

Carl Heinz Ratschow
Von den Wandlungen Gottes

Carl Heinz Ratschow

Von den Wandlungen Gottes

Beiträge zur Systematischen Theologie

Zum 75. Geburtstag

herausgegeben von

Christel Keller-Wentorf und Martin Repp



Walter de Gruyter · Berlin · New York

1986

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Ratschow, Carl Heinz:
Von den Wandlungen Gottes : Beitr. zur systemat.
Theologie ; zum 75. Geburtstag / Carl Heinz Ratschow.
Hrsg. von Christel Keller-Wentorf u. Martin Repp. –
Berlin ; New York : de Gruyter, 1986.
ISBN 3-11-010911-5



© Copyright 1986 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30.
Printed in Germany – Alle Rechte des Nachdrucks, einschließlich des
Rechts der Herstellung von Photokopien – auch auszugsweise –
vorbehalten.

Satz und Druck: Saladruck, Berlin 36
Bindearbeiten: Lüderitz & Bauer, Berlin 61

Vorwort

Von Carl Heinz Ratschow liegen bisher zahlreiche Veröffentlichungen vor. Doch richtet sich sein Interesse nicht primär auf die Edition seiner Studien. Vielmehr gilt ihm die Vermittlung seines Denkens in der lebendigen Beziehung zu seinen Hörern als wichtigste Aufgabe seines Lehramtes. Um sich aber eingehender mit den Vorlesungen und Vorträgen Ratschows befassen zu können und sie in die theologische Diskussion stärker einbezogen zu sehen, entstand in uns – gemeinsam mit vielen Hörern – der Wunsch nach ihrer Veröffentlichung.

Demgegenüber hatte Herr Ratschow das Bedenken, er selbst könne die Wichtigkeit seiner Vorträge über ihre jeweilige Situationsbezogenheit hinaus nicht beurteilen. Doch dem Worte Luthers folgend: „Nun ich dem aber ja nicht wehren kann, und man gegen meinen Willen meine Bücher jetzt im Druck sammeln will . . ., muß ich sie die Kosten und Mühe daran wagen lassen“ (WA 50, 657 f.), willigte er schließlich in unseren Plan einer Publikation ein und vertraute uns die Auswahl aus seinen unveröffentlichten wie veröffentlichten Studien zur Herausgabe an.

In der Sichtung des umfangreichen Materials bildeten sich zwei thematische Schwerpunkte. Während der Titel „Von den Wandlungen Gottes“ den zentralen Gedanken der dogmatischen Beiträge ausdrückt, charakterisiert die Bezeichnung des zweiten Bandes „Von der Gestaltwerdung des Menschen“ die Mitte der anthropologischen und ethischen Studien Ratschows. Beim Lesen der beiden Bände wird man rasch erkennen, wie sehr die „Wandlungen Gottes“ und die „Gestaltwerdung des Menschen“ miteinander korrespondieren.

Da das unveröffentlichte Material nur in der Form vorlag, wie es der Zweck des Anlasses erforderte, d. h. in Stichworten und ohne Belegangaben, mußten die ausgewählten Manuskripte in enger Zusammenarbeit mit Herrn Ratschow für den Druck überarbeitet werden. Dabei kam es uns darauf an, den Stil des mündlichen Vortrags zu erhalten.

Unser Dank gilt den Verlegern der Originaldrucke von Ratschows Aufsätzen für die bereitwillige Abdruckerlaubnis, besonders aber dem Verlag Walter de Gruyter für die Ermöglichung dieser Edition.

Mit der Veröffentlichung dieser Arbeiten danken wir Herrn Professor D. Dr. Carl Heinz Ratschow für die langjährigen Gespräche, für wesentliche Anregungen und für die Herausforderung unseres theologischen Denkens. Anlässlich seines 75. Geburtstages widmen wir ihm diese Sammlung von Aufsätzen.

Christel Keller-Wentorf und Martin Repp

Inhalt

Vorwort	V
---------------	---

ZUR THEOLOGIE ALS WISSENSCHAFT

Christentum als denkende Religion	3
Schrift und Tradition	24
Evangelische Theologie in einer sich wandelnden Welt	38
Die theologische Existenz des Gemeindepfarrers in ihrer Bedeutung für die Weiterbildung der Theologie	44
Bestimmung der sog. Praktischen Theologie und ihrer Eigenart aus der Sicht der Systematischen Theologie	69
Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche. Barmen-Gemarke 29. bis 31. Mai 1934 ...	78
Weltbewußtsein und Gottesgewißheit in der Aufklärung des 18. Jahr- hunderts	102

ZUR THEOLOGIE

Von den Wandlungen Gottes	117
Der Gott des 20. Jahrhunderts	140
Ist Gott angesichts der Leiden in der Welt zu rechtfertigen?	168
Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes. Gedanken zur Lehr- gestaltung des Providentia-Glaubens in der evangelischen Dogmatik	182
Die Lehre von der Kirche. Eine trinitarisch aufgebaute Skizze	244
Gottesreich und Geschichtswelt	259
Von den anthropomorphen Vorstellungen des Glaubens und den anthropomorphen Begriffen der Theologie	288

ZUR SOTERIOLOGIE

Gott ja, aber wozu Christus?	299
Von der Auferweckung Jesu. Gedanken zu 1. Kor. 15	315
Rechtfertigung. Diakritisches Prinzip des Christentums im Ver- hältnis zu den anderen Religionen	336
Brauchen wir heute den christlichen Glauben?	376

REGISTER

Bibelstellen	399
Personen	400
Begriffe	403

Zur Theologie als Wissenschaft

Das Christentum als denkende Religion*

Den Begriff dieses Referates »Das Christentum als denkende Religion« entnehme ich den berühmten Vorlesungen Adolf von Harnacks über »Die Entstehung der christlichen Theologie und des Kirchlichen Dogmas«. Harnack verwendet hier den Begriff der »denkenden Religion«, um die Eigenart des Christentums gegenüber den Religionen zu kennzeichnen, in deren Umkreis es missionierend erwuchs. Er meint damit, daß »keine der anderen Religionen im römischen Reich... eine ›Theologie‹ bzw. ein Dogma besessen oder sich um den Erwerb dieser Güter mit durchschlagendem Erfolg« bemüht haben. Harnack verkennt nicht, daß es in den hellenistischen Kulturen allerdings Versuche in dieser Richtung gab. Aber er meint, diese Versuche seien entweder gescheitert oder sie hätten diese Religionen zu einer »sublimierten Philosophie« werden lassen. Letztlich müsse man doch auch vom Neuplatonismus sagen, daß eine »haltbare Synthese« von Religion und Wissenschaft dort nicht gelungen sei. Allerdings, das Judentum sei auch »denkende Religion« gewesen, nämlich mit Bezug auf das Gesetz. Aber über dies »Denken über das Gesetz« sei auch das Judentum nicht hinausgekommen. Das zeige zumal das alexandrinische Judentum, das »einen mächtigen Anlauf genommen, um sich mit Hilfe der griechischen Philosophie auf die Stufe der denkenden Religion zu erheben«. Dies sei in Philo zumal und einigen anderen auch gelungen — aber das ganze Unternehmen sei dann ja rasch zusammengebrochen. Das von den slawischen Kaisern zerschmetterte Judentum »schied um seiner Selbsterhaltung willen den Hellenismus mit seiner Wissenschaft radikal wieder aus« und zog sich auf sein Gesetz zurück.

Was hier bei Harnack unter dem Begriff der »denkenden Religion« gemeint war, ist also klar: Es ist der Vorgang, in dem erstens eine Religion über ihren Kult selbst hinaus zur theoretischen Durchdringung desselben kommt, in dem zweitens eine Religion sich um die Durchdringung des

* Zuerst veröffentlicht in: NZSTh. 5. Bd., 1963, S. 16–33.

Lebens ihrer Anhänger mit den Grundmotiven ihrer Religion müht, wie im Gesetz des Judentums, und in dem drittens in bestimmter Weise die Religion sich zu den Wissenschaften ihrer Umwelt — zumal zu ihrem philosophischen Mühen — verhält.

Wir handeln hier nun ja aber nicht von der Frage, wie sich das Christentum zu einer bestimmten Zeit zu ebenso bestimmten Religionen verhalten habe, sondern ob und wie das Christentum überhaupt und grundsätzlich als »denkende Religion« angesprochen werden könne oder müsse. Das verändert nicht nur die Fragestellung sondern auch den Charakter des Begriffes der »denkenden Religion«. Im Zusammenhang dieser Problemstellung ist es ja offenbar keine Frage, daß auch andere Religionen sich um die theoretische Durchdringung des von ihnen geübten Kultes gemüht haben. Denken Sie nur an die großen Kulttheorien der ägyptischen Religion, wie das Mundöffnungs-Ritual, das Sciaparelli edierte, oder die Sargtexte des Alten Reiches. Es ist keine Frage, daß sie das tägliche Leben ihrer Anhänger von den gläubigen Prämissen ihrer Grundlagen aus durchdacht und durchformt haben. Ja, manche der außerchristlichen Religionen haben das noch weit stärker getan als das Christentum, wenn man z. B. an die Satipaṭṭhāna — die berühmte 10. Rede des Majjhima-Nikāya denkt. Und es ist auch keine Frage, daß sie sich denkerisch mit den Wissenschaften ihrer Umwelt, speziell ihrer Philosophie, auseinandergesetzt haben. Das gilt für die verschiedenen Schulen des Islam ebenso wie für die großen Systeme des mittelalterlichen und neuzeitlichen Hinduismus. Man braucht ja auch nur an die Systeme des Lamaismus zu denken, die diese drei Bezugskreise in exemplarischer Weise theologisch durchgeformt haben. Unsere Fragestellung kann daher nicht darum bemüht sein, zu erheben, ob und wie andere Religionen Dogmen und Dogmen-Systeme ausgebildet haben. Sie haben es getan, und sie sind dabei auf ganz analoge Problemkreise gestoßen, wie z. B. das Dogma von der Zwei-Naturen-Lehre und der einen Hypostasis vom Islam an Hand des Qurʾān und vom Buddhismus als Tri-Kāya-Lehre entwickelt worden ist.

Aber ich meine, es lohne sich allerdings, nach dem Christentum als denkender Religion zu fragen, indem wir versuchen zu klären, ob und in welcher besonderen Weise das Christentum ins Denken hineinführe. Es ist allerdings falsch zu vermuten, das Christentum allein sei »denkende Religion«, als habe nur das Christentum Theologie oder als sei alle außerchristliche Religion bloß enthusiastischer Kult oder ähnliches. Aber ich meine nun, daß allerdings das Christentum in einer Weise ins Denken führt, die es

gleichwohl angemessen sein läßt, von ihm in besonderer Weise als »denkender Religion« zu reden.

Diese Überlegung wird unseren Kreis, der sich mit der religionsphilosophischen Fragestellung befaßt, interessieren, denn wie immer man Aufgabe und Methode religionsphilosophischer Arbeit näher bestimmt, die Eigenart dessen, woran und woraufhin der Christ als Christ ins Denken gerät, wird für alle religionsphilosophische Bemühung von Belang sein müssen. —

Wenn wir so an unsere Fragestellung herangehen, so wird eine erste kurze skizzenhafte Überlegung notwendig sein, die uns vergegenwärtigt, wieso alle Religion als Religion immer auch denkende Lebensbewegung ist, und woraufhin Religion als Religion eigentlich ins Denken gerät.

1. Alle Religion ist denkende Religion

Joachim Wach sagt einmal: Das »Hinstreben religiöser Erfahrung zum Ausdruck ist eines ihrer (sc. der Religion) universalen Kennzeichen, die auch auf die Mystik und den Spiritualismus zutrifft«¹. Wir sehen alle — auch die primitiven Religionen mit dem Problem befaßt, ihre Erfahrung an der Gottheit umzusetzen in Ausdrucks-Gestalt. Dabei werden sehr unterschiedliche Weisen solcher Ausdrucks-Gestalt erkennbar: Die Gebärde und die Handlung als kultischer Ritus wie als sittliches Tun gehören dazu wie das Wort und die Rede. In allen Formen und an allen Weisen des Ausdrucks macht sich aber ein theoretisches denkerisches Bemühen geltend, das sich auch eigene Ausdrucks-Gestalten schuf, deren vornehmste Arten man in aufsteigender Linie als: Symbol, Mythos, Lehre und Dogma wiedergeben kann.

