

Paul Tillich
Systematische Theologie I/II



Paul Tillich

Systematische Theologie

I/II

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1987

Die zu einem Band zusammengefaßten Bände I und II sind ein unveränderter photomechanischer Nachdruck der 8. Auflage von 1984.

Die Auflagen 1–8 erschienen im Evangelischen Verlagswerk,
Frankfurt am Main.

Übersetzung der amerikanischen Ausgabe des Buches „Systematic Theology, Volume I“ von Paul Tillich, erschienen bei The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1951.

Die deutsche Ausgabe besorgte A. Rathmann. An der Übersetzung waren beteiligt: Renate Albrecht, Maria Rhine, Gertie Siemsen, Gertraut Stöber, Prof. D. Dr. Schrey.

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Tillich, Paul:

Systematische Theologie / Paul Tillich. – Berlin; New York: de Gruyter.

Einheitssacht.: Systematic Theology [dt.]
früher im Evang. Verl.-Werk, Stuttgart,
Frankfurt am Main

1/2. [Die dt. Ausg. besorgte A. Rathmann. An d. Übers.
waren beteiligt: Renate Albrecht ...]. – 8. Aufl.,
unveränd. photomechan. Nachdr. – 1987
ISBN 3-11-011460-7

© 1958 by Walter de Gruyter & Co., Berlin.

Printed in Germany.

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet,
dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege
(Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: J. F. Steinkopf Druck + Buch GmbH, Stuttgart.

Einband: Lüderitz & Bauer, Berlin.

Meinen ehemaligen Studenten
in Amerika und Deutschland

INHALTSÜBERSICHT

Band I	Seite	1–336
Einleitung	Seite	9– 83
1. Teil: Vernunft und Offenbarung	Seite	85–191
2. Teil: Sein und Gott	Seite	193–336
 Band II	Seite	 1–197
3. Teil: Die Existenz und der Christus	Seite	23–197

Ein Gesamtregister für alle drei Bände der „Systematischen Theologie“
befindet sich im Band III, S. 479ff.

Ausführliche Inhaltsverzeichnisse sind am Ende eines jeden Bandes zu finden.

VORREDE

Dieser Band ist eine Übersetzung des ersten Bandes meiner „Systematic Theology“, die 1951 in Amerika und England erschienen ist. In den Jahren, die seit seinem ersten Erscheinen vergangen sind, hat das Buch, vor allem in den Vereinigten Staaten, weite Verbreitung und starke Beachtung, auch jenseits der theologischen Kreise, gefunden. Das ist vor allem darin begründet, daß seit vielen Jahren in Amerika kein theologisches System geschrieben und veröffentlicht worden ist. Es ist ferner dadurch veranlaßt, daß das vorliegende System einen Weg sucht, der sowohl den theologischen Liberalismus der letzten Periode amerikanischer Theologie als auch die Neuorthodoxie vermeidet, die sich in den letzten Jahrzehnten in Kontinental-Europa durchgesetzt hat. Ein solcher Versuch kam und kommt den Forderungen der amerikanischen Situation weithin entgegen. Offenbar bestehen diese Voraussetzungen im deutschen Sprachgebiet nicht. Eine reiche Literatur in systematischer Theologie liegt vor, und der Kampf gegen den Liberalismus des 19. Jahrhunderts scheint zu einem vollen Sieg geführt zu haben. Dennoch zeigt das Wiedererwachen der historisch-kritischen Frage im Streit um Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, daß echte Probleme nicht zum Schweigen gebracht werden können, auch wenn sie zeitweise in den Untergrund gedrängt sind. Aus dieser Überzeugung heraus habe ich einer deutschen Ausgabe des ersten Bandes meiner „Systematischen Theologie“ zugestimmt.

Es ist meine Hoffnung, daß im Laufe von 1–2 Jahren der zweite Band erscheinen und gleichzeitig in England und Deutschland veröffentlicht werden kann. Er wird in drei Teilen: „Die Existenz und der Christus“; „Das Leben und der Geist“; „Die Geschichte und das Reich Gottes“ das System zum Abschluß bringen.

Die Übersetzung hat sich durch verschiedene Umstände, vor allem meine durch Zeitmangel bedingte Unfähigkeit, sie selbst vorzunehmen, lange verzögert. Ich danke den vier Damen, früheren Schülerinnen von mir, für die mühevollen Arbeit des Übersetzens und Professor Schrey für die endgültige Ausgleicheung und Überarbeitung der ihm vorliegenden Manuskripte. Es liegt eine gewisse Ironie in der Tatsache, daß dieses Buch, für das ich indirekt und direkt seit der Mitte

Vorwort zur zweiten Auflage

der zwanziger Jahre in Vorlesungen an deutschen Universitäten gearbeitet und das ich zuerst in deutscher Sprache gedacht habe, nun ins Deutsche zurückübersetzt werden mußte. Aber vielleicht hat es dadurch Gesichtspunkte in sich verarbeitet, die nur durch das Teilhaben an zwei Kulturen gewonnen werden können.

New York, März 1955.

Paul Tillich

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Die zweite Auflage ist von mir selbst mit Hilfe von Frau Renate Albrecht durchgesehen und überarbeitet worden. Die Durchsicht fiel in die gleiche Zeit, in der die englische Fassung des zweiten Bandes: „Existence and the Christ“ von mir fertiggestellt wurde. Es ist nicht immer leicht, in zwei Sprachen zu denken und in zwei Sprachbereichen zu arbeiten. Doch hat meine gleichzeitige Arbeit am zweiten Band rückwirkend die Durchsicht des ersten Bandes fruchtbar beeinflußt und zu endgültigen Formulierungen geführt.

Ich möchte dem Verlag meinen Dank aussprechen, daß er so bald eine neue Auflage ermöglichte, und ich möchte Frau Albrecht für die unendliche Mühe und Geduld danken, mit der sie Änderungen vorgeschlagen und mit mir besprochen hat.

Cambridge, Massachusetts, November 1956.

Paul Tillich

EINLEITUNG

A

DER STANDPUNKT

1. Botschaft und Situation

Theologie ist eine Funktion der christlichen Kirche, sie muß den Erfordernissen der Kirche entsprechen. Ein theologisches System muß zwei grundsätzliche Bedürfnisse befriedigen: Es muß die Wahrheit der christlichen Botschaft aussprechen, und es muß diese Wahrheit für jede neue Generation neu deuten. Theologie steht in der Spannung zwischen zwei Polen: der ewigen Wahrheit ihres Fundamentes und der Zeitsituation, in der diese Wahrheit aufgenommen werden soll. Die meisten Theologien genügen nur einer von diesen beiden Grundbedingungen. Entweder opfern sie Teile der Wahrheit, oder sie reden an der Zeit vorbei. Es gibt auch theologische Systeme, die beide Fehler zugleich machen. Besorgt, die ewige Wahrheit zu verfehlen, setzen sie sie kurzerhand mit einer großen Theologie der Vergangenheit gleich, mit überlieferten Begriffen und Lösungen, und versuchen nun, diese einer neuen und gewandelten Situation aufzupropfen. Sie verwechseln die ewige Wahrheit mit einer ihrer zeitlichen Ausformungen. Eben darum handelt es sich bei der Orthodoxie in Europa, die man in Amerika unter dem Namen Fundamentalismus kennt. Wenn es dann geschieht, daß sich dieser Fundamentalismus mit einem Vorurteil gegen theologisches Denken überhaupt verbindet, wie z. B. im evangelischen Biblizismus, dann wird die theologische Wahrheit von gestern als unwandelbare Botschaft gegen die theologische Wahrheit von heute und morgen verteidigt. Der Fundamentalismus versagt vor dem Kontakt mit der Gegenwart, und zwar nicht deshalb, weil er der zeitlosen Wahrheit, sondern weil er der gestrigen Wahrheit verhaftet ist. Er macht etwas Zeitbedingtes und Vorübergehendes zu etwas Zeitlosem und ewig Gültigem. Er hat in dieser Hinsicht dämonische Züge. Denn

er verletzt die Ehrlichkeit des Suchens nach der Wahrheit, ruft bei seinen denkenden Bekennern eine Bewußtseins- und Gewissensspaltung hervor und macht sie zu Fanatikern, weil sie dauernd Elemente der Wahrheit unterdrücken müssen, deren sie sich dunkel bewußt sind.

Die amerikanischen Fundamentalisten und die europäischen Orthodoxen können sich auf die Tatsache berufen, daß ihre Theologie in weiten Kreisen bereitwilligst akzeptiert und vertreten wird, und zwar gerade wegen der geschichtlichen oder „biographischen“ Situation, in der sich viele Menschen heute befinden. Das ist eine unbestreitbare Tatsache, aber die daraus abgeleitete Rechtfertigung ist falsch. Die Situation als der eine Pol aller theologischen Arbeit bedeutet nicht den empirischen psychologischen oder soziologischen Zustand, in dem sich ein Individuum oder eine Gruppe von Menschen gerade befindet. Sie bedeutet vielmehr die Summe der wissenschaftlichen und künstlerischen, der wirtschaftlichen, politischen und sittlichen Formen, in denen diese Gruppe das Selbstverständnis ihrer Existenz zum Ausdruck bringt. Die Situation, in die hinein die Theologie zu reden hat, wenn sie relevant reden will, ist nicht einfach die Situation des Individuums als Individuum oder einer Gruppe als Gruppe. Theologie ist etwas anderes als Verkündigung oder Seelsorge. Deshalb ist die Brauchbarkeit einer Theologie für die Predigt oder die Seelsorge keinesfalls das Kriterium ihrer Wahrheit. Die Tatsache, daß orthodoxe oder fundamentalistische Formeln in einer Zeit begeistert aufgenommen werden, in der sich einzelne wie die Gemeinschaft Verfallszuständen gegenübersehen, ist durchaus kein Beweis für ihren theologischen Wert, ebenso wenig wie die allgemeine Zustimmung zur liberalen Theologie in Zeiten der Konsolidierung ein Beweis für deren Wahrheit ist. Die Situation, um die es in der Theologie geht, ist vielmehr das schöpferische Selbstverständnis der Existenz, wie es sich in jeder Periode unter den verschiedensten psychologischen und soziologischen Umständen vollzieht. Gewiß ist die so verstandene Situation von den oben genannten Elementen nicht unabhängig. Aber die Theologie hat es mit dem geistig-kulturellen Gesamtausdruck zu tun, den diese Elemente theoretisch und praktisch gefunden haben, nicht mit ihnen als Faktoren und Bedingungen dieses Gesamtausdrucks. Es ist z. B. nicht die Tatsache — sei es der Verbreitung, sei es der besseren Erkenntnis — der Geisteskrankheiten, mit der sich die Theologie befaßt, sondern es ist die Frage, was Geisteskrankheit als individuelle oder soziale Erscheinung für das Verständnis des Menschen und seine Beziehung zu Gott bedeutet. Die Situation, zu der die Theologie sprechen muß, ist die schöpferische Selbstbesinnung des Menschen in einer besonderen Geschichtsperiode. Theologie küm-

mert sich z. B. nicht um die politische Spaltung zwischen Ost und West, sondern um den religiösen und ethischen Sinn dieser Spaltung. Fundamentalismus und Orthodoxie lehnen das ab und verfehlen damit die eigentlich theologische Aufgabe.

Die sogenannte kerygmatische Theologie ist dem Fundamentalismus und der Orthodoxie insofern verwandt, als sie die unveränderliche Wahrheit des Kerygmas, der Botschaft oder Verkündigung, im Gegensatz zu den wechselnden Forderungen der Situation stark betont. Sie versucht, die Mängel des Fundamentalismus zu vermeiden, indem sie alles theologische Denken, auch das orthodoxe, dem Kriterium der Verkündigung unterstellt. Diese Verkündigung ist in der Bibel enthalten, aber nicht mit der Bibel identisch. Sie hat in der klassischen Überlieferung christlicher Theologie ihren Ausdruck gefunden, ist aber nicht identisch mit einer speziellen Form dieser Überlieferung. Die reformatorische Theologie und in unseren Tagen die neureformatorische Theologie Barths und seiner Schule sind Musterbeispiele kerygmatischer Theologie. Zu seiner Zeit wurde Luther heftig von den Orthodoxen von damals angegriffen, und heute geht es Barth und seinen Schülern mit den Fundamentalisten genau so. Daran sieht man, daß es nicht ganz zutreffend ist, Luther „orthodox“ und Barth „neurothodox“ zu nennen. Luther war in Gefahr, orthodox zu werden, und das Gleiche gilt von Barth, aber sie wollten es beide nicht. Beiden geht es ernsthaft darum, die ewige Botschaft in Bibel und Tradition wieder zu entdecken und einer entstellten Tradition und einem mechanischen Mißbrauch der Bibel entgegenzusetzen. Luthers Kritik am römischen System der Vermittlung und der Heilstufen, die Herausstellung der biblischen Kategorien „Gericht“ und „Gnade“, seine Wiederentdeckung der paulinischen Botschaft und gleichzeitig sein mutiges Hervorheben des ungleichen Wertes der biblischen Bücher waren echte kerygmatische Theologie. Barths Kritik an der neuprotestantisch-bürgerlichen Synthese von christlicher Botschaft und modernem Denken, seine Wiederentdeckung des christlichen Paradoxes und gleichzeitig die Freiheit seiner pneumatischen Auslegung des Römerbriefes und seine Annahme radikaler historischer Kritik waren echte kerygmatische Theologie. In beiden Fällen handelt es sich um das Herausstellen der ewigen Wahrheit gegenüber der menschlichen Situation und ihren Forderungen. In beiden Fällen hatte dieses Herausstellen prophetische, im Tiefsten erschütternde und umwandelnde Gewalt. Ohne solche kerygmatische Reaktionen könnte sich die Theologie in den Relativitäten der Situation verlieren, ja sie könnte selber zu einem Teil der Situation werden — wie z. B. der religiöse Nationalismus der „Deut-

schen Christen“ oder der religiös gefärbte Fortschrittsglaube der sogenannten „Humanisten“ in Amerika.

Und doch läßt sich die Situation aus der theologischen Arbeit nicht ausschalten. Luther war unbefangen genug, sein eigenes nominalistisches und Melanchthons humanistisches Denken bei der Formulierung seiner theologischen Lehren heranzuziehen. Aber das Problem der Situation war ihm doch nicht immer gegenwärtig genug, um ein Abgleiten in orthodoxe Denkformen zu verhindern. Auf diese Weise bereitete er der protestantischen Orthodoxie den Weg für die Zukunft. Barths Größe liegt darin, daß er sich immer wieder im Lichte der Situation korrigiert und ernstlich darauf bedacht ist, nicht sein eigener Schüler zu werden. Dabei ist ihm indes nicht immer gegenwärtig, daß er damit aufhört, rein kerygmatische Theologie zu treiben. Da er jede konkrete Wahrheit direkt von der höchsten Wahrheit abzuleiten versucht, wenn er z. B. die Pflicht, Hitler mit Krieg zu überziehen, direkt von der Auferstehung ableitet¹, fällt er auf ein Denken zurück, das man neuorthodox nennen kann und das alle Tendenzen zu einer Repristinatiotheologie in Europa stärken mußte. Der Pol, der Situation heißt, kann in der Theologie nicht ohne gefährliche Konsequenzen vernachlässigt werden. Nur radikale Teilnahme an der Situation, an der Existenzdeutung des modernen Menschen, kann das gegenwärtige Schwanken der kerygmatischen Theologie zwischen prophetischer Freiheit und orthodoxer Fixierung überbrücken. Mit anderen Worten: Die kerygmatische Theologie bedarf der apologetischen Theologie als notwendiger Ergänzung.

2. Die apologetische Theologie und das Kerygma

Apologetische Theologie heißt: antwortende Theologie. Sie antwortet auf Fragen, die die Situation stellt, und sie antwortet in der Macht der ewigen Botschaft und mit den begrifflichen Mitteln, die die Situation liefert, um deren Fragen es sich handelt.

Der Begriff „apologetisch“ stand in der Alten Kirche in sehr hohem Ansehen. Er hat dieses Ansehen eingebüßt. Den Grund dafür boten die Methoden, die das Christentum gegen Angriffe des modernen Humanismus, Naturalismus und Historismus zu verteidigen suchten. Eine besonders anfechtbare und abstoßende Form der Apologetik war das sogenannte „*argumentum ex ignorantia*“, mit dem man ver-

¹ Karl Barth, Ein Brief nach Großbritannien aus der Schweiz. Eine Schweizer Stimme. 1945.

suchte, Lücken in unserer wissenschaftlichen oder historischen Erkenntnis zu entdecken und dann Gott und seine Taten inmitten einer sonst völlig berechenbaren und „immanenten“ Welt unterzubringen suchte. Jedesmal wenn die Wissenschaft einen Schritt weiter machte, mußte man wieder einen Stützpunkt aufgeben. Aber diese ununterbrochenen Rückzugsgefechte haben einige eifrige Apologeten trotz allem nicht entmutigt, in den allerneusten Entwicklungen der physikalischen und historischen Forschung wiederum neue Lücken zu finden, in denen sich Gott unterbringen läßt. Dieses würdelose Verfahren hat alles, was Apologetik heißt, in Verruf gebracht.

