

Das Problem des Tragischen in christlicher Sicht

Autor(en): **Rüsch, Ernst Gerhard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **10 (1954)**

Heft 5

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877474>

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.

Das Problem des Tragischen in christlicher Sicht.

*Probevorlesung vor der Theologischen Fakultät
der Universität Zürich am 21. Mai 1954.*

In der umfangreichen Literatur, die dem unerschöpflichen Thema des Tragischen gewidmet ist, finden wir oft die Ansicht vertreten, das tragische und das christliche Denken seien zwei völlig unvereinbare Größen. Die Bibel befaße sich nicht mit dem Tragischen, da sie grundsätzlich eine göttliche Weltordnung annehme, eine wie auch immer geartete Rechtfertigung des ganzen Weltlaufes durch einen göttlichen Heilsplan, was naturgemäß das Problem des Tragischen als einer ebenso grundsätzlichen Infragestellung der sittlichen und religiösen Weltordnung ausschalte. Die Wirkung dieser biblischen Haltung zeige sich unter anderem darin, daß das christliche Zeitalter von Paulus bis zur Reformation keine Tragödiendichtung aufweise, die sich in entscheidenden Punkten mit der antiken griechischen Tragödie vergleichen ließe. Das untragische christliche Denken habe noch die klassische Dichtung des deutschen Idealismus von der wahren Tragödie und dem Verständnis für das Tragische weitgehend abgehalten, da auch er an dem Schema einer wenn auch nicht naturhaften und empirisch faßbaren, so doch moralischen und intelligiblen Weltordnung festhalte und so das Tragische ebenfalls umgehe. In seinem Ursprung wie in seinen spätern verweltlichten Formen sei das christliche Denken untragisch.

Aber auf der andern Seite will ein so eindringliches Buch wie «Die Tragödie des Humanismus» von H. Weinstock¹ gerade das tragische und das christliche Denken einander möglichst nähern. Eine durchgehende Linie des Weltverständnisses ziehe sich von den Tragikern Griechenlands über Augustin zu Luther, wenn auch die Unterschiede im einzelnen nicht zu leugnen seien. Das Buch hebt das tragische und das christliche Denken als zwei innig verwandte Größen von der optimistischen Weltauffassung des Humanismus ab, wie sie in der stoischen Spätantike, bei Erasmus und wieder in der Neuzeit erscheint.

¹ H. Weinstock, Die Tragödie des Humanismus. Wahrheit und Trug im abendländischen Menschenbild. Heidelberg 1953.

Eine Rückkehr zum tragischen und damit zum wesentlich christlichen Denken sei das Gebot der Stunde. Schon vor Weinstock haben einige Denker, besonders katholischer Konfession², versucht, die Einheit und den Unterschied der tragischen und der christlichen Anschauung darzustellen. Auch sie sehen in beiden Denkweisen keine gänzlich getrennten Fragestellungen.

Angesichts solcher Widersprüche scheint eine neue Bemühung um das Tragische in christlicher Sicht nicht viel Sinn zu haben. In der Tat, wollten wir eine Lösung bieten, so müßten wir gewiß verzagen. Aber wir wollen uns ja nur auf einige in diesem ernstesten Problem auftauchende Fragen besinnen. Weit davon entfernt, es in alle seine Verzweigungen hinein aufzurollen, bescheiden wir uns mit dem Versuch, einen Beitrag zum großen Gespräch über das Tragische zu leisten, das nie abbrechen wird. Ein solcher Versuch wird die subjektive Denkstruktur seines Urhebers und die objektive Struktur des Tragischen oder des Christlichen gleicherweise erkennen lassen. Das gehört zu jeder echten Bemühung um die Fragen unserer Existenz. Weil das Tragische im besondern Sinn zu unsern tiefsten Daseinsfragen zählt, müssen wir stets zweierlei beachten: die grundsätzliche Unlösbarkeit des Problems, da wir uns nicht über unsere Existenz zu erheben vermögen, und die grundsätzlich notwendige Besinnung darauf, da Menschsein immer auch bedeutet, ein Wesen sein, das sich über seine Existenz Rechenschaft ablegen will. Und mit diesem Zwiespalt haben wir bereits eine wichtige Seite des Tragischen berührt . . .

