⁰ Vgl. meinen Aufsatz «Das Einmalige und der Existenzcharakter», aa O.

denden, sondern nur Speichen im grossen Rade des Geschehens, das eine unbekannte Macht dreht. Es ist eine unpersönliche Schicksalsmacht, die auch das Göttergeschick bestimmt.¹¹ Die Vielzahl der handelnden göttlichen Personen und die Vielzahl der vermeintlich entscheidenden Ereignisse lässt ein wirklich entscheidendes Geschehen nicht zu. Hier ist die Zeit noch nicht wirkliche Entscheidungszeit, sonst müsste sie aufhören, kreisförmige Naturzeit zu sein. Der Zeitkreis — die unernste Zeit, die Zeit der Scheinentscheidungen — müsste zur Zeitgeraden werden, zur ersten Zeit, dadurch dass Anfang und Ende der Zeit von einer Mitte her auseinander gebogen würden. Einer solchen Tat der Zeitstreckung sind die Götter der Mythologie nicht fähig.

Sie sind es darum nicht, weil sie nur Scheinsubjekte sind. Das wirklich Bestimmende ist gar kein eigentliches Subjekt. Es ist das Schicksal, das das Rad der Welt dreht, eine unpersönliche Macht, die nicht wirklich eingreift, sondern «entrollt», was vorausbestimmt ist, so wie man einen aufgewickelten Teppich entrollt. Die Zeit hat keine wirkliche Entscheidungsqualität, weil sie Schicksalszeit ist. Sie bekommt den Charakter der Entscheidungszeit erst da, wo der persönliche Gott selbst Anfang und Ende auseinanderspant, dem Weltgeschehen die Richtung, den «Zeitpfeil» gibt, indem er das Entscheidende geschehen lässt. Die Zeit, die Anfang und Ende hat, ist die messianische Zeit, die vom Anfang her auf das Ende hin gespannte Zeit. In dieser messianischen Zeit hat das Leben die Qualität unbedingter Entscheidung. Es geht um Himmel und Hölle; über Himmel und Hölle wird entschieden in der Entscheidung des Glaubens. Die messianische Zeit aber gibt es nur durch den Messias. Der Messias aber ist: das Unbedingte in der Zeit, das Entscheidende in der Zeit — vielmehr, nicht «das», sondern der Entscheidende. Eben darum, weil nun der persönliche Gott selbst an Stelle der schicksalsbestimmten Götter auf den Plan tritt, hört das Mythische auf. Jetzt geschieht in wirklicher Geschichte das Einmalige.

5. Durch Jesus Christus wird erst die Geschichte als Weltgeschichte bestimmt. Weltgeschichte als Einheit gibt es nur, wo es ein unbedingtes endgültiges Ziel der Geschichte gibt, wo auch der Anfang, die Schöpfung, von diesem Ziel her bestimmt und auf das

¹¹ Vgl. meinen Aufsatz «Schicksal und Freiheit in christlicher Sicht», Neue Schweizer Rundschau, 1938, S 521—550.

Ziel hin ausgerichtet.¹² Weltgeschichte als Einheit des Geschehens, als zielbestimmter Geschehnis-Zusammenhang, ist ein eschatologischer, ein messianischer Begriff. Der messianischen Geschichte entspricht die messianisch bestimmte Existenz des einzelnen Menschen, die Entscheidung des Glaubens. Indem sich der Einzelne in dieser von Gott bestimmten Weltgeschichte vorfindet, wird ihm nicht erlaubt, sich der Betrachtung dieses Schauspiels hinzugeben. Ich werde als Glaubender sofort zur mithandelnden Person in diesem Drama, hineinverwickelt in die weltgeschichtliche Entscheidung, in die Weltwende. Der Geschichtsentscheidung des Christus entspricht die Glaubensentscheidung des Christen. Er, der die Weltwende bringt, bringt auch die Wende meines Lebens, durch die Glaubensentscheidung. Was für alle Welt die Entscheidung ist, das ist nur dadurch für den Einzelnen Entscheidung, dass er sich selbst an ihm, dem Christus, entscheidet. Diese Entscheidung schafft ein unbedingt unumkehrbares Vorher und Nachher, eine absolut gestreckte Zeitlinie, die Richtung auf das Endziel hin. Im Christusgeschehen, wie es vom Glauben erfasst wird, ist der mythische Kreis gesprengt, die Idee der ewigen Wiederkehr abgetan. «Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen.»¹³ Wie der Kreis der Weltzeit durch den Anfang «Schöpfung» und das Ende «Erlösung» zur Geraden ausgespannt ist, so ist auch das Leben des Einzelnen zur unzweideutigen Entscheidungszeit geworden, wo man gestreckten Laufs auf das Ziel zueilt.¹⁴ Es ist Jesus, der Christus, der so die Zeit richtet. Er kann es, weil und sofern er der ist, in dem wirklich der Unbedingte den Plan des geschichtlichen Geschehens betreten hat.

So hängen das Personhafte und das Zeithafte miteinander zusammen. Die Personhaftigkeit der geschichtsbestimmenden Macht, Gott, der Herr, und die Geschichthaftheit, der Entscheidungsernst des Ge-

¹² Man könnte wohl auch von der Religion Zarathustras eine solche weltgeschichtliche Gesamtschau aussagen. «Die Zeit, in der sich alles abspielt, ist nicht ein blosses Nacheinander, sondern da ist alles auf ein Ziel gerichtet. Dieses Ziel ist gleichermassen für den einzelnen wie für das All, soweit es Gott geschaffen hat, das letzte Heil, und alles Geschehen ist Heilsgeschichte» (Lommel, Die Religion Zarathustras, S 130). Der Unterschied gegenüber der israelitisch-christlichen Gesamtschau ist der, dass das geschichtliche Geschehen nicht mit diesem Eschatologischen verbunden ist, dass Ohrmuzd nicht wie Jahwe durch seine Propheten die Gegenwarts geschichte als fortlaufende Bundesgeschichte zu erkennen gibt, und dass darum auch nicht die Völkerwelt als Objekt des göttlichen Heilshandelns ins Auge gefasst wird. Darum ist die Zarathustra-Religion trotz ihrer Eschatologie mythisch geblieben.

¹³ 2 Kor 5, 17.

¹⁴ Vgl 1 Kor 9, 24 f; Phil 3, 14; Hebr 12, 1.

schehens sind zwei Aspekte eines unteilbar Einen. Nur der personhafte Gott kann so in die Geschichte eintreten; nur in diesem seinem Eintreten in die Geschichte kann er als der personhafte Gott erkannt werden. Und nur durch dies sein Eintreten in die Geschichte und die Erkenntnis davon, bekommt die Geschichte diese Zeitspannung, die unbedingte Entscheidung heisst.

Hier ist nicht mehr von Göttern und nicht mehr von Geschichten die Rede, sondern von dem einen Gott und der einen Geschichte, vom Unbedingt-Einmaligen. Durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist der Mythos abgetan — der Mythos von den Göttern, die Menschen werden und doch keine wirklichen Menschen sind, der Mythos vom sterbenden und auferstandenen Gott-Heiland, der nie wirklich starb und nie wirklich auferstand, weil er nicht wirklich lebte. Es wäre lächerlich, zu fragen, wann und wo Herakles oder Rama oder Krischna geboren und gestorben sind, mit welchem Datum der weltlichen Chronologie ihr Leben zu bestimmen sei.¹⁵ Im christlichen Bekenntnis aber heisst es: «gekreuzigt unter Pontius Pilatus». Hier steht vor uns, im vollen Licht der Geschichte, eine menschliche Person — die einzige wahrhaft menschliche, die einzige wahrhaft göttliche. Es ist kein Zufall, dass Jesus vom Vertreter des Römischen Reiches zum Tode verurteilt wurde. So sollte die Weltgeschichte dem Ewigen, und so sollte der Ewige der geschichtlichen Menschheit begegnen.

Mythen sind Produkte der religiösen Phantasie, ihre handelnden Personen und deren Taten sind in keinem Buch der Weltgeschichte aufgezeichnet, sie werden von der kritischen Forschung in ein

¹⁵ In seiner Schrift «Das Wesen der Offenbarung» weist O. Pfister auf Echnaton hin als auf eine geschichtliche Persönlichkeit, die sich selbst eine ähnliche Offenbarungsbedeutung zugeschrieben habe wie Jesus Christus (S 19). Hier ist eine wirkliche, geschichtliche Persönlichkeit, ein ägyptischer König, der «die Schönheit» des einen Gottes Aton verkündet und «seinen Namen gross macht; er lässt das Land seinen Schöpfer kennen und macht dessen Namen hell für alle Menschen. Denn ihm hat sein Vater, der Gott, sich offenbart, ihm allein hat er es gegeben, seine Gedanken und seine Kraft zu verstehen» (zit bei Erman, Die Religion der Aegypter, S 122). Aber diese monotheistische Revolution von königlicher Seite erwies sich bald als eine, zwar durchaus beachtliche, aber doch künstliche Machenschaft, teils aus politischen Erwägungen, teils aus dem polytheistischen Mythos, teils aus der überlieferten Lehre von der Göttlichkeit der Könige, wohl auch aus einem gewissen frühen theologischen Rationalismus zu verstehen. Dieses Kunstprodukt hatte keine Lebenskraft. «Mit ihm (Echnaton) war die fanatische Energie der Revolution gebrochen . . . die alte Religion «gewinnt nun eine viel grössere Macht als vor der Revolution Echnatons» (Chantepie, Lehrbuch, I, S 494).

Nichts aufgelöst. Sie sind Träume — Wunschträume und Angstträume. Sie sind weder recht menschlich noch recht göttlich. Jesus, der Zimmermann und Rabbi von Nazareth, sein Leben und Sterben ist ein Ereignis der Weltgeschichte. Dieses Stück Weltgeschichte ist die Gottesgeschichte, von der der Glaube lebt. Denn «Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selbst».¹⁶ Dem Glauben ist es offenbar, dass in seinem Reden Gott uns anredet, in seinem Handeln und Leiden Gott mit uns handelt. «Nachdem er die Gewalten und Mächte gänzlich entwaffnet hatte, führte er sie öffentlich zur Schau auf und triumphierte über sie.»¹⁷ Vor der Wahrheit, die er ist, löst sich das ganze Pantheon der göttlichen Herrschaften mit beschränkter Vollmacht in ein Nichts auf und die Traumwelt unmenschlicher und ungöttlicher Mythologie verschwindet. Denn in ihm ergreift uns der heilige und barmherzige Gott, an ihm entscheidet sich Sinn und Unsinn unserer Existenz. Hier löst sich die Frage Symbol und Mythus in einem.