Im übrigen gibt es aber noch einen tieferen Grund für das Mißtrauen gegen apologetische Methoden, besonders auf seiten der kerygmatischen Theologen. Will man nämlich eine echte Antwort auf eine Frage geben, so muß man mit dem, der sie stellt, etwas Gemeinsames haben. Apologetik setzt gemeinsamen Boden voraus, wie unbestimmt dieser auch sein mag. Kerygmatische Theologen aber neigen dazu, jeden gemeinsamen Boden mit Menschen außerhalb ihres „theologischen Zirkels“ abzuleugnen. Sie sind besorgt, solch gemeinsamer Boden könnte die Einzigartigkeit des Kerygmas zerstören. Sie verweisen auf die frühchristlichen Apologeten, die den gemeinsamen Boden in der Bejahung des *logos* sahen; sie verweisen auf die alexandrinische Schule, die ihn im Platonismus fand; sie verweisen auf Thomas von Aquino, der seine Theologie auf Aristoteles gründete; sie verweisen schließlich besonders auf den gemeinsamen Boden, den die apologetische Theologie mit der Philosophie der Aufklärung, mit der Romantik, mit dem Hegelianismus und Kantianismus, mit dem Humanismus und Naturalismus zu haben glaubte. Sie versuchen zu zeigen, daß das, was für gemeinsamen Boden gehalten wurde, in Wirklichkeit der Boden der „Situation“ war, und daß die Theologie ihren eigenen Boden verlor, wenn sie sich in die Situation hineinbegab. Apologetische Theologie in allen diesen Formen, und das heißt praktisch alle nichtorthodoxe Theologie seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts, ist für die Vertreter der modernen kerygmatischen Theologie ein Verrat am Kerygma, an der unwandelbaren Wahrheit. Wenn dies eine zutreffende Interpretation der Theologiegeschichte ist, dann ist die kerygmatische Theologie die einzig wahre Theologie. Dann darf man sich auf die Situation überhaupt nicht einlassen, dann ist eine Antwort auf die Fragen, die sie stellt, nicht zu geben, wenigstens nicht in Begriffen, die als Antwort verstanden werden können. Dann muß die Botschaft den Menschen in ihrer jeweiligen Situation zugeschleudert werden wie ein Stein. Das ist unter gewissen psycho-

logischen Voraussetzungen zweifellos eine sehr wirksame Methode der Predigt, z. B. bei Erweckungen; es kann sogar sehr wirkungsvoll sein, wenn aggressive theologische Ausdrücke gebraucht werden. Aber das ist kein Dienst an der theologischen Funktion der Kirche; außerdem ist es undurchführbar. Selbst die kerygmatische Theologie muß sich der begrifflichen Werkzeuge bedienen, die ihr die Zeit anbietet. Sie kann nicht einfach die Sätze der Bibel wiederholen. Und selbst wenn sie das versuchte, könnte sie an dem Problem, das durch die situationsbedingte Ausdrucksweise der verschiedenen biblischen Verfasser gestellt ist, nicht vorbeigehen. Das alles umfassende Ausdrucksmedium jeder Situation ist die Sprache, damals wie heute, und einfach deshalb kann die Theologie dem Situationsproblem nicht ausweichen. Die kerygmatische Theologie muß ihre ausschließliche Transzendenz aufgeben und den Versuch der apologetischen Theologie ernstnehmen, auf die Fragen zu antworten, die sich in der jeweiligen Situation stellen.

Andererseits wird die apologetische Theologie die Warnung nicht in den Wind schlagen dürfen, die mit der Existenz und dem Anspruch der kerygmatischen Theologie gegeben ist. Gründet sie sich nicht auf das Kerygma als auf die Substanz und das Kriterium jedes ihrer Sätze, dann gibt sie sich selbst auf. In den letzten zwei Jahrhunderten hat das Problem der Apologetik die theologische Arbeit bestimmt. „Die christliche Botschaft und der moderne Geist“ — das ist seit dem Ende der klassischen Orthodoxie das Thema der Theologie schlechthin gewesen. Unermüdlich wurde die Frage behandelt, ob die christliche Verkündigung dem modernen Geist annehmbar gemacht werden könne, ohne daß sie dabei ihrer Einzigartigkeit und ihrer eigentlichen Substanz verlustig ginge. Die Mehrheit der Theologen hat an diese Möglichkeit geglaubt, eine Minderheit hat sie bestritten, sei es im Namen der christlichen Botschaft, sei es im Namen des modernen Geistes. Kein Zweifel: Die Stimmen, die den Kontrast, die „*Diastase*“ betonten, klangen lauter und auch eindrücklicher; ein „Nein“ klingt in der Regel kräftiger als ein „Ja“. Trotzdem war es doch die ununterbrochene Arbeit derer, die an ein Zusammen, an eine Synthese glaubten, die die Theologie lebendig erhalten hat. Ohne sie wäre das traditionelle Christentum eng und abergläubisch geworden, und die allgemeine Kultur wäre ihren Weg gegangen ohne den „Pfahl im Fleisch“, dessen sie bedarf: nämlich einer echten Theologie von geistigem Rang. Die heutzutage in neuorthodoxen Kreisen Mode gewordene summarische Verurteilung der theologischen Arbeit der letzten beiden Jahrhunderte ist grundverkehrt, wie Barth selbst das in seinem

Buch: „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert“ festgestellt hat. Trotzdem ist es notwendig, von Fall zu Fall danach zu fragen, ob die apologetische Methode die christliche Botschaft aufgelöst hat oder nicht. Es geht weiter darum, eine theologische Methode zu finden, bei der Botschaft und Situation auf eine solche Weise aufeinander bezogen sind, daß keine von beiden beeinträchtigt wird. Läßt sich eine solche Methode finden, dann kann die Frage nach dem Christentum und dem modernen Geist mit viel besseren Ausichten als bisher angegangen werden. Das folgende System ist ein Versuch, mit Hilfe der „Methode der Korrelation“ Botschaft und Situation zu vereinen. Es sucht die Fragen, die in der Situation enthalten sind, mit den Antworten, die in der Botschaft enthalten sind, in Korrelation zu bringen. Es leitet die Antworten nicht aus den Fragen ab, noch gibt es Antworten, die nichts mit der Frage zu tun haben. Es setzt Fragen und Antworten, Situation und Botschaft, menschliche Existenz und göttliche Selbstoffenbarung in Korrelation.

Zweifellos ist solch eine Methode kein Instrument, das willkürlich gehandhabt werden könnte. Sie ist weder ein Trick noch ein mechanischer Kunstgriff. Sie ist selbst eine theologische Aussage und wie alle theologischen Aussagen nur möglich mit Leidenschaft und Mut zum Wagnis. Und letztlich ist sie ein Teil des Systems selbst, das sich auf sie gründet. System und Methode gehören zusammen und müssen miteinander beurteilt werden. Dieses Urteil würde positiv sein, wenn in kommenden Generationen Theologen und Nichttheologen anerkannten, daß es ihnen behilflich war, die christliche Botschaft als Antwort auf die Fragen zu verstehen, die ihrer und jeder menschlichen Existenz zugrunde liegen.

B

DAS WESEN DER SYSTEMATISCHEN THEOLOGIE

1. Der theologische Zirkel

Es gibt Beweise genug, daß die Versuche nicht zum Ziel führen, die die Theologie als empirisch-induktive oder als metaphysisch-deduktive Wissenschaft oder als Kombination aus beidem entwerfen wollen. In jeder derartigen Theologie gibt es einen Punkt, an dem individuelle Erfahrung, traditionelle Wertung und persönliches Be-

teilt sein den Ausschlag geben. Dieser Punkt bleibt den Verfassern solcher Theologien oft selbst verborgen, ist jedoch für diejenigen offensichtlich, die sie mit anderen Erfahrungen und anderer persönlicher Bindung betrachten. Wird der empirisch-induktive Weg beschritten, so muß man fragen, woher der Autor sein Material bekommt. Lautet die Antwort, daß er es von allen Seiten und aus allen möglichen Erfahrungen bekommt, so muß man fragen, welcher Realitäts- oder Erfahrungsbegriff die empirische Grundlage seiner Theologie ist. Wie auch die Antwort ausfallen mag, es liegt ein apriorischer Erfahrungsbegriff zugrunde. Dasselbe gilt vom metaphysisch-deduktiven Weg, wie er vom klassischen Idealismus beschritten wurde. Die letzten Prinzipien in der idealistischen Theologie sind rationaler Ausdruck dessen, was uns unbedingt angeht. Wie alles, was in die metaphysisch letzten Gründe vorstößt, sind sie zugleich von religiöser Bedeutung. Ein System, das aus ihnen abgeleitet wird, ist von der heimlichen Theologie in ihnen bestimmt.

Sowohl beim empirisch-induktiven als auch beim metaphysisch-deduktiven Weg, wie bei den sehr viel häufigeren Fällen ihrer Mischung kann man beobachten, daß das Apriori, das beide, die Empirie und die Metaphysik, bestimmt, in einer mystischen Erfahrung begründet ist. Sei es das „Sein an sich“ der Scholastik oder die „universale Substanz“ des Spinoza, das „Jenseits von Subjektivität und Objektivität“ von W. James oder die „Identität von Geist und Natur“ bei Schelling, das „Universum“ Schleiermachers oder das „kosmische Ganze“ Hockings, der „wertschaffende Prozeß“ Whiteheads oder die „progressive Integration“ Wiemans, der „absolute Geist“ Hegels oder die „kosmische Person“ Brightmans — all diese Begriffe beruhen auf einer unmittelbaren Erfahrung von einem letzten Sein und Sinn, deren man intuitiv gewahr werden kann. Wenn der Idealismus und der Naturalismus theologische Begriffe entwickeln, unterscheiden sie sich sehr wenig in ihrem Ausgangspunkt. Beide beruhen auf einem Identitätspunkt zwischen dem erfahrenden Subjekt und dem Unbedingten, das im religiösen Erlebnis oder im Welterlebnis erfahren wird. Die theologischen Vorstellungen der Idealisten wie der Naturalisten wurzeln in einem „mystischen Apriori“, einem Erkennen von etwas, das die Kluft zwischen Subjekt und Objekt transzendiert. Und wenn im Verlauf eines wissenschaftlichen Prozesses dieses Apriori entdeckt wird, ist seine Entdeckung nur darum möglich, weil es von Anfang an darin gegenwärtig war. Das ist der Zirkel, dem kein Religionsphilosoph entgehen kann. Und es ist keineswegs ein *circulus vitiosus*, denn jedes Verständnis geistiger Dinge ist zirkulär.

Der Zirkel jedoch, innerhalb dessen der Theologe arbeitet, ist enger als der des Religionsphilosophen. Er fügt dem „mystischen Apriori“ das Kriterium der christlichen Botschaft hinzu. Der Religionsphilosoph will in seinen Begriffen allgemein und abstrakt bleiben, wie schon der Begriff „Religion“ andeutet, der Theologe dagegen ist bewußt und mit Absicht spezifisch und konkret. Der Unterschied ist natürlich nicht absolut. Da die Erfahrungsgrundlage jeder Religionsphilosophie zum Teil durch die Kulturtradition bestimmt ist, zu der sie gehört (sogar die Mystik ist kulturell bedingt), umfaßt sie unweigerlich konkrete und spezielle Elemente. Der Philosoph versucht jedoch in seiner Eigenschaft als Philosoph von diesen Elementen zu abstrahieren und allgemeingültige Begriffe hinsichtlich der Religion zu schaffen. Der Theologe andererseits behauptet die Allgemeingültigkeit der christlichen Botschaft trotz ihres konkreten und speziellen Charakters. Er rechtfertigt diesen Anspruch nicht, indem er von der Konkretheit der Botschaft abstrahiert, sondern indem er ihre unwiederholbare Einzigartigkeit betont. Er betritt den theologischen Zirkel mit einer konkreten Überzeugung. Er betritt ihn als ein Glied der christlichen Kirche zur Erfüllung einer der wesentlichsten Funktionen der Kirche, nämlich ihres theologischen Selbstverständnisses.

Der Theologe will mehr sein als ein Religionsphilosoph. Er will die christliche Botschaft mit Hilfe seiner Methode allgemeingültig begründen. Das stellt ihn vor eine Alternative. Er kann die christliche Botschaft unter einen Religionsbegriff subsumieren. Dann gilt das Christentum als ein Beispiel religiösen Lebens neben anderen, gewiß als die höchste Religion, aber nicht als die endgültige und einzigartige. Eine solche Theologie hält sich außerhalb des theologischen Zirkels. Sie hält sich innerhalb des religionsphilosophischen Zirkels und seinen unbestimmten Horizonten, die eine Zukunft offen lassen für neue und vielleicht höhere Formen der Religion. Der Theologe bleibt trotz seines Wunsches, Theologe zu sein, Religionsphilosoph. Oder er wird wirklich Theologe, ein Interpret seiner Kirche und ihres Anspruchs auf Einmaligkeit und Allgemeingültigkeit. Dann betritt er den theologischen Zirkel und sollte zugeben, daß er es wirklich getan hat. Er sollte dann aufhören, den Anspruch zu erheben, seine Theologie auf empirisch-induktive oder metaphysisch-deduktive Weise gewonnen zu haben.

Aber selbst wenn sich der Theologe bewußt und offen auf den theologischen Zirkel eingelassen hat, steht er vor einem anderen ernstem Problem. Innerhalb des theologischen Zirkels muß er eine existentielle Entscheidung getroffen haben, er muß in der Situation des Glaubens

stehen. Doch kann niemand von sich selbst sagen, daß er in der Glaubenssituation steht. Niemand kann sich selbst als Theologen bezeichnen, selbst wenn er zum Lehrer der Theologie berufen ist. Jeder Theologe ist sowohl ergriffen als auch entfremdet, er steht immer im Glauben *und* im Zweifel, er befindet sich innerhalb *und* außerhalb des theologischen Zirkels. Manchmal überwiegt die eine Seite, manchmal die andere, und er ist niemals sicher, welche Seite wirklich überwiegt. Daher kann nur ein Kriterium Anwendung finden: ein Mensch kann so lange Theologe sein, als er den Inhalt des theologischen Zirkels als das anerkennt, was ihn unbedingt angeht. Ob das der Fall ist, hängt nicht von seinem geistigen, moralischen oder emotionalen Zustand ab, auch nicht von der Intensität und Gewißheit des Glaubens oder von der Kraft der Wiedergeburt oder dem Grad der Heiligung. Vielmehr hängt es allein von seinem unbedingten Betroffensein durch die christliche Botschaft ab, sogar dann, wenn er geneigt ist, sie anzugreifen oder abzulehnen.

Dieses Verständnis der „theologischen Existenz“ löst den Konflikt zwischen den orthodoxen und den pietistischen Theologen über die *theologia irrogenitorum* (Theologie der Nichtwiedergeborenen). Die Pietisten haben gewußt, daß man ohne Glauben, Entscheidung, Bindung, ohne sich im theologischen Zirkel zu befinden, nicht Theologe sein kann. Sie haben jedoch die theologische Existenz mit der Erfahrung der Wiedergeburt gleichgesetzt. Die Orthodoxen haben dagegen protestiert aus dem Grund, weil niemand seiner Wiedergeburt gewiß sein kann, und weiter, weil es in der Theologie um objektive Sachverhalte geht, die von jedem Denker innerhalb und außerhalb des theologischen Zirkels gehandhabt werden können, soweit nur die geistigen Voraussetzungen gegeben sind. Heutzutage stehen die Orthodoxen und die Pietisten gemeinsam gegen die angeblich ungläubigen kritischen Theologen, während das Erbe des orthodoxen Objektivismus — der Absicht, wenn auch nicht der Leistung nach — von der empirischen Theologie übernommen wurde. Im Hinblick auf diesen immer wieder auflebenden Streit muß erneut festgestellt werden, daß der Theologe in den theologischen Zirkel gehört. Aber nur das ist das Kriterium seiner Zugehörigkeit: daß die christliche Botschaft ihn unbedingt angeht.

Die Lehre vom theologischen Zirkel hat eine methodische Konsequenz: weder die Einleitung noch ein anderer Teil des theologischen Systems ist die logische Grundlage für die anderen Teile. Jeder Teil hängt mit dem anderen zusammen. Die Einleitung setzt die Christologie und die Lehre von der Kirche voraus und umgekehrt. Die Anordnung richtet sich lediglich nach praktischen Gesichtspunkten.

2. Zwei formale Kriterien jeder Theologie

Die letzte Bemerkung bezieht sich ausdrücklich auch auf die Einleitung dieses Buches, die ein Versuch ist, Kriterien für jedes theologische Unternehmen zu liefern. Die Kriterien sind formal, da sie von den konkreten Einzelheiten des theologischen Systems absehen. Sie sind jedoch von der Ganzheit der christlichen Botschaft abgeleitet. Form und Inhalt können unterschieden, aber nicht voneinander getrennt werden (das ist der Grund, warum auch die formale Logik dem philosophischen Zirkel nicht entrinnen kann). Die formalen Kriterien sind nicht die Basis eines deduktiven Systems, sondern sie sind die methodischen Wächter an der Grenze der Theologie.