Das denkerische Bemühen, das wir in allen diesen theoretischen Ausdrucksgestalten am Werke sehen, besteht in dem Bestreben, das begegnete numen, das nun nicht mehr da ist, zu vergegenständlichen und seine impressio also objektiviert einzufangen und als eben diese, also individuiert, festzustellen. Der tief notwendige Anspruch an diese theoretischen Ausdrucks-Gestalten aber muß darin bestehen, daß dieser objektiviert und individuierte Ausdruck der empfangenen impressio dei konvenient sei. Dieser Anspruch muß erhoben werden, denn jene impressio dei muß im

¹ Joachim Wach: Vergleichende Religionswissenschaft. Urban-Bücher Nr. 52, S. 82.

Verweis des Ausdrucks bleiben — auch wenn dieser Verweis in seiner Ausdrücklichkeit ihre Bedeutsamkeit nicht einfangen kann.

Das Ereignis von Religion besteht in dem Hervortreten der Gottheit, das in seiner ganzen Kontingenz erfahren Garant von Dasein, Leben und Heil besagt. Es geht auch in der theoretischen Ausdrucks-Gestalt um die Wiederfindung dieses Ereignisses als Lebens-Notwendigkeit. Dabei ist das Symbol als »endeiktische Ausdrucksform«² oder Hinweis das vornehmste Mittel, das den anderen Formen insofern überlegen ist, da es nicht an die Sprache gebunden, Zeichen und Gebärde zum Ausdruck denkender Fixierung des Ereignisses machen kann. Am Symbol wird am ehesten einsichtig, was Henri Focillon sagte: »prendre conscience, c'est prendre forme« = Bewußtwerdung heißt Formgebung³. Und man kann das Symbol nicht etwa einschränken auf Handlungen, sondern es ist Grundstruktur der Aussage bis ins Dogma hinein⁴. —

Das Symbol hat eine Sonderstellung in den theoretischen Ausdrucks-gestalten von Religion, es übergreift sie. Aber der symbolische und der begriffliche Ausdruck entstammen einem analogen Vorgang, in dem die Epiphanie oder die Gottheit aus dem lebensvollen Widerfahrnis heraus als eine mitteilbare und objektivierbare so ausgedrückt wird, daß man sich dieses Gottes wieder versichern kann, wo man seiner bedarf. Die denkerische Bewältigung, vor deren Aufgabe alle Religion steht, besteht in der Findung der Angemessenheit des Ausdrucks zum erfahrenen und wieder gesuchten numen. Dabei geht es auch nicht nur um das Wiederauffinden oder Zitieren als Herbeirufen, sondern auch um die Belebung und Stärkung der Aura des bestimmten Gottes wie in dem vedischen Preisliede.

Der Mythos hat gegenüber der Lehre und dem Dogma zwar auch seine besondere Eigenart. Aber er ist nicht Ausdruck primitiven Welterkennens, das man eines Tages ersetzen könnte oder müßte, sondern er stellt zwischen dem Symbol einerseits und der Lehre und dem Dogma andererseits eine ganz eigene qualitas religiösen Ausdrucks dar, der sich in bestimmter Weise auch in Hochreligionen erneuert. Der Mythos ist Erzählung. Aber, wie Malinowski mit Recht sagt: er ist »nicht bloß erzählte Geschichte, sondern eine erlebte Wirklichkeit«⁵. Er wandelt sich vielfältig aus dem gelebten

² Ebd. S. 80.

³ W. Loeff: Der Symbolbegriff in der neueren Theologie und Philosophie. Köln 1955. S. 27.

⁴ Ebd. S. 28.

⁵ Zitiert bei J. Wach, a. a. O. S. 84.

Umgang mit der Wirklichkeit der Gottheit, die in ihrer Epiphanie einen bestimmten Seinsbereich aitiologisch auf seine letzte Bedingtheit hin erschlossen hat. Was den Mythos auszeichnet, ist dies, daß die erfahrene Gotteswirklichkeit nicht nur auf ihren objektivierbaren Heilsgehalt reduziert, sondern zu einer Ereignisabfolge in Raum und Zeit verdichtet wird, so daß das mythisch erzählte Einzelgeschehnis »allgemeine sittliche und religiöse Realitäten« begründen kann⁶. Der Denkvorgang vollzieht sich zwischen dem Einzelnen des mythologisch Ergreifbaren, das immer auch ein Einzelnes in Raum und Zeit ist, und dem Allgemeinen des in seinen sich wandelnden Situationen lebenden Lebens. Die Denkbewegung am Mythos besteht in der Reduktion des Allgemeinen auf seine Inkorporation in jenem Einzelnen. Das ist nicht nur z. B. so im »tat tvam asi« der Brahman-Ätman-Mythologie, sondern ebenso in der Aufnahme von Gen 3 als Unterlage der sog. Erbsünden-Lehre und ihrem Verhältnis zur aktuellen Schuld, wie in der Götterlehre des Hesiod.

Eine besondere Rolle spielt dabei die Aitiologie, d. h. die Frage nach dem zureichenden Grunde. Dabei ist der Mythos darin spezifisch religiös und der impressio dei verbunden, daß er Gott als die letzte alles bedingende Ursache verkündet. Gott ist es, der den Grund der Möglichkeit allen Daseins darstellt — sei es Stammesgemeinschaft, Bodenkultur, Herdenfruchtbarkeit oder das Sein in ihnen allen als Wirken. Die essentia wird stets als existentia ausgesagt, und die existentia wird stets an der essentia ausgelegt.

Damit macht der Mythos die Gottheit und ihr Heil wiedererkennbar. Indem der Mythos divinatorisch objektiviert, individuiert er. Indem der Mythos das Einzelne fixiert, macht er das Allgemeine sichtbar. Seinem Wesen nach hängt er eng an dem widerfahrenen Ereignis des gottheitlichen Eingreifens, so daß er sich mit und nach ihm wandeln, erneuern und mit ihm absterben kann. Der Mythos kann aber auch gesammelt und kanonisiert werden und so die Unterlage, ja den wesentlichen Gehalt von Lehre bilden. An dem kanonisierten Mythos waltet die fortreichende Lebendigkeit religiöser Erfahrung als Auslegung und Deutung.

Die Lehre trägt gegenüber Symbol und Mythos ihre Eigenart zunächst nur in der »systematischen Entfaltung« und damit a) in ihrer normativen Tendenz, die b) abweichende Meinungen bestreiten läßt. Robert Redfield

⁶ W. Jaeger: Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1953. S. 22.

hat in seinem Werk »The primitive World and its Transformation«⁷ gezeigt, wie in den frühen Kulturen diese »Zusammenordnung« von Symbolen und Mythen als Lehre schon ihre bedeutende Stelle hat, was W. Jaeger analog z. B. für Hesiod zeigte. Jedenfalls ist es wohl zunächst wichtig zu sehen, daß und wie Lehre als rationale Ordnung der denkerischen Objektivierung und Individuierung in Symbol und Mythos nicht als Einbruch eines fremden Momentes nämlich des »Denkens« in religiöse Emotionen verstanden werden kann. Lehre dient in bestimmter Weise zur Handhabung der symbolischen Objektivationen und zur Verknüpfung der mythischen Formelemente. So wie der Ausdruck zur Religion gehört und den Übergang aus der unvermittelten Begegnung in den denkerisch vermittelten Umgang mit der Gottheit als Symbol oder Mythos voraussetzt, so gehört die Lehre als Verknüpfung des individuierten Kontingenten zur Religion. Die Lehre hat dem Symbol und dem Mythos gegenüber insofern eine besondere Intentio, als die Zusammenordnung der als Symbol und Mythos mittelbar gewordenen impressio numinis zum Behufe geordneter Unterweisung der Adepten geschieht. Der Priester-Schüler soll unterwiesen sein, damit er in der Lage ist, der Gottheit zu dienen. Zugleich dient die Lehre der notwendigen Abgrenzung im räumlichen Nebeneinander wie die Einordnung und Harmonisierung im zeitlichen Nacheinander verschiedener Kulte. Das heißt, mit der Lehre gewinnt ein Symbol und Mythos gegenüber neuartiges, theoretisches Interesse Platz als pädagogisches Zurichten und apologetisches Ausrichten. Die Lehre ist also als theoretischer Ausdruck von Religion weder die zufällige Explikation des Weltverständnisses aus ihrer der Welt Vorhandenheit heraus noch die notwendige Aussage der Möglichkeit meines Daseins aus Entscheidung heraus, wie R. Bultmann⁸ die Lehre charakterisiert. Sie ist vielmehr die auf der Einsicht in die Natur der Daseinsbegründung ruhende, sie pädagogisch zurichtende und apologetisch ausrichtende Zusammenordnung der ihr in Symbol und Mythos zukommenden impressio dei. Dabei ist es wohl wichtig zu überlegen, daß Lehre in den außerchristlichen Religionen aus der Notwendigkeit der Traditio der letzten Wahrheit entspringt. Gegenüber dem Christentum liegt hier ein sehr wesentlicher Unterschied, da im Christentum diese Weitergabe als

⁷ Vgl. auch J. Wach, a. a. O. S. 87.

⁸ Glauben und Verstehen. Bd. II. S. 160.

Zeugnis oder Verkündigung jenseits von Lehre jedenfalls nicht nur als Lehre geschieht. Aber davon werden wir noch einiges zu sagen haben.

Diese Lehre stellt dabei nicht notwendig den Ausschließlichkeitsanspruch, wie zumal die altägyptische Religion zeigt, deren Lehren in der wechselvollen Aufnahme und Verbindung der verschiedenen symbolhaft ergriffenen und mythisch gestalteten Götter-Systeme bestand. Erst unter dem Begriff des Dogmas können wir die Abgeschlossenheit beschreiben, die die Abgrenzung notwendig macht, die als Endergebnis zwar noch der Interpretation und dadurch auch der Aufnahme neuer Elemente fähig ist, die aber so fixiert bleibt, daß sie neuer Begegnung nicht mehr selbst offensteht.

Die kurze Skizze der theoretischen Ausdrucksform von Religion war notwendig, um deutlich zu machen, wie wir den Rahmen abstecken, wenn wir von »denkender Religion« handeln. Man muß sagen, daß alle Religion in der Hinsicht denkende Religion ist, daß das Hervortreten der Gottheit den Menschen nicht nur in kultische Bewegung versetzt, sondern daß sie ihn mit dem Vergehen der impressio zu einem Ausdruck zwingt, der Mittelbarkeit und Wiederaneignung oder Wiederfindung erlaubt. Das aber bedeutet, daß die Fähigkeit des Menschen, Eindruck und Anschauung als unmittelbares Widerfahrnis objektivierend zu fixieren und zu individualisieren und in Symbol, Mythos, Lehre und Dogma die Vermittlungen bereitzustellen, die convenienter oder angemessen Wiederfindung als Schluß vom Einzelnen auf das Allgemeine ermöglichen, daß diese Fähigkeit des Menschen mit der Epiphanie der Gottheit in eminenter Weise herausgefordert ist. Dabei ist klar, daß Religion immer auch auf andere Weisen der erfahrenen Gottheit nachgeht. Im Symbol sind wir jenen anderen Weisen — den Dromena — noch ganz nahe, ja das Symbol hat oft jene Seite des unvermittelt Wirkenden noch ganz an sich. Jedoch man darf das nicht überspitzen. Gerade ein Studium der tantrischen Symbolik, wie sie im zentralasiatischen Lamaismus zur höchsten Perfektion gebracht ist, und ihr Gebrauch der Mandala lehrt einen, wie tiefgreifend denkerische Vermittlung zur Basis des Tantrismus gehört und wie romantisierend falsch die Auffassung von der bloßen Unvermitteltheit auch dort ist. Das Mandala wirkt aber allerdings nur unter Voraussetzung dessen, der seine ebenso tief wie kompliziert gedachte, rationale Zurichtung kennt. Es ist ja auch glücklicherweise in der Religionswissenschaft keine Einzelmeinung mehr, daß Mystik und Rationalismus eng zusammengehören und jedenfalls keine Gegensätze sind! Aber immerhin, Religion reagiert von ihrem Anstoß, dem

Hervortreten der Gottheit, aus nicht nur denkend, sondern auch unvermittelt reaktiv. Jedoch das macht ihr Wesen nicht aus.

