Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel

Band: 2 (1946)

Heft: 6

Artikel: Anknüpfung und Widerspruch : zur Frage nach der Anknüpfung der neutestamentlichen Verkündigung an die natürliche Theologie der Stoa, die hellenistischen Mysterienreligionen und die Gnosis

Autor: Bultmann, Rudolf

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877595

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

2. Jahrgang Heft 6 November/Dezember 1946

Anknüpfung und Widerspruch.

Zur Frage nach der Anknüpfung der neutestamentlichen Verkündigung an die natürliche Theologie der Stoa, die hellenistischen Mysterienreligionen und die Gnosis.

I.

Versteht man den christlichen Glauben als ein Phänomen der Religion überhaupt und, indem man christlich zu urteilen meint, als das höchste religiöse Phänomen — versteht man weiter die Religion als ein Phänomen des menschlichen Geisteslebens, so ist es selbstverständlich, daß zwischen der christlichen Religion und den nichtchristlichen Religionen ein kontinuierlicher Zusammenhang besteht. Die religionsgeschichtliche Betrachtung scheint dieses Urteil zu bestätigen. Denn zweifellos kann man die heidnischen Religionen als Vorstufen oder Parallelerscheinungen der christlichen Religion ansehen; und man kann etwa feststellen, daß in dieser zu voller Ausbildung gelangt ist, was in jenen nur in Ansätzen vorhanden ist, oder daß in dieser zur Vollendung gekommen ist, was in jenen durch Fehlentwicklung zu einer minder vollkommenen oder verzerrten Gestalt gediehen ist.

Typische Phänomene des religiösen Lebens erscheinen hier wie dort und beweisen die innere Verwandtschaft allen religiösen Lebens: Gemeinschaftsbildung mit ihren kultischen Feiern und sakramentalen Handlungen, mit ihrer Disziplin, mit ihrem Priestertum und ihrer Tradition; in den höheren Formen mit ihren heiligen Schriften, mit religiöser Spekulation oder Dogmatik, mit ihrer Ethik oder auch mit ihrer Mystik.

Für diese Betrachtungsweise ist *die Frage nach der «Anknüpfung»* für die christliche Verkündigung grundsätzlich kein Problem; es besteht nur ein praktisches Problem. D. h.: soll der christliche Glaube nichtchristlichen Völkern gebracht werden, so ist es keine Frage, daß der Missionar an die Formen und Gehalte des religiösen Lebens der heidnischen Völker anknüpft, also etwa ihre Gedanken über die Gottheit läu-

tert und weiterführt, ihre Bräuche reinigt, ihre Lebensführung auf eine höhere Stufe leitet u. dgl. Es kann sich dann nur jeweils um die praktische Frage handeln, wie das zu machen sei.

Ist aber die christliche Theologie der Meinung, daß der christliche Glaube nicht ein Phänomen der menschlichen Geistesgeschichte, der Religion überhaupt, sei, sondern daß er die Antwort auf die in einer bestimmten Offenbarung Gottes erklingende Frage an den Menschen sei, also kein Ergebnis der Entwicklung auf dem Felde der Religionsgeschichte, keine Blüte im Garten des menschlichen Geistes, sondern eine fremde Pflanze, von jenseits her in die menschliche Welt gebracht, und nur so und nur deshalb eine Haltung, die mit der jenseitigen Welt Gottes verbindet — dann gibt es offenbar keine Kontinuität zwischen der christlichen und den nichtchristlichen Religionen; dann wird für die Mission das Problem der «Anknüpfung» als ein grundsätzliches aktuell. Denn wie kann es dann noch *Anknüpfung* geben? Gibt es dann nicht nur *Widerspruch?* Sind dann nicht alle Vorstellungen von Gott außerhalb des Glaubens falsch? — Wahnideen, die durch das Wort des wirklichen Gottes zunichte gemacht werden? Ist dann nicht alle sogenannte Religion in Wahrheit Gottlosigkeit? Eine Illusion, die das Rätselhafte, Unheimliche, Furchtbare, Bedrängende von Welt und Leben tragbar machen will, indem sie ihm die Gestalt einer Gottheit substituiert und es dadurch erträglich macht? Die dem unbestimmten Rätsel Gestalt und Namen gibt, um es gleichsam zu bannen und mit ihm in Verkehr treten zu können? — indem sie aus der faktischen Unterworfenheit ein Sichunterwerfen macht, um der Gnade des Uebermächtigen sicher zu werden?

Und bestätigt nicht die Betrachtung der Geschichte dieses Urteil? Denn verkümmert nicht die Religion, stirbt sie nicht ab, oder sinkt sie nicht wenigstens zu einer unverbindlichen Verklärung des Arbeitslebens herab, je mehr Welt und Leben ihr Rätsel verlieren, dem Denken verständlich und der Tat beherrschbar, «organisierbar», werden? Wäre der christliche Glaube also nur eine Religion, ein Phänomen des Geisteslebens, so würde er mit dem Untergang der Religion dahingehen.

Aber eben als ein solches versteht er sich selber nicht, sondern er weiß sich als Geschenk Gottes selbst, als gewirkt durch die Verkündigung von Jesus Christus, auf die er selbst die Antwort ist. Es ist daher verständlich, wenn in der neueren Theologie die Frage, ob es für den christlichen Glauben eine Anknüpfung an die religiösen Gefühle und Vorstellungen des Menschen gibt, entschieden verneint wird: *es gibt keine Anknüpfung, sondern nur den Widerspruch!* Es gibt nicht so etwas wie ein religiöses Organ im Menschen, das nur ausgebildet zu werden brauchte. Indem Gott zu uns spricht, schafft er auch selbst in uns das Organ, ihn zu hören.