Wir haben den Ausdruck „was ihn unbedingt angeht“ ohne Erklärung gebraucht. Es ist die abstrakte Übersetzung des großen Gebotes: „Der Herr, unser Gott, ist *ein* Gott. Und du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und von allen deinen Kräften.“ Das religiöse Betroffensein ist unbedingt und total, es macht alle anderen Arten von Betroffensein vorläufig. Das, was uns unbedingt angeht, ist von allen zufälligen Bedingungen der menschlichen Existenz unabhängig. Es ist total, kein Teil unser selbst und unserer Welt ist davon ausgeschlossen. Hier gibt es kein Ausweichen. Was uns unbedingt angeht, läßt keinen Augenblick der Gleichgültigkeit und des Vergessens zu. Es ist ein Gegenstand unendlicher Leidenschaft.

Das Wort „angehen“ weist auf den „existentiellen“ Charakter der religiösen Erfahrung hin. Wir können nicht angemessen vom „Gegenstand der Religion“ sprechen, ohne gleichzeitig seinen Gegenstandscharakter zu verneinen. Das, was unbedingt ist, gibt sich selbst nur dem Zustand unbedingten Betroffenseins. Das Unbedingte ist kein „höchstes Ding“, das wir in unverbindlicher Objektivität erörtern könnten. Es ist der Gegenstand völliger Hingabe, der auch die Aufgabe unserer Subjektivität fordert. Es ist das Objekt „unendlichen Interesses“ (Kierkegaard), das uns zu *seinem* Objekt macht, wenn wir versuchen, es zu *unserm* Objekt zu machen. Aus diesem Grund haben wir Ausdrücke wie „das Höchste“, „das Unbedingte“, „das Universale“, „das Unendliche“ vermieden und haben von unbedingtem und totalem Betroffensein gesprochen. Selbstverständlich ist in jedem Betroffensein *etwas*, das betrifft, aber dieses „Etwas“ sollte nicht als ein Gegenstand erscheinen, der *auch* erkannt und behandelt werden könnte, ohne daß er uns angeht. Darum ist dieses das erste formale Kriterium der Theologie: *Der Gegenstand der Theologie ist das, was*

uns unbedingt angeht. Nur solche Sätze sind theologisch, die sich mit einem Gegenstand beschäftigen, sofern er uns unbedingt angeht.

Die negative Bedeutung dieses Satzes ist klar. Die Theologie muß sich auf das richten, was uns unbedingt angeht, und darf keine Rolle in der Arena vorläufiger Anliegen spielen. Die Theologie kann und soll keine Urteile über den ästhetischen Wert eines Kunstwerkes, über den wissenschaftlichen Wert einer physikalischen Theorie oder einer historischen Meinung, über die beste Methode medizinischer Heilung oder sozialen Wiederaufbaus, über die Lösung politischer oder internationaler Konflikte abgeben. Der Theologe als Theologe ist kein Sachverständiger in irgendwelchen Angelegenheiten von vorläufiger Bedeutung. Und umgekehrt, diejenigen, die Sachverständige in solchen Angelegenheiten sind, sollten als solche nicht den Anspruch erheben, auch in der Theologie Sachverständige zu sein. Das erste formale Prinzip der Theologie bewacht nicht nur die Grenzlinie zwischen unbedingtem und vorläufigem Betroffensein, es schützt die Theologie vor Übergriffen der Kulturgebiete ebenso wie diese vor Übergriffen der Theologie.

Aber das ist noch nicht die ganze Bedeutung des formalen Prinzips. Es kann zwar aus ihm nicht der Inhalt dessen, was uns unbedingt angeht, abgeleitet werden, aber es hat Konsequenzen für die Beziehungen zwischen dem, was uns bedingt angeht, und dem, was uns unbedingt angeht. Drei Beziehungen sind möglich: Die erste Beziehung ist gegenseitige Indifferenz, die zweite ist eine Beziehung, in der etwas Vorläufiges zu etwas Letztem, Unbedingtem wird, und die dritte ist eine Beziehung, in der etwas Vorläufiges zum Träger dessen wird, was uns unbedingt angeht, ohne daß es selbst unbedingt Gewicht erhält. Die erste Beziehung überwiegt im gewöhnlichen Leben mit seinem Hin und Her zwischen bedingten, bruchstückhaften, endlichen Situationen und Erfahrungen und solchen Augenblicken, in denen die Frage nach dem letzten Sinn des Lebens von uns Besitz ergreift. Eine solche Trennung widerspricht jedoch dem unbedingten und totalen Charakter des religiösen Anliegens. Sie stellt unser unbedingt Anliegen auf gleiche Stufe mit bedingten Anliegen und beraubt es dadurch seiner Unbedingtheit. Eine solche Haltung widerspricht der Unbedingtheit der biblischen Gebote und des ersten theologischen Kriteriums. Die zweite Beziehung ist ihrem wirklichen Charakter nach götzdienenisch. Götzendienst ist die Erhebung von etwas Vorläufigem zu etwas Letztem und Unbedingtem. Etwas wesensmäßig Bedingtes wird als unbedingt genommen, etwas, das seinem Wesen nach ein Teil ist, erhält den Charakter von etwas Universalem, und

etwas wesenhaft Endlichem wird unendliche Bedeutung verliehen. Das beste Beispiel dafür ist der heutige Götzendienst des religiösen Nationalismus. In der dritten Beziehung wird wie in der zweiten das Bedingte zum Träger des Unbedingten, aber das Bedingte wird nicht zu unbedingter Gültigkeit erhoben, noch wird es neben das Unbedingte gestellt, sondern in ihm und durch es hindurch verwirklicht sich das Unendliche. Von solcher Möglichkeit ist nichts ausgeschlossen. In jedem Vorläufigen und durch jedes Vorläufige hindurch kann das Letzte, Unbedingte sich verwirklichen. Wenn dies geschieht, wird das Vorläufige zu einem möglichen Gegenstand der Theologie. Die Theologie geht aber nur insofern damit um, als es ein Medium, ein Träger ist, der über sich selbst hinausweist.

Bilder, Gedichte und Musik können Gegenstand der Theologie werden, nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer ästhetischen Form, sondern im Hinblick auf ihre Fähigkeit, durch ihre ästhetische Form gewisse Aspekte dessen auszudrücken, was uns unbedingt angeht. Physikalische, historische oder psychologische Einsichten können Gegenstand der Theologie werden, nicht wegen ihres Charakters als Formen der Erkenntnis, sondern wegen ihrer Fähigkeit, etwas von letzter Bedeutung zu enthüllen. Soziale Ideen und Handlungen, Gesetzesvorschläge und Verfahren, politische Programme und Entscheidungen können Gegenstand der Theologie werden, aber nicht hinsichtlich ihrer sozialen, gesetzlichen oder politischen Form, sondern im Hinblick auf ihre Fähigkeit, etwas uns unbedingt Angehendes durch ihre soziale, gesetzliche und politische Form zu verwirklichen. Persönlichkeitsprobleme und -entwicklungen, Erziehungsziele und -methoden, körperliche und geistige Heilungen können Gegenstand der Theologie werden, aber nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer autonomen Form, sondern unter dem Gesichtspunkt ihrer Fähigkeit, durch ihre autonome Form etwas von letztem und unbedingtem Gewicht zu vermitteln.

Es entsteht nun die Frage: Was ist der Inhalt von dem, was uns unbedingt angeht? Die Antwort kann offensichtlich kein spezielles Objekt sein, nicht einmal Gott, denn auch das zweite Kriterium der Theologie muß formal und allgemein sein. Wenn mehr über die Natur dessen, was uns unbedingt angeht, ausgesagt werden soll, muß es von einer Analyse des Begriffs „was uns unbedingt angeht“ abgeleitet werden. *Das, was uns unbedingt angeht, ist das, was über unser Sein oder Nichtsein entscheidet. Nur solche Sätze sind theologisch, die sich mit einem Gegenstand beschäftigen, sofern er über unser Sein oder Nichtsein entscheidet.* Das ist das zweite formale Kriterium der Theologie.

Nichts kann von unbedingter Bedeutung für uns sein, das nicht die

Macht hat, unser Sein zu bedrohen und zu retten. Der Ausdruck „Sein“ bezeichnet in diesem Zusammenhang nicht Existenz in Raum und Zeit. Existenz ist fortgesetzt bedroht und gerettet durch Dinge und Ereignisse, die keine unbedingte Bedeutung für uns haben. Aber der Ausdruck „Sein“ bedeutet das Ganze der menschlichen Wirklichkeit, die Struktur, den Sinn und das Ziel der Existenz. All dies ist bedroht, es kann verloren oder gerettet werden. „Sein oder Nichtsein“ — so verstanden — ist ein Anliegen von unbedingter, totaler und unendlicher Bedeutung. Unbedingt betroffen sein heißt: Betroffensein in der Ganzheit unseres Seins, nicht in einem Teil, sei es im Willen, sei es im Gefühl. Das, was den Menschen unbedingt angeht, ist das, was sein „Sein“ bedingt, aber selbst *über* allen Bedingungen steht. Es ist das, was über seine letzte Bestimmung jenseits aller Zufälligkeiten der Existenz entscheidet.

Das zweite formale Kriterium der Theologie handelt nicht von einem speziellen Inhalt, einem Symbol oder einer Lehre. Es bleibt formal und daher offen für Inhalte, die das, „was über Sein oder Nichtsein entscheidet“, auszudrücken imstande sind. Gleichzeitig schließt es aus der Theologie Inhalte aus, die nicht die Macht haben, „über Sein oder Nichtsein zu entscheiden“. Gleichviel, ob es ein Gott ist, den man als ein Seiendes neben anderem Seienden auffaßt (selbst, wenn es das „höchste Seiende“ wäre), oder ein „Engel“, der in einem himmlischen Bereich wohnte (der sogenannten „geistigen Sphäre“ des Okkultismus), oder ein Mensch, der übernatürliche Kräfte besitzt (auch wenn er ein „Gottmensch“ genannt wird) — keiner von diesen ist ein Gegenstand der Theologie, wenn er der Kritik des zweiten formalen Kriteriums der Theologie nicht standzuhalten vermag, wenn er für uns nicht eine Angelegenheit von Sein oder Nichtsein ist.

3. Theologie und Christentum

Theologie ist die methodische Auslegung der Inhalte des christlichen Glaubens. Das ist schon in den vorangegangenen Aussagen über den theologischen Zirkel und über die Theologie als Funktion der christlichen Kirche enthalten. Nun erhebt sich die Frage, ob es eine Theologie außerhalb des Christentums gibt, und wenn ja, ob die Idee der Theologie in der christlichen Theologie in vollkommener und endgültiger Weise erfüllt ist. Tatsächlich erhebt die christliche Theologie diesen Anspruch. Ist es jedoch mehr als ein bloßer Anspruch, mehr als ein natürlicher Ausdruck der Tatsache, daß der Theologe innerhalb

des theologischen Zirkels arbeitet? Hat er Geltung auch jenseits der Peripherie dieses Zirkels? Es ist die Aufgabe der apologetischen Theologie, nachzuweisen, daß der christliche Anspruch auch vom Standpunkt außerhalb des theologischen Zirkels Geltung hat. Die apologetische Theologie muß zeigen, daß Strömungen in allen Religionen und Kulturen sich auf die christliche Antwort zubewegen. Das bezieht sich auf die Lehren wie auf die theologische Interpretation der Theologie.

Im weitesten Sinne des Wortes ist die Theologie, der *logos* oder das rationale Wort in bezug auf Gott, so alt wie die Religion. Das Denken durchdringt alle geistigen Tätigkeiten des Menschen. Der Mensch wäre ohne Worte, Gedanken, Begriffe kein geistiges Wesen. Dies gilt im besonderen auch in der Religion, der allumfassenden Funktion im geistigen Leben des Menschen. Es war ein Mißverständnis von Schleiermachers Religionsbegriff (Religion = Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit) und ein Symptom religiöser Schwäche, als die Nachfolger Schleiermachers die Religion in den Bereich des Gefühls als einer psychologischen Funktion unter anderen versetzten. Die Verbannung der Religion in die nichtrationale Ecke der subjektiven Empfindungen, um die Bereiche des Denkens und Tuns frei von religiöser Einwirkung zu halten, war eine bequeme Art, den Konflikten zwischen religiöser Tradition und modernem Denken zu entgehen. Aber diese Methode war das Todesurteil für die Religion, das die Religion selbst nicht anerkannte und nicht anerkennen konnte.

Jeder Mythos enthält einen theologischen Gedanken, der herausgearbeitet werden kann und schon in früher Zeit herausgearbeitet wurde. Die priesterliche Zusammenfassung verschiedener Mythen eröffnet häufig tiefe theologische Einsichten. Mystische Spekulationen, z. B. der Vedanta-Hinduismus, vereinigen meditative Erhebung mit theologischer Durchdringung. Metaphysische Spekulationen, wie in der klassischen griechischen Philosophie, verbinden rationale Analyse mit theologischer Schau. Ethische, juristische und rituelle Auslegungen des göttlichen Gesetzes schaffen eine andere Form von Theologie auf dem Boden des prophetischen Monotheismus. All das ist „Theologie“, *logos* vom *theos*, eine rationale Auslegung der religiösen Substanz der Riten, Symbole und Mythen.

Die christliche Theologie bildet davon keine Ausnahme. Sie tut dasselbe, doch in einer Art, die den Anspruch erhebt, *die* Theologie schlechthin zu sein. Der Grund für diesen Anspruch ist die christliche Lehre, daß der göttliche *logos* — das göttliche Offenbarungswort und die Wurzel alles menschlichen *logos* — Fleisch geworden, daß das

Prinzip der göttlichen Selbstoffenbarung in dem Ereignis „Jesus als der Christus“ manifest geworden ist. Ist diese Botschaft wahr, dann hat die christliche Theologie ein Fundament erhalten, das das Fundament jeder anderen Theologie transzendiert und das selbst nicht transzendiert werden kann. Die christliche Theologie hat etwas erhalten, das absolut konkret und zugleich absolut universal ist. Kein Mythos, keine mystische Schau, kein metaphysisches Prinzip, kein heiliges Gesetz hat die Konkretheit eines persönlichen Lebens. Im Vergleich mit einem persönlichen Leben ist alles andere relativ abstrakt. Und doch hat keines dieser relativ abstrakten Fundamente der Theologie die Universalität des *logos*, der selbst das Prinzip der Universalität ist. Im Vergleich mit dem *logos* ist alles andere relativ partikular. Christliche Theologie ist *die* Theologie, insofern sie auf der Spannung zwischen dem absolut Konkreten und dem absolut Universalen beruht. Die priesterlichen und prophetischen Theologien können sehr konkret sein, doch fehlt ihnen die Universalität. Mystische und metaphysische Theologien können sehr universal sein, doch fehlt ihnen die Konkretheit.

Es erscheint paradox, wenn man sagt, daß nur dasjenige, was absolut konkret ist, auch absolut universal sein kann und umgekehrt; es beschreibt aber die Situation genau. Etwas, das rein abstrakt ist, hat eine begrenzte Universalität, da es auf die Wirklichkeiten beschränkt ist, von denen es abstrahiert worden ist. Etwas, das rein partikular ist, hat eine begrenzte Konkretheit, weil es andere Teilrealitäten ausschließen muß, um sich in seiner Konkretheit zu behaupten. Nur was die Kraft hat, alles Partikulare darzustellen, ist absolut konkret. Und nur, was die Kraft hat, alles Abstrakte darzustellen, ist absolut universal. Das führt zu einem Punkt, wo das absolut Konkrete und das absolut Universale identisch sind. Und das ist der Punkt, an dem die christliche Theologie einsetzt, der Punkt, der beschrieben wird als der „*logos*, der Fleisch wurde“.

Die Logoslehre als die Lehre von der Identität des absolut Konkreten mit dem absolut Universalen ist nicht eine theologische Lehre unter anderen; sie ist die einzig mögliche Begründung einer christlichen Theologie, die den Anspruch erhebt, *die* Theologie zu sein. Es ist nicht nötig, das absolut Universale den *logos* zu nennen; andere Begriffe, die aus anderen Traditionen stammen, könnten diesen Begriff ersetzen. Dasselbe gilt von dem Begriff „Fleisch“ mit seinen hellenistischen Anklängen. Jedoch kommt es darauf an, die Schau des Christentums zu akzeptieren, daß Jesus als der Christus alles Partikulare vertritt und die Identität zwischen dem absolut Konkreten und dem absolut Universalen darstellt. Sofern er absolut konkret ist,

kann die Beziehung zu ihm eine völlig existentielle sein. Sofern er absolut universal ist, umfaßt die Beziehung zu ihm potentiell alle möglichen Beziehungen und kann daher unbedingt und unendlich sein. Der biblische Beleg für die eine Seite findet sich in den Briefen des Paulus, wenn er vom „Sein in Christus“ spricht (2. Kor. 5, 17). Wir können nicht *in* etwas Partikularem sein, weil das Partikulare sich selbst von anderem Partikularem ausschließt. Wir können nur *in* dem sein, das zugleich absolut konkret und absolut universal ist. Der biblische Beleg für die universale Seite findet sich ebenfalls in den paulinischen Schriften, wenn Paulus von der Unterwerfung der kosmischen Mächte unter Christus spricht (Röm. 8). Nur was zugleich absolut universal und absolut konkret ist, kann den kosmischen Pluralismus bezwingen.