Dies ist am ehesten daran zu erkennen, wie der Dämon sich von der Gottheit scheidet. Der Dämon ist das Wesen, dessen Wirken man zwar erfährt, das sich aber in einer so diffusen Unerkennbarkeit und Undurchschaubarkeit hält und verbirgt, daß kein gültiges Symbol und kein Name oder Begriff in den drohend verschwommenen Bereich seiner Wirksamkeit einzudringen vermag. Der Dämon kann aber zum Gott werden, und das ist da geschehen, wo er fixierbar wird, wo er mitteilbar wird, und wo über die Kontingenz der Begegnung hinaus ein Umgang möglich wird. Es ist ja nicht so, daß der Gott etwa gut und hilfreich, der Dämon aber böse wäre. Sondern die Grenze läuft auf der Linie möglicher denkender Objektivierung, Individualisierung und Fixierung — wie die Kultlegende vieler Gottheiten, die Dämonen waren, erkennen läßt.

In unserer kurzen Übersicht hätten wir also zunächst gegenüber dem Proponendum von Harnack hervorzuheben, daß alle Religion denkende Bewegung ist. Das stimmt auch noch für die schamanistischen Kulturen. Der Schamane rast nicht nur und verfällt nicht nur in Trance, sondern er muß auch das Widerfahrnis ordnen, einordnen, deuten und zusprechen. Seine Schamanen-Krankheit und seine Ausbildung haben ihn zu beidem befähigt. Nicht nur die Wiedergabe seiner Geister-Reisen und die Deutung jener vielen Begegnisse dabei, sondern auch die Kunst der Krankenbehandlung z. B. setzen jenen dem Ausdruck grundlegenden Vorgang von Individuierung und Objektivierung des Numinosen voraus, so daß man der gesamten Erscheinung mit Erklärungen rein mediumistischer oder hysterischer Art nicht voll gerecht wird, so viel Richtiges auch daran ist.

Jede Religion ist in bestimmter Weise denkende Religion, insofern sie mit der ihr eigenen Anlage auf Ausdruck hin darauf angewiesen ist, die Gottes-Begegnisse so zu objektivieren und zu individuieren, daß Symbol, Mythos oder Lehre zur angemessenen Wiederfindung der Gottheit taugen. Jede Religion ist aber nicht in gleicher Weise denkende Religion, denn die Unterschiedlichkeit der manifestativen bzw. inspirativen Gottesbegegnungen bedingt auch tiefgreifende Unterschiede im theoretischen Ausdruck der Religion. Es ist ja keine Frage, daß im Hinduismus der Mythos ebenso grundsätzlich und großartig durchdacht und denkerisch angeeignet ist, wie sich im Islam die mutakallimun, die Theologen, die den kalām genannten äußersten Flügel der rationalistischen Theologie mit atomistischer Spitze führten, mit der Frage der Sprache als Rede Allahs und als Rede der

Theologie befaßten⁹. Jedoch die hinduistische ātman-Lehre in ihrem Verhältnis zum Weltgrund z. B. ist von den Erörterungen der mutakallimun über die Eigenschaften Allahs u. a. so himmelweit verschieden, daß man sich fragt, ob man beides wirklich noch auf eine Ebene bringen kann. Es geht allerdings in beidem um mythenhafte Lehre, die in der oben skizzierten Funktion vor uns steht. Es geht in beidem auch um Lehre, die Folgerungen in den rechts- und naturphilosophischen Bereich hinein hat. Aber gleichwohl sind es zwei Welten, die von ihrem Grunde her unendlich geschieden einen Vergleich kaum zulassen. Die mutakallimun, deren Fragen nach Ibn Khaldun von der Wahrnehmung der dunklen Stellen im Qur'ān hervorgerufen sind, verdanken ihr Dasein also einem Denkanstoß, der der Schriftgelehrsamkeit entwachsen der Hermeneutik als zentralem Problem huldigt und eine Scholastik heraufgeführt hat, der das gelebte Leben von Religion völlig entglitten ist¹⁰. Die hinduistischen Systeme kennen zwar auch Schriftgelehrsamkeit als Interpretation, der Bhagavad-Gītā etwa, aber was sie charakterisiert, ist das unablässige Bemühen, denkerisch meditativ an der Gottheit selbst zu bleiben und dem religiösen Akt selbst erklärend und helfend zur Seite zu sein.

Die Unterschiede, die die Religionen an sich tragen, lassen sich immer auch in diesem Bereiche des theoretischen Ausdrucks erheben, ja sie treten in diesen Zusammenhängen vielleicht besonders deutlich hervor. Jedoch wie groß diese Unterschiede auch sind, so können sie nicht übersehen lassen, daß der Ausdruck des religiösen Momentes in allen Religionen offenbar analogie immer auch in einem Vorgang des Objektivierens und Individuierens gesucht werden muß. Aber diesen Vorgang müssen wir uns noch genauer ansehen, um der Eigenart des Christentums auf die Spur zu kommen.

Bevor wir das tun, muß noch einer Seite des Ganzen Erwähnung getan sein, die uns hier nur am Rande beschäftigen soll, die aber von zentraler Wichtigkeit ist. Alle Religion nämlich ist denkende Religion, insofern sie das Hervortreten Gottes stets nach seinen ethischen Folgen bedenkt. Der Übersetzungsvorgang von der impressio dei, die selbst fast immer einen ethischen Akzent hat, in die anwendbare Paränese hat die »Vernunft« immer wieder in besonderer Weise herausgefordert. Die einfache Form besteht in Ausführung empfangener Weisungen. Aber diese Weisungen

⁹ Handbuch des Islam. Leiden 1937. Sp. 261 a.

¹⁰ Ebd. Sp. 262 b.

oder Gesetze erweisen sich ja als akkomodiert. Sie müssen ausgelegt und verändert werden. Die Wichtigkeit dieses ganzen Umdenkens ist darin begründet, daß der Gott sein Heil an ethische Bedingungen zu binden pflegt, daß dieser Vorgang also zur Ermöglichung der Wiederfindung der Gottheit gehört. In der Begründung der paulinischen Paränese z. B. wird ja deutlich, wie stark an dieser Stelle die Vernunft als Nüchternheit und Sachgemäßheit auch im Christentum gefordert erscheint. Dieses ganze große Gebiet des denkenden Religions-Ausdruckes in die Paränese hinein klammere ich aus, um nur das Wichtigste skizzieren zu können. Es umfaßt aber alle Religionen wie das Christentum in ganz analoger Weise. So wichtig dieser ganze Bereich tatsächlich ist, so sehr betrifft er uns nicht, weil in ihm das Christentum keine wesentlich besondere denkerische Bemühung übt, vielmehr ganz analog zu den anderen Religionen diesen Umsetzungsvorgang zu tun hat.

II. Der theoretische Ausdruck nach Grund und Folge

Wir haben uns bisher um den theoretischen Ausdruck so gekümmert, daß wir seine Gestalten wie Symbol, Mythos und Lehre uns vorgestellt haben. Wir müssen nun aber das Geschehen, das sich im theoretischen Ausdruck vollzieht, und das sich in der Symbolfindung ganz analog wie in Mythos und Lehre vollzieht, noch kurz analysieren, ehe wir uns dann die Eigenarten des Christentums vorstellen.

Wir gingen ja davon aus, daß das zentrale Ereignis von Religion das manifestative oder inspirative Hervortreten der Gottheit sei. Es kann nicht geleugnet werden, daß ein solches Ereignis jedenfalls im Bewußtsein der Anhänger einer Religion die Mitte und die Basis ihres Daseins als *homines religiosi* abgibt. Ich meine auch, es sei wenig sinnvoll, sich aus diesem Bewußtsein herauszustellen und es nach dem Modell eines utilitaristischen Pragmatismus erläutern zu wollen, wie es heute oft Brauch ist. Wir setzen also mit der Offenbarung als grundlegendem Datum ein. Für den von ihr betroffenen Menschen fixiert sich die Zeit nicht nur, sondern die zugehörige Welt mit Ortung, Wetter, Baum etc. von dieser Offenbarung her. An der Manifestation orientiert sich das eigene wie das gesellschaftliche Dasein. Dieser Ordnungsfaktor, der in der ganzen Breite gottheitlicher Anweisungen und Heilsgaben in allen Religionen von den Sammler-Kulturen an vor uns steht, umfaßt kosmogonische, soziogonische, arbeitstechnische und

ethische Motive. Diese Bereiche haben sich im vorwiegend räumlich orientierten sogen. polytheistischen Religions-Bezirk auf mehrere Gottheiten verteilt. Die Welt als das Ungeheure, das für die Sammlerkulturen im ganzen ungeortet und ohne zeithafte Fixierung bleibt und das im Polydämonismus auch nur eine oberflächliche Ortung niemals aber seine Zeitigung erfährt, tritt mit der Manifestation in seine »Konstellation«. Die nun apperzipierbare Welt wird geheuer und reicht so weit, so weit der Lebensraum der Verehrer reicht. Jenseits dieses Lebensbereiches bleibt das udgard, das Ungeheure, bestehen. Der räumliche und zeithafte Bezugspunkt bleibt die Manifestation. In sehr vielen Kulturen bleibt dabei die Zeitigung im Banne raumhafter Vorstellungen. Dessen Zeichen ist der Zyklus als Kreis-Bild und Wiederkehr des gleichen. Die deutlich erfahrene Kontingenz und Unvergleichlichkeit des Hervortretens der Gottheit wird einem räumlichen Denken mit der Kreisgestalt der Manifestation wieder angenähert. Aber der Mythos zeigt, wie die Gottheit und ihr Tun stets auch in der Zeit erlebt, durchdacht und erfaßt ist. Dieses »Damals war zunächst das, und dann tat er das...« schafft die lebendige Empfindung des Heute, das nicht mehr im »Damals« des Heils wohnt. Die lebendige Erfahrung der entfremdenden Distanz hat sich niedergeschlagen in den ganzen Mythen, die vom Abbruch der Gottesgemeinschaft durch Schuld berichten. Diese Entfremdung, die immer auch als Selbst-Entfremdung erfahren wird, ruht auf dem tiefen Abstandsgefühl vor dem Gotte, das mit seinem Hervortreten gegeben ist.

Gott — der Mensch und seine Welt treten mit der Epiphanie des Gottes in ihre räumliche und zeithafte »Konstellation« als bestimmte Zuordnung und bestimmte Anordnung. Der Mensch und seine Welt gewinnen ihren Anfang, und das ist nicht etwa nur angesichts der spezifischen Urheber-Gestalten so, denn der ontische Beginn ist Ausdruck oder Conclusion aus dem Beginn der »Konstellation« als Zuordnung und Anordnung. Die Schöpfungs-idee ist eine konsequente Folge aus dem Heil, das in Zuordnung und Anordnung unter der Weisung des Gottes geschah. Der Mensch aber erfährt sich darin als Mensch vor dem Gotte, als Sterblicher, Unreiner, Unheiliger vor dem Ewigen, Reinen und Heiligen. Darin erfährt er also seinen Abstand, seine Entfremdung erstens und grundsätzlich vor dem Gotte — darin aber von sich selbst als diesem in sich selbst und aus sich selbst in Frage gestellten Wesen und damit von der Welt, die zu ihm gehört.