Ergibt sich nun daraus die Konsequenz, alle außerchristliche Religion als einen gottlosen Wahn zu bekämpfen? Sich auf den Standpunkt früherer Zeiten zurückzuversetzen, in denen christliche Missionare alle heidnische Religion als sündhaften «Götzendienst» ansahen und destruierten? — offenbar eine naive Meinung, der wirkliche Kenntnis und Einsicht in die heidnischen Religionen fehlte! Muß nicht unsere bessere Kenntnis und tiefere Einsicht für die Mission fruchtbar werden? und das hieße doch: muß nicht die Mission die heidnischen Religionen als ein Positivum, als ein Stadium auf dem Wege zu Gott, werten und also nach der Anknüpfung fragen? Darf sie nur im Widerspruch bleiben? Aber würde sie damit nicht den exklusiven und absoluten Charakter der Offenbarung Gottes, den sie zu vertreten hat, preisgeben?

II.

Wie ist aus diesem Dilemma herauszukommen? Mir scheint, daß eine zweifache Antwort — oder eine Antwort in zwei Stufen — gegeben werden muß.

1. *Gottes Handeln am Menschen* durch sein Wort hat freilich *keinen Anknüpfungspunkt im Menschen* oder im menschlichen Geistesleben, an den sich Gott akkommodieren müßte. Gottes Handeln macht den Menschen, den es lebendig machen will, vorher zunichte. *Gottes Handeln ist Widerspruch gegen den Menschen,* und gerade auch gegen den Menschen in seiner Religion, in der er sich gegenüber der bedrängenden Welt sichern und behaupten, in der er seine Sorgen und Aengste beschwichtigen will. Und jede Selbsterniedrigung und Selbst-

opferung, die im Namen der Religion geschieht, ist in Wahrheit Empörung gegen Gott — wie für Paulus der jüdische Gesetzesdienst nur ein Mittel ist, eigenen Ruhm zu erringen. Gottes Gnade ist für den Menschen Gnade in so radikalem Sinne, daß sie die ganze Existenz des Menschen trägt und nur von dem als Gnade verstanden werden kann, der seine ganze Existenz aus der Hand gibt und sich fallen läßt in die unabmeßbare, schwindelnde Tiefe, ohne einen Halt zu suchen. Gottes Offenbarung ist der Widerspruch Gottes gegen den Menschen in seiner Religion. Legitime christliche Verkündigung kann also nur eine solche sein, die diesen Widerspruch in seiner vollen Schärfe laut werden läßt.

Aber gerade *im Widerspruch wird in paradoxer Weise der Anknüpfungspunkt geschaffen*, oder besser: *aufgedeckt*. Einen Widerspruch gibt es nur, wo ein Verhältnis besteht; und ein verkehrtes Verhältnis ist auch ein Verhältnis. Einem Stein kann ich nicht widersprechen, sondern nur einem Menschen; und einem Stein kann auch Gott nicht wider-sprechen, weil der Stein selber nicht spricht — sondern nur dem Menschen, den er nach seinem Bilde geschaffen hat. Der Mensch, den Gottes Widerspruch trifft, ist der Mensch, der sich in den Widerspruch zu Gott gestellt hat und der dadurch sich selbst verloren hat. Gottes Widerspruch ruft ihn zu sich selbst zurück, zu dem, was er eigentlich ist. Sein Selbst kann man nie verlieren, wie ein Ding, das einem abhanden kommt, das man durch den Verlust einfach los wird. Die Bestimmung zum Selbst ist unverlierbar und bleibt im Menschen ständig wirksam als die ihn ständig — bewußt oder unbewußt, eingestanden oder verdrängt — bewegende Frage nach dem, was er eigentlich ist. Der Mensch, den Gottes Widerspruch trifft, ist der verirrte Mensch. Der Verirrte ist durch den Bezug auf den Weg, den er gehen soll und will, determiniert und steht nicht neutral zu ihm, wie ein Pfahl, der abseits vom Wege steht.

Die den Menschen, der er selbst sein will und der sein Selbst verloren hat, bewegende Frage nach seiner Eigentlichkeit ist der Anknüpfungspunkt für Gottes Wort. Und sofern die Frage nach seiner Eigentlichkeit eben *den* Menschen bedrängt, der sich in den Widerspruch zu Gott gesetzt hat, und

sofern ihm also Gottes Wort als Widerspruch begegnet, läßt sich sagen: der Widerspruch des Menschen gegen Gott ist der Anknüpfungspunkt für den Widerspruch Gottes gegen ihn. *Die Sünde des Menschen ist der Anknüpfungspunkt* für das widersprechende Wort von der Gnade.

Dann kann man also nicht auf diesen oder jenen Anknüpfungspunkt *im* Menschen, in seinem Geistesleben, in seiner Geschichte hinweisen. Vielmehr: *der Mensch in seiner Existenz, als ganzer, ist der Anknüpfungspunkt.* Und deshalb ist es auch richtig, daß es kein Organ im Menschen gibt, kein «religiöses» Organ, das für das Wort Gottes eine besondere Empfänglichkeit besäße. Vielmehr kann das, was wir als ein religiöses Organ, als eine besondere Veranlagung oder Empfänglichkeit bezeichnen, ebenso gut ein Hindernis wie eine Förderung für das Hören des Wortes Gottes bedeuten. Nicht eine besondere Fähigkeit des Menschen ist der Anknüpfungspunkt, sondern die Existenz des Menschen als ganze.