Es war nicht kosmologisches Interesse (Harnack), sondern eine Frage auf Leben und Tod für die Urkirche, die zur Verwendung der stoisch-philonischen Logoslehre führte, um die universale Bedeutung des Ereignisses „Jesus der Christus“ auszudrücken. Damit verkündigte die Kirche ihren Glauben an den Sieg Christi über die dämonisch naturhaften Mächte, die den Polytheismus konstituieren und die Erlösung verhindern. Aus diesem Grunde kämpfte die Kirche verzweifelt gegen den Versuch des Arianismus, Christus zu einer der kosmischen Mächte – wenn auch der höchsten – zu machen, da er ihn damit sowohl seiner absoluten Universalität (er ist weniger als Gott) als auch seiner absoluten Konkretheit (er ist mehr als Mensch) beraubte. Der Halb-gott Jesus der arianischen Theologie ist weder universal genug noch konkret genug, um die Basis der christlichen Theologie zu sein.

Es ist klar, daß diese Argumente die Behauptung des Glaubens, daß in Jesus dem Christus der *logos* Fleisch geworden ist, nicht beweisen. Sie zeigen jedoch, daß, falls diese Behauptung angenommen wird, die christliche Theologie ein Fundament hat, das tiefer ist als alles, was in der Religionsgeschichte als Grundlage einer Theologie betrachtet werden kann.

4. Theologie und Philosophie: Eine Frage

Die Theologie erhebt den Anspruch, einen besonderen Erkenntnisbereich darzustellen, der sich mit einem besonderen Gegenstand befaßt und eine besondere Methode anwendet. Dieser Anspruch verpflichtet den Theologen, Rechenschaft abzulegen, in welcher Weise er die

Theologie zu den anderen Arten von Erkenntnis in Beziehung setzt. Er muß zwei Fragen beantworten: Welche Beziehung besteht zwischen der Theologie und den Einzelwissenschaften und zwischen der Theologie und der Philosophie? Die erste Frage wurde indirekt durch die vorausgehenden Sätze über die formalen Kriterien der Theologie beantwortet. Wenn nur das, was uns unbedingt angeht, Gegenstand der Theologie ist, so hat sie nichts mit wissenschaftlichen Verfahren und Ergebnissen zu tun, und diese wiederum haben nichts mit Theologie zu tun. Die Theologie hat weder das Recht noch die Pflicht, gegenüber physikalischen oder historischen, soziologischen oder psychologischen Untersuchungen Vorbehalte zu machen. Und kein Ergebnis einer solchen Untersuchung kann direkt fördernd oder zerstörend für die Theologie sein. Der Beziehungspunkt von wissenschaftlicher Forschung und Theologie liegt in dem philosophischen Element, das sowohl die Wissenschaften als auch die Theologie enthalten. Daher verschmilzt die Frage nach der Beziehung von Theologie und Einzelwissenschaften mit der Frage nach der Beziehung von Theologie und Philosophie.

Die Schwierigkeit dieser Frage liegt zum Teil darin, daß es keine allgemein angenommene Definition von Philosophie gibt. Jede Philosophie schlägt eine Definition vor, die dem Interesse, dem Zweck und der Methode des Philosophen entspricht. Unter diesen Umständen kann der Theologe nur eine Definition von Philosophie vorschlagen, die weit genug ist, um die meisten bedeutenden Philosophien, die in der sogenannten Geschichte der Philosophie vorkommen, zu umfassen. Es wird daher vorgeschlagen, als Philosophie den Erkenntnisweg zur Wirklichkeit zu bezeichnen, auf dem die Wirklichkeit als solche Gegenstand des Erkennens ist. Wirklichkeit als solche oder Wirklichkeit als Ganzes ist nicht das Ganze der Wirklichkeit, sondern es ist die Struktur, die die Wirklichkeit zu einem Ganzen und daher zu einem möglichen Objekt der Erkenntnis macht. Das Wesen der Wirklichkeit als solcher zu erforschen bedeutet: jene Strukturen, Kategorien und Begriffe erforschen, die beim erkennenden Begegnen mit jedem Bereich der Wirklichkeit vorausgesetzt werden. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die Philosophie definitionsgemäß kritisch. Sie sondert das vielfältige Material der Erfahrung von jenen Strukturen, die Erfahrung möglich machen. In dieser Hinsicht besteht kein Unterschied zwischen konstruktivem Idealismus und empirischem Realismus. Die Frage nach dem Charakter der allgemeinen Strukturen, die Erfahrung erst möglich machen, ist immer dieselbe. Es ist *die* philosophische Frage.

Diese kritische Definition von Philosophie ist bescheidener als jene

philosophischen Versuche, ein vollständiges System der Wirklichkeit zu geben, das sowohl die Ergebnisse aller Einzelwissenschaften als auch die allgemeinen Strukturen vorwissenschaftlicher Erfahrung umfaßt. Ein solcher Versuch kann von „oben“ oder von „unten“ gemacht werden. Hegel arbeitete von „oben“, als er die kategorialen Formen in seiner Logik mit dem seiner Zeit zur Verfügung stehenden Material wissenschaftlicher Erkenntnis erfüllte und das Material den Kategorien anpaßte. Wundt arbeitete von „unten“, als er allgemeine und metaphysische Prinzipien aus dem verfügbaren wissenschaftlichen Material seiner Zeit abstrahierte und mit ihrer Hilfe das gesamte empirische Wissen ordnete. Aristoteles arbeitete sowohl von oben als von unten, als er metaphysische und naturwissenschaftliche Forschungen in gegenseitiger Wechselbeziehung durchführte. Das war auch das, was Leibniz vorschwebte, der eine universale Rechenmethode entwarf, um mit ihrer Hilfe die gesamte Wirklichkeit der mathematischen Analyse und Synthese zu unterwerfen. Aber in all diesen Fällen wurden die Grenzen des menschlichen Geistes, seine Endlichkeit, die ihn hindert, das Ganze zu erfassen, sichtbar. Kaum war das System fertig, als auch schon die wissenschaftliche Forschung seine Grenzen überschritt und es nach allen Richtungen hin zerriß. Nur die allgemeinen Prinzipien blieben übrig, sie wurden immer wieder diskutiert, in Frage gestellt, verwandelt, aber nie zerstört. Sie überstrahlten die Jahrhunderte, wurden von jeder Generation neu gedeutet, sie erwiesen sich als unerschöpflich und veralteten niemals. Diese Prinzipien sind der Gegenstand der Philosophie.

Andererseits ist diese Auffassung von Philosophie weniger bescheiden als der Versuch, die Philosophie auf Erkenntnislehre und Ethik zu reduzieren, worin das Ziel der Neukantianer und der ihnen verwandten Schulen im 19. Jahrhundert bestand. Sie ist auch weniger bescheiden als der Versuch, die Philosophie auf die formale Logik zu beschränken, wie es das Ziel des logischen Positivismus und ihm verwandter Schulen im 20. Jahrhundert war. Beide Versuche, der ontologischen Frage aus dem Wege zu gehen, blieben ohne Erfolg. Die späteren Anhänger der neukantischen Philosophie erkannten, daß jede Erkenntnistheorie Ontologie enthält. Das kann auch nicht anders sein. Da die Erkenntnis ein Akt ist, der selbst am Sein, oder genauer gesagt an einer „ontischen Beziehung“ teilhat, so muß jede Analyse des Erkenntnisaktes auf eine Seinsauslegung bezogen werden (vergl. Nicolai Hartmann).

Auch das Wertproblem wies auf eine ontologische Grundlegung der Gültigkeit der Werturteile hin. Wenn die Werte kein „*fundamen-*

tum in re“ haben (vergl. Platos Identifikation des Guten mit den Wesensstrukturen, den Ideen), schweben sie im luftleeren Raum einer transzendenten Geltung, oder sie sind pragmatischen Erprobungen, die zufällig und willkürlich sind, ausgesetzt; es sei denn, sie enthielten eine heimliche Wesensontologie. Es erübrigt sich, die pragmatisch-naturalistische Linie des philosophischen Denkens zu diskutieren, denn sie hat sich – trotz der antimetaphysischen Äußerungen einiger ihrer Anhänger – in ausgesprochen ontologischen Begriffen wie Leben, Wachstum, Prozeß, Erfahrung, Sein (im umfassendsten Sinne des Wortes verstanden) ausgedrückt. Jedoch ist es nötig, die oben vorgeschlagene ontologische Definition der Philosophie den radikalen Versuchen, welche die Philosophie auf semantische Logik reduzieren wollen, gegenüberzustellen. Die Frage ist, ob man durch die Ausschaltung beinahe aller traditionellen philosophischen Probleme – wie es der logische Positivismus tut – der Ontologie erfolgreich ent-rinnen kann. Man fühlt, daß eine solche Haltung einen zu hohen Preis zahlt: die Philosophie wird dadurch irrelevant. Doch darüber hinaus kann man noch folgendes Argument anführen. Wenn die Verengung der Philosophie auf Semantik oder Wissenschaftslehre eine Sache des Geschmacks ist, braucht sie nicht ernst genommen zu werden. Wenn sie jedoch in einer Analyse der menschlichen Erkenntnisgrenzen begründet ist, dann beruht sie wie jede Erkenntnistheorie auf ontologischen Voraussetzungen. Es bleibt immer mindestens ein Problem, über das der logische Positivismus, wie alle semantischen Philosophien, eine Entscheidung treffen muß: Welches ist die Beziehung der Zeichen, Symbole oder logischen Operationen zur Wirklichkeit? Jede Antwort auf diese Frage sagt auch etwas über die Struktur des Seins aus. Sie ist ontologisch. Und eine Philosophie, die so radikal kritisch gegenüber allen anderen Philosophien ist, sollte selbstkritisch genug sein, um ihre eigenen ontologischen Voraussetzungen zu sehen und aufzudecken.

Die Philosophie stellt die Frage nach der Wirklichkeit als solcher. Sie fragt nach der Struktur des Seins. Und sie antwortet in Kategorien, Strukturgesetzen und Allgemeinbegriffen. Sie muß die Antwort in ontologischen Begriffen geben. Die Ontologie ist kein spekulativer oder phantastischer Versuch, eine Welt hinter der Welt aufzubauen; sie ist die Analyse jener Strukturen des Seins, die wir in jeder Begegnung mit der Wirklichkeit vorfinden. Das war auch der ursprüngliche Sinn von Metaphysik; aber die Vorsilbe „*meta*“ hat heute die unausrottbare Vorstellung hervorgerufen, als gehe es um eine Verdoppelung dieser Welt durch einen transzendenten Seinsbereich. Des-

halb ist es vielleicht weniger mißverständlich, wenn man von Ontologie statt von Metaphysik spricht.

Die Philosophie fragt notwendig nach der Wirklichkeit als solcher, es geht ihr um die Struktur des Seins. Die Theologie stellt notwendig dieselbe Frage, denn das, was uns unbedingt angeht, muß zur Wirklichkeit als solcher gehören, es muß zum Sein gehören. Sonst könnten wir ihm nicht begegnen, und es könnte uns nichts angehen. Es kann natürlich nicht ein Ding neben anderen Dingen sein, denn dann würde es uns nicht unbedingt angehen. Es muß der Grund unseres Seins sein, das, was über unser Sein oder Nichtsein entscheidet, die letzte und unbedingte Macht des Seins. Aber die Macht des Seins, sein unendlicher Grund oder das Sein-Selbst drückt sich in der Struktur des Seins aus. Deshalb können wir ihm begegnen, von ihm ergriffen werden, es erkennen und uns ihm zuwenden. Wenn die Theologie sich mit dem beschäftigt, was uns unbedingt angeht, dann setzt sie in jedem Satz die Struktur des Seins, seine Kategorien, Gesetze und Begriffe voraus. Die Theologie kann also der Frage nach dem Sein ebensowenig entgehen wie die Philosophie. Der Versuch des Biblizismus, nichtbiblische ontologische Ausdrücke zu vermeiden, ist ebenso zum Scheitern verurteilt wie entsprechende philosophische Versuche. Die Bibel selbst benutzt immer Kategorien und Begriffe, die die Struktur der Erfahrung beschreiben. Auf jeder Seite eines jeden religiösen oder theologischen Textes erscheinen diese Begriffe: Zeit, Raum, Ursache, Ding, Subjekt, Natur, Bewegung, Freiheit, Notwendigkeit, Leben, Wert, Erkenntnis, Erfahrung, Sein und Nichtsein. Der Biblizismus kann versuchen, die landläufige Bedeutung dieser Begriffe zu wahren, aber dann hört er auf, Theologie zu sein. Er muß dann die Tatsache umgehen, daß die philosophische Bedeutung dieser Kategorien die Sprache des täglichen Lebens seit vielen Jahrhunderten beeinflußt hat. Es ist überraschend, wie naiv theologische Biblizisten einen Ausdruck wie „Geschichte“ gebrauchen, wenn sie vom Christentum als einer geschichtlichen Religion oder von Gott als dem „Herrn der Geschichte“ sprechen. Sie vergessen, daß die Bedeutung, die sie mit dem Wort Geschichte verbinden, durch Jahrtausende der Geschichtsschreibung und der Geschichtsphilosophie geprägt wurde. Sie vergessen, daß geschichtliches Sein eine Weise des Seins zusätzlich zu anderem Sein ist, und daß, um es z. B. von dem Wort „Natur“ zu unterscheiden, eine allgemeine Kenntnis von der Struktur des Seins vorausgesetzt wird. Sie vergessen, daß das Problem der Geschichte mit den Problemen von Zeit, Freiheit, Zufall, Zweck usw. verknüpft ist, und daß jeder dieser Begriffe eine Entwicklung ähnlich der des Ge-

schichtsbegriffes durchgemacht hat. Der Theologe muß die Bedeutung der Begriffe, die er benutzt, ernstnehmen. Sie müssen ihm in ihrer ganzen Breite und Tiefe bekannt sein. Deshalb muß der systematische Theologe zum mindesten ein kritischer, wenn nicht sogar ein schöpferischer Philosoph sein.

Die Struktur des Seins und die Kategorien und Begriffe, die diese Struktur beschreiben, gehen jeden Philosophen und jeden Theologen mehr oder weniger ausdrücklich an. Weder der eine noch der andere kann die ontologische Frage vermeiden. Versuche auf beiden Seiten, diese Frage zu vermeiden, haben sich als vergeblich erwiesen. Angesichts dieser Lage wird die Frage um so drängender: Welches ist die Beziehung zwischen der ontologischen Frage, wie sie der Philosoph stellt und der ontologischen Frage, wie sie der Theologe stellt?

5. Theologie und Philosophie: Eine Antwort

Philosophie und Theologie stellen die Frage nach dem Sein. Aber sie fragen danach von verschiedenen Ausgangspunkten her. Die Philosophie beschäftigt sich mit der Struktur des Seins an sich, die Theologie mit dem Sinn des Seins für uns. Aus diesem Unterschied entstehen konvergierende und divergierende Tendenzen im Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie.

Die erste Divergenz ist ein Unterschied in der Erkenntnishaltung des Philosophen und des Theologen. Obwohl er vom philosophischen *eros* getrieben wird, versucht der Philosoph doch, Distanz gegenüber dem Sein und seinen Strukturen einzunehmen. Er versucht, persönliche, soziale und historische Umstände auszuschalten, durch die eine objektive Betrachtung der Wirklichkeit beeinflußt werden könnte. Seine Leidenschaft ist die Leidenschaft für eine Wahrheit, die allgemein offen und allgemeiner Kritik unterworfen ist, die sich mit jeder neuen Einsicht wandelt, offen und mitteilbar ist. In all diesen Beziehungen fühlt sich der Philosoph vom Naturwissenschaftler, Historiker, Psychologen usw. nicht unterschieden. Er arbeitet mit ihnen zusammen. Das Material für seine kritische Analyse erhält er weitgehend durch die empirische Forschung. Wie alle Wissenschaften ihren Ursprung in der Philosophie haben, so tragen sie ihrerseits zur Philosophie bei; sie geben dem Philosophen neues und genau ausgearbeitetes Material an die Hand, das weit über das hinausgeht, was er von einer vorwissenschaftlichen Erkenntnis der Wirklichkeit erlangen kann. Natürlich kritisiert der Philosoph als Philosoph die Erkenntnis der Einzelwissen-

schaften nicht, noch erweitert er sie. Diese Erkenntnis bildet die Grundlage für seine Beschreibung der Kategorien, Strukturgesetze und Begriffe, die die Struktur des Seins konstituieren. In dieser Hinsicht ist der Philosoph vom Spezialwissenschaftler ebenso abhängig wie von seiner eigenen vorwissenschaftlichen Beobachtung der Wirklichkeit, oft sogar noch mehr. Dieser Wissenschaftsbezug (im weitesten Sinne des Wortes) stärkt die distanzierte Haltung des Philosophen. Selbst wenn es sich um die intuitiv-synthetische Seite seines Arbeitens handelt, versucht er, Einflüsse auszuschalten, die nicht ausschließlich von seinem Erkenntnisgegenstand her bestimmt sind¹.