Religion ist in ihrem theoretischen Ausdruck als Symbol, Mythos, Lehre und Dogma der Vorgang, in dem diese »Konstellation«, Zuordnung

wie Anordnung, die den Menschen in die Entfremdung und damit in die Möglichkeit von Objektivierung und Individuierung bringt, zunächst beschrieben und fixiert wird, und in dem die Gottheit — Inbegriff der heilvollen Möglichkeit der »Konstellation« — theoretisch signalisiert und wieder auffindbar gemacht wird. Das Symbol und der Mythos leben dabei weithin von der Überzeugung, diese Wiederbringung Gottes aus sich selbst und mit sich selbst zu tun. Die Lehre und das Dogma verweisen auf die kultischen Vermittlungen, in denen diese Wiederbringung geschieht. Symbol und Mythos sind daher nur zum Teil theoretisch, bzw. sie trauen dem »Inbegriff« noch so viel Kraft zu, das Ereignis zu vollbringen. Beide Seiten, Symbol und Mythos wie Lehre und Dogma, sind aber davon durchdrungen, diese Wiederbringung auch tatsächlich zu vermögen — sei es vermittelt oder unmittelbar. Darin besteht ihr Wahrheitsanspruch. Er hat seinen Grund in der Konvenienz des Ausdrücklichen zum Heilsereignisse am Anfang.

Grundsätzlich ist dieser Sachverhalt auch für das Christentum gegeben. Die Bedeutsamkeit der Epiphanie Gottes für Mensch und Welt in Anordnung und Zuordnung — auch gerade zeithaft; die darin angelegte Selbstentfremdung des Menschen als Folge des Nahewerdens Gottes; und die darauf ruhende Entfremdung vor der Welt — diese Momente, die den Grund dafür legen, daß der theoretische Ausdruck der Religion gesucht und gefunden werden kann, sind offenbar auch hier anzusetzen. Jedoch es ergeben sich bei näherem Zusehen einige bedeutsame Unterschiede.

III. Die Eigenart des Christentums

1. Das Zeugnis

Wir gingen oben davon aus, daß es offenbar zur Religion als Religion gehört, ihrer Überzeugtheit auch theoretischen Ausdruck zu verleihen. Diese Tatsache ist auch nicht nur eine Folge davon, daß der Mensch als animal rationale das nun mal so macht, sondern der Anlaß ist in dem Ziel des Ganzen schon deutlich ablesbar: Die Gottheit muß wiedererkennbar und wieder-holbar dargestellt sein — sei es als Symbol oder Mythos, sei es in Lehre und Dogma. Der theoretische Ausdruck löst das Problem der Wiederholung Gottes in seiner Weise. Da der Mensch durch das Hervorgetretensein der Gottheit als ein diesem seinem Gotte entfremdeter Mensch,

ein unheiliger, nicht reiner, nicht ewiger etc. aufgedeckt ist und so seiner selbst wie seiner Welt entfremdet ist, ist ihm die theoretische Brücke notwendig, denn die Unmittelbarkeit ist verstellt. Religion kommt um die Vermittlung im theoretischen Ausdruck nicht herum. Der Anlaß und der Grund also liegen auf der Hand. Aber schon an dieser Stelle taucht für das Christentum ein Unterschied auf. Gewiß, auch das Christentum kommt um den theoretischen Ausdruck nicht herum. Seine Gläubigen teilen jenes Moment der Entfremdung in Analogie zu den Angehörigen anderer Religionen. Aber offenbar ist der Anlaß nun doch andersartig und nicht mit der Wiederholung der Epiphanie zu umschreiben. Wir werden von diesem Momente sogleich noch sprechen und sehen, dies kann für das Christentum wirklich nicht im Zielpunkte des theoretischen Ausdrucks liegen. Es schiebt sich vielmehr ein ganz anderes Moment in den Vordergrund, nämlich das »Zeugnis vor der Welt«. Das heißt, der theoretische Ausdruck betrifft nicht — jedenfalls nicht primär — die Wiederaneignung Gottes, davon ist sogleich zu handeln, sondern die Weitergabe der Botschaft.

Es ist ja seit langem und immer wieder beobachtet, daß in diesem Momente eine Eigenart des Christentums den anderen Religionen gegenüber liegt. Gewiß, der frühe Buddhismus kennt einen Missionsbefehl Gautamas an seine Jünger. Aber dort ist diese Weitergabe doch sehr andersartig begründet — im Mitleiden, der mettā, mit den Wesen der Welt. Dieses Hinausgreifen des frühen und des gegenwärtigen Buddhismus ist nicht in der Sache selbst begründet. Das ist aber beim Christentum der Fall. Man kann ja wohl ohne viel Einschränkung die These vertreten, daß Christ-Sein Zeuge-Sein heißt, und daß christlicher Glaube jedenfalls nur voll da anzunehmen ist, wo das Zeugnis laut wird vor der Welt. Wenn Christentum aus seinem Ursprung heraus das Wort von der Versöhnung für die Welt und vor der Welt ist, so gehört es zur Sache, wenn das Christentum aus seinem Stehen vor dem Angesichte Gottes heraustritt, die Wendung zur Welt einnimmt und dabei sein »vor-Gott-Sein« auf diese Welt hin durchreflektiert. Das heißt aber in ganz spezifischer Weise ins Denken geraten: Der, für den diese Reflektion geschieht, ist ja eben die zuhandene Welt, die eine Welt des Hellenismus war und dann auch einmal eine Welt des Barock und die nun diese naturwissenschaftlich technisch bestimmte Welt der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts ist. Wenn es so ist, daß das Zeugnis-Ablegen von Gottes Tat in Christo zum Christentum gehört, Christentum, das Selbst-Genuß des Einzelnen oder der Gemeinde wird, defekt ist — und ich glaube, das kann nicht anders gesagt werden — dann ist hiermit ein erstes

Moment gekennzeichnet, in dem das Christentum in spezifischer Weise über das, was Religion als denkende Religion stets ist, hinaus zur denkenden Religion wird.

Es geht in diesem Momente also um das Heraustreten des Christen aus der Konfrontation zu Gott — aus dem Ich-Du, wie man das genannt hat — in das Ich-Er, wovon nun dieser bestimmten Welt gesagt sein soll. Dabei wird also diese bestimmte Welt als die Welt reflektiert, der eben das gilt, was Gott für den Christen beinhaltet. Dazu gehört das Bemerkten, wovon wir gleich noch mehr sagen müssen, daß der Bezugspunkt allen christlichen Zeugnisses — nämlich das Alte und Neue Testament — selbst aus einer solchen Wendung zu ihrer Welt hervorging. Wenn man Paulus' Briefe an vorwiegend griechische Gemeinden mit denen an vorwiegend jüdisch bestimmte Gemeinden vergleicht, wie das in der Arbeit von Stürmer über »Auferstehung und Erwählung« geschehen ist, so bemerkt man, wie Paulus diese Notwendigkeit offenbar sehr genau empfunden und geübt hat. Dem Juden ein Jude und dem Griechen ein Grieche zu werden, gehört offenbar zum Zeugnis selbst dazu und stellt die Aufgabe dieses Denkvorganges.

Es ist ja eigentümlich zu sehen, wie die großen asiatischen Religionen heute alle mit einem neuartigen Welt-Sendungs-Bewußtsein auftreten, was, wie im Hinduismus z. B., zu ihrem Wesen sich schlecht fügt. Man hat gezeigt, wie diese eminente Bewegung aus einer intensiven Öffnung zum Christentum in der 2. Hälfte des vorigen Jahrhunderts hervorging, die zu dieser neuartigen Integration der Religionen wurde. Und man kann nun sehen, wie mit diesem neuartigen Anspruche unser Problem überall lebendig wird und eine Auseinandersetzung mit der modernen Welt allenthalben Problem Nummer 1 wird. Allerdings kann man auch sehen, wie das weithin in bloßer Apologetik landet und daß Apologetik nicht das ist, worum es hier geht!

Es geht vielmehr darum, die Botschaft des Alten und Neuen Testaments auf diese Welt hin so zu durchdenken, daß diese Welt hören kann: *mea res agitur*, oder meine Fragen werden hier beantwortet. Wer sich mit diesem unabschließbaren Prozeß befaßt, der weiß, wie eminent diese Aufgabe allein schon in der sachgemäßen Erfassung der Frage, die heute in bezug auf Gott gefragt wird, ist. Spezifisch aber ist diese Aufgabe darin, daß der Mensch dieser Welt in seiner Selbstausslegung vor seiner Welt zum Gegenstande der Reflexion wird, die mit dem Ziel geschieht, die Botschaft nicht überhaupt zu sagen, sondern sie diesem Menschen als sein Heil zuzusprechen zu können. A. Schweitzer hat in seiner »Mystik des Apostel

Paulus«¹¹ gesagt: »Lebendige Wahrheit kann das Christentum den aufeinanderfolgenden Geschlechtern nur werden, wenn in ihnen ständig Denker auftreten, die im Geiste Jesu den Glauben an ihn in den Gedanken der Weltanschauung ihrer Zeit zur Erkenntnis werden lassen«¹².

Es ist von hier aus einleuchtend, daß der theoretische Ausdruck des Christentums zumal in Lehre und Dogma eine andere Funktion erhält, als wir es oben für die Religionen meinten annehmen zu dürfen.

Allerdings, das andere Moment, das wir in den Religionen beobachteten, ist auch da. Auch im Christentum wird der theoretische Ausdruck z. B. die Paulus-Briefe gepflegt, um das Problem der Vergegenwärtigung dieser bestimmten Gottesoffenbarung in Christo zu beschreiben, so daß sie der Grundsache konvenient geschehen kann.

Aber die zentrale Linie des Interesses läuft von Zeugnis zu Zeugnis und gestaltet damit immer ein ganz spezifisches Denkproblem als wache Aufnahme der Zeit und ihrer geistigen Gründe, die so in anderen Religionen nicht da war. Darum fehlen den christlichen Kulturen viele retardierende Momente, die der freien Entfaltung z. B. in Islamischen Kulturen lange Zeit im Wege standen. —

2. Die Raum-Zeitlichkeit der Offenbarung

Das Christentum ist wie alle Religion denkende Religion, die ihrer Erfahrung von Gott her theoretischen Ausdruck verleiht. Dies geschieht erstens in besonderer Weise, insofern das Christentum in besonderer Weise Zeugnis abzulegen vor der Welt impliziert. Dies geschieht aber zweitens noch in anderer Richtung spezifisch: Man hat mit Recht innerhalb der Religionen von dem »religionsphilosophischen Urphänomen« gesprochen, das in der »Alternative der Symbolisierung im Raum oder in der Zeit« besteht¹³. H. Frick, der diese Aufstellung zumal vertrat, meint damit vor allem »die Bilder der religiösen Sprache«, »die im Raum und solche, die in der Zeit vorgestellt sind«¹⁴. Die Bilder werden Frick Hinweis auf bestimmte Grundveranlagung der Religionen, wobei das Christentum genuin der

¹¹ 1930. S. 366.

¹² Vgl. P. Althaus: Christliche Wahrheit, 1948. S. 11.

¹³ H. Frick: Vergleichende Religionswissenschaft. Sammlg. Göschen. 1928. S. 112.

¹⁴ Ebd. S. 113.

Wahrnehmung der Zeit zuzugehören scheint. P. Tillich hat diese Problematik in mehreren Untersuchungen aufgenommen, zumal in seiner »Theologie der Kultur«. Tillich hat einen Gegensatz aus diesem Ansatz gemacht und führt Polytheismus und Raum auf der einen Seite, die prophetische Botschaft des Alten und Neuen Testaments im grundsätzlichen Verhältnis zur Zeit auf der anderen Seite gegeneinander auf. An dieser Ausschließlichkeit Tillichs wird die Sache, um die es geht, zwar sehr klar, aber den Religionen geschieht doch Unrecht. So einfach scheint mir die Verteilung nicht zu sein.