6. Wer unter Verzicht auf die «mythischen Vorstellungen» von Menschwerdung und Versöhnungstod das «Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selbst» verstehen wollte, würde bald merken, dass er damit nicht nur eine «Form» abgestreift, sondern die Sache selbst geändert hat. Denn sein Jesusverständnis ist dann entweder das der immanenten Religion — Jesus der Weise, das religiöse Genie, der höchste Lehrer, das grösste und reinste Vorbild —, oder das der alttestamentlichen Offenbarungsstufe — Jesus der grösste der Propheten.¹⁸ Sein Verständnis erreicht gerade das Neue, was in Jesus geschehen ist, das neutestamentliche Offenbarungsgeschehen nicht, die göttliche Selbstmitteilung in der Personoffenbarung. Es liegt nicht an den einzelnen Gleichnissen, mit denen wir dieses Geschehen auszudrücken versuchen; hat doch das Apostelzeugnis des Neuen Testaments eine grosse Fülle solcher Gleichnisse hervorgebracht, offenbar darum, weil keines imstande war, diesen Inhalt zu fassen. Wir können auch, der Spur des Johannesevangeliums folgend, versuchen, das Christusereignis in abstraktere Worte zu fassen als es die Bibel tut, indem wir sagen, dass uns im handelnden und redenden Subjekt dieses Menschen das handelnde und redende Subjekt Gottes begegnet. Ob wir dieses sagen oder: «Ich bin von oben her, ihr seid von unten»,¹⁹ «das Wort

¹⁶ 2 Kor 5, 19.

¹⁷ Kol 2, 14.

¹⁸ S o Kap 7, S 100 f.

¹⁹ Joh 8, 23.

ward Fleisch»,²⁰ er «nahm Knechtsgestalt an»²¹ oder «Gott sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches»²² — immer umschreiben wir dasselbe Geheimnis, dass hier Gott selbst handelnd auf dem Plan ist. Ob man dieses Hineintreten Gottes in die Geschichte abstrakter oder in den massiveren und kindlicheren Formeln der Bibel ausdrückt, ist nicht das Entscheidende, sondern ob dieses eine gemeint ist: die einmalige, ein für allemal geschehene Ueberschreitung der Grenze, die zwischen Schöpfer und Geschöpf liegt und in der die bedingungslose Selbstmitteilung des heilig richtenden und barmherzig vergebenden Gottes geschieht.

Wem das Jesusereignis dieses bedeutet, wer ein Glaubender geworden ist, der wird nun aber keine Lust mehr verspüren, die biblischen «kindlichen» und «massiven» Ausdrücke durch abstraktere zu ersetzen — höchstens sie dadurch, zum Zwecke der Verdeutlichung, zu ergänzen oder zu kommentieren. Im Gegenteil, je mehr man versteht, was gemeint ist, desto kostbarer werden einem gerade die «massiven» und «kindlichen» Ausdrücke der Bibel, desto besser versteht man, dass gerade sie die treffendsten und sachgemässesten sind. Der Glaube fürchtet die Anthropomorphismen viel weniger als die Abstraktion, weil er es mit dem persönlichen Gott zu tun hat. Denn im Anthropomorphismus «Gott, der Vater» ist das Herz des biblischen Glaubens, das wirkliche Du Gottes festgehalten und in der «mythischen» Vorstellung von der Fleischwerdung des Logos das Zentrum der biblischen Verkündigung, das Geschehnis der Personoffenbarung, die die Erlösung ist. Der lebendige Gott ist «nicht der Gott der Gelehrten und Philosophen, sondern der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs», der Gott, der uns in besonderem geschichtlichem Geschehen sein Wesen und seinen Willen kundtut. Gott kommt in Jesus Christus in persona auf uns zu und ist nur in diesem Geschehen unser wirkliches Du. Die geschichtliche Offenbarung ist der Erkenntnisgrund für Gottes Personsein und Gottes Personsein ist der Realgrund seiner Offenbarung. Ausser dieser seiner geschichtlichen Offenbarung begegnen wir nicht dem persönlichen Gott, sondern wir denken ihn von uns aus auf Grund unpersönlicher Tatbestände. Der so gedachte Gott aber ist nicht der sich mitteilende, darum weder der wahrhaft persönliche noch der wahrhaft liebende. Wer denkend zu Gott «aufsteigen» will, findet nicht den sich liebend herablassenden Gott, sondern eine Abstraktion. Dieser Weg führt, um nochmals Luthers Wort zu gebrauchen,

²² Röm 8, 3.

²⁰ Joh 1, 14.

²¹ Phil 2, 7.

«in die leeren Finsternisse der Vernunft».²³ Darum müssen wir einzig auf Jesus Christus hinschauen, wenn wir Gott erkennen wollen und müssen in Jesus Christus Gott erkennen, wenn wir das Geheimnis seiner Person verstehen wollen.

7. In dieser Erkenntnis findet auch eine letzte Umbildung unseres Denkens über die Unangemessenheit der Personvorstellung für Gott statt. Solange wir nämlich meinen, wir wissen was Person ist, ohne die Offenbarung, von uns aus, so verstehen wir Person in jenem einleuchtend-kompakten Sinne, den die Definition des Boethius als den rationalen Personbegriff gefasst und dem Denken der Kirche und damit des Abendlandes als Erbe der Antike vermacht hat.²⁴ Ist uns Person einmal das, so können wir die Rede von einem «persönlichen» Gott nur als unsachgemässe «Uebertragung», als Anthropomorphismus auffassen. Vom Glauben aus aber gewinnen wir einen anderen Personbegriff. Hat schon Kant «Person» durch das sittliche Gesetz, also durch die Verantwortlichkeit definieren zu müssen geglaubt, so tun wir das erst recht, aber von der Verantwortlichkeit höherer Art aus: Wir sind Person, weil und sofern wir von Gott angerufen sind. Dieser Anruf geschieht «dem natürlichen Menschen» durch das Gesetz; es ist die gesetzliche Verantwortlichkeit und die gesetzliche Personalität. Dem Glaubenden aber geschieht sie durch die Offenbarung, durch Jesus Christus. Es ist die Personalität, die der Mensch im Glauben an den Christus, an die göttliche Liebe erst empfängt. Das Gesetz ist die blosser Form der Verantwortlichkeit, die Liebe aber ist ihr Inhalt, — der Inhalt, den keine menschliche Denkanstrengung zu gewinnen vermag, der nur geschenkt werden kann und geschenkt wird, im Glauben. Im Glauben erst wird der Mensch menschlich, weil die Liebe ihn erst menschlich macht — die Liebe, die Gott schenkt.

²³ Mit erstaunlicher Klarheit hat Luther schon den Zusammenhang zwischen der «aufsteigenden» spekulativen Gotteserkenntnis der neuplatonisch areopagitischen Mystik, die das Mittelalter beherrscht und der Selbstgerechtigkeit der gesetzlichen Moral und Religion erfasst. «Wenn du aber solchen Blick (auf den Gottmensch Jesus) faren lessest und hinauff kletterst jnn die Maïestet, so musst du anlauffen, erschrecken und zurückfallen, weil du dich selber aussere den gnadenblick rückest und jnn die blosser maïestet gaffest, die dir zu hoch und zu schwer ist. Denn aussere Christo kan die natur kein gnade noch liebe jnn Gott sehen noch erlangen». WA 28, 117. *Periculosum est sine Christo mediatore nudam divinitatem velle humana ratione scitinari . . . Ad has speculationes de maïestate Dei nuda dederunt occasionem Dionysius cum sua mystica theologia et alii eum sequentes . . . Admoneo vos, ut istam theologiam Dionysii mysticam et similes libros . . . detestemni tamquam pestem. Disp. Drews aa O, 294.*

²⁴ S o S 360.

Diese Liebe aber ist Gottes Liebe. Der Mensch empfängt seine wahre Personalität erst durch das Wort Gottes. Personsein im vollen, im nicht-gesetzlichen, darum erst wahrhaft persönlichen Sinn, ist keine für sich bestehende «kompakte» Grösse, sondern sie ist nur in actu Dei, sie entsteht in jenem Schenken Gottes, durch das wir erst wahrhaft «gottähnlich», Ebenbilder Gottes werden. Unser Personsein ist also das Nachbild des göttlichen Seins, der die Urperson ist, und dieses Nachbild entsteht durch seine Offenbarung. «Nun aber spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit mit aufgedecktem Angesicht und wir werden verklärt in dasselbe Bild von einer Herrlichkeit zur anderen als von dem Herrn, welcher der Geist ist.»²⁵ Der psychologische Personbegriff des Boethius ist rein klassifikatorisch, er fasst nicht unser Wesen; der ethische Personbegriff Kants geht aufs Zentrum, aber erfasst nur das abstrakte Personsein des Menschen unter dem Gesetz; der neutestamentliche Personbegriff ist «theologisch»; ihm zufolge sind wir Personen, weil uns Gott seinem Sein ähnlich macht durch seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus, als «Bilder» seines «Angesichts». Wie Plato sagte *ὁ θεὸς γεωμετρίζει*, so sagen wir *ὁ θεὸς ἀνθρωπομορφίζει* — Gott schafft den Menschen nach seinem Bilde, indem er uns als Mensch begegnet. Wir sind Gottes Gleichnisse, unser Personsein ist ein Abglanz seines Personseins, und dieses Gleichnis wird ein wahrhaftes simile erst durch die Offenbarung im Sohn. Wir sind Person, weil wir in der Beziehung zu Gott stehen; wir werden wahrhaft Person, wenn wir in der wahrhaften Beziehung zu Gott stehen, und dieses Personsein ist der Abdruck der in Christus sich selbst erschliessenden Gottperson im Menschengestalt, der glaubt.

8. Wenn wir das erfasst haben, werden wir von dem Vorurteil geheilt sein, der Gottesbegriff sei umso «geistiger» und Gottes würdiger, je abstrakter er ist. Jede Abstraktion ist eine Entfernung vom Personalen ins Unpersönliche, eine Umbiegung aus der Dimension Du-ich, in die Dimension Es-ich, das heisst aber in die Dimension Welt. Abstraktion ist Verweltlichung. Es ist ein fatales Erbe der Antike, das die Kirche von Augustin übernahm,²⁶ dass das Abstrakte das Geistige sei. Das Abstrakte ist wohl das Geistige — hin-

²⁵ 2 Kor 3, 18.

²⁶ Diese Wertschätzung des Allgemeinen ergibt sich für Augustin aus der Gleichung: das Allgemeine = invisibilia = invisibilia Dei (Röm 1, 20) = Ideen Gottes oder Gedanken Gottes. Sie ergibt sich aber auch aus der Feststellung der Tatsache, dass die Ideen nicht nur das den Menschen Gemeinsame, sondern als die allen gemeinsame Wahrheit nur von Gott herkommen können. «In una schola

sichtlich der Welt; aber es ist gerade das Ungeistige, weil Welt-hafte, hinsichtlich Gottes und seiner Beziehung zum Menschen. Das abstrakte Denken über Gott ist «der Fluch des Gesetzes» im Denken. Dass wir Gott denken wollen, statt ihm glaubend in seiner Offenbarung zu begegnen, dass wir selbsttätig im Denken zu ihm aufsteigen wollen, statt ihn in seinem Herabsteigen zu uns zu empfangen, dass wir denkend über Gott verfügen wollen, statt uns glaubend seinem Herrenanspruch und seiner gnädigen Selbstmitteilung zu erschliessen — das ist die Sünde der Autonomie, des sich selbst in seiner Vernunft genügenden Ichs.