Ganz im Gegensatz dazu ist der Theologe von seinem Erkenntnisgegenstand nicht abgerückt, sondern in ihn einbezogen. Er betrachtet seinen Gegenstand (der den Charakter eines Gegenstandes transzendiert) mit Leidenschaft, Furcht und Liebe. Das ist nicht der *eros* des Philosophen oder seine Leidenschaft für die objektive Wahrheit; es ist die Liebe, die *agape*, die die Heilswahrheit in persönlicher Entscheidung annimmt. Die Grundhaltung des Theologen ist Bindung an den Inhalt, den er erklärt. Distanzierung wäre ein Verleugnen des wahren Wesens seines Erkenntnisgegenstandes. Die Haltung des Theologen ist *existentiell*. Er ist in den Gegenstand seiner Erkenntnis einbezogen — mit seiner ganzen Existenz, mit seiner Endlichkeit und seiner Angst, mit seinen Selbstwidersprüchen und seiner Verzweiflung, mit den heilenden Kräften in ihm und in seiner sozialen Situation. Der Ernst jedes theologischen Satzes ergibt sich aus diesen existentiellen Elementen. Kurz, der Theologe ist durch seinen Glauben bestimmt. Jede Theologie hat zur Voraussetzung, daß sich der Theologe im theologischen Zirkel befindet. Das widerspricht dem offenen, unbegrenzten und wandelbaren Charakter der philosophischen Wahrheit. Es unterscheidet sich auch von der Weise, in der der Philosoph von der wissenschaftlichen Forschung abhängt. Der Theologe hat keine direkte Beziehung zum Wissenschaftler (einschließlich des Historikers, Soziologen und Psychologen). Er befaßt sich mit ihm nur, soweit es um philosophische Konsequenzen geht. Wenn er die existentielle Haltung aufgibt, wie es einige sogenannte empirische Theologen getan haben, kommt er notgedrungen zu Sätzen, deren Wahrheit von niemandem anerkannt wird, der nicht die existentiellen Voraussetzungen des angeblich empirischen Theologen teilt. Theologie ist notwendig existentiell, und keine Theologie kann dem theologischen Zirkel ent-rinnen.

¹ Der Begriff eines „philosophischen Glaubens“ scheint von diesem Gesichtspunkt aus fragwürdig. Siehe Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, 1948.

Die zweite Divergenz zwischen Theologie und Philosophie ist der Unterschied in ihren Quellen. Der Philosoph sieht auf das Ganze der Wirklichkeit, um in ihr die Gestalt der Wirklichkeit als eines Ganzen zu entdecken. Er versucht kraft seiner kognitiven Funktion in die Strukturen des Seins einzudringen. Er nimmt an – und die Wissenschaft bestätigt beständig diese Annahme –, daß eine Identität oder wenigstens eine Analogie zwischen objektiver und subjektiver Vernunft, zwischen dem *logos* der Wirklichkeit als ganzem und dem *logos*, der in ihm wirkt, besteht. Der *logos* ist also gemeinsam. Jedes vernünftige Wesen nimmt an ihm teil, benutzt ihn, um Fragen zu stellen und um die erhaltenen Antworten zu kritisieren. Es gibt keinen besonderen Ort, die Struktur des Seins zu entdecken, es gibt keinen besonderen Ort, an dem man stehen müßte, um die Kategorien der Erfahrung zu entdecken. Der Ort, von dem aus man schauen muß, ist allenthalben, der Standort ist überhaupt kein Ort. Er ist reine Vernunft.

Der Theologe andererseits muß Ausschau halten, wo das, was ihn unbedingt angeht, sich manifestiert, und er muß dort stehen, wo ihn diese Manifestation erreicht und ergreift. Seine Erkenntnisquelle ist nicht der universale *logos*, sondern der *logos*, der „Fleisch wurde“, das heißt der *logos*, der sich in einem bestimmten historischen Ereignis manifestiert. Und das Medium, durch das er die Manifestation des *logos* erfährt, ist nicht die allgemeine Vernunft, sondern die Kirche, ihre Traditionen und ihre gegenwärtige Wirklichkeit. Er spricht in der Kirche über den Grund der Kirche, und er spricht, weil er durch die Macht dieses Grundes und durch die Gemeinschaft, die auf ihm sich aufbaut, ergriffen ist. Der konkrete *logos*, den er anschaut, wurde ihm durch gläubige Bindung zuteil und nicht, wie der universale *logos*, auf den der Philosoph schaut, durch rationale Distanzierung.

Die dritte Divergenz zwischen Philosophie und Theologie bezieht sich auf ihren beiderseitigen Inhalt. Selbst wenn sie über denselben Gegenstand sprechen, meinen sie etwas Verschiedenes. Der Philosoph beschäftigt sich mit den Kategorien des Seins in bezug auf den Stoff, der von ihnen seine Struktur erhält. Er befaßt sich mit der Kausalität in Physik und Psychologie. Er analysiert die biologische oder historische Zeit; er erörtert den astronomischen und ebenso den mikrokosmischen Raum. Er beschreibt das erkenntnistheoretische Subjekt und die Beziehung von Person und Gemeinschaft. Er gibt eine Darstellung der Wesenszüge des Lebens und Geistes in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und Selbständigkeit. Er legt die Grenzen von Natur und Geschichte fest und versucht, in die Ontologie und Logik des Seins

und Nichtseins einzudringen. Es ließen sich noch unzählige andere Beispiele anführen. Alle würden die kosmologische Struktur der philosophischen Sätze widerspiegeln. Der Theologe jedoch bezieht dieselben Kategorien und Begriffe auf die Frage nach einem „Neuen Sein“. Seine Aussagen haben soteriologischen Charakter. Er diskutiert die Kausalität in bezug auf eine „*prima causa*“, den Grund der ganzen Reihe von Ursachen und Wirkungen; er befaßt sich mit der Zeit in bezug zur Ewigkeit und mit dem Raum in bezug zu des Menschen existentieller Heimatlosigkeit. Er spricht über die Selbstentfremdung des Subjekts, über das geistige Zentrum des persönlichen Lebens und über die Gemeinschaft als eine mögliche Verkörperung des „Neuen Seins“. Er setzt die Strukturen des Lebens mit dem schöpferischen Grund des Lebens und die Strukturen des Geistes mit dem göttlichen Geist in Beziehung. Er spricht von dem Teilhaben der Natur an der „Heilsgeschichte“ und über den Sieg des Seins über das Nichtsein. Auch hier wären die Beispiele unendlich zu vermehren. Sie zeigen die tiefe Kluft von Philosophie und Theologie in ihrem Inhalt.

Die Divergenz zwischen Philosophie und Theologie wird durch eine ebenso deutliche Konvergenz der beiden ausgeglichen. Auf beiden Seiten sind konvergierende Tendenzen am Werk. Der Philosoph, wie auch der Theologe, „existiert“, und er kann über die Konkretheit seiner Existenz und über seine heimliche Theologie nicht hinwegspringen. Er ist von seiner psychologischen, soziologischen und historischen Situation bedingt. Und er lebt wie jedes menschliche Wesen in der Macht eines letzten Betroffenseins, ob er sich dessen voll bewußt ist oder nicht, ob er es wahrhaben will oder nicht. Es gibt keinen Grund, warum auch der wissenschaftliche Philosoph das nicht zugeben sollte, denn ohne ein letztes Betroffensein würde es seiner Philosophie an Leidenschaft, Ernsthaftigkeit und schöpferischer Kraft fehlen. Wohin wir auch blicken, wir finden überall in der Geschichte der Philosophie Ideen und Systeme, die den Anspruch erheben, von letzter Bedeutung für die menschliche Existenz zu sein. Gelegentlich enthüllt die Religionsphilosophie das, was hinter einem System als letztes Anliegen verborgen ist. Häufiger ist es die Art der ontologischen Prinzipien oder ein besonderer Abschnitt in einem System, wie z. B. die Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Politik und Ethik, Geschichtsphilosophie usw., die über das, was den Autor unbedeutend angeht und seine versteckte Theologie am meisten zu enthüllen vermögen. Jeder schöpferische Philosoph ist ein heimlicher, oft sogar ausdrücklicher Theologe. Er ist Theologe in dem Maße, in dem seine existentielle Situation und das, was ihn unbedingt angeht, seine

Philosophie bestimmen. Er ist Theologe in dem Maße, in dem seine Intuition des universalen göttlichen *logos* durch eine partikulare Erscheinung des *logos* geformt ist. Solche partikulare Erscheinung des *logos* ist gebunden an einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit, offenbart aber zugleich den Sinn des Ganzen. Und er ist Theologe in dem Maße, in dem der partikular erscheinende *logos* hingebende Teilnahme an einer besonderen Gemeinschaft ist. Es gibt kaum einen bedeutenden Philosophen, der nicht diese Zeichen eines Theologen aufweist. Aber der Philosoph will nicht Theologe sein. Er will dem universalen *logos* dienen. Er versucht, sich von seiner existentiellen Situation abzuwenden und einem Ort über allen Orten zuzuwenden. Der Widerstreit zwischen dem Streben, universal zu werden, und dem Schicksal, partikular zu bleiben, charakterisiert jede philosophische Existenz. Er ist ihre Last und ihre Größe.

Der Theologe trägt eine ähnliche Last. Anstatt sich von seiner existentiellen Situation und dem, was ihn unbedingt angeht, abzuwenden, wendet er sich beiden zu. Er tut das nicht, um ein Bekenntnis von ihnen abzulegen, sondern um die universale Geltung, die Logosstruktur dessen, was ihn unbedingt angeht, deutlich zu machen. Aber er kann das nur in einer Haltung des Abstandes gegenüber seiner existentiellen Situation und im Gehorsam gegenüber dem universalen *logos* tun. Das verpflichtet ihn, gegen jede Ausdrucksform dessen, was ihn unbedingt angeht, kritisch zu sein. Er kann keine Überlieferung und keine Autorität bejahen außer durch „Nein“ und „Ja“. Und es ist stets möglich, daß er nicht völlig vom „Nein“ zum „Ja“ übergehen kann. Er kann sich nicht dem Chor derer anschließen, die ungebrochen in der Bejahung leben. Er muß das Wagnis auf sich nehmen, daß er vielleicht über die Grenze des theologischen Zirkels getrieben werden könnte. Deshalb ist er den Frommen und Mächtigen in der Kirche verdächtig, obwohl sie selbst von dem Werk früherer Theologen, die in derselben Situation waren, leben. Weil die Theologie nicht nur dem konkreten, sondern auch dem universalen *logos* zu dienen hat, kann sie ein Stein des Anstoßes für die Kirche und eine dämonische Versuchung für den Theologen werden. Der Abstand, den jedes redliche theologische Arbeiten erfordert, kann die ebenso notwendige Verbundenheit des Glaubens zerstören. Diese Spannung ist Last und Größe aller theologischen Arbeit.

Dieser Dualismus von Divergenz und Konvergenz im Verhältnis von Theologie und Philosophie führt zu der doppelten Frage: Muß es notwendig einen Konflikt zwischen beiden geben, oder besteht die Möglichkeit einer Synthese beider? Beide Fragen müssen verneint wer-

den. Es ist weder ein Konflikt nötig, noch ist eine Synthese möglich.

Ein Konflikt setzt eine gemeinsame Basis, auf welcher gekämpft wird, voraus. Aber es gibt keine gemeinsame Basis zwischen Theologie und Philosophie. Wenn der Theologe und der Philosoph miteinander streiten, so geschieht das entweder auf einer philosophischen oder einer theologischen Basis. Die philosophische Basis besteht in der ontologischen Analyse der Seinsgestalt. Wenn der Theologe diese Analyse nötig hat, muß er sie entweder vom Philosophen übernehmen, oder er muß selbst Philosoph werden. Gewöhnlich tut er beides. Wenn er die philosophische Arena betritt, sind sowohl Widersprüche als auch Übereinstimmungen mit anderen Philosophen unvermeidbar. Aber das ereignet sich alles auf der philosophischen Ebene. Der Theologe hat nicht das Recht, im Namen dessen, was für ihn von letzter Bedeutung ist, oder von der Plattform des theologischen Zirkels aus zu einer philosophischen Ansicht Stellung zu nehmen. Er ist verpflichtet, im Namen des universalen *logos* und von dem Ort aus, der kein Ort ist: von der reinen Vernunft her, eine philosophische Entscheidung zu treffen. Es ist gegen die Ehre des Theologen, und es ist für den Philosophen unannehmbar, wenn in einer philosophischen Diskussion der Theologe plötzlich sich auf eine andere Autorität als die der reinen Vernunft beruft. Ein Streit auf der philosophischen Ebene ist ein Streit zwischen zwei Philosophen, von denen der eine außerdem noch ein Theologe ist, aber es ist niemals ein Streit zwischen Theologie und Philosophie.

Oft wird jedoch der Streit auf der theologischen Ebene ausgetragen. Der heimliche Theologe im Philosophen streitet mit dem Theologen von Beruf. Diese Situation kommt häufiger vor, als es die meisten Philosophen gewahr werden. Da sie ihre Begriffe mit der redlichen Absicht, nur dem universalen *logos* zu gehorchen, entwickelt haben, geben sie die existentiell bedingten Elemente in ihren Systemen nur ungern zu. Sie meinen, daß solche Elemente, obgleich sie ihrem Werk Farbe und Richtung geben, seinen Wahrheitswert mindern würden. In einer solchen Situation muß der Theologe den Widerstand des Philosophen gegen eine theologische Analyse seiner Ideen brechen. Er kann dies durch einen Hinweis auf die Geschichte der Philosophie, welche zeigt, daß in jedem Philosophen von Rang existentielle Leidenschaft (letztes Betroffensein) und rationale Kraft (Gehorsam gegen den universalen *logos*) miteinander vereinigt sind und daß der Wahrheitswert einer Philosophie von der Verschmelzung dieser beiden Elemente in jedem ihrer Begriffe abhängt. Die Einsicht in diese Situation ist gleichzeitig Einsicht in die Tatsache, daß zwei Philo-

sophen, von denen der eine außerdem ein Theologe ist, miteinander streiten können und ebenso zwei Theologen, von denen der eine außerdem ein Philosoph ist. Das ist aber niemals ein Konflikt zwischen Philosophie und Theologie, weil es keine gemeinsame Basis für einen solchen Konflikt gibt. Der Philosoph mag den philosophischen Theologen überzeugen oder nicht, und der Theologe mag den theologischen Philosophen bekehren oder nicht. In keinem Falle steht der Theologe als solcher gegen den Philosophen als solchen und umgekehrt.

Ebenso wie kein Konflikt zwischen Theologie und Philosophie möglich ist, gibt es zwischen beiden auch keine Synthese — aus demselben Grunde. Eine gemeinsame Basis fehlt. Die Vorstellung einer Synthese zwischen Theologie und Philosophie hat zu dem Traum einer „christlichen Philosophie“ geführt. Dieser Ausdruck ist zweideutig. Er kann eine Philosophie bedeuten, deren existentielle Basis das historische Christentum ist. In diesem Sinne ist alle moderne Philosophie christlich, auch dann, wenn sie humanistisch, atheistisch oder bewußt antichristlich ist. Kein Philosoph innerhalb der abendländisch-christlichen Kultur kann seine Abhängigkeit vom Christentum leugnen, ebenso wenig wie ein griechischer Philosoph seine Abhängigkeit von der apollinisch-dionysischen Kultur hätte verbergen können, selbst dann nicht, wenn er ein radikaler Kritiker der homerischen Götter gewesen wäre. Die moderne Auffassung von Wirklichkeit und ihre philosophische Analyse unterscheiden sich von entsprechenden Versuchen in vorchristlicher Zeit, ganz gleich, ob man in seiner Existenz von dem Gott des Berges Zion oder von dem Christus auf Golgatha bestimmt wird oder nicht. Man begegnet der Wirklichkeit in ganz verschiedener Weise, die Erfahrung hat andere Dimensionen und Ausrichtungen als im kulturellen Klima Griechenlands. Niemand ist imstande, aus diesem Zauberkreis herauszuspringen. Nietzsche, der es versuchte, kündigte das Kommen des Antichrists an. Aber der Antichrist hängt von Christus ab, gegen den er sich erhebt. Die frühen Griechen, nach deren Kultur Nietzsche sich sehnte, hatten den Christus nicht zu bekämpfen, bereiteten vielmehr unbewußt sein Kommen vor, indem sie die Fragen schufen, auf die er die Antwort gab, und die Kategorien bereitstellten, in denen die Antwort zum Ausdruck gebracht werden konnte. Die moderne Philosophie ist nicht heidnisch. Der Atheismus und die antichristlichen Bewegungen sind ebenfalls nicht heidnisch. Sie sind antichristlich in christlichen Begriffen. Die Spuren der christlichen Tradition können nicht ausgelöscht werden, sie sind ein „*character indelebilis*“. Selbst das Heidentum des Nationalsozialismus war nicht

wirklich ein Rückfall ins Heidentum (ebensowenig wie Bestialität eine Rückkehr zur Bestie ist).

