

# Die Unwandelbarkeit des Glaubens und seine geschichtlichen Wandlungen in ihrem dialektischen Verhältnis zueinander

Autor(en): **Neuenschwander, Ulrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **6 (1950)**

Heft 5

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877456>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Die Unwandelbarkeit des Glaubens und seine geschichtlichen Wandlungen in ihrem dialektischen Verhältnis zueinander.

*Antrittsvorlesung vor der Evang.-Theologischen Fakultät  
der Universität Bern am 1. Juli 1950.*

Im Glauben liegt eine Spannung zwischen Ewigkeit und Zeit. Sie liegt begründet in der Situation des Menschen, der in der Zeit und an die Zeit gekettet da ist und sich doch zugleich nach der Ewigkeit ausstreckt. So beansprucht denn der Glaube auf der einen Seite, Wahrheit zu sein, und zwar nicht nur zeitbedingte Wahrheit, sondern ewige Wahrheit. Denn er richtet sich auf Gott, der ewig derselbe ist und nicht betroffen ist von den Wandlungen der Geschichte. Und er versteht sich als Ausdruck des Grundverhältnisses zwischen Gott und Mensch, das sich auch nicht wandelt im Wechsel der Zeiten, da die Veränderung der Zeiten nicht bis in jene Schicht hinabreicht, um die es im Glauben geht. Unabhängig von dem Gang der Geschichte bleibt das Urverhältnis zwischen Gott und Mensch bestehen als ein Unveränderliches; so ist auch der Glaube, sofern er nicht ein Irrglaube ist, sondern eben die vera religio im Gegensatz zu der notwendigerweise sich stets wandelnden falsa religio, unveränderlich und unwandelbar. Im Glauben leuchtet das Ewige mitten in der Zeit auf und ist der zeitlichen Verwandlung enthoben.

Von diesem Gedanken aus kommt z. B. die katholische Kirche dazu, den Satz aufzustellen, es gebe gar keine Dogmengeschichte im Sinne einer Entwicklung und Veränderung der kirchlichen Lehre, sondern die kirchliche Lehre sei dieselbe geblieben von Anfang an bis heute. Das Eingeständnis, daß sich die Dogmen wandeln, wäre gleichbedeutend mit dem Eingeständnis, daß die Kirchenlehre nicht göttliche Offenbarung, sondern nur menschliche Wahrheit wäre. So muß der katholische Theologe im Antimodernisteneid beschwören: «Ich nehme aufrichtig die Glaubenslehre an, wie sie uns von den Aposteln durch die rechtgläubigen Väter im gleichen Sinn und

in gleicher Meinung überliefert wurde, und verwerfe die ketzerische Meinung, die Dogmen hätten sich entwickelt.»<sup>1</sup>

So unrichtig diese Behauptung ist, da sie die Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit aufhebt, so sehr gibt sie doch eine richtige Intention wieder, nämlich die, daß es im Glauben um eine ewige Wahrheit gehen müsse. Nur ist es nicht möglich, das Ewige im Wandelbaren auf diese Weise zu fixieren und mit der Kirchenlehre zu identifizieren, wie es der Antimodernisteneid versucht. Denn er behauptet die Unwandelbarkeit gerade von etwas, was sich erwiesenermaßen doch stets gewandelt hat, seit den ersten Tagen der christlichen Geschichte. Die Theorie liegt so greifbar quer zur Wirklichkeit, daß es in der Tat eines Terrors durch einen Antimodernisteneid bedarf, um sie nachzusagen.

Die Ewigkeit der Wahrheit und ihre Unveränderlichkeit ist in dieser Theorie nicht getroffen. Es ist in ihr dem geschichtlich Bedingten, dem menschlich Zufälligen und Hinfälligen, dem zeitlich Wandelbaren, das in der Gestalt des Glaubens und der kirchlichen Lehre auch stark zur Geltung kommt, nicht Genüge getan.

Denn zum Glauben gehört nun, als die andere Seite, ebenso stark seine Geschichtlichkeit. Das Subjektive, das in zeitgeschichtlicher und psychologischer Beschränktheit, Bedingtheit und Irrtumsfähigkeit Befangene, ist ebensowenig aus dem Glauben wegzudenken wie der Durst nach Ewigkeit. Von hier aus ist an Stelle der Behauptung der Ewigkeit und Unwandelbarkeit des Glaubens eher das heraklitische «panta rhei» zu setzen und seine Erkenntnis, daß wir nicht zweimal in denselben Fluß steigen können. Die katholische Lösung der Frage nach dem Verhältnisse zwischen Unwandelbarkeit und Wandelbarkeit des Glaubens, die in der einfachen Leugnung der Wandlungen besteht, ist nicht gangbar.

Den tatsächlichen Wandlungen des Glaubens Rechnung zu tragen unter Beibehaltung der absoluten Unwandelbarkeit des wahren Glaubens sucht die reformatorische Theologie. Sie tut es, indem sie die Wandlungen anerkennt, aber sie als Abfall von der reinen Lehre, die in der Heiligen Schrift vorliegt,

---

<sup>1</sup> Punkt 4 des Eides.

wertet. Die absolute, unwandelbare Wahrheit ist demnach nicht in der Kirche einfach gegenwärtig, sondern sie ist dagewesen in einem einmaligen, geschichtlichen Zeitabschnitt. Die Aufgabe der Theologie besteht darin, über den Abfall hinweg diese reine Lehre wiederherzustellen. Lutherische und reformierte Theologie unterscheiden sich dabei durch die Nuance, daß die lutherische Theologie diesen Reformationsprozeß als durch Luther ein für allemal und vollkommen erfüllt betrachtet, während die reformierte Theologie den jeweilig erreichten Stand der Lehrreinheit als ständig an der Schrift neu zu reformierenden betrachtet. Für beide aber ist die Autorität der Bibel Garant des unwandelbaren Glaubens. Es gilt nur, an ihr festzuhalten, reine Schrifttheologie zu treiben, dann ist das Problem der Zeitbedingtheit und Subjektivität und damit Wandelbarkeit des Glaubens überwunden. Das Ewige ist in der Offenbarung so in die Zeit eingetreten, daß es in einer zeitlich gewordenen Größe, wie sie die Bibel darstellt, konkret geschichtliche Gestalt angenommen hat, ohne damit den Ewigkeitscharakter einzubüßen und ohne Anteil zu erhalten an der Zeitbedingtheit und Hinfälligkeit jeder geschichtlichen Erscheinung.