Und wenn wir dieses erfasst haben, wird uns ein zweites Vorurteil genommen — vielmehr kein zweites, sondern noch einmal dasselbe unter anderem Aspekt. Wie uns der Glaube den Zugang zum «Anthropomorphismus» der Gottesvorstellung neu eröffnet, so nimmt er uns auch das Vorurteil gegen jenes «mythische Element» in der biblischen Botschaft. Dieses Vorurteil beruht nämlich darauf, dass Wahrheit «sei» und nicht «geschehe», dass sie «stehend», ewig-unveränderlich sei. Die Schrift aber sagt uns, dass zwar «das Gesetz durch Moses gegeben» sei, «die Gnade und Wahrheit aber ist durch Jesus Christus geworden». Das heisst: sie ist gekommen, und zwar ist sie gekommen, indem der kam, der die Wahrheit ist, — nämlich unsere Wahrheit als Gotteswahrheit. Gerade das ist «das Mythische», an dem die Vernunft aus dem gleichen Grunde Anstoss nimmt, aus dem sie den Anthropomorphismus des Personbegriffs verwirft.²⁷ Im Glauben aber erkennen wir, dass dieses Kommen die Durchbrechung unserer autonomen Selbstgenugsamkeit und zugleich die Erlösung aus unserer Icheinsamkeit ist. Im Glauben wird das sündig verschlossene Ich aufgesprengt, und das geschieht dadurch, dass Gott nicht mehr ein von mir gedachter, sondern der zu mir Kommende ist. Das zu uns Kommen Gottes in Jesus Christus

communem magistrum in coelis habemus». (Gilson aa O, S 141.) Die res intelligibiles, die Ideen, formae, species, rationes, regulae, — das alles wohnt im Geiste Gottes.

Es ist hoch bedeutsam, wie Luther, der ja Augustin nicht nur gut kannte, sondern auch als Autorität anerkannte, sich gerade diesem Gedankengang gegenüber zurückhaltend zeigte, trotzdem er nie den Zusammenhang zwischen dem *lumen naturale* und dem göttlichen Logos in Abrede stellte. Vgl die berühmte Erklärung der Dreifaltigkeit, WA 10, 1; 1, S 181 und 188.

²⁷ Vgl die ausgezeichneten Ausführungen über die Gründe dieser Abneigung gegen die besondere Offenbarung bei Taylor, aa O II, S 47 ff. Die Behandlung des Verhältnisses von Religion und Geschichte, Vernunft und Offenbarung, in diesem Werke ist ein Musterbeispiel von echter christlicher Philosophie.

ist die Befreiung «von dem Gesetz der Sünde und des Todes», von jener Gesetzlichkeit, die mit der Autonomie der Vernunft identisch ist. Die Glaubenswahrheit ist also beides, personhaft und zeithaft; sie kommt, und sie ist eine Person. Sie ist gekommen, ein für allemal und hat so, als das Einmalige, für jeden, der ihr begegnet, den Charakter des unbedingt Entscheidenden; sie ist gekommen nicht als «etwas Wahres», sondern als der, der allein unsere Wahrheit und Gottes Wahrheit ist. Nur die Vernunft, die noch selbst Herr der Wahrheit sein will, rebelliert gegen den «christlichen Mythos», sie, die sich auch gegen den «biblischen Anthropomorphismus» auflehnt; sie tut es, weil sie noch in sich selbst gründet und nicht in dem, der sie gegründet hat und neubegründen will.

27. Kapitel

OFFENBARUNG UND VERNUNFT IM GLAUBEN

Das Wort Gottes in Jesus Christus ist das Wort des Rückrufs und der Neuschaffung. Es ruft den Menschen in die Wahrheit des Ursprungs zurück. Darum ist es, obschon es ein Neues aus ihm schafft, kein schlechthin neuschaffendes wie das Wort des Anfangs. Es setzt den Menschen als das gottgeschaffene Gegenüber Gottes, als angeredetes Subjekt bereits voraus. Es geht nicht über ihn hinweg, sondern nimmt ihn in Anspruch. Das Wort des Evangeliums schenkt uns das neue Leben, indem es uns als Person aufruft.¹ Das Wort bietet sich selbst dem Menschen zur Aneignung dar; es ruft ihn auf zu einem Akt der Hinnahme und Hingabe, zum persönlichsten Akt, in dem die Totalität der Person, das Herz, zur Stelle sein muss. Dieser Doppelakt heisst im Neuen Testament Busse und Glaube. Beides aber, das «Insichgehen» der Busse und das «Aussichgehen» des Glaubens, geschieht durch ein Verstehen, ein Verstehen des Wortes und ein Verstehen unser selbst, darum nicht an der Vernunft vorbei, sondern durch die Vernunft hindurch. So begegnen sich im Glauben selbst Offenbarung und Vernunft. Wie das geschieht, ist das Thema unserer letzten Untersuchung.

a) Glaube und Verstehen

1. Zunächst müssen zwei Missverständnisse beseitigt werden, die der Erörterung dieses Themas im Wege stehen. Das erste betrifft unser

¹ S o Kap 5, S 55 f.

Interesse an dieser Frage. Dieses ist kein humanistisches, sondern ein ganz und gar «kirchliches». Es ist uns nicht um eine Ehrenrettung des Menschen zu tun, sondern es geht um die Frage der Verkündigung, des Unterrichtes und der Seelsorge. Die Bemühung um den in der Verkündigung der Kirche angededeten Menschen ist nicht etwas für den Verkündiger und die Kirche Sekundäres, nicht etwa «bloss Pädagogisches», «Nichttheologisches», das neben der «Sache» nur untergeordnetes, wenn überhaupt ein Interesse verdient. Vielmehr gehört die Bemühung um den Menschen zur Verkündigung selbst. Denn die ganze Offenbarung ist Gottes Bemühung um den Menschen. Um des Menschen willen ist Gott Mensch geworden; aus dem Erbarmen mit seiner verlorenen Kreatur hat sich Gott zum Menschen herabgelassen. Er, der das fleischgewordene Wort heisst, ist «nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben zum Lösegeld zu geben».² Die ganze Heilsgeschichte ist eine einzige Bemühung um den Menschen, die der Herr im Gleichnis des Hirten schildert, der seinem verlorenen Schaf nachgeht, bis er es am Ort seiner Verirrung antrifft.³ Eine einzige unfassbare Anpassung Gottes an den Menschen ist die ganze Offenbarungsveranstaltung, deren Ziel es ist, den Menschen zu fassen und wieder an sich zu ziehen, um ihn «in das Reich des Sohnes seiner Liebe hineinzustellen».⁴ In diesen Akt der göttlichen Herablassung ist alles Handeln und Reden der Kirche hineingestellt; diesem Zug des göttlichen Herabkommens zum Menschen soll sich ihr Wort als Instrument seines Wortes einordnen, den Menschen da suchen, wo er ist und ihn da, wo er sich vor Gott versteckt, ergreifen und aufdecken. Verkündigung ist darum ein ganz und gar transitiver Vorgang; das von Gott her auf den Menschen Zugehen, das von Gott her dem Menschen Zubringen. Darum ist die Bemühung um den Menschen nicht ein Zweites neben «der Sache», sondern der Sinn der Sache selbst.

Nichts anderes als das uns nunmehr bekannte orthodoxe Missverständnis der Offenbarung als geoffenbarte Lehre liegt vor, wo man «die Sache» neben und über diesen Vorgang der Bemühung um den Menschen stellt, wo man die Frage nach dem «Wie» von der Frage nach dem «Was» abtrennt und als eine minderwichtige, «bloss pädagogische», «nichttheologische» hinstellt. Die ganze Leidenschaft der göttlichen Agape, das ganze Erbarmen Gottes liegt in der pädagogischen Anpassung des Apostels an die Situation

² Matth 20, 28.

³ Luk 15, 3 ff.

⁴ Kol 1, 13.

seiner zu gewinnenden Hörer, wenn er sagt: «Ich habe mich allen zum Knecht gemacht, damit ich die Mehrzahl gewinne. Ich bin den Juden wie ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne... denen, die ohne Gesetz sind, ein Gesetz-loser... damit ich die ohne Gesetz sind gewinne; allen bin ich alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette».⁵ Das, und nichts anderes als das, heisst Evangelium verkünden, diese totale Hinwendung zum Menschen in Gottes Auftrag. Wer behauptet, man könne den Menschen nicht mehr so ernst nehmen, wenn man Gott ganz ernst nehme oder man könne, wenn es einem ganz um «die Sache» gehe, nicht auch noch von der Sache weg auf den Menschen blicken, hat eine andere «Sache» im Auge als das Evangelium von Jesus Christus, wo der Eifer um Gott und der Eifer um den Menschen eins ist, weil es um Gottes Herrschaft über den Menschen geht. Je ernster man Gott nimmt, desto ernster nimmt man den Menschen; je mehr es einem wirklich um Gottes Sache geht, desto leidenschaftlicher ringt man um den Menschen. Verkündigung ist nicht ein anonymes Hinausrufen einer Wahrheit in die Welt — und nun höre sie wer will; sondern Evangelium verkündigen heisst von Gott her den Menschen «entdecken» und für Gott «verhaften». Nur wer sich mit ganzer unbedingter Leidenschaft um den Menschen kümmert, kann sagen, er verkünde Evangelium.⁶

Das zweite Missverständnis kommt aus einer falschen Anwendung des richtigen Satzes, die Entstehung des Glaubens im Geiste des Menschen sei Gottes Geheimnis, das zu erforschen uns weder erlaubt noch möglich sei. Die Entstehung des Glaubens ist Gottes Geheimnis; das gilt aber von allem, was Gegenstand des Glaubens ist. Wollten wir daraus die Konsequenz ziehen, dass wir darüber nicht forschen sollen, so sollten wir alles theologische Forschen unterwegen lassen. Wie durch das Wort Gottes das Herz des Menschen geöffnet wird und wie es dazu kommt, dass die Vernunft das Wort empfängt und versteht, ist so geheimnisvoll wie die Menschwerdung des Gottessohnes. Aber wie wir das Geheimnis der Menschwerdung mit unserem theologischen Nachdenken begleiten, um es als das zu erkennen, was es ist, und es nicht mit etwas ganz anderem zu verwechseln, so auch das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft im Glauben. Wir werden das Geheimnis in Ehrfurcht

⁵ 1 Kor 9, 20 ff.

⁶ Vgl meinen Aufsatz «Der Zweck der Verkündigung» in dem Sammelbändchen: Vom Sinn der Verkündigung, Zollikon 1941.

Geheimnis bleiben lassen; aber das enthebt uns nicht der Bemühung, soviel davon zu verstehen zu suchen, als wir eben können, damit wir lernen, was es heisse, den Menschen mit dem Evangelium da zu treffen, wo er ist, und ihn nicht dort zu suchen, wo er nicht ist. Eine falsche Auffassung des *sola gratia* hat die reformatorische Theologie gelegentlich dazu geführt, die Bedeutung der das Wort aufnehmenden Vernunft auf Null zu reduzieren und so das Subjekt zum Objekt, zum *truncus et lapis* zu machen. Die Bibel gibt dazu keinen Anlass. Sie lässt darüber nicht den geringsten Zweifel bestehen, dass das Wort Gottes den Menschen in Anspruch nimmt, dass also der Glaube ein Akt der Person ist, in dem das Wort «angeeignet» wird. Die theologische Lage ist heute wieder jener zur Zeit Kierkegaards analog, dem das Problem der Aneignung das alles entscheidende zu sein schien, und der von hier aus den Satz wagte: «Die Subjektivität ist die Wahrheit.»⁷

2. Indem die Heilige Schrift die Offenbarung als «Wort Gottes» bezeichnet, ist klar gesagt, dass die Offenbarung ein empfangendes geistiges Subjekt voraussetzt. Die Wirkungsweise des Wortes ist verschieden von aller objekthaft-kausalen, dinghaft-magischen Einwirkung. Das Wort überrennt nicht, vergewaltigt nicht, setzt sich nicht über das Gegenüber hinweg, sondern es ruft auf, redet an, droht und lockt; es «ruft» Entscheidung «hervor». Es wendet sich an das Hören und Verstehen. Die Verkündigung durch das Wort gilt darum nur der vernunftbegabten, der Menschenkreatur. Gewiss — Gott «kann auch aus Steinen dem Abraham Kinder erwecken»;⁸ er kann aus dem Nichts Menschen schaffen, durch sein Allmachtswort. Aber darum handelt es sich hier nicht; denn Gott lässt nicht Steinen, Pflanzen und Tieren das Evangelium verkünden, sondern ganz allein den Menschen. Denn sie allein sind *λογικοί*, für Wortempfang bestimmte Wesen. Gott kann auch vernunftlose Idioten erlösen; aber das geschieht nicht durch Wortverkündigung. Denn ein Idiot, im strengen Sinne des Begriffes, ist ein Wesen, das unfähig ist, Worte zu verstehen; er ist nicht für Gottes Machtwirkung, aber er ist für Gottes Wort verschlossen, weil er für Worte überhaupt verschlossen ist.