Für unsere Darlegungen brauchen wir keine umfassende Phänomenologie des Tragischen.³ Es wäre, trotz aller Vorarbeit von vielen Seiten, auch keine Uebereinstimmung zu fin-

² J. Sellmair, *Der Mensch in der Tragik*. München 1941. R. Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal*. München 1948. Th. Haecker, *Schöpfer und Schöpfung*. München 1949. J. Bernhart, *Der Mensch in der tragischen Welt*, in: *De Profundis*. München 1952.

³ Immer noch das umfassendste Werk ist das Buch von J. Volkelt, *Asthetik des Tragischen* (München 1906), mag es auch im einzelnen wie in der Grundhaltung überholt sein. J. Sellmair (siehe Anm. 2) gibt ebenfalls eine gute Uebersicht über die Phänomene des Tragischen. Auf die dort zusammengestellte Literatur sei ein für allemal verwiesen. Vgl. ferner: A. Lesky, *Zum Problem des Tragischen* (Gymnasium Helveticum, Bd. 7, Heft 1, Januar 1953).

den. Wir heben nur einige Erscheinungen des Tragischen heraus, die mehr oder weniger unbestritten sind. Geistesgeschichtliche Fragen müssen unerörtert bleiben, so lockend es wäre, auf sie einzugehen. Im Rahmen dieser Ueberlegungen ist es auch nicht möglich, die ganze eingesehene Literatur sichtbar werden zu lassen.

Wenn wir uns im folgenden mehrfach auf die antike Tragödie berufen, so deshalb, weil sich hier das Tragische und das christliche Denken am reinsten gegenüberstellen lassen. Denn die moderne Tragödie ist stets in naher oder ferner, positiver oder negativer Beziehung zum Christentum. Immerhin bleibt sie in unsern Gedankengängen stets einbezogen.

I.

Wann sprechen wir in der Erscheinungswelt unseres Daseins vom Tragischen? Wir nennen als erstes Element das Scheitern.⁴ Menschliches Wollen gelangt an eine unüberwindliche Grenze, menschliches Handeln führt, statt zur Vollendung eines Planes, vor die Trümmer von Wunsch und Hoffnung, ja zur Vernichtung des Urhebers und vielleicht auch seiner Umgebung. Nicht jede Grenzerfahrung ist an sich schon tragisch. So löst das allgemeine Todesverhängnis noch keine Tragik aus. Ihm können wir rein passiv, erwartend oder fürchtend gegenüberstehen. Ins tragische Leiden aber tritt nur, wer handelt. Ihm begegnet eine Macht der Grenze, eine fremde Welt, die seinem Handeln in den Weg tritt, Scheitern und Untergang auslösend. Es hat seinen tiefen Sinn, daß uns das Tragische am stärksten in der Dramatik einer Tragödiendichtung anspricht. Ein trauriges Ereignis erweckt Anteilnahme und Mitleid, aber nicht die besondere tragische Trauer. Diese stellt sich erst dort ein, wo wir teilnehmen am aufstrebenden Wollen und am handelnden Leben eines Menschen, der an einer feindlichen Macht endlich scheitert.

Darin liegt ein Weiteres einbeschlossen. Der handelnde Mensch erfährt das Scheitern in einer Lage, wo er es nicht erwartet, weil sein Wollen auf einen hohen Wert ausgerichtet

⁴ Ich schließe mich mit diesem Ausdruck an Karl Jaspers an: *Ueber das Tragische*, München 1952, S. 17 f.

war. Das Scheitern eines Menschen, der nur Durchschnittliches oder gar werthhaft Verwerfliches will, ist keine Tragik. Sie entsteht, wenn ein im wahren Sinn wert-volles Streben der unfaßbaren Grenze begegnet, an der es in rätselhafter Weise zerbrechen muß. König Oedipus will unter allen Umständen die Wahrheit finden, weil er nur so sein Volk vom Fluch, der um des unbekanntes Mörders willen auf dem Lande lastet, befreien kann. Ob nun die Macht, die das Scheitern bewirkt, im Schicksal liegt, das von außen her den Menschen angreift, oder ob sie im Menschen selbst liegt, in Strebungen, Veranlagungen, die seinem eigenen hohen Wollen entgegenstehen, das ist für das Tragische nicht wesentlich. In solchen Unterschieden beruhen zwar die Arten der Tragödien, Schicksalstragödie oder Charaktertragödie; aber das ist vor dem übergreifenden tragischen Scheitern verhältnismäßig gleichgültig. Auf alle Fälle erscheint das Tragische nur dort, wo das Ereignis eine gewisse Größe, «μέγεθος», aufweist, um den Ausdruck aus der Poetik des Aristoteles aufzunehmen.⁵