Diese ebenfalls undialektische Lösung krankt, gleich wie die katholische, daran, daß sie greifbar quer zur Wirklichkeit liegt. Sie entspricht indessen, gleich wie die katholische, dem psychologischen Bedürfnis des Menschen, den der Zeitlichkeit und ihrer Problematik entzogenen Punkt greifbar vor sich zu haben. Der Mensch hält es ja nur sehr schlecht aus in der unaufhebbaren Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit und sucht ständig, wie er durch Aufhebung des einen Poles der Spannung entfliehen könne.

Die reformatorische Lösung scheitert an drei Punkten.

1. Wie die Kirchengeschichte, so hat auch die Bibel bereits Teil an der ständigen Wandlung alles Geschichtlichen. Sie ist davon nicht so unabhängig, wie die Theorie es will. Nicht nur erweist sie sich in dem Material ihrer Vorstellungen als stark beeinflußt von den sie jeweils umgebenden herrschenden Kulturen, sie ist auch in sich selbst durchaus nicht einheitlich, sondern läßt einen innerbiblischen Wandlungsprozeß des Glaubens erkennen, der von Moses bis zu Johannes die erstaunlichsten Wendungen vollziehen kann. Diese innerbiblische Ent-



wicklung ist in dem oft gebrauchten Schema Verheißung—Erfüllung bei weitem nicht eingefangen.

Die Uneinheitlichkeit der Bibel hat zur Folge

2. die Unmöglichkeit, zu einer einheitlichen schriftgemäßen Lehre zurückzukehren, da hier alles abhängt von der Setzung der Schwerpunkte und damit von der Interpretation. Je nachdem die Schwerpunkte verteilt werden, ergibt sich ein anderes Bild. Ohne eine päpstliche Autorität der Auslegung, die als täuschend, weil menschlich-subjektiv, erkannt ist, muß sofort die Frage, was nun eigentlich die schriftgemäße Lehre sei, zu einem Streitpunkt werden. Selbst wenn die Bibel in ihrer Gesamtheit die unwandelbare Wahrheit ungebrochen zum Ausdruck bringen würde, so käme doch durch die Interpretationsfrage in die postulierte reine Lehre sogleich wieder ein subjektives und geschichtliches Moment hinein, das die so reformierte Lehre wiederum zu einem der geschichtlichen Bedingtheit Verhafteten und somit Wandelbaren macht. An der Frage der Interpretation ist denn auch die reformatorische Theologie auseinandergebrochen, und das Festhalten am absoluten Schriftprinzip hat in der Folge statt zur Vereinheitlichung nur zur immer weiteren Aufspaltung des Protestantismus geführt. Bekanntlich sind die Sekten die eifrigsten Verfechter der ungebrochenen, wörtlichen und zeitlosen Wahrheit des Bibelbuchstabens. Durch die Verkennung des subjektiven Momentes in jeder eigenen Interpretation und Schwerpunktsbestimmung wird aber der so gewonnenen scheinbar reinen Lehre eine Absolutheitsgeltung zuerkannt, die zur Intoleranz führt und so die Spaltung statt die Kommunikation fördert.

3. Der dritte Punkt aber besteht in der nicht nur formalen, sondern sachlichen Unmöglichkeit, zur biblischen Lehre zurückzukehren. Die Bibel ist viel zu sehr konkret-geschichtlicher Ausdruck des Glaubens, als daß ihre Aussagen identisch wieder aufgenommen werden könnten. Insofern liegt in jeder schriftgemäß sein wollenden Theologie eine Tragik. Die reformatorische Theologie ist zwar in vielen Momenten biblisch, aber als Ganzes ist sie etwas Neues und nicht, wie sie glaubte, einfach die Reproduktion der biblischen Lehre. Die Rückkehr zum Alten Testament ist dadurch verunmöglicht, daß wir nicht das Volk Israel sind und das Gottesverhältnis nicht so im

Rahmen des Nationalen verstehen können. Die Rückkehr zum Neuen Testament ist verunmöglicht durch die nicht mehr vollziehbare neutestamentliche Erwartung der Nähe des Weltendes im Augenblick, da der Messias auftaucht. Auch diese reformatorische Lösung, das Unwandelbare des Glaubens inmitten des steten Abfalls in den Worten der Bibel gesamthaft, ungebrochen und direkt gegenwärtig zu haben, scheitert an der Wirklichkeit. Das Ewige ist nicht so direkt in zeitlicher Gestalt gegeben, daß es zugleich alle Eigenschaften des Ewigen und die Unberührbarkeit von Zeitbedingtem bewahren könnte.