Gott hat sich zum Menschen herabgelassen als er Mensch wurde, damit der Mensch ihm begegnen könne. Er hat seine Offenbarung

⁷ Kierkegaard, Abschliessende Nachschrift I, S 265 ff.

⁸ Matth 3, 9

dem Menschen angepasst, indem er sie in das Menschenwort der Apostel kleidete. Er wählte diese Form der Offenbarung, weil die Mitteilung durch das Wort die eigentlich menschliche Mitteilung ist. Mitteilung durch Wort ist menschliche Begegnung. Der Mensch gebraucht Worte, wo immer er zur Menschlichkeit erwacht; er ist als *humanus des Wortes mächtig*, das heisst er kann reden und Gesprochenes verstehen. Diese Fähigkeit ist ihm von Schöpfung wegen zu eigen gegeben. Diese Fähigkeit ist vorausgesetzt, wo Evangelium verkündet wird. Die Sprachfähigkeit wird uns nicht durch die Botschaft von Christus gegeben, sondern sie wird für die Botschaft von Christus in Anspruch und in Gebrauch genommen.

Die menschliche Sprachfähigkeit gehört zum *lumen naturale*, ja sie ist das primäre Kennzeichen, an dem man die Gegenwart und Wirkung des natürlichen Lichtes oder Vernunftlichtes erkennt. Aber dieses *lumen naturale* ist nicht ohne ursprüngliche Beziehung zum göttlichen Wort, das in Jesus Christus Fleisch wurde. Es ist nicht dasselbe, aber es stammt aus jener Quelle, aus dem Logos Gottes. Indem Gott den Menschen als einen vernünftigen schuf, als einen *λογικός*, einen, der Worte verstehen und gebrauchen kann, hat er ihn für den Empfang seines Offenbarungswortes geschaffen. Wie das Personsein des Menschen ein Abbild des göttlichen Personseins ist, *imago Dei*, so ist das menschliche Wort *imago verbi divini*. Die Wortfähigkeit des Menschen ist vom Schöpfer gemeint als die Empfänglichkeit für sein Wort; darin hat sie ihre ursprünglichste, unmittelbarste Bestimmung. «Gott ist unsere nächste Beziehung», sagt Pestalozzi. So ist auch das Wort Gottes das, was den Menschen erst im vollen Sinne menschlich macht.⁹

3. Das Wort Gottes kommt zu uns als ein menschliches Wort — als Wort eines Jesaja, Paulus oder Johannes. Es bedient sich einer bestimmten, vorhandenen menschlichen Sprache, mit ihrem Wortschatz und ihrer Grammatik. Der Prophet redet das Hebräische, das jeder Hebräer versteht, der Apostel das Griechisch, das jeder Grieche und jeder Gebildete seiner Zeit versteht. Das Wort Gottes bedient sich dieser Sprachen und setzt also das Ver-

⁹ *Inter omnia opera seu dona praestantissimum est loqui. Hoc enim solo opere ab omnibus animalibus homo differt.... Quare et hoc ipsum argumentum est quod altissima natura est verbum.* (Luther, Tischreden, I, 565). Von diesem Element, das ihn von den Tieren allein unterscheidet, heisst es (WA 42, 66) *gerit imaginem et similitudinem Dei quam coeteri animalia non gerunt.* Ueber das *lumen naturale* und seine Beziehung zum Sohn Gottes, s o S 309 f.

ständnis dieser Sprachen voraus. Es wendet sich an das schon vorhandene sprachlich-begriffliche Verstehen des angeredeten Hörers. Es nimmt sein schon vorhandenes Sprachverstehen in Anspruch. Diese Anpassung, diese Rücksicht auf das schon im Menschen vorhandene, zeigt sich nirgends deutlicher als in der «Uebersetzung» der hebräisch-griechischen Bibel in andere Sprachen. Ohne diese Uebersetzung bleibt die Botschaft, bleibt das Wort Gottes unverständlich. So sehr setzt das Wort Gottes ein Verstehen des Menschen — nämlich eben das sprachliche — v o r a u s, dass es selbst völlig wirkungslos bleibt, wo dieses Verstehen nicht vorausgesetzt werden kann. Das Wort Gottes lässt es sich gefallen, in alle Sprachen der Menschheit einzugehen, — so sehr nimmt Gott den Menschen «an» und so ernst nimmt er ihn. Denn Gott will, dass der Mensch als Subjekt nicht zu Boden geschlagen wird, sondern mit ihm Gemeinschaft bekommt. Darum sagt er ihm ein Wort, das er verstehen soll. Er wird dem Griechen ein Griechischredender, dem Chinesen ein Chinesischredender, damit der Mensch ihn verstehen könne, so wie ein grosser Mann sich zu einem kleinen Kind herabbeugt und sich aufs Knie hinunterlässt, damit es ihm ins Gesicht sehen kann. Gott redet nicht über den Menschen hinweg, er giesst seinen Geist nicht mit Gewalt in sein Herz; sondern er redet ihn an, in der Weise, dass er verstanden werden kann. Das Verstehen ist, sofern es das grammatikalisch-logische Verstehen irgendeines Gesagten, auch sofern er das grammatikalisch-logische Verstehen der Evangeliumsverkündigung ist, ein Akt geistig-vernünftiger Selbsttätigkeit des Menschen. Ohne diese vernünftige Selbsttätigkeit der Aneignung entsteht kein Glaube. Wir sagen nicht: d e r G l a u b e sei diese vernünftige Selbsttätigkeit des Menschen, sondern das logisch-grammatikalische Verstehen des Geredeten, auch des durch einen Apostel oder Propheten Geredeten sei dies; aber ohne diese geistig-vernünftige Selbsttätigkeit kann das Wort Gottes nicht verstanden werden, ohne sie entsteht kein Glaube. Die Vernunft ist die *conditio sine qua non* des Glaubens.

4. Solange wir so im allgemeinen von der Sprache reden, ist die Sache einfach und wohl auch unwidersprochen. Es handelt sich eben hier erst um das Formale, das blosses Dass der Wortfähigkeit, das blosses Vorhandensein der Vernunft als Empfangsorgan. Auch hier wirkt sich wieder einmal das Gesetz der Beziehungsnähe aus: im Formalen als solchem ist von einer Wirkung der «Verfinsterung durch die Sünde» kaum zu sprechen. Ganz anders aber wird es,

wenn wir nun zu der weiteren Feststellung übergehen, dass das Wort Gottes sich auch bestimmter schon vorhandener religiöser oder theologischer Wörter, und also der entsprechenden Begriffe, bediene. Und doch ist auch das nicht zu bestreiten. Wenn der Apostel Paulus zum ersten Mal in Athen das Evangelium verkündet, so tut er das nicht so, dass er zwar im allgemeinen griechisch spricht, aber an den entscheidenden Stellen seiner Rede, neue, eben paulinische oder apostolische Wörter einsetzt. Sondern er sagt alles, was er sagt, auch die unerhörten Neuigkeiten von der Erlösung und Auferstehung, in Worten, die den Griechen vertraut sind. Er gebraucht den vorhandenen Sprach- und Begriffsschatz, auch den vorhandenen theologischen, religiösen, ethischen Sprach- und Begriffsschatz, um sich verständlich zu machen.¹⁰

Gewiss — was er mit diesen Wörtern, Gott, Sünde, Liebe, Schuld meint, ist etwas ganz anderes, als was die Griechen bisher unter diesen Worten verstanden haben. Er legt einen ganz neuen Inhalt in diese bereitstehenden Begriffsgefäße; aber er tut es nicht anders als so, dass er eben diese bereitstehenden Gefäße gebraucht, dass er für das Verständnis des Neuen das vorhandene Verständnis der von ihm gebrauchten Wörter in Anspruch nimmt. Wir sagen das nicht, um der Neuheit seiner Botschaft Abbruch zu tun; sondern damit nicht die Neuheit falsch verstanden werde. Wir haben nicht im mindesten die Absicht, den Gegensatz von Glaube und vernünftiger Selbsttätigkeit des Menschen zu mildern; aber wir möchten, dass er am rechten Ort gesehen wird. Der Apostel nimmt also, indem er den religiös-theologischen Begriffsschatz in Anspruch nimmt, auch ein bereits vorhandenes religiös-theologisches Verstehen in Anspruch. Er setzt sich, um den Athenern das Unerhörte zu sagen, nicht über das hinweg, was sie verstehen, sondern nimmt es in Anspruch für das Unerhörte, das er ihnen sagen will. Er tut das, weil er es ihnen — sagen will. Denn anders als durch Inanspruchnehmen des Verstehens kann man

¹⁰ Das theologische Wörterbuch des Neuen Testaments, auf das ein so gewaltiger Fleiß so vieler ausgezeichneten Gelehrter verwendet wird, ist der deutlichste Beweis dieser Tatsache. Man kann das NT nicht verstehen, wenn man nicht weiss, was für einen Sinn die Wortgefäße haben, in die die Apostel ihre neue Botschaft gossen; man muss den Sinn ihrer Rede aus diesen von ihnen vorgefundenen und gebrauchten Begriffen erheben; aber die eigentlich theologische Arbeit beginnt erst da, wo nun der neue Sinn erfasst wird, der neue Wein, der in diese alten Schläuche gegossen wurde. In diesem Zusammen des Alten und Neuen liegt das ganze Problem von Vernunft und Offenbarung, damit auch das Problem der «Anknüpfung».

nichts sagen; ohne das Inanspruchnehmen des bisherigen Verstehens kann man auch das unerhört Neue nicht sagen. Durch seine Predigt erhalten die bekannten Begriffe einen völlig neuen Inhalt; aber das geschieht, indem er das schon vorhandene Verständnis der bekannten Worte gebraucht, um das Neue als ein völlig Neues verständlich zu machen.