Der Ausdruck „christliche Philosophie“ ist aber oft in einem anderen Sinne gemeint. Er soll eine Philosophie bezeichnen, die nicht auf den universalen *logos* schaut, sondern auf vermeintliche oder wirkliche Forderungen einer christlichen Theologie. Das kann auf zweierlei Weise geschehen: entweder ernennen die kirchlichen Autoritäten oder ihre theologischen Denker einen Philosophen der Vergangenheit zu ihrem „philosophischen Heiligen“, oder sie verlangen, daß die zeitgenössischen Philosophen ihre Philosophie unter bestimmten Bedingungen und mit einem bestimmten Ziel entwickeln. In beiden Fällen wird der philosophische *eros* getötet. Wenn Thomas von Aquino offiziell zu *dem* Philosophen der römisch-katholischen Kirche ernannt wird, dann hat er aufgehört, für die katholischen Philosophen in dem durch die Jahrhunderte fortschreitenden philosophischen Dialog ein echter Partner zu sein. Und wenn heute von den protestantischen Philosophen verlangt wird, sie sollen die Idee der Persönlichkeit als ihr höchstes ontologisches Prinzip bejahen, weil es dem Geist der Reformation am meisten entspricht, dann wird das Werk dieser Philosophen verstümmelt. Es gibt nichts im Himmel und auf Erden noch jenseits davon, dem sich der Philosoph unterwerfen müßte außer dem universalen *logos* des Seins, wie er sich ihm in der Erfahrung mitteilt. Aus diesem Grunde muß die Idee einer „christlichen Philosophie“ in dem engeren Sinne einer Philosophie, die programmatisch christlich ist, abgelehnt werden. Die Tatsache, daß jede moderne Philosophie auf christlichem Boden erwachsen ist und Spuren der christlichen Kultur zeigt, in der sie lebt, hat nichts mit dem widerspruchsvollen Ideal einer „christlichen Philosophie“ zu tun.

Das Christentum benötigt keine christliche Philosophie in diesem engeren Sinne des Wortes. Der christliche Anspruch, daß der in Jesus als dem Christus konkret gewordene *logos* zugleich der universale *logos* ist, schließt auch den weiteren Anspruch ein, daß, wo immer der *logos* am Werk ist, er mit der christlichen Botschaft übereinstimmt. Keine Philosophie, die dem universalen Logos gehorsam ist, kann im Widerspruch zu dem konkreten Logos stehen, dem Logos, der „Fleisch geworden ist“.

C

DER AUFBAU DER THEOLOGIE

Theologie ist die methodische Auslegung des christlichen Glaubens. Diese Definition gilt für jede theologische Disziplin. Es ist daher nicht sehr glücklich, wenn der Name „Theologie“ nur für die systematische Theologie verwendet wird. Exegese und Homiletik sind ebenso theologisch wie die Systematik, und die Systematik kann das Theologische ebenso verfehlen wie die anderen Disziplinen. Das Kriterium jeder theologischen Disziplin liegt darin, ob sie die christliche Botschaft als eine Aussage von letzter Bedeutung versteht.

Die Spannung zwischen dem universalen und dem konkreten Pol des christlichen Glaubens führt zur Einteilung der theologischen Arbeit in historische und konstruktive Gruppen der einzelnen Gebiete. Schon die Teilung des Neuen Testaments in Evangelien, Apostelgeschichte und Briefe war davon ein Vorklang. Bemerkenswert ist jedoch, daß im 4. Evangelium eine vollständige Verschmelzung der historischen und konstruktiven Elemente vorhanden ist. Das deutet auf die Tatsache hin, daß in der christlichen Botschaft Geschichte theologisch und Theologie geschichtlich ist. Trotzdem ist aus Zweckmäßigkeitsgründen eine Teilung in historische und konstruktive Wissensgebiete nicht zu umgehen, da jedes von ihnen eine bestimmte nichttheologische Seite aufweist. Geschichtliche Theologie schließt Geschichtsforschung ein, systematische Theologie enthält philosophische Erörterungen. Aber in einem Punkt müssen der historische und der philosophische Theologe, die beide der theologischen Fakultät angehören, übereinstimmen: Sie müssen beide — mit ihrem jeweiligen Rüstzeug — der theologischen Aufgabe dienen, die christliche Botschaft auszulegen. Aber in ihrer Zusammenarbeit liegt noch mehr. Der historische Theologe setzt in seiner Arbeit unaufhörlich einen systematischen Gesichtspunkt voraus, sonst wäre er ein Religionshistoriker, kein historischer Theologe. Dieses Ineinander des historischen und des konstruktiven Elements ist ein ausschlaggebendes Merkmal der christlichen Theologie.

Die historische Theologie läßt sich in die biblischen Fächer, Kirchengeschichte, allgemeine Religions- und Kulturgeschichte aufteilen. Biblizistische Theologen neigen dazu, nur der ersten Gruppe vollen theologischen Rang zuzusprechen und die dritte Gruppe vollständig

auszuschließen. Auch Barth betrachtet die Kirchengeschichte nur als Hilfswissenschaft. Das ist eine systematisch-theologische Auffassung, die, im Licht kritischer Prinzipien gesehen, falsch ist, denn alle drei Gruppen verbinden ein nichttheologisches mit einem theologischen Element. Zu den biblischen Fächern gehört viel nichttheologische Forschungsarbeit, in der Religions- und Kulturgeschichte kann eine radikal theologische Deutung dessen, was uns unbedingt angeht, vorliegen, und beides trifft auch für die Kirchengeschichte zu. Trotz der grundlegenden Bedeutung der biblischen Disziplinen ist es nicht zu rechtfertigen, den beiden anderen Gruppen vollgültigen theologischen Rang abzusprechen. Diese Behauptung wird von der Tatsache gestützt, daß die drei Gruppen weitgehend zusammenhängen. In mancher Hinsicht sind die biblischen Schriften nicht nur ein Teil der Kirchengeschichte, sondern auch der Religions- und Kulturgeschichte. Der Einfluß der nichtbiblischen Religionen und Kulturen auf die Bibel und auf die Kirchengeschichte ist zu deutlich, als daß er geleugnet werden könnte (siehe z. B. den Zeitraum zwischen den beiden Testamenten). Das Kriterium dafür, ob ein Fach theologisch ist oder nicht, liegt nicht in dessen angeblich übernatürlichem Ursprung, sondern in seiner Bedeutung für das, was uns unbedingt angeht.

Systematische Theologie ist schwerer aufzubauen als historische Theologie. Bevor ein befriedigender Aufbau des Systems möglich ist, müssen Wahrheitsfragen und Zweckmäßigkeitsfragen beantwortet werden. Das erste Problem entsteht dadurch, daß der in der klassischen Tradition vorhandene Abschnitt über „natürliche Theologie“ durch eine allgemeine und autonome Religionsphilosophie ersetzt wurde (endgültig seit Schleiermacher). Aber während die „natürliche Theologie“ sozusagen die Einleitung der Offenbarungstheologie war — in ihrem Lichte und unter ihrer Kontrolle geschaffen —, ist die Religionsphilosophie eine unabhängige Disziplin. Oder, genauer, Religionsphilosophie ist ein von der gesamten Philosophie abhängiger Teil und keineswegs eine theologische Disziplin. Schleiermacher war sich dieser Situation bewußt und sprach von theologischen „Lehrsätzen“ aus der Ethik, wobei er unter Ethik Kulturphilosophie verstand¹. Aber Schleiermacher beantwortete die Frage nach der Beziehung dieser philosophischen Lehrsätze zur theologischen Wahrheit nicht. Wenn die philosophische Wahrheit außerhalb des theologischen Zirkels liegt, wie kann sie die theologische Methode bestimmen? Wenn sie aber innerhalb des theologischen Zirkels liegt, ist sie nicht autonom,

¹ Friedrich Schleiermacher. *Der christliche Glaube*, § 3 ff.

und die Theologie brauchte sie nicht zu „entleihen“. Dieses Problem hat alle jene modernen Theologen beunruhigt, die nicht an der traditionellen vorkritischen natürlichen Theologie festhielten (wie es die Katholiken und orthodoxen Protestanten tun), die aber auch nicht *jede* natürliche Theologie und die Religionsphilosophie ablehnten und ausschließlich an der Offenbarungstheologie festhielten (wie es die neu-orthodoxen Theologen tun).

Die Lösung, die dem vorliegenden System zugrunde liegt und die nur mit Hilfe des ganzen Systems hinreichend erklärt werden kann, akzeptiert die philosophische und theologische Kritik an der natürlichen Theologie in ihrem herkömmlichen Sinn. Sie akzeptiert auch die neu-orthodoxe Kritik an einer allgemeinen Religionsphilosophie als Grundlage der systematischen Theologie. Zugleich versucht sie, den im Hintergrund der natürlichen Theologie und der Religionsphilosophie liegenden theologischen Motiven gerecht zu werden. Sie nimmt das philosophische Element in die Struktur des Systems selbst hinein als den Stoff, aus dem Fragen entwickelt werden. Die Fragen werden theologisch beantwortet. Das Problem „natürliche Theologie oder Religionsphilosophie“ findet durch einen dritten Weg eine Antwort, nämlich durch die *Methode der Korrelation* (siehe Seite 73). Für den Aufbau der systematischen Theologie hat das zur Folge, daß Religionsphilosophie als besonderes Gebiet nicht in den Bereich der systematischen Theologie gehört. Diese Entscheidung bedeutet jedoch nicht, daß die Probleme, die gewöhnlich zur sogenannten Religionsphilosophie gehören, im theologischen Lehrplan außer Betracht bleiben sollen.

Ein zweites Problem im Aufbau der systematischen Theologie ist die Stellung der Apologetik. Die modernen Theologen haben sie gewöhnlich mit der Religionsphilosophie gleichgesetzt, während in der traditionellen Theologie der Abschnitt über natürliche Theologie viel apologetisches Material enthielt. Die Ablehnung dieser beiden Methoden macht eine dritte Lösung notwendig. Ein Beitrag zur Lösung liegt im zweiten Kapitel dieser Einleitung: „Die apologetische Theologie und das Kerygma“ vor. Dort ist darauf hingewiesen, daß systematische Theologie „antwortende Theologie“ ist. Sie muß die Fragen beantworten, die in der allgemeinmenschlichen und der besonderen geschichtlichen Situation liegen. Apologetik ist deshalb ein allgegenwärtiges Element und keine besondere Abteilung der systematischen Theologie. Die *Methode der Korrelation*, die in dem gegenwärtigen System angewandt wird, hebt ausdrücklich die entscheidende Rolle des apologetischen Elementes in der systematischen Theologie hervor.

Diese Lösung gilt ebenso für die ethischen Elemente in der systematischen Theologie. Erst nach der letzten orthodoxen Periode unter dem Einfluß der modernen Philosophie wurde die Ethik von der Dogmatik getrennt. Das positive Ergebnis war eine sehr viel reichere Entwicklung der theologischen Ethik, der negative Erfolg war ein ungelöster Konflikt mit der philosophischen Ethik. Trotz der Tatsache, daß einige theologische Fakultäten gut ausgebaute Abteilungen für christliche Ethik haben, macht sich heute eine Tendenz bemerkbar, die theologische Ethik in die Einheit des Systems zurückzunehmen. Diese Tendenz wurde von der neu-orthodoxen Bewegung, die eine unabhängige theologische Ethik ablehnt, unterstützt. Eine Theologie, die, wie das vorliegende System, den existentiellen Charakter der Theologie betont, muß diese Linie konsequent bis zu Ende verfolgen. Das ethische Element ist ein notwendiges und oft vorherrschendes Element in jedem theologischen Satz. Schon solche formalen Sätze wie die kritischen Prinzipien sind ein Hinweis auf die Entscheidung des ethischen Menschen über „Sein oder Nichtsein“. Die Lehren von Endlichkeit und Existenz oder von Angst und Schuld sind ihrem Wesen nach ebenso ontologisch wie ethisch, und in den Kapiteln über „Die Kirche“ und „Der Christ“ ist das ethische Element im sozialen und persönlichen Sinne vorherrschend. Das sind nur Beispiele, die zeigen, daß eine „existentielle“ Theologie die Ethik so weitgehend mit einbezieht, daß ein besonderer Abschnitt über theologische Ethik nicht notwendig ist. Trotzdem kann die Beibehaltung besonderer Abteilungen für christliche Ethik aus Zweckmäßigkeitsgründen gerechtfertigt sein.

Das dritte und bedeutendste Element der systematischen Theologie ist das dogmatische Element. Lange Zeit vertrat es mit seinem Namen die ganze systematische Theologie. „Dogmatik“ ist die Darstellung der Lehrtradition für unsere gegenwärtige Lage. Das Wort „Dogmatik“ betont die Wichtigkeit des formulierten und offiziell anerkannten Dogmas für die Arbeit des systematischen Theologen. Und in diesem Sinne ist die Terminologie gerechtfertigt, weil der Theologe eine Funktion der Kirche in der Kirche und für die Kirche ausübt. Und die Kirche ruht auf einer Grundlage, deren Formulierung in den Glaubensbekenntnissen gegeben ist und durch sie gehütet wird. Das Wort „Dogma“ selbst hat ursprünglich diese Funktion ausgedrückt. In den spätgriechischen Philosophen-Schulen bezeichnet es die zur Tradition einer bestimmten Schule gehörenden Lehrmeinungen. Dogmata waren ganz bestimmte philosophische Lehrsätze. In diesem Sinne hatte auch die christliche Gemeinde ihre Dogmata. Doch hat das Wort eine andere

Bedeutung in der Geschichte des christlichen Denkens bekommen. Die Funktion der Glaubensbekenntnisse als Schutz gegen kirchenzerstörende Ketzereien machte ihre Annahme zu einer Sache, bei der es um Leben und Tod für das Christentum ging. Der Ketzler wurde als dämonischer Feind der christlichen Botschaft betrachtet. Mit der vollständigen Vereinigung von Kirche und Staat nach Konstantin wurden die Lehrsätze der Kirche zugleich Zivilgesetze des Staates, und der Ketzler wurde als Verbrecher betrachtet. Die furchtbaren Folgen dieser Situation, das dämonische Vorgehen der katholischen wie der protestantischen Staaten und Kirchen gegen theologisch ehrliches Suchen nach Wahrheit und wissenschaftliche Autonomie haben die Worte „Dogma“ und „Dogmatik“ so weit in Mißkredit gebracht, daß es kaum mehr möglich ist, ihre eigentliche Bedeutung wiederherzustellen. Damit wird die Bedeutung der formulierten „Dogmata“ für die systematische Theologie nicht herabgesetzt, aber es macht den Gebrauch des Ausdrucks „Dogmatik“ unmöglich. „Systematische Theologie“ erscheint als der angemessenste Ausdruck für eine Disziplin, die Apologetik, Dogmatik und Ethik umfaßt.

Ohne das, was man mit „praktischer Theologie“ bezeichnet, ist der Aufbau der theologischen Arbeit nicht vollständig. Obwohl Schleiermacher sie als die Krone der Theologie pries, ist sie kein dritter Teil, der noch zu den historischen und systematischen Teilen hinzukommt. Sie ist die „technische Theorie“, welche die beiden anderen auf das Leben der Kirche anwendbar macht. Eine technische Theorie beschreibt die zweckmäßigsten Mittel zur Erreichung eines gegebenen Zieles. Das Ziel der praktischen Theologie ist das Leben der Kirche. Während die Lehre der Kirche über ihr Wesen und ihre Aufgaben zu der systematischen Theologie gehören, beschäftigt sich die praktische Theologie mit den Einrichtungen, durch die das Wesen der Kirche verwirklicht und ihre Aufgaben durchgeführt werden. Sie befaßt sich mit ihnen nicht vom historischen Gesichtspunkt aus und gibt keine Darstellung von dem, was in der Kirche geschehen ist und noch geschieht, sondern sie betrachtet sie unter dem technischen Gesichtspunkt und fragt, wie am wirksamsten zu handeln sei. Wenn der praktische Theologe die Geschichte des protestantischen Chorals untersucht, arbeitet er im Bereich der historischen Theologie. Und wenn er einen Aufsatz über die ästhetische Funktion der Kirche schreibt, arbeitet er im Bereich der systematischen Theologie. Wenn er aber das Material und die Prinzipien, die er durch sein historisches oder systematisches Studium gewonnen hat, benutzt, um Vorschläge zum Choralsingen oder Entwürfe für Kirchenbauten zu machen, arbeitet er im Bereich

der praktischen Theologie. Es ist der technische Gesichtspunkt, der die praktische von der theoretischen Theologie unterscheidet. Wie bei jeder Wirklichkeitserkenntnis findet auch in der Theologie eine Aufspaltung in reine und angewandte Erkenntnis statt. Und da die reinen Wissenschaften für das moderne Empfinden, im Gegensatz zur Antike, keinen höheren Wert als die technischen Wissenschaften besitzen, so steht auch die praktische Theologie mit der theoretischen Theologie auf einer Stufe. Und da schließlich ein unaufhörlicher Wissensaustausch zwischen den geistigen und den technischen Fortschritten auf allen wissenschaftlichen Gebieten stattfindet, so hängen auch praktische und theoretische Theologie zusammen. Das folgt auch aus dem existentiellen Charakter der Theologie, denn der Unterschied zwischen Theorie und Praxis verschwindet angesichts dessen, was uns unbedingt angeht.