Das Bewußtsein dieser Situation wird vertieft durch die methodische Bibelkritik, die das Zeitbedingte an den biblischen Glaubensaussagen scharf hervorhebt und das Bewußtsein der sachlichen Distanz zwischen biblischen Aussagen und eigenem Glauben und Denken vergrößert. In dieser Lage bietet sich die Lösung an, Kern und Schale zu scheiden. Es gibt eine zeitgeschichtlich bedingte Hülle der Wahrheit, die wandelbar ist; aber diese Wahrheit enthält einen ewigen, unwandelbaren Kern, der jenseits der Geschichte Gültigkeit hat. Dieser Kern kann bezeichnet werden als die Idee oder als das Wesen des Christentums oder als das christliche Prinzip. Hier wird zum ersten Male die Doppelheit der Sicht erreicht, indem Wandelbares und Unwandelbares zugleich anerkannt werden. Das Verhältnis zwischen Wandelbarem und Unwandelbarem wird aber recht einfach gesehen, so als könnte das Unwandelbare leicht vom Wandelbaren geschieden werden und nun seinerseits in zeitlos gültiger Form ausgesprochen werden. Auf diesem Wege finden wir die protestantische Theologie vorab in der Zeit ihrer Beeinflussung durch die idealistische Philosophie, doch hat sich dieser Gedanke schon in der Aufklärung angekündigt. Das Suchen nach der zeitlosen Wahrheit führt naturgemäß zu einer relativen Entwertung des Konkret-Geschichtlichen im Glauben, indem das Geschichtliche als das Wandelbare und damit Minderwertige, die Idee aber als das Unwandelbare verstanden wird. Für diese Idee des Christentums kann man den Anspruch auf Absolutheit erheben.

Indes ist die Geschichte gewordene Idee nicht so leicht aus der Verschmelzung mit der Geschichte herauszuheben. Die genaueste Widerlegung dieses Versuches hat wohl Ernst

Troeltsch geleistet in seinem Buch über «Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte» (1902, 2. Aufl. 1912). Wenn das Christentum eine echt historische Erscheinung ist, so führt er aus, so hat nicht nur die Form, sondern auch der Inhalt teil am Geschichtlichen mit seinem Schicksal. Die Versuche, das zeitgenössisch Bedingte abzustreifen und Kern und Schale reinlich zu scheiden, müssen versagen. Ein solcher absoluter Kern in bedingter Schale, absoluter Inhalt in zeitgeschichtlich bedingter Form, erinnert nach Troeltsch «an feuriges Eisen mit wächserner Schale oder an wächsernen Kern mit glühender Hülle». <sup>2</sup> Die Scheidung ist stets nur in peripherischen Kleinigkeiten möglich. Bei unbefangener Betrachtung erscheint oft gerade die zeitgeschichtliche Schale als charakteristisch und der Inhalt als durch die speziellen Verhältnisse bedingt. Man denke nur an die neutestamentliche Eschatologie und Ethik. <sup>3</sup>

In dieser Situation kann die ganze Sicht umschlagen und zu der gegenteiligen, ebenfalls undialektischen Lösung führen. Es kann das Bewußtsein des Abstandes zum früheren Glauben, das Bewußtsein der geschehenen und ständig geschehenden und nicht rückgängig zu machenden Wandlungen des Glaubens in der Geschichte so wachsen, daß darüber alle Kontinuität als verloren erscheint. Es gibt danach nichts Unwandelbares im Glauben, alles wandelt sich, und der biblische Glaube ist ganz aufgelöst. Sind wir überhaupt noch Christen? Nein, denn alles ist der geschichtlichen Verwandlung anheimgefallen.

Diese Sicht ist bereits vor Troeltsch erreicht bei Historikern wie David Friedrich Strauß und Franz Overbeck. Die ganze Glaubenslehre von Strauß ist ein einziger leidenschaftlicher Beweis dafür, daß die biblische Theologie nicht mehr besteht. Franz Overbeck fällt in seinem Buche «Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie» (1873) das summarische Urteil über die orthodoxe und liberale kirchliche Theologie: «Mußten wir nun der apologetischen Theologie vorwerfen, von der Sache, die sie vertritt, nur noch die Schale ohne den Kern in Händen zu haben, so scheint sich, bei der

---

<sup>2</sup> E. Troeltsch, op. cit., S. 33.

<sup>3</sup> Op. cit., S. 32.

bekanntem freien Stellung, welche von der Theologie, die man heutzutage vornehmlich die liberale nennt, zu Mythen und Dogmen des Christentums eingenommen wird, gegen diese Theologie das Urteil von selbst zu ergeben, daß sie mit dem Kern auch die Schale des Christentums von sich geworfen hat.»<sup>4</sup> Overbeck sieht dabei die objektive Unmöglichkeit, den heutigen Glauben in irgendeinem wesentlichen Punkt noch mit dem neutestamentlichen zu identifizieren, vorab begründet in der neutestamentlichen Naherwartung des Weltendes, die das ursprüngliche Christentum der Welt gegenüber grundsätzlich eine ganz andere Haltung einnehmen läßt, als es heute möglich ist, wo das Christentum eine Geschichte in der Welt hinter sich hat und nach Overbecks Formulierung «alt» geworden ist.<sup>5</sup> Das Wahrheitsmoment in dieser radikalen These ist nicht zu übersehen. Es erscheint indessen auch diese Lösung als nicht befriedigend und den Tatbestand nicht völlig treffend, vielmehr als eine einseitig undialektische Ueberbetonung des Negativen. Denn trotz der Verschiedenheit der Glaubensweisen zeigt sich doch ein dauernder Rückbezug des Glaubens auf die Bibel, der nicht nur traditionell, sondern sachlich bedingt ist. Es zeigt sich ein Verwandtschaftsgefühl, das in gemeinsamem Glaubensgut seinen Grund haben muß und nicht nur in einer durch Tradition verdeckten Illusion.

Aber bei aller Einseitigkeit der These ist doch ehrlicherweise die Erkenntnis festzuhalten und nicht zu verschleiern, daß unser heutiger Glaube, wie schon der Glaube der früheren Zeiten der Kirchengeschichte, ein anderer ist als der biblische, und zwar auch bei jenen Theologen, die leidenschaftlich die Schriftgemäßheit der Lehre fordern und sie auch für ihre eigene Theologie in Anspruch nehmen. Die Tatsache und deren grundsätzliche Bedeutung sind anzuerkennen, daß Exegese und alt- und neutestamentliche Theologie historische und nicht schlechthin systematische Fächer sind. Eine Verkennung dieser Tatsache kann nur zu einer Pseudoexegese führen, in der die Geschichte umgebogen wird. Als großartigstes Beispiel einer solchen Exegese in der neuesten Theologie kann der

<sup>4</sup> F. Overbeck, *op. cit.*, S. 41.