5. Wir müssen aber noch einen Schritt weiter gehen, wenn wir den wirklichen Graben sehen wollen, der Menschenwort und Gotteswort, menschlich-vernünftiges und göttlich-geistliches Verstehen trennt. Dabei werden wir erkennen, dass der Graben sehr oft am falschen Ort gesehen wird, und dass aus diesem falschen Sehen jenes fatale Missverständnis des Glaubens entsteht, dem wir durch das ganze Buch hindurch begegnet sind. Man kann, so fügen wir jetzt dem bereits Erkannten hinzu, auch das Neue, was der Apostel Paulus sagt, begrifflich-logisch, und das heisst jetzt theologisch, vollständig verstehen, ohne dass der Glaube da ist. Wohl muss der Gläubige antworten: dann ist es eben nicht richtig verstanden. Aber der Unterschied zwischen dem wahrhaft gläubigen Verstehen und einem ungläubigen kann begrifflich nicht festgestellt werden. Es kann sich ein Ungläubiger in einem strengen theologischen Examen darüber ausweisen, dass er «die paulinische Theologie» so gut versteht, dass ihm kein Examinator einen Fehler nachweisen kann — und doch hat er davon im Sinn des geistlichen, gläubigen Verstehens nichts verstanden, sondern ist ein völliger Heide geblieben. Der Teufel würde auch das rigoroseste Examen in Dogmatik und biblischer Theologie mit Auszeichnung bestehen. Theologie steht wohl in der allernächsten Beziehungsnähe zum Worte Gottes, aber sie ist es nicht selbst. Die rechte Lehre kommt aus dem Gotteswort und aus dem Glauben, aber begrifflich verstehen, theologisch reproduzieren und zum intellektuellen Eigentum machen lässt sie sich auch ohne den Glauben. Der Glaube muss wohl durch ein Verstehen theologischer Begriffe — und wären sie noch so einfach — hindurch; aber er selbst ist nicht das theologische Verstehen.

Theologisches Verstehen gehört noch auf die Seite der Vernunft, auf die Seite des Menschen.¹¹ Wohl entsteht die christliche Lehre

¹¹ «Wir lassens uns wol geduncken, wen wir horen predigen, wir verstehens; aber es felet weitt, solus spiritus sanctus hoc scit». «Ich hett gemeint, ich kundt es, weil ich so lang und vill davon geschriben, aber wenn es an das treffen gett, so sech ich wol, das es mir weitt, weitt felet. Also soll und muss allein Gott der heiligst meister sein». Luther, Tischreden II, S 3.

aus dem Worte Gottes; aber das Wort Gottes ist etwas anderes als die christliche Lehre. Wohl kann der Glaube nicht sein ohne das Verständnis der Lehre; aber er ist nicht selbst das Verständnis der Lehre. Die rechten Lehrbegriffe kann man haben ohne den Glauben — und wahrhaftig, gross ist die Zahl derer, die im Lauf der Kirchengeschichte rechte Lehrbegriffe ohne Glauben hatten. Rechte Lehre ist etwas, das man lernen kann, das man sogar leicht lernen kann, wenn man einen guten Kopf hat und an einer rechten Schule studiert. Der Glaube aber ist nicht etwas, das man lernen kann; er ist das freie Geschenk Gottes. Es ist im höchsten Grade verderblich für die Kirche, wenn sie das, was man auf einer rechten Schule lernen kann, und das, was allein Gabe des Heiligen Geistes ist, miteinander verwechselt.¹² Der Graben, der die Welt und das Gottesreich, die Vernunft und die Offenbarung Jesu Christi, voneinander trennt, ist nicht der zwischen Theologie und anderer Lehre, sondern der zwischen Gottes Wort und Theologie, zwischen dem Verständnis aus dem Glauben durch den Geist Gottes und dem erlernbaren theologischen Verständnis der rechten Lehre. Und doch entsteht kein Glaube ohne rechte Lehre, und kann das Wort Gottes nicht Glauben schaffen ohne rechte Lehre.

Nie würde die rechte Lehre entstehen, wäre nicht Gottes Wort wirksam. Die Entstehung der rechten Lehre aus dem Worte Gottes ist, wie wir früher sahen, eine Notwendigkeit; und die christliche Lehre hat im Worte Gottes ihren Seinsgrund. Das hindert aber nicht, dass diese Lehre, einmal vorhanden, von Menschen verstanden werden kann, die lediglich einen guten Kopf, aber keinen Glauben haben. Darum ist die vollkommenste Verfügung über die theologischen Begriffe durchaus kein sicheres Kriterium des Glaubens; denn es ist eine Sache der Vernunft, die zwar auf etwas gerichtet ist, was aus dem Glauben entstand, aber auch losgelöst vom Glauben verstanden werden kann.¹³ Darum ist die Meinung, ein guter Theologe müsse eo ipso auch ein guter Gläubiger oder überhaupt ein

¹² Darum ist der Theologismus, dh die Verwechslung von Theologie und Glaube, ein so verhängnisvoller Irrtum, der die Kirche beinahe von ihrem Anfang an geschädigt hat, wie kaum etwas anderes.

¹³ Es verhält sich damit ähnlich wie mit jenen Kulturwerten und der «christlichen Ethik», die wohl aus dem christlichen Glauben heraus entstanden, aber angeeignet, angewendet und bewahrt werden können auch von solchen, die selbst nicht christlich Glaubende sind. Es ist das Problem des Corpus Christianum, der christianisierten, aber nicht christlichen Welt, mit dem wir es hier zu tun haben. Zu ihr gehört, mirabile auditu, auch die christliche Theologie als Möglichkeit, zwar nicht ihre Entstehung, wohl aber das theologische Verstehen.

Gläubiger sein müsse, ein verheerendes Missverständnis —, was im allgemeinen die Nichttheologen in der Kirche sehr gut, die Theologen aber selten wissen. Und doch würde dieses Wissen gerade noch im Bereich der guten Theologie liegen. Der Glaube ist das Ergriffensein von Gottes Wort, das Unterworfensein der Person in ihrem Zentrum, im Herzen, unter den, dem sie gehört, weil er sie für sich geschaffen hat. Etwas anderes ist dieses Unterworfensein, etwas anderes das Wissen von diesem Unterworfensein. Das erste gehört zusammen mit dem Wort: ich selbst bin ...; das zweite gehört zusammen mit dem Wort: der Mensch ist ... Darum liegt, wie Luther sagt, beim Glauben alles am Personalpronomen: mein, dein. Du bist mein Herr, ich bin dein Knecht.¹⁴ Das aber ist nicht mehr begriffliches Verstehen, sondern personale Begegnung. Hier, hier allein, liegt der Graben, der Diesseits und Jenseits, Vernunft und Offenbarung scheidet. Darum kann auch ein Mensch, der völlig mit dem Glauben zerfallen ist, noch lange korrekte Theologie lehren. Er hat sie jederzeit zur Verfügung. Aber eines kann er nicht mehr: er kann nicht mehr von Herzen beten. Denn im Gebet geht es auf Du-selbst und Ich-selbst. Dieses doppelte Selbst — das im theologischen Begriff wohl noch abgebildet, aber nicht mehr als Selbst zur Stelle ist, — das ist das Geheimnis des Heiligen Geistes und des Glaubens, und hier kommt alle Theologie an ihr Ende.¹⁵

b) Busse und Glaube

Der Glaube ist ein Verstehen — nämlich jenes Verstehen, das nicht mehr bloss ein begriffliches und darum allgemeines ist, sondern dasjenige, wo ich «mich selbst» von dem mich in Jesus Christus anredenden Gott her, von Gott selbst her, verstehe. Nicht «den Menschen» im allgemeinen, sondern mich, diesen konkreten, hier und jetzt so lebenden Einzelnen, soll ich vom Gotteswort her verstehen; und nicht von einer Lehre über Gott und Jesus Christus her, sondern von ihm selbst her, der durch diese Lehre hindurch selbst als der Heilige Geist mit mir redet und mir mein neues Verstehen gibt. Aber so gewiss der Glaube ein Verstehen ist, so gewiss ist er nicht nur ein Verstehen, sondern eine Entschei-

¹⁴ Darin liegt für Luther der Unterschied zwischen fides historica und wirklichem Glauben. Der «historische Glaube sagt: Ich höre, dass Christus gelitten hat und gestorben ist... der rechte Glaube aber hält es so: Ich glaube, dass Christus für mich den Tod erlitten habe...», WA 44, 720.

¹⁵ Vgl meine Schrift «Vom Werk des heiligen Geistes», S 30 ff.

«Des Glaubens materia ist der Wille» (Luther). Wie sich das Problem Vernunft und Offenbarung im Glauben von hier aus darstellt, ist nunmehr zu untersuchen.

1. Der Mensch kann nicht umhin, ständig Wertungen zu vollziehen, die seiner Willensentscheidung zur Grundlage dienen und aus denen, durch den Willen hindurch, sein Handeln und Verhalten entspringen. Der Mensch will leben, er begehrt, was ihm lebenswert erscheint, leibliche und geistige Güter, Wahrheit in der Wissenschaft, Schönheit in der Kunst, Gerechtigkeit im Staat, Gutheit in der Moral. In alledem will er sein Leben reich und gross, stark und frei machen. Er will sich selbst realisieren.

Dieser Lebenswille findet Widerstand an der vorhandenen Wirklichkeit. Der Mensch versucht diesen Widerstand mit Hilfe anderer zu überwinden; dieser Versuch gelingt jedoch nur im einzelnen, nicht aber im ganzen. Die seinen Lebenswillen durchkreuzenden Mächte sind stärker als seine und die vereinten Kräfte aller Menschen. Er stösst auf Hindernisse, die durch keine Anstrengung zu überwinden sind, teils weil sie, wie der Tod, schicksalsmässig da sind, teils weil sie in seinem eigenen Innern liegen. In dieser Lebensnot, im Widerstreit zwischen der Wirklichkeit und dem Lebenswillen, entsteht die religiöse Frage. Nicht als ob die Religion, geschweige der christliche Glaube, aus dieser Lebensnot entstünden.¹⁶ Wohl aber entsteht keine Religion, auch nicht der christliche Glaube, an dieser Lebensnot vorbei. Kein Mensch greift nach dem rettenden Evangelium, der nicht durch Erfahrung dieser Lebensnot zum über sich Hinausgreifen genötigt ist; keiner versteht das rettende Evangelium als ein Glaubender, der sich nicht selbst als «einer in Not» verstehen will. Der wahre Glaube beginnt damit, dass man seine Not nicht mehr vor sich versteckt und sich nicht mehr über sie hinwegtäuscht, sondern ehrlich wird und sieht, dass

¹⁶ Man sollte also nicht darum, weil Ritschl und vor allem Kaftan diese Bedingung des Glaubens fälschlich zum Motiv des Glaubens machten, ihre richtige Beobachtung gering schätzen oder gar verwerfen, dass Glaube nur in dieser Situation entstehen kann. Die Wahrnehmung der Lebensnot ist die *conditio sine qua non* des Glaubens, aber nicht sein zureichender Grund. *Justificatio quidem sequitur ad contritionem, non ut effectus contritionis sed gratiae; homo sentiens hos terrores arripiat verbum gratiae.* Luther, *Disp.* S 284. *Lex vult me desperare, sed ita, ut veniam ad Christum,* S 367. Genau so lehrt Calvin: Es ist die Aufgabe des Gesetzes, *coecum et ebrium amore sui hominem ad notitiam simul et confessionem suae imbecillitatis et impuritatis adigi* (*Institutio* II, 7, 6). Denn die Menschen «sind unfähig die Gnade Christi zu empfangen, ehe sie völlig gedemütigt sind», ebenda, 11.

und wie sehr und in welcher Art man in Not ist. Der christliche Glaube kann nicht anders entstehen als so, dass man seine Not als verzweifelt erkennt.¹⁷

2. Die Not ist erst dann als eine wahrhaft verzweifelte gesehen, wenn man sie nicht mehr wesentlich ausser sich, sondern in sich selbst begründet sieht. Der Stoiker glaubt noch mit der Lebensnot fertig zu werden, weil er sich selbst noch nicht kennt. Er weiss vom Tod, vom Leid, von der Torheit und Bosheit der Umwelt, aber er weiss nicht, dass er ein Sünder ist, das heisst, dass die eigentliche Not der Widerspruch in ihm selbst gegen die ihm vom Schöpfer gegebene Bestimmung ist. Er kann nicht eher zur lösenden Wahrheit kommen, als er sich die Wahrheit über sich selbst eingesteht; und er kann sich diese Wahrheit über sich selbst nicht eingestehen, weil es eine verzweifelte Wahrheit ist. Das eine und einzige aber, was der Mensch — jener Mensch, «der immer strebend sich bemüht» — nie und nimmer will, ist: an sich selbst verzweifeln. Er kann das ja auch nicht, weil er sich damit den Boden unter den Füßen wegzöge. Der Mensch kann nur dann wahrhaftig an sich verzweifeln, wenn er nicht mehr zu verzweifeln braucht, weil ihm ein anderer Boden unter die Füsse gegeben ist, wenn ihm schon eine neue, unverzweifelte, heilvolle Lebensmöglichkeit angeboten ist.