2. Aber noch ein Zweites ist zu sagen. Darf das Erste in keiner Verkündigung vergessen werden, muß es vielmehr in ihr stets die leitende Grundanschauung sein, so ist damit doch nicht gesagt, daß Gottes Widerspruch gegen den Menschen in der menschlichen Rede — und alle Verkündigung ist auch menschliche Rede! — stets die *Form* des Widerspruches tragen müsse. Gottes Wort trifft den Menschen in seiner ganzen Existenz, und auch menschliches Wort der Verkündigung sollte ihn so treffen. Aber die menschliche Existenz erscheint dem menschlichen Verkündiger ja immer in konkreter historischer Gestalt, in der sein Selbstverständnis und damit seine Verstehensmöglichkeiten für das ihm verkündigte Wort individuelle Gestalt gewonnen haben, in der der Widerspruch gegen Gott und die Frage nach der Eigentlichkeit verschieden ausgeprägt sind.

Es ist sinnlos, das Wort Gottes überall in gleicher Form zu verkündigen. Wie es fremdsprachlichen Völkern in ihrer Sprache gepredigt werden muß, so muß es überhaupt — und im Grund jedem einzelnen Menschen — übersetzt werden in die jeweils dem Menschen verständliche Sprache. Gerade der Widerspruch muß ja *als Widerspruch* verstanden werden, nicht als etwas Sinnloses ans Ohr klingen. Das bedeutet

aber: *die Sprache des Menschen ist der Anknüpfungspunkt* für das vom menschlichen Verkündiger gesprochene Wort Gottes. Genauer: die Gestalt, in der sich jeweils das Existenzverständnis des Menschen ausgeprägt hat, die Ausgelegtheit, die sein Widerspruch gegen Gott und die Frage nach der Eigentlichkeit gefunden hat, ist der Anknüpfungspunkt — und also in besonderer Weise seine Religion, sein Gottesbegriff, seine Ethik, seine Philosophie. Es wäre sinnlos und verantwortungslos, wollte der Verkündiger ignorieren, daß das Selbstverständnis des Menschen sehr verschieden gestaltet sein kann; daß es naiv oder reflektiert, dogmatisch starr oder labil und bewegt sein kann, leichtfertig oder ernst, daß der Mensch für die Frage seiner Existenz verschlossen oder durch sie erregt sein kann.

Gewiß: *Gottes* Widerspruch gilt dem Menschen schlechthin, und *Gott* hat keine Anknüpfungspunkte im Menschen. Ihm steht der Ernste nicht näher als der Leichtfertige; er kann den Selbstzufriedenen und den Verstockten im gleichen Nu seinem Worte erschließen wie den Ringenden, der sich selbst nur Frage ist. Er kann den Frevler heute zu sich rufen, während er den, der «immer strebend sich bemüht», warten lassen kann. Aber *wir* sind nicht Gott und haben nicht Wunder zu tun, sondern wir sind Menschen und haben verantwortungsbewußt und gewissenhaft nach den Möglichkeiten zu fragen, die unserer Arbeit Raum geben. Wir haben den Anknüpfungspunkt nicht nur in jenem paradoxen Sinne in den Blick zu fassen, sondern auch im ganz simplen Sinne nach dem Anknüpfungspunkt für unsere Verkündigung zu fragen.

III.

Wie das zu geschehen hat, dafür kann ein Blick auf das Neue Testament lehrreich sein. Ich brauche nicht darüber zu reden, wie die Aufgabe der Verkündigung im NT grundsätzlich aufgefaßt ist — so nämlich, daß von einem Anknüpfungspunkt für Gottes Wort im menschlichen Geistesleben nicht die Rede sein kann. Gottes Wort erscheint in der christlichen Predigt als das Wort des Anstoßes, als der Ruf zur Umkehr, als der radikale Widerspruch Gottes gegen den Menschen. Ja, als so radikal, daß der Blick auf die praktischen

Anknüpfungsmöglichkeiten dadurch verstellt wird. Aus der Einsicht, daß vor Gott alle Differenzierungen verschwinden, durch welche sich Menschen für menschlichen Blick unterscheiden, wird die Konsequenz gezogen, daß solche Differenzierungen überhaupt nicht da sind. Nirgends wird im NT unterschieden zwischen den Leichtsinnigen und den Ernsten, zwischen denen, die nur den Trieb sinnlicher Leidenschaften kennen, und denen, die nach geistigen Gütern verlangen. Die Heidenwelt erscheint als undifferenzierte massa perditionis, und ihre Gottferne wird als eine allgemeine Versunkenheit in Laster und Sünde — wenigstens fast ausnahmslos — aufgefaßt.

Aber überraschenderweise ist nun doch die Verkündigung hier und dort an Anknüpfungspunkten in der Heidenwelt orientiert, wie durch drei Beispiele veranschaulicht werden soll.

1. *Die Anknüpfung an die hellenistische Popularphilosophie, speziell an die natürliche Theologie der Stoa.*

Schon die Redeweise des Paulus ist durch die popularphilosophische Propaganda beeinflußt. Von ihr hat er gelernt, disputierend zu reden und gewisse rhetorische Kunstmittel zu verwenden; aus ihr stammen die Tugend- und Lasterkataloge, vor allem die Vorliebe für die Antithese und die Paradoxie. Auch die kynisch-stoische Predigt kann in gewissem Sinne als Bußpredigt bezeichnet werden; sie will den Menschen zurückrufen aus der Bindung in die Konvention, aus der Versunkenheit in Leidenschaften und Laster, zurück zu einem natürlichen Leben. So lehrt sie eine Umwertung der Werte und zeigt auf, wie ein falsches Verständnis von Glück und Leid, von Freiheit und Knechtschaft, von Leben und Tod die Menschen beherrscht, und lehrt ein echtes Verständnis. An diese Redeweise und damit an ein bestimmtes Selbstverständnis in der hellenistischen Welt knüpft Paulus an. Er übernimmt dabei auch bestimmte Begriffe aus der philosophischen Tradition, die im AT teils nur schwache, teils gar keine Entsprechungen haben, wie die Begriffe συνείδησις, καθῆκον, ἀρετή, ἐλευθερία, ja auch den Begriff φύσις.