<sup>5</sup> F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, posth. hrsg. von C. A. Bernoulli, 1919, S. 8, 47 f., 64 ff.

«Römerbrief» von Karl Barth gelten, von dem der Neutestamentler Rudolf Bultmann seinen Studenten zu sagen pflegt: «Wenn Sie die Theologie Karl Barths kennenlernen wollen, dann lesen Sie seinen ‚Römerbrief‘; wenn Sie aber die Theologie des Paulus kennenlernen wollen, dann lassen Sie die Hände von diesem Buch», während Hugo Greßmann diese Art von Auslegung schlicht als «eine Fälschung der Geschichte» bezeichnet hat.<sup>6</sup>

Ein neuer bemerkenswerter Anlauf zur Klärung der Frage nach dem Verhältnis des Unwandelbaren und Wandelbaren im Glauben wurde durch die dialektische Theologie unternommen, vor allem durch deren Führer Karl Barth. Indem Barth auf die Reformation und deren Schriftprinzip zurückgriff, suchte er doch deren Fehler zu vermeiden, indem er die alte Inspirationslehre durch ein dialektisches Verständnis der Bibel ersetzte. Die Bibel ist demnach zugleich, in dialektischem Verhältnis, Gotteswort und Menschenwort, d. h. ewige Wahrheit und zeitbedingte, hinfällige Gestalt. Gemäß seiner Vorliebe für das altkirchliche Dogma formuliert Barth dieses Verhältnis in Formeln dieses Dogmas, wenn er es faßt als Analogie zur Gottmenschheit Christi. Das wird ihm um so mehr erleichtert, als er häufig nicht die Schrift, sondern Christus als das Wort Gottes bezeichnet.<sup>7</sup> Der Rückgriff auf das alte Dogma ist zwar sehr problematisch, aber es eröffnet sich doch durch die Erkenntnis des dialektischen Verhältnisses zwischen Wahrheit und Geschichte ein fruchtbarer Weg.

Indessen beschreitet Barth diesen Weg doch nicht, denn seine Dialektik in bezug auf die Bibel ist im Grunde nur eine Pseudodialektik, eine hinkende Dialektik gleichsam, an der ein Bein länger ist als das andere. Das Endergebnis ist nämlich dieses, daß die Schrift als Zeugnis des Wortes Gottes, in all seiner Menschlichkeit und Geschichtlichkeit, doch selbst das Wort Gottes ist und somit seine volle Autorität besitzt. Die anfängliche Dialektik ist nur geschaffen, um der Bibelkritik die Angriffsfläche gegen das unhaltbare Inspirationsdogma

---

<sup>6</sup> H. Großmann, Die Bibel als Wort Gottes, Christl. Welt 1926, Nr. 21, Sp. 1051.

<sup>7</sup> K. Barth, Die Souveränität des Wortes Gottes und die Entscheidung des Glaubens, Theol. Studien 5, 1939, S. 4 f.

zu nehmen. Sobald diese Kritik mit Hilfe der Dialektik anerkannt ist, wird sie mit einigen Komplimenten kaltgestellt, und das Endergebnis ist doch wieder die These, daß die Schrift als Wort Gottes die unwandelbare Wahrheit ungebrochen repräsentiert und nicht betroffen ist von der Problematik der Geschichtlichkeit. Daß dies der ganz undialektische Endeffekt ist, zeigen Stellen wie die folgenden: «Hören wir in der Heiligen Schrift das Zeugnis, eine menschliche Aussage von Gottes Offenbarung, dann hören wir nach dem bisher Ausgeführten im Zeugnis selber mehr als ein Zeugnis, in der menschlichen Aussage mehr als eine menschliche Aussage: wir hören dann die Offenbarung, wir hören dann also das Wort Gottes selber»<sup>8</sup>, und ferner: «Unmittelbare, absolute und inhaltliche Autorität nimmt die Kirche nicht für sich selbst, sondern allein für die Heilige Schrift als Gottes Wort in Anspruch.»<sup>9</sup>

So führt Barth trotz der pseudodialektischen Ersetzung der Inspirationslehre durch die Lehre von der Gottmenschheit der Schrift nicht weiter, sondern nur zurück zu der längst als problematisch und undurchführbar erwiesenen reformatorischen These von der Unwandelbarkeit des Glaubens in der Gestalt schriftgemäßer Lehre und vom Abfallcharakter jeglicher geschichtlicher Wandlung des Glaubens. Daß das, wie wir oben festgestellt haben, seine Konsequenzen haben wird für die Art und Weise seiner Schriftauslegung, ist durchaus natürlich.