Das ist die Dialektik von Busse und Glauben, Glauben und Busse: dass der Glaube erst kommt, wenn man verzweifelt nach der einzigen Hilfe greift; und dass man doch erst recht verzweifelt nach der Hilfe greift, wenn sie schon in Sicht ist, wenn man es also wagen darf, sich seine verzweifelte Lage einzugestehen. Diese Dialektik ist keine andere als die von Gesetz und Evangelium, Evangelium und Gesetz.

3. Fragen wir das Neue Testament, woher die verzweifelte Erkenntnis der Lebensnot, das heisst eben die Erkenntnis der Sünde komme, so lautet die Antwort zunächst, ganz eindeutig: aus dem Gesetz — aus dem Gesetz, das nicht mit dem Christus eins, sondern sein Gegenspieler und zugleich sein Wegbereiter ist,¹⁸ aus dem gnadenlosen, rein nur fordernden Gesetz, das «Zorn wirkt».¹⁹ Dieses Gesetz ist

¹⁷ Vgl Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, S 23. «Verzweiflung ist die Krankheit, von der es gilt, dass es das grösste Unglück ist, sie nie gehabt zu haben, ein wahres Gottesglück sie zu bekommen, ob sie auch die allergefährlichste Krankheit ist . . . »

¹⁸ Röm 3, 20. Hier wird die Summe gezogen von den drei ersten Kapiteln, die von dem Gesetz handeln, das dem Christus vorausgeht. ¹⁹ Röm 4, 15.

die Art, wie der Gotteswille im unerlösten Sünder, im «natürlichen Menschen» gegenwärtig ist. So ist Gott gegenwärtig «ausser Christus», wie Christus gegenwärtig ist *χωρὶς τοῦ νόμου*.²⁰ «Legem accipimus extra Christum.» «Das Gewissen fühlen und empfinden», das «ist die Stimme des erzürnten Gottes hören» (Luther).²¹ Das Gesetz schafft denn auch, als dieses Gesetz, grundsätzlich nicht psychologisch verstanden, nichts anderes als diese verzweifelte Selbsterkenntnis. Das Gesetz ist das Prinzip der natürlichen Selbsterkenntnis; es gehört durchaus zu dem, was der Mensch sich selber sagen kann.²² Die letzte Wirkung des Gesetzes, seine Höchstleistung — wiederum prinzipiell, nicht psychologisch verstanden — ist: die verzweifelte Selbsterkenntnis des Menschen. «Ich aber starb.»²³ Der Mensch, dem das Gesetz — und nichts als das Gesetz — in seiner unbedingten Schärfe gegenübersteht, kann nichts anderes sagen als: mit mir ist es aus. Nur so nimmt er das Gesetz ernst, und nur indem er so das Gesetz ernst nimmt, nimmt er seine eigene Lebensmöglichkeit ernst. Sie heisst: nichts. Die Wirkung des Gesetzes ist, wie Luther dies sagt, dass der Mensch durch dasselbe *ad nihil redigi*.²⁴

4. Das ist das letzte Wort, das, grundsätzlich, im Bereich der eigenen Möglichkeit des Menschen liegt. Der Bereich des Gesetzes ist der Bereich der eigenen Möglichkeit des Menschen. Und das letzte Urteil, das in diesem Bereich der Mensch über sich selber fällen kann, heisst: verloren.²⁵ Das ist prinzipiell, der Sache nach, das Letzte, was der Mensch sich selbst über sich selbst sagen kann. In Wirklichkeit aber sagt er das nicht. Denn diese Erkenntnis ist viel zu gefährlich, als dass er sie wagt. Er weicht ihr aus: zynisch oder idealistisch, durch Flucht in den sinnlichen Genuss oder in zuschauerische Geistigkeit und Kultur. Das, was «grundsätzlich» im Bereich der Möglichkeit liegt — denn es handelt sich ja um das, was der Mensch sich selbst sagen müsste, wenn er ehrlich wäre, — das geschieht faktisch nicht. Der Mensch ist viel zu sehr Sünder, um sich seine Sünde einzugestehen. Das ist die Dialektik der Busse:

²⁰ Röm 3, 21.

²¹ Luther, Disp. S 423 und WA 42, S 419.

²² S o, Kap 22.

²³ Röm 7, 10.

²⁴ Luther: Durch das Aufzeigen der Sünde *lex redigit in nihilum hominem et condemnat et impellit quaerere Christum*, Disp. S 276.

²⁵ Das Gesetz, uns ins Herz geschrieben, ist das, was wir uns selber sagen können. Was aber das Gesetz, ernst genommen, uns sagt, ist, dass wir Sünder und darum unter dem Zorn Gottes sind. So «verklagt dich das Gesetz durch dein eigen Gewissen», WA 36, 368. *Si legem intuemur, nihil aliud possumus quam animum despondere, confundi ac desperare cum ex ea damnemur*. Calvin, Inst. II, 7, 4.

dass sich der Mensch die wahre Lebensnot, die Not, die in ihm selbst liegt, und die er wissen k ö n n t e , erst dann eingesteht, wenn er nicht mehr in dieser Not ist. Erst durch den Glauben, der durchaus nicht eine eigene Möglichkeit des Menschen ist, da er ja einzig durch die Christusoffenbarung möglich wird — erkennt der Mensch faktisch das, was er grundsätzlich sich selbst hätte sagen müssen und sagen können, weil es im Bereich des Gesetzes, also seiner eigenen Möglichkeit lag. Erst der Glaube gibt dem Menschen den «Stand», durch den er der verzweifelten Wahrheit über sich selbst standhalten kann. Diese Erkenntnis selbst aber ist nicht des Glaubens eigene, sondern des Glaubens fremde Wirkung.²⁶ Der Glaube hält sozusagen den Menschen am Arm fest, während er selbst in den Abgrund seines Selbst hinunterschaut. Nicht durch den Glauben schaut er in diesen Abgrund — der Glaube hat einen ganz anderen Blickpunkt als diesen Abgrund; aber nur weil ihn der Glaube festhält, vermag der Mensch endlich zu tun, was er schon lange hätte tun sollen, und auch, grundsätzlich, hätte tun können: sich eingestehen, wie es mit ihm steht.

In diesem, zwar nicht vom Glauben, aber mit Hilfe des Glaubens vollzogenen Urteil des Menschen über sich selbst kommt die Lebensnot in ihrer ungefärbten Wirklichkeit zum Vorschein. In diesem Urteil ist darum all das eingeschlossen, was der Mensch schon immer von sich wusste, — dass er in Not, dass er sündig, schuldig, von seiner Existenz unbefriedigt ist. Aber jetzt erst kommen diese Erkenntnisse ganz an die Oberfläche, während sie vorher immer gewaltsam unterdrückt worden waren. Jetzt erst kommen sie ungebrochen zum Vorschein, unbeschönigt, nicht durch das selbstverliebte und um sich bangende Ich zensuriert, sondern in der ganzen harten Wahrheit, wie das unbarmherzige Licht des Gesetzes die Dinge zeigt. Die ganze «immanente» Selbsterkenntnis kommt hier

²⁶ Für Luther ist die Unterscheidung der «fremden Werke» von den «eigenen Werken» Gottes fundamental (vgl. Theodosius Harnack, Luthers Theologie I, S 265), während sie bei Calvin durch die Lehre von der doppelten Prädestination ersetzt ist. Vgl. WA 1, 112: Zum fremden Werk Gottes gehört alles, was zu den Zornmächten gehört: Tod, Sünde, Gesetz, — nämlich das Gesetz als tötende, anklagende, verdammende Macht. Bei Paulus: Das Gesetz ist «zwischenhineingekommen» (Röm 5, 20), seine Wirkung ist tödlich (Röm 7).

²⁷ Vgl. dazu Kierkegaards Unterscheidung von (immanenter) Schuldkenntnis und paradox-transzendenter Sündenerkenntnis. «Das Sündenbewusstsein kann daher das Individuum nicht durch sich selbst bekommen, was mit dem Schuldbewusstsein der Fall ist; denn im Schuldbewusstsein ist die Identität des Subjekts mit sich selbst bewahrt . . . das Sündenbewusstsein dagegen ist eine Veränderung des Subjektes selbst. «Nachschrift» II, S 263.

zum Recht, nur ohne alle die Abschwächungen, die das Festhalten an der Autonomie der Vernunft an ihnen angebracht hatte.²⁷ Der Glaube verwirft also das Vernunfturteil des Menschen über sich selbst nicht, sondern er nötigt bloss den Menschen, ganz auszusprechen, was er sich immer nur halb eingestanden. Der Glaube zwingt die Vernunft zur ganzen Ehrlichkeit mit dem Menschen. Denn nur in dieser Ehrlichkeit, die den ganzen Tatbestand aufdeckt, kann nun der Glaube, vielmehr: kann der Christus sein eigenes Wort sagen, das nicht im geringsten in des Menschen Möglichkeit lag. Hier nun entsteht ein ganz neues, ein paradoxes sich-selbst-Erkennen, nämlich die Identifikation mit dem Christus: Christus meine Gerechtigkeit.²⁸

5. So spricht der Glaube gleichsam zwei Worte, eines «nach unten» und eines «nach oben». Das erste Wort, nach unten, ist dem «natürlichen Menschen», dem unter dem Gesetz stehenden, zugewendet. Ja, es ist ein Wort im Raume der Vernunft, ein Wort von der Art, wie es eigentlich der Mensch selbst sich sagen sollte, nämlich das Wort, in dem sich der Sünder als das bekennt, was er ist, das Wort der Busse, des Insichgehens, der Reue, der ehrlichen, illusionslosen Selbsterkenntnis. Der Glaube «liquidiert» anstelle der Vernunft, die dazu aus eigener Kraft unfähig ist, «das Geschäft» der natürlich-gesetzlichen Existenz, des Menschen, der aus dem Selbertun und Selberkönnen lebt. Er erklärt den Bankerott dieses autonomen Menschentums. Er lässt den Menschen seinen Autonomiewahn als Wahn erkennen, er lässt ihm die Augen aufgehen über das, was er «an sich selbst», was dieser *αὐτός ἐγώ* ist.²⁹ Indem er ihm das Gesetz in seiner ganzen unerbittlichen Unbedingtheit vorhält, zwingt er ihn, vor diesem Gesetz abzdanken als der, der ihm nicht genug tun kann.