In diesem Sinne darf man von einer «Dignität des Falles»⁶ sprechen, um die es sich beim Tragischen handeln muß. Das gilt nicht in dem Sinn, daß tragisches Geschehen nur in sozial hochgestellten Kreisen, im königlichen Geblüt vorkommen könne. Wenn die alte Tragödie im wesentlichen mythische oder im äußerlichen Sinn bedeutende Personen auf die Bühne brachte, so hing das wohl eher mit einem andern, für das Tragische grundlegenden Element zusammen: der da tragisch leidet, tritt an unsere Stelle, wir leiden *mit* ihm, sein Schicksal ist in hohem Maße unser eigenes. Darum berührt uns zwar das tragische Leid in der uns vertrauten Umwelt von selbst, aber wo es, wie in der Tragödie, uns in fremder Darstellung nahegebracht wird, da muß es sich an Menschen zeigen, die das allgemein Menschliche zusammenfassend und stellvertretend erscheinen lassen. Das erfüllen in höchstem Maß die mythischen Gestalten, die auch für den modernen Menschen von selbst zu Projektionen des eigenen Daseins werden, wie die Tiefenpsychologie nachweist. Oder aber es sind Menschen in weithin sichtbarer sozialer Stellung, die das Schicksal vieler Mitmenschen bildhaft in

⁵ Aristoteles, Hauptwerke, hrsg. v. W. Nestlé, Stuttgart 1953, S. 344.

⁶ A. Lesky, a. a. O., S. 4.

sich fassen. Nie aber sind es bloße Typen, sondern immer Gestalten in lebendigen, scharfen Umrissen, denn nur so vermögen sie uns anzusprechen, unser Innerstes zu bewegen. Und das gehört zum Wesen des Tragischen. Das reine Trauerspiel mag vorübergehende Rührung und Tränen erwecken, aber nur das Tragische überzeugt uns: *tua res agitur*.

Mit dem nächsten Element gelangen wir zum Kern des Tragischen. Es ist die tragische Schuld. Doch müssen wir hier behutsam vorgehen. Allzu lange hat eine scheinchristliche Theorie des Tragischen gemeint, zum Wesen des tragischen Geschehens gehöre die moralische Schuld. Aber damit hätten wir nur einen Teil der tragischen Erscheinung erfaßt. Im tragischen Menschen kann zwar die moralische Schuld verknüpft sein mit jenem andern Streben, von dem wir oben sprachen, und wenn nun diese Schuldverstrickung zu einem Verhängnis wird, trägt sie zum tragischen Scheitern bei. Aber die Tragödie des Königs Oedipus kennt diese Art Schuld nicht, und für Antigone tritt sie auch nicht ins Blickfeld. Dort, wo offensichtliche Schuld vorliegt, fühlen wir im Scheitern keine Tragik, sondern ein wohlverdientes Schicksal, eine gerechte Sühne.

Wiederum scheint das reine Leiden Unschuldiger nicht im vollen Sinn tragisch zu sein. Denn es führt zum Märtyrerdrama, aber nicht zur Tragödie. Ein schuldloser Mensch scheitert zwar an einer bestehenden Ordnung, aber ihre Gesetzlosigkeit oder Grausamkeit ist offenbar, sei es, daß sie der Bosheit entstammt, die das Unschuldige vernichten will, sei es, daß sie eine überlebte Zeit verteidigt, die das Neue nicht gelten lassen kann, sei es, daß sie eine Zukunft vertritt, die das Alte zerstören will. Der Sinn eines solchen unschuldigen Scheiterns ist das Opfer, dessen Bedeutung durchaus einsichtig wird. Wo aber der Sinn offen liegt, fehlt in diesem Scheitern das besondere Tragische. Dieses taucht erst auf, wenn der Untergang des Unschuldigen oder sein Leiden ans Rätselhafte, ans schlechthin Unbegreifliche und Sinnlose streift.