Aber diese Unterscheidung kann uns auf Phänomene aufmerksam machen, die das Christentum immer wieder in ganz besonderer Weise zu einer denkenden Religion gemacht haben. Daß die Botschaft des Alten und Neuen Testaments den Menschen in besonderer Weise in die Zeit stellen, oder daß sie ihm die Zeithaftigkeit seines Daseins in besonderer Weise aufdrücken, ergibt sich daraus, daß das offenbarte Heil selbst nur als ein raum-zeitliches Ereignis da ist, bzw. daß dies Heil und damit Gott nur in und durch raumzeitliche Ereignisse wahrgenommen werden kann, und daß — was damit offenbar aufs engste zusammenhängt — dies Heil oder dieser Gott immer zugleich auch als Verheißung für den Glauben da ist. Das heißt: Zwischen jenem Ereignis der Heilsaufrichtung und seiner »Erfüllung« am Ende aller Tage, zwischen diesen seinen beiden zeithaft vermittelten Bezugspunkten steht der christliche Glaube ausgespannt. Der Christ nimmt sich wahr vor Gott nicht nur in der Entfremdung seines Selbst als ein Nicht-Gott, Nicht-Ewig, Nicht-Heilig usw., von der wir oben gesprochen haben, sondern auch in jener zeithaften Entfremdung vom Heilsereignis »Damals« wie »Dann«! Dieses zweite Entfremdungs-Moment treibt das Fragen hervor, das wir in besonderer Klarheit der Aufklärung verdanken, das seither in harter Weise das geistige Schicksal der evangelischen Theologie geworden zu sein scheint, und das Lessing einerseits als die Frage nach dem garstigen breiten Graben und andererseits als die Frage nach den zufälligen Geschichtswahrheiten und den notwendigen Vernunftwahrheiten beschrieben hat.

Sie wissen alle, was diese Bündel von Fragen bedeuten und wie tief wir nach wie vor in ihnen stecken. Dabei meine ich, sei gerade im religionsgeschichtlichen Vergleich eines wachzuhalten, was mir von größter Bedeutung zu sein scheint. Es ist ja nicht so, als wüßten die außerchristlichen Religionen um diese Probleme nicht. Sie wissen sehr wohl darum, denn sie beziehen sich alle in bestimmter Weise auf ein heilvolles Ereignis in Raum und Zeit zurück! Das heißt, das Problem stellt sich im Ansatz auch dort.

Daher gibt es nicht nur Geschichtsschreibung als Annalistik, sondern ein Bewußtsein von Geschichte, wie man an der ägyptischen Religionskultur ebenso zeigen kann wie an der tibetischen, assyrischen oder chinesischen. Das Fanal dieses Bewußtseins aber sind die sterbenden Gottheiten, die als Sterbende, Gestorbene und so Vergangene, Bedeutsamkeit besitzen, und denen so etwas wie erneutes Leben oder Wiederaufleben oft erst post festum von heterogenen Momenten aus zuwächst. Das hat an Osiris z. B. Hermann Kees gezeigt. Die Gräber-Kulte sind Inbegriff des sehr vielen Religionen innewohnenden Bewußtseins von Zeit als Vergehen und Begehung als Tradition. Aber so gewiß man diese Momente nicht leugnen kann, so gewiß ist ein eminenter Unterschied darin, daß die Raumzeitlichkeit der außerchristlichen Offenbarungen die transzendente Gottheitlichkeit der Gottheit nicht verschlingt, sondern von ihr nur gerade angerührt ist. Die Epiphanie Apolls oder anderer kann zwar geortet oder gezeitet werden, ja das ist wichtig, denn man bedarf ja dieser Bezugsmomente. Aber damit geht Apoll in diese Raumzeitlichkeit nicht ein. Er tut das ebensowenig wie Vishnu in seine avatāras oder Krishna in den Wagenlenker Arjuna. Wo aber historische Personen als Grundstoff gottheitlicher Wesen sichtbar werden, wie Gautama Buddha für die großen zentralasiatischen Gottheiten, da ist die Bedingung ihrer Gottheitlichkeit ihre völlige Transzendierung. Das heißt, man kann in der Raumzeitlichkeit der Epiphanie die Gottheit stets als sie selbst schauen, und das muß man auch, wie die Bhagavad-Gītā zeigt, sonst ist das Ganze verdorben.

Genau an diesem Punkte liegt die Andersartigkeit der biblischen Offenbarung. Man kann an ihr der transzendenten Gottheit Gottes nicht »einfach« inne werden. Sie hängt in der Raumzeitlichkeit fest — ja man faßt die Gottheit um so sachgemäßer, je tiefer man sie in die Menschheit hineinträgt, um in der christologischen Folgerung Luthers zu sprechen. Die Bindung Gottes an diese Raumzeitlichkeit macht den verheißenden, ins Eschaton weisenden Charakter dieser Offenbarung einsichtig. Dort im Eschaton gibt es Wahrnehmung Gottes als Gott. So hängt das Christendasein zwischen der raum-zeitlichen Offenbarung und dem ebenfalls raum-zeitlich erfaßten Eschaton zeithaft ausgespannt. Sie wissen, welche Probleme um diese Sätze heute dogmatisch herumstehen. Sie brauchen uns nicht zu befassen, denn für unsere Frage ist diese Tatsache als solche hinreichend.

Der Gegensatz zu den Religionen ist deutlich: In den Religionen kann der theoretische Ausdruck die Gottheit, die in ihrer Transzendenz unab-

hängig von Raum und Zeit wiedergeholt werden kann, voll vergegenwärtigen. Im Christentum nicht. Damit gerät das Christentum in jene unerhörte Spannung — gerade in seinem theoretischen Ausdruck: Es kann einerseits auf die geistige Aneignung nicht verzichten, und es kann andererseits daraus keine Methode der Vergegenwärtigung machen. Und zweitens: Es kann einerseits auf die Wahrnehmung Gottes z. B. in diesem Jesus von Nazareth nicht verzichten, um bei Heroisierungen Jesu oder ähnlichem haltzumachen, es kann aber andererseits die *nuda maiestas dei* nicht suchen wollen, indem es diese Raumzeitlichkeit der Offenbarung auf Transzendenz hin durchstößt. Eben das können aber die außerchristlichen Religionen. Wir erkennen, wie in diesen Momenten die Eigenart wie auch die Grenzen des theoretischen Ausdrucks im Christentum angelegt sind.

3. Das Weltwesen Gottes

Wir müssen aber noch ein drittes Moment beachten, mit dem das Christentum in besonderer Weise befaßt ist und das zu der Eigenart seiner als denkender Religion Wesentliches hinzufügt. Dieses dritte Moment hängt daran, daß der Gott, der sein Volk aus Ägypten führte, wiedererkannt und verehrt sein will auch in den Taten der Ba'ale oder zwar anstatt der Ba'ale. Das Problem der Kanaanisierung besteht ja darin, daß Israel den Eindruck hat, Jahve gehöre zwar in den Bereich seiner Kriege: »Hand ans Banner Israel, Jahve ist ein Kriegermann«; und er gehöre auch in den Bereich der amphiktyonischen Gesetze — aber der Gesamtzusammenhang von vitaler Fruchtbarkeit wie Sterben habe mit ihm nichts zu tun. Wir haben ja im Psalter noch so ein paar Hinweise, daß man gerade die religiös tief bedeutsame Sphäre des Todes von Jahve meinte trennen zu können. An diesen Nahtstellen strömte die Ba'alisierung ein. Von Amos bis Hiob reicht der Kampf um dieses zentrale Problem: Ist der Heilsgott auch der Weltgott? Und wenn ja — wie werden wir damit fertig?

Das Neue Testament hat diese Frage noch vertieft. Wie tief diese Frage tatsächlich lag, zeigt die Gnosis in aller Deutlichkeit. Diese Gnosis ist ja jedenfalls dies, daß Heilsgott und Weltgott nicht mehr miteinander verbunden werden können. Die Großkirche hat gegenüber der Gnosis sicher richtig entschieden: Nur wo die volle Wiedererkennung des Heilsgottes im Weltgott geschieht und der erste und zweite Artikel zusammenbleiben, da ist das Ganze der Botschaft des Alten und Neuen Testaments erhalten.

Die tiefe Problematik dieser Wiedererkennung des Heilsgottes im Weltgotte gibt es für die übrigen Religionen nicht. Einerseits ist die Gottheit so transzendent, daß keine Hiobfrage sie erreicht, andererseits ist das Heil so transzendent, daß die Welt, wie sie da ist und verläuft, gar nicht als so gewichtig und ihre Zufälle gar nicht als so tiefgreifend anerkannt werden, oder drittens haben sich Heilsgottheit und schreckliche Gottheit so voneinander geschieden, daß das Leben und sein Gang in dieser Teilung klar durchschaut und bewältigt werden kann. Alle drei Möglichkeiten können im Umkreis der Grundeinstellung des Alten und Neuen Testaments nicht befriedigen. Gott greift eben in den Weltverlauf, als Natur wie als Geschichte, nicht nur dann und wann einmal aus irgendeiner Hinterwelt ein, sondern er ist der Gebende und Nehmende in allem Großen und Kleinen. Er, Gott, bedingt das Sein und das Nichtsein, hält es und trägt es. Davon können wir mit Schöpfung und Providentia ebensowenig abstrahieren wie von der Einsicht, daß sich uns damit das Bild des liebenden Gottes immer wieder verstellt. Die in der Botschaft des Heils dem Sünder gegebene eindeutige Zusage von der Liebe und der Vergebung Gottes bricht sich an der Existenz des Bösen in der Welt, das wir nicht von Gott loszureißen vermögen, und das wir auch nicht von seiner offenbarten Liebe aus zu durchschauen vermögen. Damit ist das Fragmal gegeben, in dem die tiefste Beunruhigung, aber zugleich auch die eigentliche Lebendigkeit christlichen Glaubens angelegt ist. Luther war der Meinung, daß das stetige Austragen dieser Schwierigkeiten des Glaubens ihn erst zum Theologen gemacht hätte. Er spricht diesem ganzen Komplex des entschlossenen Aufnehmens des Weltgottes offenbar ganz eminente Bedeutung zu.

Was in diesem dritten Moment angelegt ist für das Christentum in seinem theoretischen Ausdruck, das ist das Festhalten an der wirklichen Welt — Natur wie Geschichte — und die Unmöglichkeit, den theoretischen Ausdruck in »reine Spekulation« abgleiten zu lassen. Dabei heißt dies »reine Spekulation«, von Gottes Gottheit zureichend denken zu wollen, ohne den mir zugewandten Aspekt seines Gott-Seins in mundo dabei in Ansatz zu bringen. Dabei handelt es sich ja nicht nur darum, diese meine Welt etwa zur Kenntnis zu nehmen, sondern darum, sie als die Wirkungswelt Gottes auf den Deus in Christo hin zu durchdenken. Wir können diesen Problembereich ja auch an der großen Fragestellung von Gesetz als *lex universalis* und Evangelium als *verbum Dei*, das in sich selbst wieder die Frage von Gesetz und Evangelium trägt, ansprechen, um uns der ganzen geistigen Reichweite dieses dritten Momentes zu vergewissern.

Wir hätten damit ja auch die Seite des ganzen Problems angesprochen, an der Luther den tiefsten Unterschied zwischen den Religionen und dem Christentum angezeigt fand. Ich glaube, daß Luther mit dieser Aufstellung einen sehr fruchtbaren Ansatz genommen hat, denn allerdings kann man den Vorgang der außerchristlichen Religion als Gesetz charakterisieren gegenüber dem Evangelium auf der Seite des Christentums. Nur, man darf nicht vergessen, daß dies große religionsgeschichtliche Problem im Christentum selbst noch einmal wiederkehrt, so gewiß das Christentum nicht bloße Evangeliums-Verkündigung, sondern immer auch Gesetzes-Predigt sein muß.