Das zweite Wort, das eigentliche Wort des Glaubens, ist das Nachsprechen des göttlichen Freispruchs, des Gnadenwortes in Jesus Christus. In diesem Wort spricht der Mensch nicht sich aus, sondern lässt er sich anreden und nimmt diese Anrede auf, lässt sich das sagen, was er niemals sich selbst sagen kann. Der Glaubende wiederholt im Gehorsam das ihm vorgespochene Christuswort: Du bist mein; ja, ich bin dein. Der Mensch lässt die Adoption an sich geschehen, zu der er nichts beizutragen, nichts zu sagen hat. Das einzige, was ihm hier zu tun bleibt, ist das Empfangen. Gerade das aber ist, von Gott aus und im Verhältnis zu Gott, die Urbestim-

²⁸ 1 Kor 1, 30; 2 Kor 5, 21.

²⁹ Röm 7, 25.

mung der Vernunft. Sie soll vernehmen, sie soll empfangen, was Gott redet. Durch den Glauben wird die Vernunft wieder an ihren ursprünglichen, schöpfungsmässigen Ort gestellt: sie soll das Echo des Gotteswortes sein, *imago dei*. Der Mensch soll seine Bestimmung als eine gottgegebene, rein geschenkte Lebensmöglichkeit und -wirklichkeit empfangen. Nur dem autonomen Selbstverständnis, nur dem Menschen, der vom Wahn des Gottgleichseins besessen ist, gilt das als etwas der Vernunft Unwürdiges. Ist dieser Wahn aufgelöst, so ist die Vernunft frei, wieder das zu tun, wozu sie geschaffen ist. Der Glaube ist darum das eigentliche Vernunftgemässe, «das wahrhaft Vernünftige» und das Leben im Glauben darum das, als was es der Apostel bestimmt: *λογική λατρεία*, vernunftgemässer Gottesdienst.³⁰

6. Freilich ist damit der Glaube einseitig beschrieben. In der Schrift ist der Glaube in der Regel nicht der Vernunft, sondern dem «Herzen» zugeordnet. Das will nicht heissen der Gefühlsphäre, sondern dem Personzentrum, der Persontotalität. Die Vernunft ist nicht der ganze Mensch, so sehr auch mit der Vernunft das Auszeichnend-Menschliche bezeichnet ist. Der ganze Mensch, in der Einheit des Denkens, Fühlens und Wollens, der Mensch als der «mit seinem ganzen Wesen», sei es in Hingabe oder Entzug, Stellung nehmende, ist «das Herz». Nur wo man etwas «von Herzen tut», tut man es aus der Ganzheit des Wesens heraus.

Das ist darum so, weil der Mensch nicht wesentlich zum Denken, sondern zum Lieben geschaffen ist.³¹ Nur in der Liebe, in die das rechte Denken eingeschlossen ist, ist er «ganz dabei». In der Liebe — es sei nun in der wahren oder der falschen — wird sein Leben entschieden. Viel wahrer als der Satz: der Mensch ist das, was er denkt, ist der andere: der Mensch ist das, was er liebt. Sein Lieben und Hassen, sein Wertschätzen und Abwerten entscheidet über sein Leben. In der Liebe ist Denken, Wollen und Fühlen eins. Aber das ist wiederum nur da wahr, wo der Mensch «beieinander», wo er ungespalten, heil ist; in der Sünde aber ist er gespalten, da ist das Herz von der Vernunft gelöst. Der unerlöste Mensch hat zwei Zentren, ein Vernunftzentrum und ein Liebeszentrum; «Kopf» und «Herz» gehen auseinander. Der Glaube aber besteht, anthropolo-

³⁰ Röm 12, 2; ähnlich 1 Petr 2, 2; 1 Kor 14, 14 ff; Offbg 13, 18; 17, 9.

³¹ Vgl Der Mensch im Widerspruch, S 92 ff. Vgl Luthers Lehre von der quellenden Liebe, zB in der Predigt über «die Summa des christlichen Lebens», WA 36, 352 ff.

gisch gesehen, gerade darin, dass Herz und Vernunft wieder eines werden, dass die Vernunft herzlich und das Herz vernünftig wird. Denn im Glauben bekommt der Mensch die rechte Liebe, die Liebe, mit der Gott ihn ins Leben ruft und zu seinem Sohn macht, die Liebe, die dem Menschen sein göttliches und sein menschliches Du gibt, die Agape. In der Agape allein ist der Mensch «beieinander», während er sonst unvernünftig liebt und lieblos vernünftelt.

Der Glaube stellt also die Vernunft in der Weise an ihren Ort, dass er sie, indem er sie mit Gott verbindet, zugleich auch mit dem Herzen verbindet. Oder richtiger ausgedrückt: Gottes Wort hat die Kraft, indem es in uns den Glauben weckt, Herz und Vernunft wieder zusammenzubringen. Nur wo das geschieht, ist wirklicher Glaube. Der blosse «Kopfglaube» ist kein Glaube, sondern ein intellektuelles Glaubenssurrogat. Nur vom «herzlichen» Glauben gilt, dass er «in der Liebe sich wirksam erweist»; er ist der lebendige und lebendig machende Glaube, während der blosse Kopfglaube eine wertlose Glaubensimitation ist, die keine wirkliche Existenzveränderung bedeutet oder bewirkt. Dieser Kopfglaube aber ist dasselbe wie der Lehrglaube, der Herzensglaube dasselbe wie die Personbegegnung. Nur da, wo der in Jesus Christus personhaft geoffenbarte Gott selber mir selber begegnet, wird die radix cordis getroffen (Calvin), nur da entsteht der Glaube als «herzliches Vertrauen».³²

7. Der Glaube setzt also nicht etwa die Vernunft ausser Kurs, sondern durch den Glauben nimmt das Wort Gottes die Vernunft des Menschen in seinen Dienst.³³ Abgetan wird nicht das vernünftige Denken — denn der Glaube selbst ist das eigentlich vernünftige Denken über Gott und über das Leben als Ganzes —, sondern nur der sündige Missbrauch des Denkens, der Vernunftwahn. Die Vernunft wird durch den Glauben nicht vernichtet, sondern befreit. So wenig als der Glaubende aufhört zu reden — er hört nur auf, gottwidrig zu reden —, ebensowenig hört er auf zu denken, sondern fängt an, gottgemäss zu denken. Gottes Wort, vom Glauben aufgenommen, schiebt das Humanum, das heisst alles, was den Menschen als Menschen auszeichnet, nicht beiseite, sondern reinigt es vom Unmenschlichen, das aus dem Vernunftwahn und dem sündigen Begehren kommt. Das Wort Gottes will uns nicht zu Barbaren

³² Röm 10, 9 f. 2 Kor 4, 6. Gal 4, 6. Eph 1, 18.

³³ «und nehmen gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi», 2 Kor 10, 5.

machen, sondern unsere ganze Kultur und Humanität dadurch wahrhaft menschlich machen, dass es sie an Gott bindet.

Der Mensch als Sünder ist wie ein Usurpator, der eine Stadt widerrechtlich aus der Hand des König gerissen und unter seine Botmässigkeit, die eigentlich Unbotmässigkeit ist, gebracht hat. So hat der Mensch als Sünder in seinem Autonomiewahn das Leben unter seine von Gott emanzipierte Vernunft Herrschaft und Triebwillkür gebracht. Alle menschlichen Kräfte stehen jetzt in dieser Ordnung, die Unordnung ist. Das Leben in der Stadt geht zwar seinen «geordneten» Gang, manches geht beinahe so weiter, als herrschte nicht der Usurpator, sondern der rechtmässige Herr. Je unpersönlicher ein Bereich, desto geringer das Störungsmoment; je persönlicher, desto grösser. Das mathematische Denken und das technische Handeln als solche sind davon weit weniger betroffen als etwa die Ehe oder das Familienleben. Die Störung ist überall dort gross, wo es um die Beziehung zum Menschen geht; die Unordnung selbst aber ist die Usurpation als solche, das heisst: das negative Gottesverhältnis. Die Bedeutung der Christusoffenbarung ist nun diese, dass durch sie, wo sie vom Glauben aufgenommen wird, der rechtmässige König wieder in das Regiment eingesetzt wird. Dadurch wird alles in der Stadt anders, aber nicht alles wird in gleichem Masse anders. Durch Christus bekommen wir im wesentlichen keine andere Mathematik, Physik oder Chemie, wohl aber eine andere Ehe, ein anderes Familienleben, eine andere Art der Beziehung zu den Mitmenschen und von da aus auch eine andere Art von öffentlicher Gerechtigkeit. Das Vernunftregiment wird namentlich in seinen «höheren Stellen» gründlich umgestaltet, während es sich in seinen «unteren Organen» nur wenig verändert. Total anders, völlig neu aber ist das Gottesverhältnis und die in ihm begründete Personalität. «Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur.»³⁴

Wie geschieht dieser Umsturz? Nicht physisch, sondern geistig, durch den Akt der Selbstgeltendmachung Gottes und einen Akt der Abdikation des selbtherrlichen Ichs. Zu dieser Selbstabdankung ist es aus sich selbst nicht imstande, aber es selbst muss sie, unter der Wirkung des göttlichen Wortes, vollziehen. Das autonome Ich muss selbst abdanken — das ist die Busse. Das ist der letzte Regierungsakt des Usurpators, der sich eben darin von allen anderen unterscheidet, dass er in der Preisgabe der Regierungs-

³⁴ 2 Kor 5, 17.

gewalt besteht. Das selbtherrliche Ich kapituliert vor dem rechtmässigen Herrn; es kann dies aber nur, weil der rechtmässige Herr bereits «vor den Toren der Stadt» steht. Die Busse ist die erste Wirkung des zu uns kommenden Gotteswortes.

Die Busse vollzieht sich in einem Akt der Vernunft, aber in einem solchen, in dem die Vernunft auf ihre Autonomie verzichtet. Die Vernunft ist dazu nur imstande, weil sie vom Wort Gottes überwältigt ist; diese Ueberwältigung aber geschieht in Akten der Vernunft, in einer *μετά-νοια*, einem Umdenken über uns selbst und über Gott, in einem Verstehen dessen, was Gott uns sagt. Das Ich spricht sie darum aus, weil sie ihm von der Wahrheit des Gotteswortes abgenötigt sind. Die Herrschaftsübernahme des Christus geschieht durch Christus selbst, aber sie kann erst geschehen, wo das selbtherrliche Ich, die autonome Vernunft, abgedankt hat. Im eigenen Namen sagt die Vernunft nur noch: meine Autonomie ist ein Wahn; was nunmehr positiv ausgesprochen wird, das sagt allein der neue König, der in seiner Gnade den vorher rebellischen, jetzt aber gehorsam gewordenen früheren Usurpator zu seinem Diener einsetzt. Was nunmehr das Ich, als ein glaubendes, ausspricht, das geschieht einfach in Wiederholung dessen, was ihm sein Herr vorspricht. In dieser Unterordnung aber kommen alle Kräfte des vernünftigen Ichs erst zur vollen Entfaltung. Als Herr musste es eine Rolle spielen, der es nicht gewachsen war; als untergeordnet kann es all das auswirken, was Gott ihm schöpferische Weise geschenkt hat. Es bleibt uns nur noch, das alles ohne Bild mit den Worten auszusprechen, die uns der Apostel als Gottes Wort vorgesprochen hat: «Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, auf dass ich Gott lebe; ich bin mit Christo gekreuzigt. Ich lebe aber, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich dahin gegeben hat.» So überwindet Christus die Vernunft und macht sie dadurch frei — zum Dienst.