Paulus will natürlich nicht sagen, daß der Mensch, wenn er die Stimme seines *Gewissens* hört, damit schon Gott hört, daß sein Verantwortungsbewußtsein schon Gottesbewußtsein

ist. Aber daß die Forderungen des Sittlichen, die der Heide vernimmt, die Forderungen Gottes sind, das ist ihm nicht zweifelhaft. Er erkennt das nicht nur indirekt an, wenn er Phil. 4, 8 mahnt: «Alles was wahr, was ehrbar, was gerecht, was rein, was wohlgefällig, was löblich ist, was es irgend an Tugend und Lob gibt, das beherzigt!» Sondern er erkennt es auch direkt an, wenn er Röm. 2, 14 f. sagt: «Denn wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur das tun, was das Gesetz fordert, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst das Gesetz. Sie zeigen ja, daß das vom Gesetz geforderte Werk in ihr Herz geschrieben ist, indem auch ihr Gewissen es bezeugt und ihre Gedanken sich untereinander anklagen oder verteidigen.»

Aber es ist nun wohl zu beachten, in welchem Zusammenhang und zu welchem Zweck Paulus dies sagt; nämlich um zu beweisen, daß auch die Heiden dem Gericht Gottes unterworfen sind und sich nicht entschuldigen können. So vereint sich mit der Anknüpfung der Widerspruch. Gottes Widerspruch richtet sich nicht gegen das sittliche Bewußtsein der Heiden als solches. Gottes Widerspruch kann vielmehr dem Heiden gerade dadurch zum Bewußtsein gebracht werden, daß an sein Verantwortungsbewußtsein appelliert wird und er vor die Frage gestellt wird, ob er radikal ernst damit macht; ob er sich darüber klar ist, daß er als verantwortlicher Mensch vor Gott als seinem Richter verantwortlich ist und daß er dann vor Gott als Gerichteter dasteht.

Aehnlich läßt sich an der Anwendung des Begriffes der *Freiheit* das Beisammen von Anknüpfung und Widerspruch zeigen. Denn zunächst ist klar, daß Paulus das Selbstverständnis des Menschen bejaht, welches besagt: zur Existenz des Menschen gehört Freiheit, und zwar — wie in der Stoa — nicht in einem äußerlichen Sinne. Der Sklave soll nicht meinen, er müsse frei werden im soziologischen Sinne; er kann gerade als Sklave ein Freier sein. Nein! es ist die Freiheit in jenem innerlichen Sinne gemeint als die Freiheit von menschlichen Urteilen und Wertungen (μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων 1. Kor. 7, 24), als die Freiheit von den Leidenschaften der Sinnlichkeit (Gal. 5, 13), als die Freiheit der Innerlichkeit, der Abkehr von allem, was dem eigentlichen Selbst fremd ist, der

Abkehr von der «Welt». Alles wie in der Stoa; und auch die Dialektik des πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος (1. Kor. 6, 12) ist stoisch. An diesen innerlichen Freiheitsbegriff und seine Dialektik, in dem die Frage der menschlichen Existenz einen deutlichen Ausdruck gewonnen hat, knüpft Paulus an. Der Mensch, in dem die Frage nach der Freiheit so lebendig ist, muß doch die Botschaft von der christlichen Freiheit verstehen!

Aber auch hier kann die Anknüpfung nur zusammengehen mit dem Widerspruch. Freilich sieht die Stoa richtig, daß die Freiheit des eigentlichen Selbst in der Abkehr des Menschen von der Welt gegeben ist. Aber sie setzt dabei voraus, daß der Mensch Herr über seine Innerlichkeit ist, daß die Gewinnung seiner Eigentlichkeit in seine Macht gegeben ist, während für Paulus das eigentliche Freiheitsproblem gerade da beginnt, wo es für die Stoa aufhört.[1] In seinem Inneren ist der Mensch nicht frei; vielmehr wenn er sich von der Welt abkehrt und vor Gott gestellt weiß, entdeckt er in seinem Wollen ein Nichtkönnen, einen Zwiespalt zwischen Ich und Ich, so daß er die Freiheit nur als Freiheit von sich selbst erfahren kann. Er gewinnt sie, wenn er sein altes Ich preisgibt, sich mit Christus kreuzigen läßt und nun mit Christus lebt, aber nicht mehr als Ich, sondern so, daß Christus in ihm ein neues Ich ist (Gal. 2, 19 f.).

Auch an *die «natürliche Theologie» der Stoa* knüpft Paulus an, wenn er Röm. 1, 18 f. sagt: «Denn was von Gott erkennbar ist, das ist unter ihnen (den Heiden) offenbar, denn Gott hat es ihnen offenbar gemacht. Denn sein unsichtbares Wesen kann seit der Erschaffung der Welt an seinen Werken durch die Vernunft geschaut werden, seine ewige Kraft und Göttlichkeit.» Der Satz entspricht in Gedanke und Form den hellenistischen Gottesbeweisen. Und auch darin stimmt Paulus mit der griechischen Aufklärung überein, daß die an der Betrachtung des Kosmos gewonnene Gotteserkenntnis nicht eine bloß theoretisch-wissenschaftliche, sondern eine Erkenntnis ist, in der der Mensch sein eigenes Sein erfaßt: seine Gott-

---

[1] Vgl. *Hans Jonas*, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem 1930, S. 8—16.

bezogenheit und seine Unterworfenheit unter die ewigen göttlichen Normen, die das Gesetz seines eigentlichen Selbst sind.[2]

Indessen, in welchem Zusammenhang und zu welchem Zweck greift Paulus zu diesen Gedanken? Nicht weil er die Zugänglichkeit Gottes für die Heiden als ein Positivum darstellen will, sondern weil er zeigen will, daß die Heidenwelt unter dem Zorne Gottes steht. Die Erkenntnis Gottes als des Schöpfers hat bei ihnen nicht zu Dank und Dienst geführt, sondern ist in der praktischen Haltung verleugnet worden. So begründet die Gotteserkenntnis der Heiden ihre Verantwortlichkeit, ihre Verfallenheit an Gottes Gericht. Aber gerade so ist die natürliche Gotteserkenntnis der Anknüpfungspunkt, weil im Schuldigsein der Heiden die Möglichkeit für das Hören des Evangeliums von der Gnade Gottes gegeben ist.