In all den verschiedenen angedeuteten Lösungen haben wir, bei all ihrem Ungenügen, doch überall ein Wahrheitsmoment festzustellen. In der katholischen Theorie ist es die Idee der ewigen Wahrheit, die nun freilich durch Uebertragung dieser Idee auf die katholische Kirchenlehre gänzlich pervertiert wird. In der reformatorischen Theologie ist es die Idee der Rückbeziehung auf die Bibel als Garant der Kontinuität des Glaubens gegenüber Abgleitungen. In der idealistischen Theologie ist es die Erkenntnis der Notwendigkeit, innerhalb des Glaubensgutes Wesentliches und Zufälliges zu trennen, und zugleich die Feststellung, daß das Wandelbare sich vor allem

<sup>8</sup> K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, 1938, S. 523.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, S. 598. Vgl. die ganze Erörterung S. 505—740.



zeigt in der durch das jeweilige Weltbild bedingten Vorstellungsform des Glaubens. Wenn auch die Scheidung von Kern und Schale nicht so einfach ist, so liegt doch in der Unterscheidung von theologisch-metaphysischer Vorstellung und religiösem Gehalt ein unaufgebbares Wahrheitselement. In der destruktiven Theologie ist es die Erkenntnis von der heraklitischen Wandlung des Glaubens, die nicht nur in den Glaubensvorstellungen stattfindet, sondern auch nicht ohne Einfluß auf die Glaubenssubstanz bleibt. Die Substanz ist nicht unabhängig von der Form. In der dialektischen Theologie ist es die formal richtige, aber inhaltlich falsch durchgeführte Einsicht, daß das Verhältnis zwischen Ewigem und Zeitlichem im Glauben kein einfaches, sondern ein dialektisches ist.

Zur weiteren Klärung des Sachverhaltes ist zunächst eine Unterscheidung zu treffen. Es gibt grundsätzlich zweierlei Arten von Glaubenswandlungen. Die eine betrifft die Vorstellungsform des Glaubens, die andere die religiöse Substanz, das Existenzverständnis, das Beziehungsverhältnis zwischen Gott, Mensch und Welt. Die Schwierigkeit besteht darin, daß beide nicht unabhängig voneinander sind, daß aber zugleich die Vorstellungsform des Glaubens so stark von dem jeweiligen Weltbild abhängt, daß Wandlungen unvermeidbar sind, besonders wenn sich die Entwicklungen über eine Zeitspanne erstrecken, in der das Weltbild geradezu revolutionäre Veränderungen durchmacht, wie es bei der mehrtausendjährigen Geschichte des Christentums der Fall ist. Das Kernproblem liegt also in folgendem: Die Notwendigkeit der Wandlung in der Glaubensvorstellung schließt bei der so engen Verzahnung von Form und Inhalt die Gefahr in sich, daß das Wesentliche dabei verloren geht, da es eben nicht als Idee aus der Verflechtung in die Zeit herausgehoben werden kann. Umgekehrt garantiert auch ein versuchtes Festhalten an den Glaubensvorstellungen nicht das Bewahren des Wesentlichen, da die Einheit immer nur eine des jeweiligen geschichtlichen Augenblickes ist. Hier besteht die andere Gefahr, daß gerade über dem Festhalten an den Glaubensvorstellungen das Wesentliche entschwindet und man, wie Faust, nur noch das Kleid der Helena in den Händen hat. Ferner kann durch das Festhalten an Vorstellungen, die als zeitgebundene überwunden sind und in ihrer Fragwürdig-



keit oder offener Unrichtigkeit erkannt worden sind, die von ihnen zu unterscheidende, aber mit ihnen verknüpfte religiöse Substanz mit fragwürdig werden. Das Festhalten an den Vorstellungen kann so geradezu zu einem Hindernis werden, das den Zugang zu dem in ihnen ausgesprochenen Existenzverständnis dem Zeitbewußtsein erschwert. In dieser Situation befindet sich ohne Zweifel der christliche Glaube heute. Trotz der engen Verzahnung von Form und Inhalt stellt sich so immerhin das Problem doppelt und kann wenigstens abstrakt auseinandergehalten werden.

Bei der Frage nach der Vorstellungsform, in der sich ein Glaube ausspricht, haben wir es nämlich ganz eindeutig mit einem Wandlungsprozeß zu tun, bei dem gerade das Prinzipielle sich verändert hat. Es dürfte ein unaufgebbares Ergebnis der heutigen Theologie sein, daß die weltbildlichen Vorstellungen, in denen die religiösen Gehalte ausgesprochen werden, sich seit der Zeit der Bibel grundsätzlich geändert haben, so daß wir heute zu den Denk- und Vorstellungsformen der Bibel im unüberbrückbaren Gegensatz stehen. Wir können uns beispielsweise den Schöpfungsgedanken nicht mehr in der Form eines mythischen Sechstageswerkes vorstellen, wie das im 1. Buch Mose geschieht. Es dürfte ein unaufgebbares Resultat der neuprotestantischen Theologie sein, worin sie sich auch von der katholischen und reformatorischen grundsätzlich unterscheidet, daß diese Wandlung nicht rückgängig gemacht werden kann und anerkannt werden muß, und daß die Theologie ohne Vorbehalt die Konsequenzen daraus zu ziehen hat. Sie hat also, statt den Versuch einer romantischen Restaurierung der biblischen Vorstellungswelt zu unternehmen, das Unternehmen zu wagen, die Substanz des Glaubens in einer dem heutigen Welterkennen gegenüber verantwortbaren, entmythologisierten Gestalt zu formulieren. Das ist nun freilich dadurch erschwert, daß Substanz und Vorstellungsform sich gegenseitig beeinflussen und daß die Substanz nie chemisch rein, ohne Verhaftung in zeitgeschichtlich Bedingtes, herauszupräparieren ist. Immerhin ist festzuhalten, daß die Unwandelbarkeit des Glaubens auf alle Fälle nicht hier zu suchen ist. Sie kann nicht gesucht werden in der weltanschaulichen Vorstellungsform des biblischen Mythos, sei es nun des kosmo-

logischen, des eschatologischen oder des christologischen. Hier hat vielmehr die Wandlung ihren legitimen Platz, ohne daß bei konsequenter Durchführung der Verwandlungen in diesem Punkt von Abfall, Verwässerung, Verfälschung oder Verkürzung des Evangeliums geredet werden dürfte. Es handelt sich hier um legitime Wandlungen, die in ihrer geschichtlichen Notwendigkeit anerkannt werden müssen als Anpassungen des theologischen Denkens nicht an die Zeit, sondern an die besser erkannte Wahrheit, indem dem sachlichen Denken das mythologische Weltbild als unwiederbringlich überwunden und widerlegt gelten muß.