PERSONENREGISTER

- Adler 123
 Althaus 136, 185, 215 f.,
 280, 374
 Amida Buddha 222 f., 268
 Anselm v. Canterbury 106,
 174, 339
 Antigone 76
 Aristoteles 43, 56, 243,
 320, 323, 337, 352, 357
 Athanasius 14
 Auberlen 12
 Augustin 10, 14, 39, 75,
 162 f., 173 f., 283, 306,
 310, 312 ff., 316, 324,
 339, 341, 350, 353, 361 ff.,
 382, 406 f.
 Aurifaber 274

 Bachmann, W. 50, 283
 Bacon 309
 Barth, Heinr. 387
 Barth, Karl 59 f., 62, 68,
 78 ff., 84, 99, 146, 257,
 278, 315, 372 f., 385
 Bartholomae 224
 Bartmann 136, 163
 Batiffol 10
 Baumgartner 83
 Bavink 292, 294
 Beethoven 21
 Bellarmin 136
 Bennet 207
 Bergson 294
 Bernhard v. Clairvaux 371
 Biedermann, A. E. 334,
 339, 396
 Boethius 360, 405
 Bohatec 72
 Böhl 60
 Bonaventura 60, 310, 315,
 339, 341

 Bonhoeffer 283
 Bousset 117, 120, 224
 Bräseke 72
 Bréhier 370
 Bruno, Giord. 273
 Buber, M. 88, 230
 Buddha 221 f.
 Bullinger 126, 130, 191
 Bultmann 22, 82, 96, 103,
 118, 278, 281 f., 289
 Burger 135

 Calovius 7
 Calvin 14, 37, 60 f., 63,
 68 f., 71 f., 74, 76 ff.,
 96 f., 113, 126, 130, 139,
 191, 194, 196, 255, 259 f.,
 272 ff., 284, 313, 318
 328, 331, 346, 350, 385,
 418, 420 f., 424
 Cassirer 353
 Cathrein 72, 319 ff.
 Celsus 182
 Chantepie de la Saussaye
 4, 224, 226, 268, 344, 402
 Chemnitz 113, 315
 Chrysipp 324
 Cicero 230, 352
 Coccejus 191
 Coe 238
 Comte, Aug. 239, 322, 351
 Cornheert 208
 Cramer 272
 Cremer 384
 Cullberg, J. 244
 Cyprian 141

 Damasus 142
 Damiani, P. 371
 Darwin 273, 275

 Davenport 239
 Demokrit 337
 Deuzinger 39, 125, 143,
 153, 271, 335
 Descartes 339, 353, 369
 Deussen 344, 347
 Dewey, J. 207
 Diehls 308
 Dilthey 5, 208
 Dionysius Areopagita 350,
 405
 Dorner 258, 260
 Drows 71, 202
 Duhm 284
 Duplessy-Mornay 14
 Durkheim 238

 Echnaton 402
 Echternach 271
 Eddington 292, 397
 Elert 4, 274
 Eichrodt 22, 70, 82, 89 ff.,
 94 f., 190, 288
 Epiktet 230, 323, 349, 352
 Epikur 43, 76, 337
 Erasmus 14
 Erman 402
 Euhemeros 235, 239
 Eusebius 341

 Fascher 129
 Fehr 60
 Feuerbach 235 f., 238,
 241 ff., 256 f.
 Fichte 348, 355
 Ficker 182
 Freud 235, 237 f., 241, 256,
 345
 Frey, A. 373
 Friedrich II. v. Hohen-
 staufen 215

- Fries 256
 Fueter, E. 273, 276, 354
 Galilei 6, 273 f., 276, 294
 Geldner 224 ff.
 Gerhard, Joh. 11, 98, 374
 Gilg 113
 Gilson 173 f., 311, 337,
 339, 363, 370 f., 382 f.,
 407
 Gloede 60
 Goethe 182, 295, 324, 343,
 351, 382
 Gregor v. Nazianz 341
 Gregor v. Nyssa 341
 Grether 86, 89
 Grisebach 385
 Gutbrod 52
 Haas 222
 Haecker 123
 Hamann 57
 Häring 202
 v. Harnack, Ad. 99, 107
 Harnack, Theodosius 47,
 112, 421
 Hartmann, Nik. 207, 344
 Hegel 44, 248 f., 251, 256 f.,
 357, 393
 Heim 4, 202, 291, 339,
 382, 385
 Heisenberg 292
 Hellbarth 82 f., 190
 Hengstenberg 82, 288
 Heppe 130
 Heraklit 308
 Herbert v. Cherbury 215,
 230, 351, 354
 Herder 324
 Hermias 337
 Herrmann, W. 25, 40
 Hettinger 39, 301
 Hieronymus 271
 Hilarus v. Poitiers 341
 Hirsch 83, 218
 Hobbes 239 f.
 Hodge 271
 Hoffmann, A. 55 f.
 Hofmann, Joh. Chr. K. v.
 82
 Holl 144
 Hollbach 238
 Hume 235 f., 238, 240, 256
 Husserl 242
 Irenäus 48, 50, 83, 141,
 191 f., 195
 Jakobi 12
 James, W. 248 ff., 254
 Jones, St. 280
 Jud 191
 Jung, C. G. 265
 Justinian 142
 Kaftan 418
 Kähler 12, 166, 257 ff.,
 270, 323, 385
 Kant 62, 169, 206, 212,
 230, 243, 248, 251 f., 254,
 256 f., 311, 321 f., 325 f.,
 332, 334 f., 339, 341, 348,
 359 f., 368, 405
 Kepler 273 f., 276
 Kierkegaard 123, 167, 178,
 181 f., 211, 231, 252 f.,
 265, 280, 302, 306, 325,
 335 f., 350, 361, 363,
 371 f., 389, 394, 411,
 419, 421,
 Kittel = Theol. Wtb. 4,
 26, 70, 137, 192, 307, 414
 Knittermeyer 387
 Köhler, L. 22, 45, 70, 91
 Konfuzius 238
 Konow 268
 Kopernikus 273 f., 276 f.
 Kraemer 215, 218, 223,
 227, 262
 Kühn 6
 Kümmel 38
 Künneht 107, 183
 Lange 293
 La Mettrie 238
 Laplace 293 f., 297
 Lauterbach 274
 Le Bon 239
 Leeuw, van der 21, 219 f.
 Lehmann 224 f.
 Leibniz 348, 369
 Lessing 44, 230
 Lévy-Bruhl 238
 Lightfoot 275
 Lin Yutang 320
 Locke, J. 354, 360
 Loewenich 158
 Lommel 224 f., 401
 Loofs 155, 191
 Lotze 334, 355
 Luther 4, 12, 47 f., 61,
 70 ff., 74, 112, 124, 126,
 128 ff., 136, 142, 144, 148,
 160, 167 f., 171, 176, 182,
 196, 202, 222, 228, 245,
 252, 255 f., 259 f., 263 ff.,
 268, 271 f., 274 f., 284,
 299, 305 f., 310 ff., 315,
 317, 327 ff., 331, 346,
 371, 375, 378 f., 385, 391,
 404 f., 407, 412, 415,
 417 f., 420 f., 423
 Lyell 273, 275
 Malebranche 369
 Marc Aurel 230, 352
 Marcell v. Ancyra 191
 Marx 264
 Mauthner 344
 Maylan 345
 Medicus 292
 Melanchthon 112 f., 126,
 139, 141 f., 306, 385
 Mohammed 226 ff.
 Montaigne 349
 More 311
 Müller, H. M. 385
 Nagel 167
 Needham 294
 Nero 316
 Neuberger 293 f.
 Newton 273 f., 276
 Nietzsche 182, 207, 241,
 264, 304, 344
 Nikolaus v. Cusana 353
 Nygren 10, 31, 39, 44
 Ockam 202
 v. Oettingen 258
 Oldenberg 22
 Oldham 375
 Origenes 89, 182
 Otto, Rud., 177, 216,
 248 ff., 254, 256 f., 268
 Overbeck 13, 16
 Pascal 197, 290, 335, 340,
 349 f., 371
 Pattison, P. 348
 Pesch 39
 Pestalozzi 412
 Pfister, O. 202, 402
 Pflleiderer 334
 Philo 120, 353
 Pius IX. 153
 Plank, M. 292
 Plato 43 f., 76, 162, 243,
 247, 274, 297, 311, 313,

- 320, 322 ff., 337, 348 f.,
352 f., 357, 362 f., 365
Plinius 260
Plotin 324, 363
Plutarch 324
Prodikos 234 f.
- Quenstedt 270
- v. Rad 82
Ramanuja 223
Rickert 242
Ritschl 62, 100, 106, 112,
144, 299, 418
Ritter 370
Rosenzweig 230
Rothe 12
Royce, J. 387
- Sawicki 39, 209, 301, 335,
338
Schalom Ben Chorin 230
Scheler 307
Schelling 12, 44, 261, 325
Scheuchzer 273
Schlatte 38, 50, 73, 113,
214, 257, 289, 339
Schleiermacher 100, 216,
248 f., 251 f., 254, 256,
292, 299, 339, 348, 392 f.
Schlier 60
Schlink 72
Schmidt, H. W. 382
 » K. L. 137
 » Pater W. 263,
338
- Schoeps 230
Schrader 223
Schrenk 191
Schürer 117
Schweitzer, A. 101, 251,
282, 285, 322.
Schweizer, E. 111
Scott 22
Seeberg, R. 141, 301
Seneca 230, 352
Snouck Hurgronje 226,
228
Socrates 323
Soederblom 266, 338, 351
Soehngen 60
Spencer 238, 351 f.
Spinoza 43, 357
Spoerri, Th. 266
Spörri, G. 327
Stahl, J. 60
Strauß, D. F. 289, 292
- Taylor, A. E. 339, 355, 387,
407
Temple, W. 8
Tertullian 371
Thielicke 44
Thomas v. Aquin 55 f.,
150, 173, 339, 343, 391
Thurneysen 107
Tillich 392
Titius 292
Toland 354
Trendelenburg 334
Troeltsch 5, 145, 215, 242,
324, 374
- Ueberweg 235
Ulrici 355
Underhill 221
v. Unruh, C. M. 6
Ursinus 191
- Vischer 82 f., 107
Volk 55
Vossberg 228, 268, 329
- Warfield 271
Webb 310, 351, 364
Weber, H. E. 142
 » M. 320
Weinel 101
Weisse 355
Wellhausen 281, 283, 289
Werner, M. 35
Westermarck 241, 320
Weth 191
Weyl 293
White, A. D. 6, 273, 275
Windelband 242, 370
Witte 215
Wrede 285
Wundt 238
- Zahn 191
Zarathustra 76, 223 ff.,
228, 401
Zeller 43, 323 f.
Zimmerli 82, 190
v. Zimmern 323
Zöckler 14, 276, 292
Zwingli 14, 72, 126, 157,
166 f., 179, 191, 255,
272, 346