Aehnlich, wenngleich äußerlicher, knüpft die sog. *Areopagrede*, die der Autor der Acta Paulus in den Mund gelegt hat, an die natürliche Theologie des Hellenismus an. Die Anknüpfung ist hier eine bewußte. Die Rede knüpft ja an die Inschrift eines heidnischen Altares an: ἀγνώστῳ θεῷ — sie setzt also bei den Hörern eine Ahnung von dem wahren Gott voraus, der ihnen nun erst wirklich bekannt gemacht werden soll. «Was ihr, ohne es zu kennen, verehrt, das verkündige ich euch.» Gleich die ersten Sätze tragen hellenistische Gotteslehre vor, beginnend freilich im alttestamentlichen Stile mit der Verkündigung des einen Gottes, der als der Schöpfer keines Tempels zu seiner Verehrung bedarf. «Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darin ist, er, der des Himmels und der Erde Herr ist, wohnt nicht in Tempeln, die von Händen gemacht sind.» Aber dann wird der Gedanke in modernisierte hellenistische Form gefaßt und führt auf das Motiv der Bedürfnislosigkeit Gottes hinaus, das, gut stoisch, dem AT fremd ist, das ja eine Lehre von den auf der via negationis zu erschließenden Eigenschaften Gottes nicht kennt. «Er läßt sich nicht von Menschenhänden bedienen, als bedürfe er etwas, da er selbst allem Leben gibt, Odem und Alles.» Dann folgt die hellenistische Betrachtung der von Gott den Menschen gesetzten Ordnungen. «Er fügte, daß, von Einem entsprungen, das

[2] Vgl. *Günther Bornkamm,* Die Offenbarung des Zornes Gottes, Zeitschr. f. d. nt.liche Wissensch. 34 (1935), S. 239—262.

ganze Geschlecht der Menschen auf der ganzen Fläche der Erde wohnen sollte. Er bestellte ihnen geordnete Zeiten des Jahres und begrenzte Zonen zum Siedeln.» Und daraus folgernd: «damit sie Gott suchen sollten, ob sie ihn greifen und finden möchten; denn nicht fern ist er ja jedem unter uns». Und dabei ist das Suchen Gottes nicht im alttestamentlichen Sinne als Sache des Willens, sondern im hellenistischen Sinne als Sache des Forschens verstanden. Vollends ist der hellenistische Gedanke in den folgenden Versen deutlich. «Denn in ihm haben wir Leben, Weben und Sein, wie ja auch einige eurer Dichter gesagt haben: ‚Denn wir sind seines Geschlechts.' Als göttlichen Geschlechtes nun sollen wir nicht wähnen, die Gottheit gleiche einem Bilde aus Gold, Silber oder Stein, dem Werke menschlicher Kunst und Phantasie.» Es ist der Gedanke der Gottesverwandtschaft des Menschen, welcher die richtige Erkenntnis und Verehrung Gottes zu entsprechen hat. Der Gedanke wird ja durch ein Zitat aus dem Stoiker Arat erläutert, und ein Zitat steckt vermutlich auch in dem ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν.[3]

Eine echte Paulusrede ist diese Rede nicht. Der charakteristisch paulinische Gedanke, daß die Gotteserkenntnis der Heiden ihre Schuld begründet, fehlt, wie andrerseits dem Paulus der Gedanke von der Gottesverwandtschaft fernliegt. Die Rede ist eine literarische Bildung des Verfassers der Acta; aber das Motiv des Widerspruches fehlt auch in ihr nicht, sondern kommt im Schluß der Rede zur Geltung: in dem Ruf zur Buße und in dem Hinweis auf das bevorstehende Gericht Gottes und auf Jesus Christus als den Mann, an dem sich das Gericht entscheiden wird. Ebenso auch durch den Bericht vom Eindruck der Rede: «Da sie aber von der Auferstehung der Toten hörten, spotteten die einen, die andern sagten: ‚Wir wollen darüber noch ein andermal hören.'» Der Verfasser der Acta weiß also, daß es Anknüpfung nicht ohne Widerspruch gibt, wenn er auch beides recht äußerlich nebeneinandergestellt hat ohne die innere Verknüpfung, die darin gegeben ist, daß gerade der Widerspruch in tieferem Sinne die Anknüpfung ist.

---

[3] Vgl. *Martin Dibelius,* Paulus auf dem Areopag, Sitzungsber. der Heidelb. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1938/39, 2. Abh. 1939.

2. *Die Anknüpfung an die hellenistischen Mysterienreligionen.*

Ueber dieses Thema ist in der religionsgeschichtlichen Schule viel verhandelt worden, und ich will hier nur kurz an das erinnern, was die *Sakramente* betrifft. Stammen die Taufe, die den Getauften in die christliche Gemeinde aufnimmt, und das Herrenmahl in irgendeiner Form aus der urgemeindlichen Tradition, so ist es doch keine Frage, daß beide Sakramente im hellenistischen Christentum eine Form und eine Deutung gewannen, durch die sie den Sakramenten der Mysterienreligionen angeglichen wurden. Wie in den Mysterien der Myste kraft der kultischen Handlung am Schicksal der Mysteriengottheit teilgewinnt, an seinem Tode und an seinem Wiederaufleben, so erhält durch die christliche Taufe der Täufling teil am Tode und an der Auferstehung Christi. Der christliche Taufbrauch und Taufglaube knüpfen also an die Mysterienvorstellung an und damit an das ihm zugrunde liegende Selbstverständnis des Menschen.