Weit schwieriger aber ist das andere Problem, nämlich die Veränderungen der religiösen Substanz, des Gottes- und Menschenverständnisses. Hier haben die Kategorien des Abfalls, der Fehlentwicklung und der Entleerung ihre freilich genau zu umgrenzende Berechtigung. Hier kann Wandlung Verlust des Wesentlichsten bedeuten, hier kann Rückgriff auf den Ursprung als gültige, nicht zu verlassende und nicht zu wandelnde Norm Rettung sein. Die Sache ist aber insofern kompliziert, als diese religiöse Substanz in sich wandelnden Vorstellungsformen nur sehr schwer identisch zu fassen ist. Und sie ist insofern noch komplizierter, als auch in bezug auf das Gottes- und Menschenverständnis Wandlungen und Entwicklungen möglich sind, die nicht Abfall, sondern weitere Klärung bedeuten, weil eben auch der Inhalt des biblischen Existenzverständnisses zum Teil durch ein überholtes Weltbild geprägt ist. Es kann sich nur um die Grundstrukturen des Urverhältnisses zwischen Gott und Mensch handeln. In den Einzelheiten sind Wandlungen durchaus möglich. Wo ist aber die Grenze zu ziehen? Es ist grundsätzlich und auch im Einzelfalle überaus schwer, zu beurteilen, wo wir es mit Abgleitung und wo mit Korrektur zu tun haben. Es kann auch im Punkt der religiösen Substanz nicht einfach das Biblische als unantastbarer Kanon gelten, was gleichsam einen Rückzug der reformatorischen Position auf eine innere Linie bedeuten würde.

Auch in dem biblischen Existenzverständnis und in der biblischen Ethik sind manche Einzelentscheidungen ja nicht einfach abgeleitet aus dem grundlegenden Verständnis des Gottesverhältnisses, sondern wesentlich mitbestimmt durch die

mythologische Vorstellungswelt in ihrer apokalyptisch-eschatologischen Zuspitzung. Die Stellung des Paulus zur Ehe beispielsweise ist bedingt durch seine vom apokalyptischen Weltbild bestimmte Erwartung des baldigen Weltendes; sie ist nicht abgeleitet aus dem zentralen Verständnis der Agape, von dem aus vielmehr auch ganz andere Haltungen möglich wären. Es könnte in diesem Punkt eine Korrektur des paulinischen Existenzverständnisses gerade aus dem Grundverständnis der Agape gedacht werden, das diesem besser entspräche als das paulinische, indem es befreit ist von der als irrig erwiesenen Erwartung des baldigen Weltendes. Umgekehrt müßte aber auch gesagt werden, daß eine solche von uns getroffene Korrektur vielleicht ebenso stark mitbedingt ist von uns heute selbstverständlichen Wertungen, die vielleicht eines Tages auch wieder hinfällig geworden sind, nur daß wir das nicht merken, weil uns das heute Selbstverständliche naiverweise als eine endgültige Errungenschaft erscheint, die aber vielleicht ihre Problematik auch eines Tages enthüllen wird.

Noch tiefer greift ein anderes Beispiel, nämlich der Erlösungsgedanke. In den Teilen des AT, die nicht von der prophetischen, sondern von der priesterlichen Tradition bestimmt sind, ist der Gedanke wesentlich, daß die menschliche Sünde durch Blutopfer von Tieren gesühnt werden kann, eine von den Propheten scharf abgewiesene Behauptung. Wir haben es hier offensichtlich mit einer paganistischen Auffassung zu tun, aber nicht nur in der Form, sondern in der ganzen Idee. Im Neuen Testament ist dieser Gedanke überwunden, aber in Schriften wie dem Hebräerbrief nicht so, daß an seine Stelle der prophetische Gedanke der freien Vergebungsgnade Gottes träte, sondern so, daß das Tieropfer hinfällig wird, da der Gottessohn Christus sich ein für allemal als Blutopfer zur Sühnung der Sünden hingegeben hat. Das Verständnis der Erlösung von der Sündenschuld bleibt hier bestimmt durch den Gedanken des Sühnopfers. Die Einstellung dazu betrifft wirklich ein Wesentliches, da sie das Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch zum Gegenstand hat. Es handelt sich hier durchaus um Substanz. Handelt es sich hier nun um unwandelbare Wahrheit, deren Verlust Abfall wäre und Verkürzung des Evangeliums, oder handelt es sich um zeitbedingt-hinfälli-

ges Gottesverständnis, das aus der jüdischen und religionsgeschichtlichen Tradition stammt und gar nicht notwendig abgeleitet ist aus den Grundgedanken des neutestamentlichen Gottesverständnisses, wie Jesus sie entfaltet hat? Es ist ganz offenbar, daß es sich um das zweite handelt, nämlich um einen priesterlich-jüdischen Atavismus, der dem evangelischen Gottesverständnis nicht entspricht, aber der als Fremdkörper erst erkannt werden kann von einer Zeit, die ihrerseits nicht mehr in der priesterlich-jüdischen Tradition lebt und das Problem so von außen betrachten kann. Dieses Beispiel zeigt deutlich, daß nicht die Substanz an sich bereits das Unwandelbare, weil ewig Wahre am Glauben ist. Auch die Substanz ist von der geschichtlichen Situation bestimmt.