Dieses dritte Moment zeigt von einer etwas anderen Seite aus, in welcher gespannten geistigen Aufmerksamkeit der Christ seiner Welt zugewandt sein muß. Er kann sich von der Möglichkeit einer *aimée desintéressée* nicht überzeugen! Diese seine Welt hat als die Welt Gottes — auch und gerade in den geistigen Konzeptionen ihres Daseins — einen tiefen Anspruch an ihn. Die ständige Not, in die ihn die Welt und sein Sein in ihren Zufällen mit all dem grauenvollen Geschehen in ihnen dadurch bringt, daß er den Gott, den Vater Jesu Christi, hier im Regimente weiß und wissen muß, diese ständige Not ist der unablässige Anstoß zu geistiger Bewältigung. Ich meine auch, daß man zeigen kann, daß die hohen Systeme der Theodizee dabei stets zu kurz schossen, schon allein darum, weil sie meinten, diesen unabschließbaren Prozeß doch in einem systematischen Ergebnis erfassen zu können.

Der dritte Anstoß zum denkerischen Wagnis sieht den Christen also vor den beiden Aspekten Gottes als Heils- wie als Weltgott, und er kann sich diesem Wagnis auch nicht in Synthesen entziehen. Der Vorgang ist ebenso unabschließbar, wie er in jeder geistigen Bewegung von Generation zu Generation neuartig da ist.

IV. Das Christentum als denkende Religion

Das Christentum ist wie alle Religion darauf angewiesen, dem tiefen Widerfahrnis Gottes immer auch theoretischen Ausdruck zu geben, und es ist in dreifacher Weise besonders und mehr als die anderen Religionen »denkende Religion«. Diese Eigenart hat es mit sich gebracht, daß innerhalb des Christentums in anderer Weise als in anderen Religionen ein tiefes Empfinden für die »geistige Wahrhaftigkeit« auch gerade im Glaubensakt

immer wieder lebendig wurde. Es gilt für Augustin wie für Thomas, für Luther wie für Kierkegaard, daß christliches Glauben die aufrechte Redlichkeit menschlichen wahrhaftigen Denkens nicht nur verträgt, sondern fordert. Dieser Anspruch an diese »geistige Wahrhaftigkeit« ist für uns in Westeuropa seit der Aufklärung in einer besonderen Form wirksam geworden. Diese Form ist in ihrer historischen Eigenart wohl vergangen. Sie behält aber gleichwohl ihre uns verbindliche Anrede-Gewalt. Wir sind Menschen einer Welt, in der man ohne ganz einfache rationale Redlichkeit nicht leben kann — und das gilt auch für den Bereich des religiösen Daseins.

Nun scheint es abschließend wichtig zu sein, festzustellen, daß die innere Nötigung zu der besagten »geistigen Wahrhaftigkeit« in dem Geschehen des Christen-Glaubens selbst angelegt ist und nicht in irgendwelchen Zwecken, sei es der »Leitung der Kirche« oder der »Kirchenleitenden Verantwortung für die Verkündigung der Pastoren« oder ähnlichem. Der christliche Glaube ist in seinem Geschehen Quelle nur denkerisch zu bewältigender Probleme. Der christliche Glaube ist daher aus seinem Geschehen heraus darauf angewiesen, Wahrheit eben gerade auch im Sinne der denkerisch zu ergreifenden Wahrheit zu suchen¹⁵. Sein Weg verläuft nämlich nur in dem wachen, d. i. auch kritischen Offen-Sein für seine Welt, in die hinein die Botschaft gesagt sein soll, in der die Offenbarung Gottes als Jesus von Nazareth in ihrer ganzen Raumzeitlichkeit gegeben ist und aus der heraus Gott mit seinem Walten entgegenkommt.

¹⁵ Ich habe dieses Problem im Verhältnis zum Wahrheitsproblem überhaupt in meiner Arbeit »Der angefochtene Glaube« als 2. Grundproblem näher erörtert.

Schrift und Tradition*

Das Problem von Schrift und Tradition heute zu verhandeln, hat seine besonderen Schwierigkeiten, die sowohl in der theologischen Erkenntnis von der Schrift wie in der kirchlichen oder gemeindlichen Stellung zur Tradition, wie drittens in der allgemeinen geistigen Situation unserer Gegenwart liegen. Wir werden von diesen drei Schwierigkeiten zu sprechen haben, wollen aber vorweg unsere Fragestellung selbst näher erläutern.

Wenn wir nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition fragen, wie es nach den reformatorischen Bekenntnissen zu beschreiben ist, so rühren wir damit an ein Grundproblem der Reformation überhaupt! Die Reformation trat mit der scriptura, mit der Schrift und ihrer Wahrheit gegen die theologischen Traditionen auf, die die Wahrheit Gottes gefangen hielten. Insofern ist mit der Frage nach Schrift und Tradition das ganze große Pathos der Reformation selbst angerührt.

Wie groß bei diesem Unterfangen, mit der Schrift gegen die theologische Tradition aufzutreten, die Schwierigkeiten waren, wollen wir uns sogleich vorstellen. Die Reformatoren bekannten in der CA mit dem »Dekret der Nicaenischen Synode« die Dreieinigkeit Gottes, das eine Gottwesen in den drei Personen. Die katholische Gegenschrift der Confutatio beanstandete hieran, daß an dieser Stelle der Grundsatz des sola scriptura durchbrochen sei und auch durchbrochen werden müsse, da es für das trinitarische Dogma keinen eindeutigen Schriftgrund gebe. Melancthon antwortete darauf in der Apologie (Art. I) mit einer einfachen Wiederholung des Glaubenssatzes selbst, dem er das sehr globale Urteil hinzufügte: »Diesen Artikel haben wir stets gelehrt und verteidigt und sind auch der Meinung, er habe sichere und gewisse Zeugnisse in der Heiligen Schrift, die nicht erschüttert werden können.« Dieser Vorgang war um so auffällender, als in den Schwabacher Artikeln durchaus noch ein Schriftbeweis für die Trinität mit Joh. 1 und Mt. 28 versucht war.

* Vortrag, gehalten in der Luther-Gesellschaft zu Münster/Westfalen am 16. August 1959.

Was dieses Beispiel zeigt, ist der Vorgang, in dem die Reformation mit dem zentralen Anspruch des *sola scriptura* auftritt, sich aber davor hütet, hieraus in dem Sinne ein Prinzip zu machen, daß alles, was nicht mit biblischen Zitaten gesagt werden kann, ausgeschlossen werden müßte. Bucer hatte in seinem Gutachten zu den Schwabacher Artikeln gesagt, es »were geraten, wo es je sein konte, dass die artikel alle mit bublichen Worten, und das ufs klerest und curtzezt gefaßt wurden«¹. Aber auch er hat sich dann 1530 im ersten Artikel der *Confessio Tetrapolitana* anders verhalten, das Chalcedonense zitiert und sich auf die Väter berufen.

Wir sehen also die Reformation mit dem Grundsatz auftreten, daß in allen Glaubenssachen allein der Schrift zu folgen sei, haben aber zu bemerken, daß die Reformatoren gleichwohl die altkirchlichen Bekenntnisse nicht nur rezipieren und zitieren, sondern daß sie sich auf die Kirchenväter als Autoritäten berufen können und also trotz des Grundsatzes des *sola scriptura* durchaus im Zusammenhang und in der Legitimation der dogmatischen Tradition stehen zu müssen meinen. Das in diesem Gedankenkreise anstehende Problem ist dann in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts noch dadurch verschärft, daß einerseits durch die inner-evangelischen Lehrauseinandersetzungen und andererseits durch die gezielten Angriffe der jesuitischen Gegenreformation die Möglichkeit des reformatorischen *sola scriptura* unsicher wurde. Reichte die Klarheit der Schriftaussagen überhaupt hin, um den Glauben in seiner theologischen Durchdringung angemessen zu begründen? So stellte sich jetzt die Frage. Gab es z. B. für den Grundsatz »allein aus Gnaden ohne des Gesetzes Werke«, gab es für den Grundwiderspruch der Reformation gegen die Werkgerechtigkeit wirklich eine in sich eindeutige Schriftgrundlage, oder mußte man nicht doch den Werken eine Stelle im Ganzen des Glaubenslebens einräumen, weil es in der Schrift eben auch diese Linie gibt? Die jesuitische Angriffsfront zielte mitten in diese Schwierigkeit hinein: Die Schrift ist nicht klar genug, um allein den Glauben und seine theologische Durchdringung zu begründen. Man bedarf der theologischen Tradition, um sichergehen zu können. Und so war die evangelische Dogmatik gezwungen, den Versuch zu machen, die Klarheit und zureichende Weite der Schrift zu erweisen. Dabei hatte diese Dogmatik also einen scharfen Zweifronten-Krieg zu führen, denn sie stand mitten im Aufbruch des Pietismus, der mit seinen

¹ Werner Elert, *Morphologie des Luthertums*, Bd. I, München 1931, S. 163.

lebendigen Glaubenserfahrungen die Schrift unmittelbar zu handhaben wußte und demgegenüber die kirchliche Tradition zu verteidigen war. Diese Dogmatiker des 17. Jahrhunderts, die zum größten Teil selbst in der pietistischen Bewegung zu Hause waren, hatten also die Schrift und ihre Klarheit zugleich mit der Angemessenheit der theologischen Tradition zu verteidigen. Das ist ihnen auch weithin gelungen.

Was wir an diesen Erörterungen erkennen, ist die Tatsache, daß die Frage nach Schrift und Tradition eine Frage ist, an der man die ganze Eigenart reformatorischen Glaubensverständnisses erheben kann, in der die Reformatoren ihre Positionen bezogen, sowohl gegenüber dem katholischen Traditionalismus wie gegenüber dem enthusiastischen Schwärmertum. Wir stehen mit dieser Frage im Zentrum reformatorischen Selbstverständnisses. Wenn wir hier zunächst sahen, daß die Reformatoren das *sola scriptura* vertreten und gleichwohl die altkirchlichen Bekenntnisse rezipieren und sich auf sie berufen können, so haben wir die ganze Frage noch unter einem zweiten Aspekt zu sehen.