Den Menschen, die sich in den Mysteriengemeinden zusammenfanden, war das *Weltverhältnis* fragwürdig geworden. Die Möglichkeiten der Welt bieten ihnen nicht mehr das, was sie brauchen, um eigentlich sein zu können. Der Mensch findet die Erfüllung seines Selbst nicht mehr wie einst in der weltgestaltenden Tat und in der Gemeinschaft der Polis; auch nicht im Kosmos, wie der Philosoph, der in der Hingabe an den Logos die Welt als Einheit versteht und sich in ihr gesichert weiß. Er weiß sich vielmehr als ungesichert, und die Welt enthält für ihn primär die Möglichkeiten des Schicksals, dem er sich preisgegeben weiß — als letztes Schicksal den Tod. Er weiß sich Leiden und Freuden ausgesetzt, als der Freuden bedürftig und doch nicht über sie verfügend. Er zittert vor dem Tode und hat doch keine Möglichkeit, seiner Herr zu werden. Er kann sich nicht mehr mit einer Gottheit trösten, die in der Gemeinschaft der Polis als tragende Kraft waltet, die die Autorität des Rechtes begründet und Gehorsam fordert und lohnt — noch auch des Logos oder des νόμος φύσεως, der die Welt und das Geschehen in ihr harmonisch zur Einheit fügt. Es ist eine den nationalen Schranken enthobene, eine überweltliche Gottheit, deren Willkür er

sich ausgeliefert weiß, und zu der er sich flüchtet, um sich ihrer Gnade zu versichern. Im Mysterium der Weihe gibt er sein altes Leben preis, erleidet er den Tod, um ein ganz Neuer zu werden, über den das Schicksal keine Macht mehr hat, und der nach dem leiblichen Sterben des unvergänglichen Lebens in Seligkeit gewiß sein kann.

Bedenken wir weiter, daß sich die Mysteriengläubigen in *Gemeinden* sammelten, in denen die Unterschiede von Geschlecht, Nation und Rasse (wenn wir von der Mithrasreligion absehen) hinfällig geworden sind, in Gemeinden, die durch den freien Zusammenschluß ihrer Mitglieder entstanden, welche Mitglieder sich auf die Glauben fordernde Botschaft der betreffenden Religion hin bekehrt haben, so leuchtet ein, daß die christliche Predigt hier einen Anknüpfungspunkt fand, den sie durch Ausgestaltung und Interpretation der christlichen Sakramente nutzbar machte. Die Forderung des Glaubens und der Bekehrung, der Zusammenschluß zur Gemeinde, die heiligen Weihen, vermöge deren der Geweihte ein neuer Mensch und seines Schicksals wie des Todes Herr wird — eben diese charakteristischen Züge mußten die christliche Religion solchen Hörern empfehlen, die der Botschaft der Mysterien zugänglich waren.

Es mochte wohl auch vorkommen, daß bei der Anknüpfung der Widerspruch vergessen wurde, wie z. B. der für Korinth bezeugte Brauch der Vikariatstaufe zeigt, die den schon Gestorbenen noch das Heil zuwenden will (1. Kor. 15, 29). Aber Paulus jedenfalls hat den Widerspruch nicht vergessen. Er bestreitet die Sicherheit, die durch den Sakramentsempfang gewährleistet zu sein scheint. Auch Israel hat einst in der Wüste ein Sakrament der Taufe und des heiligen Mahles empfangen; aber es verfiel dem Gericht Gottes; also: ὁ δοκῶν ἑστάναι βλεπέτω μὴ πέσῃ (1. Kor. 10, 12). Und so gilt auch für das Herrenmahl, daß es nicht ex opere operato wirkt, sondern nur bei würdigem Genuß (1. Kor. 11, 27—29). Denn was ist *der Sinn der Sakramente?* Die Taufe führt in den Tod des Herrn, und das Herrenmahl proklamiert den Tod des Herrn. Sagen nicht das Gleiche die Mysterien? Ja, aber Paulus radikalisiert den Gedanken: in den Tod gegeben ist nicht nur das Vergängliche am Menschen, das dem Schicksal unter-

worfen ist, so daß nun sein Lebenswille triumphiert, daß das alte Ich sich in seinem unbändigen Lebenswillen durchhält, sondern der Mensch ist als ganzer in den Tod gegeben, so daß er in radikalem Sinne ein Neuer geworden ist, d. h. aber, daß sein Wille ein neuer geworden ist, daß er nicht in der Sicherheit des Unsterblichkeitsbesitzes allen Ansprüchen enthoben ist und sein neues Leben in seinem beruhigten Bewußtsein genießen kann. Vielmehr er ist ein Neuer geworden für Gottes Anspruch und hat ihm zur Verfügung zu stehen: λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Röm. 6, 11).