Der Aufbau der praktischen Theologie ist in der Lehre von den Funktionen der Kirche enthalten. Jede Funktion der Kirche folgt notwendig aus ihrem Wesen. Sie hat ein bestimmtes Ziel, für dessen Erreichung Institutionen geschaffen sind, so gering sie auch entwickelt sein mögen. Jede Funktion benötigt eine praktische Disziplin, um die bestehenden Einrichtungen zu erklären, an ihnen Kritik zu üben, sie zu ändern und notfalls neue an ihre Stelle zu setzen. Die Theologie selbst ist eine solche Funktion, und ihre Verwirklichung in den Einrichtungen und im Leben der Kirche ist eines der vielen Anliegen der praktischen Theologie.

Ebenso wie die historische und systematische Theologie hat auch die praktische Theologie eine nichttheologische Seite. Um die Institutionen, die im Leben der Kirche hervorgetreten sind, zu erörtern, braucht der praktische Theologe: 1. unser heutiges Wissen von den allgemeinen psychologischen und soziologischen Strukturen des Menschen und der Gesellschaft; 2. ein praktisches und theoretisches Verständnis der psychologischen und soziologischen Situation besonderer Gruppen; und 3. eine Kenntnis der kulturellen Errungenschaften und Probleme innerhalb seines besonderen Interessengebietes: Erziehung, Kunst, Musik, Medizin, Politik, Wirtschaft, soziale Arbeit, Film, Rundfunk, Fernsehen usw.

Auf diese Art kann die praktische Theologie eine Brücke zwischen der christlichen Botschaft und der menschlichen Situation im allgemeinen und besonderen werden. Sie kann dem systematischen Theologen neue Fragen stellen, Fragen, die aus dem kulturellen Leben seiner Zeit entstehen, und sie kann den historischen Theologen dazu anregen, neue Forschungen unter Gesichtspunkten anzustellen, die sich aus dem tatsächlichen Bedürfnis seiner Zeitgenossen ergeben. Sie kann

die Kirche vor Traditionalismus und Dogmatismus bewahren und die Gesellschaft dazu bringen, die Kirche ernst zu nehmen. Aber all das kann sie nur erreichen, wenn sie in Einheit mit der historischen und systematischen Theologie arbeitet und getrieben ist von Leidenschaft für das, was uns unbedingt angeht und was zugleich konkret und universal ist.

D

METHODE UND AUFBAU DER SYSTEMATISCHEN THEOLOGIE

1. Die Quellen der systematischen Theologie

Jede methodische Betrachtung leitet sich aus der tatsächlich geleisteten Erkenntnisarbeit ab. Methodische Besinnung ist stets Folge der Anwendung einer Methode, niemals geht sie ihr voraus. Diese Tatsache ist in heutigen Diskussionen über die „empirische“ Methode in der Theologie oft übersehen worden. Die Anhänger dieser Methode machten sie zu einer Art Fetisch und hofften, daß sie bei jeder Erkenntnisweise und jedem Erkenntnisgegenstand sich bewähren würde. In Wirklichkeit hatten sie den Aufbau ihrer Theologie schon gefunden, ehe sie über die angewandte Methode nachdachten. Und die von ihnen beschriebene Methode könnte nur sehr künstlich und mit großer Schwierigkeit „empirisch“ genannt werden. Die folgenden methodischen Betrachtungen beschreiben die in dem hier dargebotenen System tatsächlich angewandte Methode. Da die Methode von einem Vorverständnis des theologischen Gegenstandes, der christlichen Botschaft, hergeleitet ist, nimmt sie entscheidende Sätze des Systems voraus. Das ist ein unvermeidlicher Zirkel. Ob die „Methode der Korrelation“ (der Name ist für die Sache nicht entscheidend) empirisch ist oder konstruktiv oder sonst etwas, ist unwichtig, solange sie ihrem Gegenstand angemessen ist.

Wenn es die Aufgabe der systematischen Theologie ist, die Inhalte des christlichen Glaubens zu erklären, erheben sich alsbald drei Fragen: Welches sind die Quellen der systematischen Theologie? Welches ist das Medium, durch das sie zugänglich werden? Nach welcher Norm werden die Quellen gehandhabt?

Die erste Antwort auf diese Fragen könnte die Bibel sein. Die Bibel ist die originale Urkunde von den Ereignissen, auf denen das Chri-

stentum beruht. Obwohl dies nicht geleugnet werden kann, ist die Antwort ungenügend. Wenn wir die Frage nach den Quellen der systematischen Theologie stellen, müssen wir die Behauptung des neuorthodoxen Biblizismus zurückweisen, wonach die Bibel die einzige Quelle ist. Die biblische Botschaft könnte nicht verstanden werden und hätte nicht aufgenommen werden können, wenn sie nicht in der Religion und Kultur der Menschheit vorbereitet gewesen wäre. Und die biblische Botschaft wäre nicht eine Botschaft für jeden Menschen, einschließlich des Theologen selbst geworden, ohne die Erfahrung der Kirche und eines jeden Christen. Deshalb darf man nicht das „Wort Gottes“ oder den „Akt der Offenbarung“ als Quelle der systematischen Theologie bezeichnen, ohne zugleich zu betonen, daß das „Wort Gottes“ nicht auf die Worte eines Buches beschränkt ist und daß der „Akt der Offenbarung“ nicht identisch ist mit der „Inspirierung“ eines „Buches der Offenbarung“, selbst dann nicht, wenn dies Buch das Dokument des entscheidenden „Wortes Gottes“, die Erfüllung und das Kriterium aller Offenbarungen ist. Die biblische Botschaft umfaßt mehr (und auch weniger) als die biblischen Bücher. Deshalb hat die systematische Theologie noch weitere Quellen außer der Bibel.

Die Bibel ist jedoch die grundlegende Quelle der systematischen Theologie, weil sie die originale Urkunde von den Ereignissen ist, auf denen das Christentum beruht. Wenn wir für die Bibel das Wort „Urkunde“ gebrauchen, müssen wir die juristische Bedeutung dieses Wortes ausschalten. Die Bibel ist kein juristisch abgefaßter, formulierter und verbrieftter Bericht über einen göttlichen „Rechtsakt“, auf Grund dessen Rechtsansprüche entschieden werden könnten. Der dokumentarische Charakter der Bibel beruht auf der Tatsache, daß sie das ursprüngliche Zeugnis derer enthält, die am Offenbarungsgeschehen teilhatten. Ihr Teilhaben bestand darin, daß sie von den Ereignissen ergriffen wurden, die eben dadurch Offenbarungsereignisse wurden. Die Inspiration der biblischen Schriftsteller besteht in ihrer aufnehmenden und schöpferischen Reaktion auf Ereignisse, die Offenbarungsereignisse werden konnten. Die Inspiration der Verfasser des Neuen Testaments ist ihre Annahme Jesu als des Christus und mit ihm des Neuen Seins, von dem sie Zeugen wurden. Da es nur Offenbarung gibt, wenn jemand da ist, der sie als Offenbarung empfängt, so ist der Akt des Aufnehmens ein Teil des Offenbarungsgeschehens selbst. Die Bibel ist beides: ursprüngliches Ereignis und ursprüngliche Urkunde; sie bezeugt das, von dem sie ein Teil ist.

Das biblische Material als Quelle der systematischen Theologie wird auf eine methodische Weise vom historischen Theologen vermittelt.

Die Bibeltheologie erschließt in Zusammenhang mit den anderen Disziplinen der historischen Theologie die Bibel als grundlegende Quelle der systematischen Theologie. Aber wie sie das tut, ist keineswegs selbstverständlich. Der Bibeltheologe bietet uns, soweit er Theologe ist — und das schließt einen systematischen Standpunkt ein — keine reinen Fakten, er gibt uns theologisch gedeutete Fakten. Seine Exegese ist pneumatisch oder, wie wir es heute nennen würden, „existentiell“. Er spricht von den Resultaten seiner wissenschaftlich-philologischen Interpretation als von etwas, das ihn unbedingt angeht. In seiner Arbeit an den biblischen Texten verbindet er die Philologie mit seiner Ehrfurcht vor dem Gegenstand. Es ist nicht leicht, beiden Gesichtspunkten gerecht zu werden. Ein Vergleich von einigen neueren wissenschaftlichen Kommentaren zum Römerbrief, z. B. von C. H. Dodd oder Sanday und Headlam mit Karl Barths pneumatisch-existentieller Interpretation macht die unüberbrückbare Kluft zwischen beiden Methoden deutlich. Alle Theologen, und besonders die systematischen Theologen, leiden unter dieser Situation. Die systematische Theologie braucht eine biblische Theologie, die ohne Einschränkung historisch-kritisch ist und die doch stets im Blick hat, daß es sich um etwas handelt, was uns unbedingt angeht. Es ist möglich, diese Forderung zu erfüllen, denn das, was uns unbedingt angeht, hängt nicht an einem besonderen Ergebnis der historischen und philologischen Forschung. Eine Theologie, die von im voraus feststehenden Ergebnissen der historischen Forschung abhängt, ist an etwas Bedingtes, das Unbedingtheit beansprucht, und damit an etwas Dämonisches gebunden. Der dämonische Charakter einer Forderung, die vom Historiker bestimmte Ergebnisse verlangt, wird darin sichtbar, daß sie seine wissenschaftliche Integrität zerstört. Ein Theologe, der ergriffen ist von dem, was ihn unbedingt angeht, ist befreit von dem Zwang zu jeder „heiligen Unehrlichkeit“. Es ermöglicht ihm, sowohl radikale als auch konservative Bibelkritik zu akzeptieren. Nur solch freies historisches Arbeiten, verbunden mit einer existentiellen Haltung, kann dem systematischen Theologen die Bibel als seine grundlegende Quelle erschließen.

Die Entstehung der Bibel ist ein Ereignis in der Kirchengeschichte — ein Ereignis in einem relativ späten Stadium der ältesten Kirchengeschichte. Beim Gebrauch der Bibel als Quelle benutzt deshalb der Theologe eigentlich eine Schöpfung der Kirchengeschichte als Material. Er muß das jedoch bewußt tun. Die systematische Theologie hat eine direkte und klare Beziehung zur Kirchengeschichte. In diesem Punkt besteht ein echter Unterschied zwischen der katholischen und der protestantischen Auffassung, und jeder systematische Theologe muß sich

hier entscheiden. Die Entscheidung ist für jeden, der durch die Autorität der Römischen Kirche gebunden ist, leicht. Sie ist auch leicht für diejenigen, die glauben, daß der Protestantismus radikalen Biblizismus bedeutet, und die diesen für eine theologisch mögliche Position halten. Aber die meisten Theologen in den nichtrömischen Kirchen sind nicht gewillt, diese Haltung einzunehmen. Sie sind sich klar darüber, daß die radikal biblizistische Haltung eine Selbsttäuschung ist. Es kann sich niemand über zwei Jahrtausende Kirchengeschichte hinwegsetzen. Jeder, der sich mit einem biblischen Text beschäftigt, wird in seinem religiösen Verständnis von dem Verständnis aller vorhergehenden Generationen geleitet. Selbst die Reformatoren waren von der römischen Tradition, gegen die sie protestierten, abhängig. Sie benutzten besondere Elemente der kirchlichen Tradition und griffen mit ihnen andere Elemente an, um damit die Entstellung, die sich der gesamten Tradition bemächtigt hatte, zu bekämpfen, aber sie sprangen nicht heraus aus der Tradition und in die Situation von Matthäus und Paulus hinein, und sie konnten es auch nicht. Die Reformatoren waren sich dieser Situation bewußt, und die systematisierende Orthodoxie war es auch noch. Jedoch der evangelische Biblizismus der Vergangenheit und der Gegenwart ist sich nicht klar darüber und schafft eine „Bibeltheologie“, die in Wirklichkeit von bestimmten dogmatischen Entwicklungen der nachreformatorischen Zeit abhängig ist. Durch historische Untersuchungen ist der Unterschied zwischen der dogmatischen Haltung der evangelischen Kirchen, wie sie vor allem in Amerika existieren, und dem ursprünglichen Sinn der Bibeltexte leicht nachzuweisen. Die Kirchengeschichte kann nicht umgangen werden; deshalb ist es sowohl eine religiöse als auch eine wissenschaftliche Notwendigkeit, die Beziehung der systematischen Theologie zur kirchlichen Tradition offen und deutlich herauszustellen.

Ein anderer, für die meisten nichtrömischen Theologen nicht gangbarer Weg besteht in der Unterwerfung der systematischen Theologie unter die Entscheidungen von Konzilien und Päpsten. Die katholische Dogmatik benutzt solche überlieferten Lehrentscheidungen, die Rechtskraft erlangt haben (*de fide*), als die wahre Quelle der systematischen Theologie. Mit oder ohne nachträgliche Beweise setzt sie dogmatisch voraus, daß diese Lehren, deren Geltung durch das Kirchenrecht garantiert ist, im wesentlichen mit der biblischen Botschaft übereinstimmen. Die Arbeit der systematischen Theologie besteht in der getreuen und zugleich polemischen Interpretation der Glaubenssätze. Das ist der Grund für die dogmatische Sterilität der römisch-katholischen Theologie im Gegensatz zu ihrer liturgischen und ethischen

Produktivität und der großen Gelehrsamkeit, die sie auf den Gebieten der Kirchengeschichte, die von dogmatischen Verboten frei sind, entwickelt. Es ist für den ökumenischen Charakter der systematischen Theologie von Bedeutung, daß griechisch-orthodoxe Theologen trotz Anerkennung der Autorität der Tradition ihre Legalisierung durch päpstliche Autorität ablehnen. Das gibt der griechisch-orthodoxen Theologie schöpferische Möglichkeiten, von denen die römischen Theologen ausgeschlossen sind. Die protestantische Theologie protestiert im Namen des protestantischen Prinzips gegen die Gleichsetzung dessen, was uns unbedingt angeht, mit irgendeiner Schöpfung der Kirche. Das bezieht sich auch auf die biblischen Schriftsteller, insofern ihr Zeugnis für das, was uns unbedingt angeht, auch ein bedingter Ausdruck ihrer eigenen geistigen Situation ist. Die protestantische Theologie kann alles durch die Kirchengeschichte bereitgestellte Material benutzen. Sie kann griechische, römische, deutsche und moderne Begriffe und Vorstellungen bei der Auslegung der biblischen Botschaft heranziehen, sie kann von Protestentscheidungen der Sekten gegen die offizielle Theologie Gebrauch machen, aber sie ist an keine dieser Begriffe und Entscheidungen gebunden.

Ein besonderes Problem entsteht dadurch, daß niemand in der Lage ist, das ganze Material objektiv zu benutzen, weil die konfessionellen Strukturen als ein unbewußtes oder bewußtes Prinzip der Auswahl am Werk sind. Man kann das nicht umgehen, und es hat auch eine gute Seite. Das kirchliche und theologische Klima, in dem ein Theologe aufgewachsen ist, oder für das er sich später persönlich entschieden hat, vermittelt ihm Verständnis durch persönliche Vertrautheit. Ohne diese Vertrautheit ist es nicht möglich, das kirchengeschichtliche Material existentiell zu gebrauchen. Der systematische Theologe begegnet im konkreten Leben seiner Kirche, in ihrer Liturgie, ihren Liedern, ihren Predigten und Sakramenten dem, was ihn unbedingt angeht — dem Neuen Sein in Jesus als dem Christus. Deshalb ist die konfessionelle Tradition für den systematischen Theologen eine entscheidende Quelle, so ökumenisch er sie auch handhaben mag.

Die biblische Quelle wird dem systematischen Theologen durch eine kritische und existentielle biblische Theologie zugänglich. In derselben Weise wird ihm die Kirchengeschichte zugänglich durch eine historisch-kritische und existentielle „Geschichte der christlichen Theologie“, der früher sogenannten „Dogmengeschichte“ (ein Ausdruck, der freilich mehr enthält als „Geschichte der christlichen Theologie“). Die „Geschichte der christlichen Theologie“ kann eine mit persönlicher Distanz verfaßte Beschreibung der Ideen theologischer Denker im Laufe der

Jahrhunderte sein. Einige der kritischen „Geschichten der christlichen Theologie“ sind nicht weit entfernt von dieser Haltung. Der historische Theologe jedoch muß zeigen, daß zu allen Zeiten christliche Theologie sich um das bewegt hat, was uns unbedingt angeht. Die systematische Theologie bedarf einer „Geschichte der christlichen Theologie“, die von einem radikal-kritischen und zugleich existentiell orientierten Standpunkt aus geschrieben ist.