Unter dem Thema von Schrift und Tradition haben wir bisher die Begründungs-Zusammenhänge des Glaubens verstanden. Wie bei dem Glauben an den dreieinigen Gott die Frage gestellt werden kann, ob dieser Glaube mit klaren Schriftgründen erwiesen werden könne oder ob man dazu nicht der Tradition bedürfe, so kann man diese Frage bei der Durchdringung jedes Glaubensstückes stellen — ja man muß das auch wohl. Aber nun gibt es noch eine zweite, ganz andere Hinsicht auf Schrift und Tradition. Im 7. Artikel der *Confessio Augustana*, in dem von dem Grundereignis Kirche gehandelt wird, heißt es, daß von Kirche überall da und nur da geredet werden könne, wo das Evangelium rein verkündigt und die Sakramente recht gereicht würden. In dieser Definition liegt die nach lutherischem Verständnis hinreichende Kennzeichnung von Kirche als *congregatio sanctorum*. In dieser Definition ist die bislang von uns erörterte Problematik von Schrift und Tradition insofern enthalten, als es ja bei der »reinen« Verkündigung und bei der »rechten« Verwaltung der Sakramente um Entscheidungen geht, die mit der Schrift gegen die theologische Tradition gefällt worden sind, wie z. B. bei der Frage der Siebenzahl der Sakramente, die von den Reformatoren mit Hinweis auf die Schrift entschieden wurde. Mit Bezug auf das Neue Testament kann man eben nur bei der Taufe und dem Abendmahl von dem reden, was in der theologischen Tradition Sakrament heißt und wozu eine ausdrückliche Einsetzung ebenso gehört wie ein Element wie Wasser und Brot und Wein. Aber nun taucht

daneben noch ein ganz anderes Moment auf. Der Artikel fährt ja fort: »Und zur wahren Einheit der Kirche ist es genügsam, übereinzustimmen über die doctrina evangelii (d. h. über die Verkündigung des Evangeliums) und über die Verwaltung der Sakramente.« Es wird hiermit also eine Wendung vollzogen und auf dem Boden der grundsätzlichen Erhebung darüber, wo Kirche geschehe, die Frage nach der vera unitas von Kirche gestellt. Der positiven Feststellung, was zu dieser wahren Einheit »genug« sei, folgt die negative: »Und es ist nicht nötig, daß überall gleichförmig seien die traditiones humanae wie Riten und Ceremonien, die von Menschen eingerichtet wurden«. Hierzu zitiert die Confessio Augustana Eph. 4: »Ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller«. Mit diesen menschlichen Traditionen, die hier auftauchen, ist natürlich ein ganz andersartiger Traditionsbegriff herausgeholt als der, von dem wir bislang sprachen. Die Tradition, von der hier die Rede ist, umfaßt den ganzen großen Bereich der kirchentümlichen Morphologie: Die Kerzen auf dem Altar und die Gewänder, die liturgischen Haltungen wie der ganze gewaltige Raum des kirchlichen Brauchtums und der kirchlichen Sitte. Aber es gehören auch dazu große Teile des kirchlichen Institutionalismus. Dieser morphologische Bereich von Tradition ist darum so wesentlich, weil er sich gerade für den Gesichtspunkt der Gemeinde sehr stark bemerkbar macht. Man braucht ja nur an den Kampf um liturgische Melodien zu denken und sich zu erinnern, mit welcher Zähigkeit etwa die Bordinianski-Sätze der liturgischen Stücke verteidigt werden, um zu erkennen, welches Gewicht dieser Tradition zukommt. Die Gemeinde hängt — zum Teil auch berechtigtermaßen — gerade bei ihrer gottesdienstlichen Sitte am Hergebrachten! Sie sucht das Vertraute, auch wenn es sich dabei um Neuerungen des sonst nicht so geschätzten 19. Jahrhunderts handelt. Die Gemeinde sucht das Vertraute gerade im Gottesdienst. Wir wissen ja auch, was der Verlust dieser Tradition für sehr viele evangelische Christen aus der Ostzone bis heute an schmerzlichem Verzicht bedeutet und wie viele den Anschluß an die Gottesdienste der westlichen Landeskirchen einfach nicht finden können, weil diese traditiones humanae ihnen fremdartig sind und bleiben. Man wird aber auch daran denken, was es in einem Reise-Zeitalter wie dem unseren bedeutet, wenn wir evangelische Christen in den stillsten und fruchtbarsten Zeiten der Ferien am Ferienort nur selten einen unmittelbaren Kontakt zum Gottesdienst gewinnen können, da uns Gottesdienstordnung und Gesangbuch fremd sind. Die Traditionen der kirchlichen Morphologie, von denen die CA behauptet, ihre Einheitlichkeit tue zur wahren

Einheit der Kirche nichts hinzu und an ihrer Verschiedenheit könne die wahre Einheit der Kirche nicht zerbrechen, haben offenbar eine ganz eigene Gewalt. Die Fragen um diese Tradition konnten so lange anstehen, solange mit den landesfürstlichen Kirchentümern der deutschen Einzelstaaten die Regelung des Augsburger Grundsatzes von der regio im Zusammenhang mit der fast fehlenden Freizügigkeit innerhalb Deutschlands Geschlossenheiten vortäuschten, die nicht da waren. Für uns taucht dieses Problem aber unabweisbar auf. Die Eigenart dieser Fragestellung und auch ihre Schwierigkeit liegt aber darin, daß die Klarheit der Scheidung von Einheit in der reinen Verkündigung einerseits und möglicher Verschiedenheit dieser menschlichen Tradition andererseits sich immer wieder verdeckt, ja, daß die kirchliche Morphologie und Sitte einen ausgesprochenen Hang zeigen, sich theologisch zu motivieren und unter Verwendung schweren theologischen Geschützes sich zu verteidigen. Aber man darf diese ganzen Dinge auch nicht auf die leichte Schulter nehmen, denn dieses ganze kirchliche Brauchtum samt dem kirchlichen Institutionalismus gehört ja auch mit zur Gestaltwerdung des Glaubens, und es gibt eben auch eine dem evangelischen Glauben unangemessene Gestalt. Das heißt, man kann sich nicht so einfach auf den Standpunkt stellen, daß an diesen Traditionen gar nichts hänge und daß sie nur gleichgültig seien. Die pietistisch erwecklichen und gemeinschaftlichen Bewegungen haben immer wieder von Jahrhundert zu Jahrhundert versucht, diese kirchlichen Traditionen abzubauen, um die Einfachheit und Reinheit des Wortes bewahren zu können. Sie haben in diesem Bestreben ein wichtiges Korrektiv bedeutet, würden aber in ihrer Einseitigkeit zu Gestaltlosigkeit verführen und so den schwärmerischen Hang gefährlich unterstützen.

Wenn wir also von Schrift und Tradition reden, so haben wir es mit zwei sehr unterschiedlichen Problembereichen zu tun. Der erste Bereich kreist um die theologische Tradition, die zwischen dem Zeugnis der Schrift und unserem Glauben heute vermittelt. Bei diesem Bereiche also haben wir es mit dem Problem der möglichen Unmittelbarkeit zur Schrift zu tun. Der zweite Bereich kreist um die kirchentümliche Tradition, die sich als Gestaltwerdung christlichen oder evangelischen Glaubens ausweist. Bei diesem zweiten Bereich also haben wir es mit dem kirchlichen Gestalt-Problem zu tun. So gewiß diese beiden Problem-Kreise unterschieden sein wollen, so gewiß durchdringen sie sich ständig gegenseitig. Darin liegt eine Schwierigkeit, aber auch der große Reiz dieses Problems.

Wir müssen unsere ganze Frage nun aber noch von einer ganz anderen Seite aus betrachten. Es ist sicher so, wie wir sagten, daß in diesem Problembereich von Schrift und Tradition das ganze reformatorische Pathos gegenüber dem römischen Katholizismus ruht. Es ist ja auch so, daß bis heute auf der Linie der Tradition die schärfste Markierung zwischen evangelischem und katholischem Glaubensverständnis verläuft. Das Dogma von der leibhaften Aufnahme Mariens in den Himmel muß evangelischem Verstehen völlig unfaßbar bleiben, weil es ohne jede mögliche Schriftgrundlage nur aus der Tradition, und zwar in ihrer Form als »lebendiger Glaubenssinn der Gemeinde«, herausgebildet ist. Für ein solches Unternehmen fehlt uns nach wie vor jedes Verständnis, und wir können es ja nur mit tiefem Bedauern sehen, wie trotz mancher Annäherung an diesem Punkte etwas geschehen ist, was den tiefen Gegensatz zwischen dem römischen Katholizismus und den evangelischen Kirchen in ganz unheimlicher Weise als existent erweist. Wir können an diesem Punkte auch in besonders hervorstechender Weise erkennen, wie kirchentümliches Brauchtum sich auf den theologischen Definitionsbereich auswirken kann; denn es ist ja keine Frage, daß der Wildwuchs südeuropäischer Marien-Verehrung das bewegende Moment dieser Dogmenbildung war, deren definierende Möglichkeit für dieses Dogma ja erst sehr spät einsetzt. So gewiß also nach wie vor auf dem Problemfelde von Schrift und Tradition der zentrale Gegensatz zwischen dem römischen Katholizismus und den evangelischen Kirchen liegt, so haben wir auch zu bemerken, daß auf diesem Felde entscheidende innerevangelische Unterschiede ihre Wurzel haben. Zwischen Lutheranern und Reformierten ist das Verhältnis von Schrift und Überlieferung im 16. Jahrhundert kontrovers gewesen.

Dieser Unterschied zeigt sich praktisch darin, daß die Reformierten der Verbindlichkeit, die das Bekenntnis für den Lutheraner hat, meist verständnislos gegenüberstehen. Reformierterseits wird befürchtet, daß die lutherische Wertung des Bekenntnisses sich als Eigen-Größe vor die Schrift als alleiniger »Regel und Richtschnur« stellen und den bestimmenden Einfluß der Schrift hindern könnte. Es ist typisch, daß sich die lutherischen Landeskirchen eben lutherisch nennen und auf die CA als verbindendes und ausweisendes Dokument beziehen, daß die reformierten Kirchen sich aber ungern calvinistisch nennen lassen, aber beanspruchen, »nach Gottes Wort reformierte Kirchen« zu heißen. Schon in dieser ganz äußerlichen Firmierung wird ein Grundunterschied zwischen Lutheranern und Reformierten deutlich sichtbar. Dieser Unterschied betrifft die Frage, wie man

die theologische Tradition als Vermittlung zur Schrift werten will. Dabei zeigt es sich, wie im Namen so auch in den zentralen theologischen Sätzen der beiden Konfessionen die Frage dieser Vermittlung zur Schrift verschieden beurteilt wird. Calvin hat zwar die theologische Tradition sehr genau gekannt. Er macht von ihr auch einen viel weitergehenden Gebrauch als Luther. Man denke nur an seine Verwendung Augustins. Aber Calvin hat in ganz anderer Weise den unmittelbaren Umgang mit der Schrift und ihren Aussagen für möglich und notwendig gehalten, als Luther es tat. Die Blickrichtung war dabei kontrovers. Luther ging darauf aus, Christus als lebendige Mitte der Schrift und als lebensvolles Gegenüber des Glaubens zu ergreifen und zu bezeugen. Wo es darauf ankam, da war Luther bereit, diesen Christus auch gegen ausdrückliche Schriftworte ins Feld zu führen. Der Christus, von dem Luther dabei handelt, war der in Bethlehem geborene Mensch, und sein Grundsatz war es, daß man es desto eindeutiger mit diesem Christus zu tun habe, je tiefer man ihn ins Fleisch zu bringen in der Lage wäre. Damit ging Luther die ganze tiefe Bedingtheit dieser christlichen Offenbarung in Raum und Zeit in einer Weise auf, daß sich ihm die Frage nach Vermittlungsgrößen unabweisbar stellte. In diesem Zugriff Luthers zu dem lebensvollen Gegenüber der Person Jesu war für ihn der Glaube als fiducia ausschlaggebend. Es geht um das tief menschliche Zutrauen und Gewiß-Sein, Größen, die im lebensvollen Umgang mit einem Gegenüber entstehen. Ganz anders ging es Calvin. Für ihn war der Glaube auch Gewißheit — aber vor aller Gewißheit stand die *cognitio*, die klare Erkenntnis. Damit läßt Calvin seinen Genfer Katechismus beginnen: »Welches ist das Hauptziel des menschlichen Lebens?« Antwort: »Gott zu erkennen«. Dem stehen Luthers Katechismen mit ihrem »Gott fürchten, lieben und vertrauen« gegenüber. Durch das schwere Gewicht der Gotteserkenntnis bei Calvin wird sein Umgang mit der Schrift ein anderer als bei Luther. Für Calvin ist der Aussage-Bestand Alten und Neuen Testaments entscheidend. Während Luther ganze Partien des Alten Testaments als unverbindlich und als in Christo erledigt beiseite schieben konnte, spielt das Alte Testament bei Calvin eine ganz zentrale Rolle. So kam es denn, daß Calvin sich bald gezwungen sah, zur Stützung seiner Schriftlehre die Inspirationslehre zu Hilfe zu nehmen. Diese wurde von den Lutheranern erst von 1546 an, und zwar vor allem durch Flacius, aus dem reformierten Bereiche übernommen. Wenn für Calvin die Schrift in ganz anderer Weise als für Luther Lehre war, so konnte Calvin den Versuch machen, diese Lehre in ihren einzelnen Sätzen auch unmittelbar zu beziehen und zu

übernehmen. So kam es, daß Calvin die sogenannte geschichtliche Bedingtheit der christlichen Offenbarung lange nicht so klar erfaßt hatte wie Luther und daß er der Meinung sein konnte, eine Kirche der Gegenwart viel unmittelbarer nach Gottes Wort reformieren zu können, als das bei Luther der Fall war.