Dementsprechend unterscheiden sich auch *die christlichen Gemeinden* von den Mysteriengemeinden, und zwar nicht nur dadurch, daß in ihnen das Gebot, ein reiner Tempel zu sein und allen Sauerteig der κακία und πονηρία auszufegen (1. Kor. 3, 17; 5, 8), sondern einmal durch ihre Exklusivität; d. h. daß das Ereignis des Sterbens und Auferstehens mit Christus so ernst genommen ist, daß daneben andere Mittel und kultische Weihen, die die Sicherheit vergrößern sollen, ausgeschlossen sind. Sodann dadurch, daß sie nicht Einzelgemeinden ohne Zusammenhang miteinander sind, sondern zur Gesamt-Ekklesia zusammengeschlossen sind; d. h. aber, daß das in ihnen durch die Sakramente verwirklichte Christusgeschehen eschatologisches Geschehen ist, das diese Gemeinden radikal aus der Welt heraushebt und sie im Ueberweltlichen zu einer Gemeinschaft zusammenbindet, in der alle historisch-weltlichen Differenzierungen verschwinden.

3. *Die Anknüpfung an die Gnosis.*

Nur in den Grundzügen kann dieses umfassende Thema hier dargestellt werden. In der Gnosis ist *das Bewußtsein der Fremdheit des Menschen gegenüber der Welt* radikal ausgebildet, und damit ist *das menschliche Selbst in seiner radikalen Unterschiedenheit von allem außermenschlichen, welthaften Sein* entdeckt. Für den Menschen des AT war die Welt wie der Mensch Gottes Schöpfung, und der Mensch erblickte in den Dingen und Vorgängen der Welt Gottes Gaben und Walten. Er wußte sich in der Welt zu Hause. Für den Griechen regiert in der Welt derselbe Geist, dieselbe göttliche Vernunft, die auch im menschlichen Geiste lebendig ist, und so

weiß er sich mit der Welt innerlich verwandt. Der Gnostiker ist der Fremdheit seines inneren eigentlichen Ich von aller Welt tief innegeworden; er fühlt sich einsam und gefangen in der Welt, von ihr bedrängt und erschreckt, an sie ausgeliefert und verloren. Eine atemberaubende *Weltangst* erfüllt ihn. Aber diese Angst befällt den Gnostiker auch *vor sich selbst.* Denn er fühlt in sich selbst Triebe und Begierden aufsteigen, die ihn an die Verlockungen der Welt verfallen lassen, ihn an sie fesseln. Er ertappt sich darauf, daß die Welt ihn betäubt und trunken gemacht hat; und wenn er aus dem Rausch erwacht, so graut ihm vor sich selbst, vor den Gewalten, die in seinem eigenen Inneren wirken. Sein eigentliches Selbst ist an die Seele, den Doppelgänger, gefesselt und kann sich nicht frei machen. Durch den Fall des Urmenschen aus der Lichtwelt — so lautet die Objektivation des Selbstverständnisses in der Mythologie — ist das Selbst in die Gefangenschaft der Dämonen der Finsternis geraten.

Die *Freiheit* kann ihm nur geschenkt werden, und sie wird ihm geschenkt *durch den Gottessohn, den Offenbarer,* der aus der himmlischen Lichtwelt herabgesandt wird, der sich in menschliche Gestalt verkleidet und das Erdenleben mit seiner Qual und Angst auf sich nimmt. Er belehrt den Menschen, lehrt ihn seine Situation verstehen; er erinnert das Selbst an seine himmlische Heimat und bahnt ihm den Weg in die Lichtwelt, indem er selbst, die dämonischen Weltmächte überwindend, emporsteigt. Diesen Weg wird das Selbst nach dem Tode gehen, um im Reigen der himmlischen Mächte Gott Loblieder zu singen.

Solange der Mensch noch auf Erden weilt, ist ihm radikale Abkehr von der Welt bis zur Askese aufgegeben — wofern nicht das gnostische Bewußtsein der nunmehr erlangten Weltüberlegenheit umschlägt in Libertinismus. Aber der Gnostiker braucht nicht in der negativen Haltung der Weltverneinung zu verharren. Und nicht nur in Spekulation und Meditation kann er sich sein himmlisches Selbst zum Bewußtsein bringen, sondern er meint auch in der Ekstase die Aufhebung seines jetzigen weltlichen Daseins, den Aufschwung in die Lichtwelt jetzt schon zu erleben.[4]

[4] Siehe *Hans Jonas,* Gnosis und spätantiker Geist I 1934.

Es ist wiederum deutlich, daß die christliche Predigt hier einen Anknüpfungspunkt fand. Offenbar schon vor Paulus, jedenfalls bei ihm selbst *geht die Verkündigung auf die gnostische Begrifflichkeit ein;* ebenso dann im Hebräerbrief und vor allem im Johannes-Evangelium.[5] Der Verf. des Joh. übernimmt den gnostischen Mythos vom erlösten Erlöser, der ihm den Aufriß für seine Darstellung liefert; er faßt die Verkündigung Jesu in die Begrifflichkeit des gnostischen Dualismus von Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge; und wenn er Jesus in den großen Worten sagen läßt: «Ich bin das Licht der Welt», «Ich bin das Brot des Lebens», «Ich bin der wahre Weinstock», «Ich bin die Auferstehung und das Leben», «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben», so nimmt er die gnostische Sprache auf; er erkennt damit die Fragestellung der Gnosis an und will sie in dem «Ich bin» zur rechten Antwort leiten.[6]

Aber auch hier bilden Anknüpfung und Widerspruch eine Einheit. Mit der Gnosis ist der christlichen Verkündigung gegenüber dem AT und dem Judentum die Ueberzeugung gemeinsam, daß *die Welt*, so wie sie dem Menschen begegnet, einen gnädigen Gott nicht offenbart. Ist die Welt Schöpfung, dann kann der Schöpfer — so folgert die Gnosis — nur eine dem Menschen feindliche Macht sein. In der Tat sagt die christliche Verkündigung, daß Gott und Mensch Feinde sind (Röm. 5, 10, vgl. 8, 7, auch 2. Kor. 5, 19: κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ); der Mensch steht unter dem Zorne Gottes (Röm. 1, 18 ff.). Aber dennoch: die Welt ist die Schöpfung des gnädigen Gottes, des Vaters Jesu Christi; der Schöpfer- und der Erlösergott sind ein und derselbe. Jene Feindschaft hat ihren Ursprung nicht in einer dämonischen Schöpfermacht, sondern im bösen Willen des Menschen selbst, in seiner Empörung gegen Gott, so daß ihm Gottes Schöpfung nun als vernichtende Macht begegnen muß. Eine eigentümliche Dialektik bestimmt also das Weltverhältnis des Menschen.