Eine umfassendere Quelle der systematischen Theologie als alle bisher betrachteten ist das Material, das uns die Religions- und Kulturgeschichte an die Hand gibt. Ihr Einfluß auf den systematischen Theologen beginnt mit der Sprache, in der er spricht, und mit der kulturellen Erziehung, die ihm zuteil wurde. Sein geistiges Leben ist durch seine soziale und individuelle Begegnung mit der Wirklichkeit geformt. Diese Begegnung findet ihren Ausdruck in der Sprache, Dichtkunst, Philosophie, Religion usw. derjenigen Kulturtradition, in der er aufgewachsen ist und von der er in jedem Moment seines Lebens sowohl in seiner theologischen Arbeit als auch sonst Inhalte übernimmt. Außer dieser unmittelbaren und unvermeidlichen Berührung mit seiner Kultur und Religion beschäftigt sich der systematische Theologe mit ihnen direkt. Er bedient sich der Kultur und Religion absichtlich als Ausdrucksmittel; er weist auf sie hin zur Erhärtung seiner Behauptungen; er bekämpft sie als Widersprüche zur christlichen Botschaft und vor allem: Er formuliert die existentiellen Fragen, die in ihnen liegen und auf welche seine Theologie die Antwort sein will.

Angesichts der Tatsache, daß wir fortgesetzt und unaufhörlich kulturelle und religiöse Inhalte als Quelle der systematischen Theologie benutzen, erhebt sich die Frage: Wie ist es möglich, daß diese Inhalte in einer Weise der Verarbeitung zugänglich gemacht werden, die eine Parallele darstellt zu der Methode, durch welche der biblische Theologe das biblische Material zur Verfügung stellt und der Historiker der christlichen Theologie das dogmatische Material? Auf diese Frage gibt es bisher noch keine Antwort, da weder eine theologische Religionsgeschichte noch eine theologische Kulturgeschichte theoretisch begründet oder praktisch durchgeführt worden ist.

Eine theologische Religionsgeschichte sollte theologisch das Material deuten, das durch die Untersuchung und Analyse des vorreligiösen und religiösen Lebens der Menschheit bereitgestellt wurde. Sie sollte die Motive und Typen des religiösen Ausdrucks herausarbeiten und zeigen, wie sie aus dem religiösen Anliegen folgen, und daher notwendig in allen Religionen einschließlich des Christentums, soweit

es eine Religion ist, auftreten. Eine theologische Religionsgeschichte sollte auch dämonische Entstellungen und neue Tendenzen in den Weltreligionen aufzeigen, die auf die christliche Lösung hinweisen und den Weg vorbereiten für die Annahme der christlichen Botschaft unter den Anhängern nichtchristlicher Religionen. Man könnte sagen, eine theologische Religionsgeschichte sollte gemäß dem missionarischen Prinzip getrieben werden, dem Prinzip des Neuen Seins in Jesus als dem Christus, das die Antwort ist auf die Frage, die offen und geheim von den Religionen der Menschheit gestellt wird. Einiges Material einer solchen theologischen Religionsgeschichte erscheint in dem hier gebotenen theologischen System.

Eine theologische Kulturgeschichte kann kein fortlaufender historischer Bericht sein (dasselbe gilt auch von der theologischen Religionsgeschichte). Es kann nur das sein, was ich gern eine „Theologie der Kultur“ nenne¹. Diese ist der Versuch, die Theologie hinter allem kulturellen Ausdruck zu analysieren und das unbedingte Betroffenheit im Grunde einer Philosophie, eines politischen Systems, eines Kunststils oder einer Reihe ethischer oder sozialer Prinzipien zu entdecken. Diese Aufgabe ist mehr analytisch als synthetisch, mehr historisch als systematisch. Sie ist eine Vorbereitung für die Arbeit des systematischen Theologen. Gegenwärtig wird eine Theologie der Kultur von nichttheologischer Seite ununterbrochen hervorgebracht, von theologischer Seite jedoch weniger machtvoll. Sie ist zu einem wichtigen Teil kritischer Analysen der gegenwärtigen Weltlage geworden sowie politischer und geistiger Bewegungen auf den verschiedensten Gebieten. Die theologische Analyse ist in Verbindung mit der Geschichte des modernen Denkens, der Kunst, der Wissenschaft, der sozialen Bewegungen, kurz der „Geistesgeschichte“ getrieben worden. Sie sollte jedoch in einer mehr methodischen Form von den Theologen bearbeitet werden. Sie sollte als „Theologie der Kultur“ in allen theologischen Lehrinstituten gelehrt werden, z. B. als theologische Geschichte der Philosophie, der Künste usw. Über die Methode einer solchen theologischen Analyse der Kultur könnte folgendes gesagt werden: Der Schlüssel zum theologischen Verständnis einer Kulturschöpfung ist ihr Stil. Stil ist ein Begriff aus dem Gebiet der Kunst, er kann jedoch in allen Kulturgebieten angewandt werden. Es gibt einen Stil des Denkens, der Politik, des sozialen Lebens usw. Der Stil einer Periode drückt sich in ihren Kulturformen aus, in der Wahl ihrer

¹ Paul Tillich, Über die Idee einer Theologie der Kultur, in: Kantstudien (Berlin, Pan-Verlag, Rolf Heise, 1920); siehe auch mein Buch: „Die religiöse Lage der Gegenwart“, 1926.

Gegenstände, in der Haltung ihrer schöpferischen Persönlichkeiten, in ihren Einrichtungen und Sitten. Stilkunde ist im selben Maße Kunst wie Wissenschaft, und es bedarf religiöser Intuition, um in die Tiefe eines Stils zu schauen und auf die Ebene durchzudringen, wo die Beziehung zum Unbedingten in ihren treibenden Kräften sichtbar wird. Das jedoch sind die Forderungen, die an den theologischen Kulturhistoriker gestellt werden, und in Erfüllung dieser Aufgabe erschließt er der systematischen Theologie eine schöpferische Quelle.

Dieser Überblick über die Quellen der systematischen Theologie hat ihre beinahe unbegrenzte Fülle gezeigt: Bibel, Kirchengeschichte, Geschichte der Religion und Kultur. Überdies hat er deutlich gemacht, daß es Gradunterschiede in diesem ungeheuren Quellenmaterial gibt, entsprechend seiner näheren oder ferneren Beziehung zu dem zentralen Ereignis, auf dem der christliche Glaube beruht: der Erscheinung des Neuen Seins in Jesus als dem Christus. Aber zwei entscheidende Fragen sind noch nicht gestellt und beantwortet worden: die Frage nach dem Medium, durch welches das Material dem systematischen Theologen zugänglich wird, und die Frage nach der Norm, die er beim Auswerten der Quellen anwendet.

2. Erfahrung und systematische Theologie

Die Quellen der systematischen Theologie können nur für denjenigen zu Quellen werden, der an ihnen teilhat, das heißt: durch Erfahrung teilhat. Erfahrung ist das Medium, durch das die Quellen zu uns sprechen, durch das wir sie aufnehmen können. Die Frage der Erfahrung ist deshalb überall da eine zentrale Frage gewesen, wo es um Wesen und Methode der Theologie ging. Die Theologen der frühen franziskanischen Schule waren sich dessen bewußt, was heute der „existentielle“ Bezug zur Wahrheit genannt wird. Für sie war Theologie praktisches Wissen, das auf einer Partizipation des erkennenden Subjekts an den geistigen Wirklichkeiten beruht, ein „Fühlen und Schmecken“ (*haptus* und *gustus*) dessen, mit dem man zu tun hat. Alexander von Hales und Bonaventura waren im strengen Sinn „Erfahrungstheologen“. Sie verwandten viel Mühe auf die Untersuchung der Eigenart der religiösen Erfahrung im Unterschied zu anderen Formen der Erfahrung. Hinter ihren Bemühungen stand das mystisch-augustinische Prinzip der unmittelbaren Erkenntnis des „Seins-Selbst“, das zugleich die „Wahrheit-Selbst“ ist (*esse ipsum – verum ipsum*). Während die herrschende Theologie unter der Füh-

rung von Thomas von Aquino und Duns Scotus die mystische Unmittelbarkeit der früheren Franziskaner durch distanzierte Analyse ersetzt, verlor die augustinisch-franziskanische Schule niemals ihre Kraft. Das Prinzip der Erfahrung wurde von den Sektenbewegungen der vorreformatorischen und reformatorischen Zeit bewahrt, die weiterhin mit dem Enthusiasmus der radikalen Franziskaner zusammenhingen. Ein evangelischer Schwärmer wie Thomas Münzer hat beinahe alle charakteristischen Züge von dem, was wir heute „existentielle Erfahrung“ nennen, einschließlich der Elemente der Angst und Verzweiflung, der „Grenzsituation“, der Erfahrung der Sinnlosigkeit; und andererseits hatte er die ekstatische Erfahrung der Macht des Heiligen Geistes, der ihn in den praktischen Entscheidungen seines persönlichen und sozialen Lebens trieb und führte. Obwohl der Sieg der kirchlichen und biblischen Autorität in allen europäischen Kirchen und das Erstarken der klassischen Orthodoxie das Erfahrungsprinzip unterdrückten, wurde es doch niemals vollständig beseitigt. Das Prinzip der Erfahrung erschien in voller Stärke wieder im europäischen Pietismus und bei den anglo-amerikanischen Independenten, im Methodismus und der Erweckungsbewegung. In diesen Formen überlebte es die Aufklärungszeit und fand seinen klassischen Ausdruck in Schleiermachers theologischer Methode.

Keine Theologie der Gegenwart sollte einer Auseinandersetzung mit Schleiermachers „Methode der Erfahrung“ aus dem Wege gehen, sei es im zustimmenden oder ablehnenden Sinne. Einer der Gründe für die beunruhigende Wirkung der neu-orthodoxen Theologie lag in ihrem vollständigen Abgehen von Schleiermachers Methode und damit ihrer Verleugnung von zwei Jahrhunderten theologischer Entwicklung (einem Jahrhundert vor und einem Jahrhundert nach Schleiermacher). Es ist die entscheidende Frage der Theologie heute, ob oder bis zu welchem Grade diese Verleugnung gerechtfertigt ist. Sie wäre gewiß nicht gerechtfertigt, wenn sie nur auf einem falschen Schleiermacherverständnis beruhte. Aber es geht um mehr als das in dem neu-orthodoxen Urteil. Eine psychologische Deutung von Schleiermachers berühmter Definition der Religion ist falsch und sogar unfair, denn es wäre nicht schwer gewesen, sie zu vermeiden. Wenn Schleiermacher Religion definierte als das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“, so war mit dem Wort „Gefühl“ das unmittelbare Bewußtsein von etwas Unbedingtem im Sinne der augustinisch-franziskanischen Tradition gemeint. Diese Tradition war ihm religiös vermittelt worden durch seine Herrnhuter Erziehung, philosophisch durch Spinoza und Schelling. „Gefühl“ bezieht sich in dieser Tradition nicht

auf eine psychologische Funktion, sondern auf das Bewußtsein dessen, was Intellekt und Willen, Subjekt und Objekt überschreitet. „Abhängigkeit“ war in Schleiermachers Definition auf der christlichen Ebene „teleologische“ Abhängigkeit – eine Abhängigkeit, die sittlichen Charakter hat, die Freiheit einschließt und eine pantheistische und deterministische Deutung der Erfahrung des Unbedingten ausschließt. Schleiermachers „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ kommt dem sehr nahe, was in diesem System Ergriffensein von dem, was unserem Sein Grund und Sinn gibt, genannt wird. So verstanden, steht es über fast aller üblichen Kritik, die dagegen gerichtet wurde¹.

Andererseits muß an Schleiermachers Methode in seiner „Glaubenslehre“ Kritik geübt werden. Er versucht darin, alle Inhalte des christlichen Glaubens von dem abzuleiten, was er das „religiöse Bewußtsein“ des Christen nennt. In ähnlicher Weise versuchten seine Schüler, vor allem die lutherische Erlanger Schule mit den Theologen Hofmann und Frank, ein ganzes System der Theologie aufzustellen, in dem sie die Inhalte von der Erfahrung des wiedergeborenen Christen ableiteten. Das war eine Illusion, wie Franks System klar beweist. Das Ereignis, auf das sich die Christenheit gründet (er nannte es „Jesus von Nazareth“) ist nicht aus der Erfahrung abgeleitet, es ist *gegeben* in der Geschichte. Erfahrung ist nicht die Quelle, aus der die Inhalte der systematischen Theologie genommen werden können, sondern das Medium, durch das sie existentiell empfangen werden.

Eine andere Form von Erfahrungstheologie, die dieser Kritik nicht ausgesetzt ist, kommt aus dem amerikanischen Christentum. Sie unterscheidet sich von der kontinentalen Erfahrungstheologie durch ihre Verbindung mit dem philosophischen Empirismus und Pragmatismus. Sie versucht, eine „empirische Theologie“ auf der Basis reiner Erfahrung im Sinne der philosophischen Empiristen zu schaffen. Für die Methode der systematischen Theologie hängt alles davon ab, in welchem Sinn der Begriff „Erfahrung“ gebraucht wird. Eine sorgfältige Analyse der heutigen philosophischen und theologischen Diskussion zeigt, daß er in drei verschiedenen Weisen gebraucht wird: in ontologischem, wissenschaftlichem und mystischem Sinn. Der ontologische Sinn von Erfahrung ist eine Konsequenz des philosophischen Positivismus. Das positiv Gegebene ist nach dieser Theorie die einzige Wirklichkeit, von der wir sinnvoll sprechen können. Und positiv gegeben bedeutet: in der Erfahrung gegeben. Wirklichkeit ist identisch mit

¹ Es ist zu begrüßen, daß Barth Brunners Buch über Schleiermacher „Die Mystik und das Wort“ (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1924) gerade aus diesem Grunde abgelehnt hat.

Erfahrung. Der Pragmatismus, wie er von William James und teilweise von John Dewey entwickelt worden ist, deckt das philosophische Motiv auf, das hinter dieser Erhebung der Erfahrung zum höchsten ontologischen Rang steht. Das Motiv ist die Überwindung der Kluft zwischen ontologischem Subjekt und ontologischem Objekt; denn einmal aufgerissen, kann sie nicht wieder geschlossen werden, die Möglichkeit der Erkenntnis kann nicht erklärt werden, und die Einheit des Lebens und seiner Prozesse bleibt ein Geheimnis. Der dynamische Naturalismus der gegenwärtigen Philosophie enthält den ontologischen Begriff der Erfahrung, ob nun dieser Naturalismus mehr realistisch, idealistisch oder mystisch gefärbt ist.

Wenn Erfahrung in diesem Sinne als Quelle der systematischen Theologie gebraucht wird, kann in dem theologischen System nichts erscheinen, was die Gesamtheit der Erfahrung überschreitet. Ein göttliches Wesen im traditionellen Sinne ist in solch einer Theologie ausgeschlossen. Da andererseits das Ganze der Erfahrung nicht von letzter und unbedingter Bedeutung sein kann, muß eine besondere Erfahrung oder eine besondere Qualität der Erfahrungsganzheit die Quelle der systematischen Theologie sein. Zum Beispiel: Die wertschaffenden Prozesse (*value-producing processes*, Whitehead) oder die einigenden Prozesse (*uniting processes*, Wieman) oder der Charakter der Ganzheit (*character of wholeness*, Hocking) können die eigentlich religiöse Erfahrung genannt werden. Aber wenn man das tut, muß man eine Vorstellung davon haben, was eine religiöse Erfahrung ist, sonst könnte man sie nicht in der Erfahrungsgesamtheit erkennen. Das heißt, es muß eine Art von Erfahrung vorhanden sein, ein unmittelbares Teilhaben an der religiösen Wirklichkeit, die jeder theologischen Analyse der Wirklichkeit als eines Ganzen vorausgeht. Und das ist die tatsächliche Situation. Die Erfahrungstheologen, die den ontologischen Begriff der Erfahrung benutzen, leiten ihre Theologie nicht von dieser Erfahrung ab. Sie leiten sie von ihrem Teilhaben an einer konkreten religiösen Wirklichkeit ab, von ihrer religiösen Erfahrung im mystischen Sinn von Erfahrung. Und sie versuchen, die entsprechenden Elemente in der Erfahrungsgesamtheit zu entdecken. Sie suchen eine kosmologische Bestätigung ihres persönlichen religiösen Lebens.

Trotz dieses Zirkelschlusses hat die Erfahrungstheologie dieses Typs einen entscheidenden Beitrag zur systematischen Theologie geliefert. Sie hat gezeigt, daß die religiösen Objekte nicht Objekte unter anderen sind, sondern Ausdruck einer Qualität oder Dimension unserer allgemeinen Erfahrung. In diesem Punkt stimmt die amerikanische Erfahrungstheologie mit der kontinentalen phänomenologischen