Wir stehen mit diesen Bemerkungen, wie ich meine, am Schlüsselpunkt der innerevangelischen Kontroverse, und wir haben zu beobachten, wie sich von hier aus in merkwürdiger Verschränkung die abweichende Stellung zur Tradition ergibt. Wenn für Luther der Glaube dieses kindliche Zutrauen war, das sich auf Jesus von Nazareth richtete, den er als die *viva vox Dei* verstand, so zeigt sich schon in diesem Begriffe von der *viva vox* die innere Gefährdung und Anfälligkeit des jungen Luthertums für die Schwärmer. Das ist dann ja auch so gewesen, daß von Karlstadt und seinem Bildersturm in Wittenberg an die lutherischen Gemeinden immer wieder durch Propheten beunruhigt wurden, die im Geiste die Reformation auf das Reich Gottes hinausspielen wollten. Wie Luther ihnen gegenüber einerseits den dogmatischen Bestand des Glaubens in seiner überlieferten Form hochzuhalten versuchte, so hielt er andererseits auch an gottesdienstlichen Überlieferungen fest, die ihm die Kennzeichnung der katholischen Eierschalen, die er nie los wurde, eingetragen hat. Mit der inneren Gefährdung des von Luther kühn als *fiducia* angesetzten Glaubens für die Schwärmerie verband sich Luthers Zögern gegenüber weitreichenden Neuerungen auf dem Gebiet der geschichtlichen Vermittlungen auf theologischem wie auf kirchentümlichem Gebiete. Für Calvin war die ganze Lage anders. Er war der Meinung, die Schriftwahrheiten in der bloßen Vermittlung der Erkenntnis eindeutig aufnehmen und kirchlich verifizieren zu können. Es war für Calvin also gar keine Frage, daß das alttestamentliche Bilderverbot selbstverständlich uns Christen genauso wie den Israeliten gelte. Luther schob das Bilderverbot souverän zur Seite, und daß es in der Bibel stand, störte ihn nicht im mindesten dabei, denn es war offensichtlich gegen die Götzenanbeter und Baalsdiener gerichtet. Calvin hat sich bis in den einzelnen Wortlaut an den Dekalog gehalten und auch gemeint, den Dekalog in direkter Weise in seinen Gemeinden durchführen zu können. Wir sehen hieran, wie die kontroverse Bestimmung der dogmatischen Tradition — also der Größe der Vermittlung — ganz unmittelbar, und zwar tief, einwirkt auf die Gestaltprobleme der jungen reformatorischen Kirche.

Was uns diese Erwägungen zeigen, ist die Tatsache, daß sich an dem Problemkreis von Schrift und Tradition nicht nur die evangelischen Kir-

chen von der römisch-katholischen trennen, sondern daß gewichtige Specifica ihrer evangelischen Selbstunterscheidung sich an dieser Frage zeigen lassen. Das kann auch nicht anders sein, denn wenn wir es bei der Frage von Schrift und Tradition einerseits mit der Frage nach der Vermittlung, andererseits aber mit dem kritischen Moment der kirchlichen Gestaltprobleme zu tun haben, so ist es klar, daß wir es in dieser Frage mit den zentralen Momenten christlichen Daseins überhaupt zu tun haben. Ein Glaube, der sich auf eine Offenbarung bezieht, die in Raum und Zeit gebunden ist, muß das Problem der raumzeitlichen Vermittlung stellen, und ein Glaube, der mehr sein will als ein Strohflecken, das nur im Augenblick brennt, muß mit dem Gestaltproblem befaßt sein. Wir können uns die ganze Unterschiedlichkeit in der Beurteilung der Tradition durch die Konfessionen immer am deutlichsten daran machen, wie diese Konfessionen zu ihren Confessionen oder wie diese Kirchentümer zu ihren Bekenntnissen sich verhalten. Dabei sehen wir, daß im Ansatz nur die lutherische Kirche im eigentlichen Sinne eine Bekenntnis-Kirche ist, der also das Bekenntnis bindende Autorität ist und die sich stetig am Bekenntnis orientiert sein läßt. Für den römischen Katholizismus ist das Bekenntnis einerseits überwuchert von der Lehrgewalt des priesterlichen Amtes, speziell von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes, andererseits aber ist die sogenannte Tradition im römischen Katholizismus jener Schatz von vorerst unfixierten, latent vorhandenen Offenbarungswahrheiten, die das Lehramt wahrnimmt und nach und nach in den neuen Dogmen als Glaubenswahrheiten produziert. Für die reformierten Kirchen stellt demgegenüber das Bekenntnis ein Pluraletantum von vielen einander ablösenden Einzelbekenntnissen dar, die die Gemeinden sich in bestimmter Situation geben. Sie tragen viel mehr den Charakter von örtlich und zeitlich bedingten Kirchenordnungen und gelten für den französischen, schottischen oder schweizerischen Kirchenbereich. Grundsätzlich ist es eben die Schrift, die das kirchliche Leben regieren soll, so daß die Schweizer Kanton-Kirchen heute Kirchen ohne Bekenntnis-Bindung sein wollen und sind. Die Frage nach Schrift und Tradition ist daher im römisch-katholischen Kirchentum immer wieder zugunsten der Tradition beantwortet, und sie wird in reformierten Kirchentümern eindeutig zugunsten der Schrift aufgelöst. Sie bleibt eine ständig neu zu bewährende Frage nur im lutherischen Kirchentum. Hier werden Schrift und Bekenntnis als Verbindlichkeiten erachtet, und die Frage ist immer erneut zu lösen, wie diese beiden Größen miteinander so zum Austrag gebracht werden können, daß die Autorität der Schrift

die eine Autorität bleibt, daß aber die Verbindlichkeit des Bekenntnisses als Garant der Vermittlung nicht unter den Tisch fällt.

Wir müssen uns zu dieser lutherischen Lösung noch das Kernmoment vorstellen. Die Verbindung von Schrift und Bekenntnis verläuft nämlich im Luthertum über eine dritte Größe, der sowohl die Schrift wie das Bekenntnis zuzuordnen sind, nämlich über das Zeugnis und seine Vollmacht. Die Schrift ist ja nicht als Buchstabe Autorität, sondern sie wird als lebendiges Zeugnis, wie und wo Menschen es ausrichten, gewichtig. Die Schrift ist nicht ein papierener Papst, den man für alle Fragen bemühen könnte, um aus ihr wie aus einem Fragekasten Antworten zu ziehen. Die Schrift bezeugt vielmehr die Wahrheit, deren Träger ihre Autoren, Markus, Lukas oder Paulus, waren. In diesem Zeugnischarakter bleibt die Schrift — *ubi et quando visum est Deo* — Ort der Wahrheit. Das, worauf es uns ankommt, ist, daß Luther die dogmatische Tradition und daß die lutherischen Bekenntnis-Schriften sich selbst als Zeugnisse verstanden haben. Die Väter sind etwas, wo sie als Zeugen des Wortes der Wahrheit ergriffen werden können, und die Bekenntnisse der Reformation sind etwas, wo sie sich als Zeugnisse, wir können auch sagen, als Zuspruch des Wortes Gottes an die Welt, interpretieren lassen. Wenn man in diesem Horizont von der Theopneustie, d. h. von der Geistgewirktheit der Schrift redet, so liegt es nicht fern, auch von der Geistgewirktheit der Bekenntnisse zu reden. Das hat man dann auch getan. Diese Rede ist immer als lutherische Hypertrophie geißelt worden. Sie ist aber nichts anderes als die Feststellung, daß die Bekenntnisse den Charakter des Zeugnisses an sich tragen und nur so verstanden sein wollen. Wir finden also, daß im Luthertum die Autorität von Schrift und Bekenntnis unter einem gemeinsamen Ober-Begriff, nämlich dem des Zeugnisses vom Worte Gottes, ergriffen wird. Damit wird das Bekenntnis nicht dem Worte Gottes gleichgestellt. Aber es tritt mit der *scriptura* unter die gleiche kritische Position. Luther verfährt gegenüber aller Tradition so und kann von hier aus einerseits sagen, daß Kirchenväter und Konzilien ihn nichts angingen, wo sie nämlich Selbsterdachtes an die Stelle der Wahrheit des Wortes Gottes gesetzt hätten. Er kann von hier aus aber andererseits die »lieben heiligen Väter« und ihre Worte als ewig unumstößliche Wahrheit preisen, wo sie nämlich als treue Zeugen erfunden werden, die sich vom Worte Gottes willig meistern lassen.

Mit dem bisher Gesagten haben wir einen Überblick über die Tragweite der Fragen nach Schrift und Tradition, wie zugleich einen Eindruck von der kontroversen Erfassung dieser Fragen in den evangelischen Kir-

chentümern wie im römischen Katholizismus. Wir müssen uns nun abschließend noch zu den Momenten äußern, von denen wir einleitend als von der besonderen Schwierigkeit dieses ganzen Fragenkomplexes in der Gegenwart sprachen.

Wie sieht es mit dem Verhältnis von Schrift und Tradition heute eigentlich aus? Wir haben, wenn wir im Kernmomente des Ganzen ansetzen, zunächst einmal zu sehen, daß unsere Gemeinde vor den Fragen der Tradition weithin ganz verständnislos dasteht. Im 17. Jahrhundert konnte noch gesagt werden, daß die Autorität der Wahrheit des Wortes Gottes als Norm gehandhabt werde durch *membrum quodlibet* der Kirche. Die evangelische Kirche ist ja auch arm dran, wenn sich die Glieder der Gemeinden der Verantwortungen des allgemeinen Priestertums begeben und stumm werden. Der innere Aufbau evangelischen Kirchentums wird zur Karikatur einer Pastorenkirche, wenn der Platz, den das *membrum quodlibet* einzunehmen hat, leer bleibt. Die theologisch tiefgreifende Erörterung nimmt den Charakter des Theologen-Gezänkes an, wenn die Gemeinde das tief geschichtlich geprägte Zeugnis nicht mehr austrägt. Wir können das auch so sagen, daß eine Gemeinde, die die Entscheidungen über geschichtliche Vermittlungen nicht mehr trägt, sondern nur hinnimmt, den lebendigen Gestaltwandel-Prozeß nur noch als willkürliche Vergewaltigung empfinden kann. Sie wissen ja z. B., daß sich in der Abendmahlsfrage offenbar ein tiefgreifendes Geschehen unter uns vollzieht, seit die lutherisch-reformierte Kommission der EKID am Ende des letzten Jahres mit den sog. Arnoldshainer Thesen eine Abendmahls-Auffassung in ihren Grundsätzen kundgab, durch die die lutherische und reformierte Position, die ja unüberwindbar kontrovers zu sein schienen, überholt sein sollen. Mit diesem Faktum, daß eine Reihe von Abendmahls-Thesen vorliegen, denen lutherische und reformierte Theologen durch ihre Unterschrift zustimmten, ist etwas passiert, das für die Frage nach Schrift und Tradition offenbar etwas erregend Neues feststellt. Es ist nun allerdings auch eine streng theologische Frage, ob diese Thesen das Abendmahl angemessen beschreiben. Es ist aber auch und zumal eine Frage an die das Abendmahl feiernde Gemeinde, ob sie sich in diesen Thesen verstanden und recht geleitet fühlt. Jedoch, wenn man so in concreto nach der Gemeinde fragt, so wird man nicht kurzschlüssig sagen dürfen: Na ja, da haben wir es, das Interesse fehlt. Oder ebenso kurzschlüssig folgern, man müsse eben die Verschulung der Kirche noch weitertreiben und die Zeiten des kirchlichen Unterrichtes verlängern. Denn der Grund zu der Tatsache, daß unsere Gemeinden nicht