Wo ist da nun aber die Grenze zu ziehen? Was ist Verlust der Wahrheit, was ist bloß Korrektur des Hinfälligen? Was dem einen Verlust ist, ist dem anderen bloß Korrektur, und wir kommen nicht um das Wagnis des eigenen Irrrens herum. Die Entscheidungen sind oft so schwierig, daß sie in guten Treuen verschieden ausfallen können und uns deshalb zur Vorsicht im Richten über den anderen veranlassen. Wir sehen alle immer nur aus einer Perspektive heraus. Wir können zwar leicht die Perspektive des anderen wahrnehmen und dadurch seine Beschränktheit genau umreißen, aber die eigene Perspektive sehen wir nie von außen, wir sind stets darin eingeschlossen, und hierin liegt die ganze Schwierigkeit, warum wir nicht das Unwandelbare als ewige Wahrheit überhaupt fixieren können. Es gibt wohl eindeutige Fälle, wo wir sagen können: Hier ist alle Kontinuität verlassen, hier ist der Gegensatz zum Glauben erreicht, hier liegt eine eindeutige Fehlentwicklung vor, in der das Unersetzliche eingebüßt ist und die daher sogleich zur inneren Verarmung führt. Aber nicht alle Fälle sind so eindeutig.

Es könnte nun versucht werden, sich zur Herausarbeitung des wirklich Unwandelbaren noch weiter auf eine noch innerere Linie zurückzuziehen, da auch die Unterscheidung von Vorstellungsform und Substanz, Form und Inhalt sich als eine zwar sinnvolle und notwendige, aber nicht ausreichende erwiesen hat. Statt auf das Wesen des Christentums zieht man sich nun zurück auf einige Grundgedanken. Es lassen

sich vielleicht einige Bausteine herausbrechen, wie das Liebesgebot oder das Vorherrschen der Agape im Gottesverständnis oder die theozentrische Ausrichtung des Sinnverständnisses des menschlichen Daseins. Aber das sind eben nur einzelne Bausteine, deren Einbau in ein Ganzes erst ihnen das je besondere Gewicht gibt. Ein solcher destillierter Glaube würde zur reinen Abstraktion, die so gar nie gelebt hat und gar nie lebensfähig wäre. Es war die Illusion der Aufklärung, eine solche Abstraktion als die unwandelbare Religion zu suchen. Statt eines ewigen, unwandelbaren Glaubens hätte man damit nur einen Glauben, den es gar nie gegeben hat und auch nie geben wird. Glauben gibt es nur als konkreten, geschichtlichen. Es gibt ihn immer nur als eine Legierung, die eine ganz andere Farbe, ein ganz anderes Aussehen, ganz andere Eigenschaften hat als solche Abstraktionen. Und zwar ist jede dieser Legierungen geschichtlich einmalig, so wie es auch keinen «Menschen» als Abstraktion gibt, sondern nur einzelne Menschen, deren Gesichter je einmalig sind und sich gegenseitig nur als verwandt, aber nicht als identisch erkennen können.

Verwandtschaft, nicht Identität, das ist die einzige Unwandelbarkeit des Glaubens. Es ist die heraklitische Dialektik, die nicht einfach in der Behauptung besteht, daß wir nicht zweimal in denselben Fluß steigen können, sondern weiß, daß es, indem es nicht derselbe Fluß ist, doch derselbe Fluß ist, und indem es derselbe Fluß ist, doch nicht derselbe Fluß ist, wie das eingangs angedeutete Wort Heraklits ja, in seinem vollen Umfang genommen, nicht einfach besagt, daß wir nicht zweimal in denselben Fluß steigen können, sondern lautet: «Wir steigen in dieselben Fluten und tun es doch wieder nicht; denn wir sind (es), und sind (es) nicht.<sup>10</sup> Die Wahrheit gibt es eben nicht unabhängig von der Zeit, d. h. die Wahrheit, die in die Zeit eingeht (und damit erst wirklich wird), die geschichtliche Gestalt annimmt (ohne die sie ein Nicht-Sein wäre), wird damit automatisch gebrochen. Sie wird an die zeitgebundene Perspektive dessen gekettet, der sie ausspricht. Sie verliert damit den Charakter der Wahrheit nicht, aber sie verliert ihre Allgemeinheit. Sie ist als konkret Gewordene ge-

<sup>10</sup> Die Anfänge der abendländischen Philosophie, Zürich, Artemis-Verlag, 1949, S. 60.

schichtlich einmalig und kann nicht unverändert dauern. Sie kann über die Zeit hinweg als Wahrheit ansprechen, aber nie als unverändert zu wiederholende. Als solche verliert sie sogleich die spontane Lebendigkeit und auch ihre innere Wahrheit. Sie kann aber vom Menschen in einer anderen geschichtlichen Situation, in der sie wieder eine Gestalt gewinnt, erkannt werden als die verwandte, als der einmal gültige Ausdruck dessen, was jetzt in anderer Gestalt gegenwärtige Gültigkeit hat. Es gilt gleichsam auch für die Wahrheit, soweit sie den Menschen als Menschen anbetrifft und nicht nur sachbezogene technische Richtigkeit ist, also vornehmlich auch soweit sie den Menschen in seiner Beziehung zu Gott betrifft und um den Glauben kreist, daß wir hindurchdringen zu einer Art Analogon zu der physikalischen Relativitätstheorie. So nämlich, daß eingestanden wird, daß wir niemals Wahrheit aussagen können unabhängig von der Zeit. Die Zeit als der geschichtliche Augenblick ist grundsätzlich immer mit im Spiele. Sie ist die vierte Dimension der Wahrheit, soweit sie überhaupt Wirklichkeit wird. Es gibt also nur Verwandtschaft, niemals Identität. Hierin liegt die Dialektik der Unwandelbarkeit und der geschichtlichen Wandlungsfähigkeit und Wandlungsnotwendigkeit des Glaubens. Das heißt, es muß ein für allemal auf die vor allem in der Theologie verbreitete Illusion verzichtet werden, als habe sich die zeitlose Wahrheit des Glaubens in einem bestimmten Augenblick der Zeit in einer Gestalt realisiert und offenbart, die über der Problematik der Zeitlichkeit stehe, so z. B. in der Bibel oder in der Person Jesu Christi. Wird der Satz: «Die Bibel oder Jesus Christus sind das Wort Gottes» in dem Sinne verstanden, und wird daraus die Konsequenz gezogen, es sei in dieser Gestalt für alle Zeit identisch gültig, es sei «unfehlbar»<sup>11</sup>, so ist das ganz einfach falsch. Damit ist die unaufhebbare Dialektik illegitimerweise aufgehoben, in der wir als Menschen durch unser nicht überspringbares Dasein in der Zeit stehen.