Im Gedanken der *Erlösung* als der radikalen Befreiung

---

[5] Siehe meine demnächst erscheinende Neutestamenliche Theologie, für Hebr.: *E. Käsemann*, Das wandernde Gottesvolk 1939; für Joh. meinen Joh.-Kommentar 1941.

[6] Siehe *Ed. Schweizer*, EGO EIMI 1939.

von der Welt ist der christliche Glaube der Gnosis verwandter als dem AT, weil in ihr der Mensch in seiner Einsamkeit als von der Welt Unterschiedener, an sich selbst Leidender gesehen ist, als Hilfloser, der sich nicht selbst befreien kann. Aber indem in der Gnosis seine Einsamkeit auf sein Schicksal zurückgeführt wird, statt auf seine Schuld, sein Leiden und seine Hilflosigkeit auf fremde Mächte statt auf den eigenen Willen, wird in ihr — so sagt der christliche Glaube — eben diese Einsamkeit mit ihren Konsequenzen nicht radikal verstanden als das Getrenntsein von Gott infolge der eigenen Empörung, sondern nur als ein äußerliches Geschiedensein infolge des Eingreifens fremder Mächte. Demzufolge wird die Erlösung in der Gnosis im Grunde als ein Naturprozeß verstanden, der sich am eigentlichen Ich des Menschen vorbeivollzieht, statt in dessen Umwandlung zu bestehen. In der Gnosis spricht das begegnende Wort dem Menschen nicht die den Sünder verwandelnde Vergebung zu, sondern übermittelt ihm eine spekulative Lehre, die ihn heißt, sein Selbst als einen aus der Präexistenz gefallenen Lichtfunken zu verstehen, und ihn über dessen Natur und Schicksal belehrt.

Die christliche Verkündigung bricht gerade die fundamentale Lehre von der Präexistenz des Selbst als eines Lichtfunkens aus dem gnostischen Aufriß heraus und muß deshalb auch die gnostische Auffassung von der durch die Erlösung vollzogenen *Entweltlichung* der Erlösten ablehnen. Die Entweltlichung besteht nicht in der eindeutigen Abkehr von der Welt, die als Askese oder als Libertinismus Gestalt gewinnen kann, die als Zuständlichkeit nach dem Tode verwirklicht werden wird, und die im Kulminationsphänomen der Ekstase schon jetzt vorweggenommen werden kann. Sie kann nur durch die Vergebung der Sünde erfolgen, die im Menschen das tilgt, was die Welt zur feindlichen Macht werden ließ, so daß die Welt nun wieder als Gottes Schöpfung sichtbar werden kann. Freilich ist sie auch so ein Vorläufiges; denn das In-der-Welt-Sein auch des erlösten Menschen ist ein vorläufiges, aber sein Verhältnis zur Welt ist ein dialektisches, jenes Sein im ὡς μή von 1. Kor. 7, 29—31. Der Mensch wandelt im Glauben, nicht im Schauen (2. Kor. 5, 7), in dem eigentümlichen Zwischenstadium von «Nicht mehr» und «Noch

nicht»: «Nicht daß ich es schon ergriffen hätte oder schon vollendet wäre; ich jage ihm aber nach, ob ich es ergreifen möchte, weil ich von Christus Jesus ergriffen ward» (Phil. 3, 12). Hier gibt es kein Kulminationsphänomen der Ekstase; und wer nach der Schau Gottes verlangt, der wird an den verwiesen, in dem Gottes «Wort» Fleisch geworden ist: «Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen» (Joh. 14, 9). Die Befreiung von der Welt wird nicht in Askese oder Libertinismus demonstriert, sondern in der Liebe: «Gott ist die Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm» (1. Joh. 5, 16). «Wir wissen, daß wir aus dem Tode ins Leben hinübergeschritten sind; denn wir lieben die Brüder» (1. Joh. 3, 14).

Marburg/Lahn. *Rudolf Bultmann.*

Unsterblichkeitsglaube und Politik im Römerreich.

Erwin Rohde und *Franz Cumont* haben die Quellen des griechischen und hellenistisch-römischen Unsterblichkeitsglaubens so anziehend und überzeugend dargestellt, daß man sich versucht fühlt, anzunehmen, daß die Zeitgenossen Christi und der Apostel nur die Wahl hatten, entweder an die Unsterblichkeit der Seele zu glauben oder sie zu leugnen. Die Gebildeten der Zeit, so scheint es, hatten sich mit Ueberzeugung den «atheistischen» Lehren Epikurs oder der Kyniker zugewandt, die Massen eine oder die andere «Mysterienreligion» ergriffen, unter denen das Christentum wie durch Zufall siegreich blieb. Von dieser Ansicht wagen wir abzuweichen. Es mag dahingestellt bleiben, ob die Mysterien so populär und so allgemein zugänglich waren, wie man es heute annimmt; es ist aber jedenfalls unrichtig, den Unsterblichkeitsglauben als eine einfache Alternative zu betrachten. Zwischen dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und dem an ihr zeitliches Ende liegt das weite Feld des Zweifels.

Man hat gemeint, der Unsterblichkeitsglaube im Zeitalter des Hellenismus sei aus orientalischen Quellen geflossen. *Franz Cumont* und *Albrecht Dieterich* haben jeder in seiner