Indessen ist diese Dialektik ja nicht so bodenlos, wie befürchtet werden könnte. Die Verwandtschaft der jeweiligen Wahrheit in der Zeit ist näher, als es dem Skeptiker er-

---

<sup>11</sup> K. Barth, *Die Souveränität des Wortes Gottes*, S. 9.



scheint. Und vor allem ist die Verwandtschaft und Kontinuität des christlichen Glaubens in seiner Beziehung zu den biblischen Schriften viel näher, als die seltsamen Sprünge und Brüche in der Kirchen- und Theologiegeschichte zunächst erscheinen lassen. Dabei sei nun hier nicht an jene Erscheinungen gedacht, die sich offensichtlich als Fehlentwicklungen und als Verlust unaufgebbarer Substanz und als Verarmung erwiesen haben, so schwierig die Unterscheidung oft auch ist. Es sei hier nur an die ständige und notwendige Bewegung und Wandlung des Glaubens gedacht, die die Kirchen- und Theologiegeschichte von Anfang an charakterisiert.

Es ist nämlich festzustellen, daß schon die Bibel selbst, gerade weil sie selbst bereits ein großes Stück Geschichte und Entwicklung in sich trägt, nicht ein Gottes- und Menschenverständnis aufweist, das sich gleichsam auf einen Punkt reduzieren ließe, sondern vielmehr etwas wie einen Kreis darstellt, in dem die Grundfragen und Grundantworten des Glaubens der Reihe nach abgeschritten werden und so von je verschiedenen Seiten her beleuchtet werden, mit je verschiedenen Akzenten. In diesem Kreis sind alle wesentlichen Grundfragen beschlossen, die sich dem Menschen als Menschen immer wieder stellen und die eine nach der anderen im Wandel der Geschichte in je ihrer Zeit wieder besondere Bedeutung gewinnt. Wenn es nicht alle miteinander zugleich sind, sondern eine nach der anderen, so bedeutet das nicht, daß damit immer die je anderen als falsch verworfen werden, sondern nur, daß sie im jeweiligen geschichtlichen Augenblick als weniger aktuell zurücktreten, aber im Hintergrunde doch als Anerkannte da sind. Der Scheinwerfer ist gerade nicht auf sie gerichtet, aber sie sind bereit zum Auftreten, wenn das geschichtliche Stichwort sie ruft.

Durch die Mannigfaltigkeit der Geschichte und der in ihr auftretenden Gedanken darf man sich ja nicht darüber täuschen lassen, daß der auftretenden wirklichen Grundfragen immer nur einige wenige sind. Schon Ernst Troeltsch, der das Problem der Geschichtlichkeit und ihrer Relativität so energisch durchdacht hat, hat die Erkenntnis ausgesprochen: «Diejenigen, die der Menschheit wirklich etwas Neues zu sagen hatten, sind immer überaus selten gewesen, und es ist erstaun-



lich, von wie wenigen Gedanken die Menschheit in Wahrheit gelebt hat.»<sup>12</sup> Was von den Fragen gilt, gilt auch von den Antworten, und so gibt es denn so etwas wie Grundstrukturen des Gottes- und Menschenverständnisses, die sich zwar nicht identisch, aber im Verhältnis der geschichtlichen Entsprechung, wiederholen, und die zwar nicht identisch, aber im Verhältnis der geschichtlichen Entsprechung dauern. Hier kann nun das Dauernde am Glauben im Verlaufe der Geschichte zwar nicht dogmatisch-abstrakt fixiert, aber doch ertastet werden. Von den Grundstrukturen der Glaubensfragen und -antworten, wie sie in der Bibel erreicht wurden, lebt die Kirche bei all ihrer Wandelbarkeit im einzelnen. Es wird auch hier, je nach dem geschichtlichen Augenblick, der Kreis abgeschritten und nicht in einem ergriffen. Einmal wird das Prophetische, einmal das Johanneische in seiner Entsprechung seine Stunde haben. Aber im ganzen wird hier doch über die Verschiedenheit hinweg die Gemeinsamkeit der von daher bestimmten Glaubensweisen offenbar, das gemeinsame Verständnis des Menschen unter den Gesichtspunkten von Glaube und Unglaube, von Sünde und Vergebung; das gemeinsame Verständnis des Sinnes der menschlichen Existenz vom Ethos der Agape her; das gemeinsame Verständnis Gottes als des Lebendigen, als des Herrn zugleich und des Vaters; die gemeinsame theozentrische und nicht anthropozentrische Ausrichtung der menschlichen Existenz; die gemeinsame grundsätzliche Ueberordnung des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit über Glücksverlangen, Ansprüche und Trachten des Menschen nach der Seligkeit, und wäre es die ewige.

So ereignet sich über die Verschiedenheit der geschichtlichen Wandlungen des Glaubens hinweg zwar nicht eine Identität, aber eine Gemeinschaft des Glaubens. Es ist die über die Jahrhunderte hinweg dauernde Gemeinschaft der für Gott offenen Menschen, die bereit sind, sich im Dienst für Gott zu verlieren. Die Unwandelbarkeit des Glaubens verwirklicht sich in der aus Menschen, die so je ihren geschichtlichen Augenblick erfüllen, gebildeten *communio sanctorum*.

*Urtenen bei Bern.*

*Ulrich Neuenschwander.*

---

<sup>12</sup> E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums, S. 56.