Nun gehört es zum Unheimlichen des Tragischen, daß in ihm doch irgendwo die Schuld umgeht. Weder ihr unmittelbar einsichtiges Vorhandensein noch ihre völlige Abwesenheit im Unschuldigen schaffen ein im eigentlichen Sinn tragisches Geschehen. In dieser Frage können uns einige Verse aus dem «Aga-

memnon» des Aeschylus weiterführen.⁷ Klytaimestra setzt sich in heftiger Erregung mit dem Chor über den geschehenen Mord an Agamemnon auseinander:

Und behauptest du nun, es sei dies mein Werk,
So sage nicht auch,
Daß ich Agamemnons Gemahlin sei,
Denn es glich nur dem Weibe des Toten dort
Der alte, der bittere Rachegeist
Des entsetzlichen Mahls, das Atreus gab:
Es war *der*, der gestraft,
Der den Mann für die Knaben geopfert.

Der Chor aber gibt ihr zu bedenken:

Daß du nicht schuldig an diesem
Morde bist, wer ist es, der's bezeuget?
Wie, Wie? Des Geschlechtes
Fluchgeist, Beistand möcht' er dir nur sein.

Klytaimestra will den Mord als reine Auswirkung des Atridenfluches darstellen, aber der Fluchgeist ist ihr nur zum «συλλήπτωρ», zum Beistand, Helfershelfer, zum Veranlasser der Tat geworden, deren Schuld sie doch tragen muß.⁸ In seltsamer Verschlingung von Schicksal und Schuld schwebt die Verantwortung zwischen dem Fluchgeist und der Mörderin, und eben so wird die Tat zur treibenden Kraft für das Weiterwirken des Fluches im Atridengeschlecht. Ein ähnliches Verhältnis von Schuld und Schicksal, von Schuld und Unschuld erscheint wieder bei Orestes. Auch die klassische Schicksalstragödie, das Geschick des Oedipus, ist nicht frei davon. Wenn Oedipus auch mit Recht sagen darf, er habe seine Untaten ohne Willen, unbewußt vollbracht und sei vor der Satzung unschuldig⁹, so gilt das nur im Sinn eines klaren Bewußtseins der Schuld. Aber wie er vom Geschick zerschmettert darniederliegt, ist er doch der Frevler, dessen ungewollte Verbrechen das Land befleckt haben und nun

⁷ V. 1497—1508 (Ausgabe von H. Weil, Leipzig 1889, S. 222 f.), zitiert nach der Uebersetzung in der «Bibliothek der Alten Welt», Artemis-Verlag, Zürich/Stuttgart 1952, S. 305 f.

⁸ Zum Fluchgeist als συλλήπτωρ vgl. A. Lesky, *Die griechische Tragödie*, Stuttgart 1938, S. 56.

⁹ Oedipus auf Kolonos, V. 523, 548 (Ausgabe W. Dindorf/S. Mekler, Leipzig 1885, S. 178 f.).

seine Verbannung nach sich ziehen.¹⁰ Da wird eine Schuld sichtbar, die den gewöhnlichen Begriff einer bewußten Verletzung eines göttlichen Gebotes überschreitet. Sie reicht in die Tiefen der Existenz hinab, wie das im Fluchschicksal angedeutet ist, das ganze Generationen ergreift. Wir dürfen es nicht der biologischen Vererbung gleichsetzen. Die Schuld bricht in eigentümlicher Weise von außen in das Leben ein, ohne doch ein Fremdkörper darin zu bleiben, da der tragische Mensch sie im Wissen erfaßt und in sein Wesen aufnimmt. Das ist das Ergreifende an König Oedipus, daß der in seinem Bewußtsein unschuldige Mensch nicht ruht, bis er um alles weiß, um seine in den Tiefen des Daseins wurzelnde Urschuld. Die tragische Schuld läßt sich nicht in einfache, klar umschriebene Begriffe fassen. Das ist ihr Geheimnis, daß sie zwar bewußt gemacht werden kann, aber dabei ihre Rätsel, das Willkürliche und Sinnlose nicht verliert. Zu solcher Erfahrung trägt wesentlich bei, daß die Tragödie sich in einer tragischen Atmosphäre abspielt, die schon alles äußerliche Geschehen sinnbildlich in das Ungeheuerliche einordnet, das sich im Laufe der Handlung offenbaren wird. Des Aeschylus «Agamemnon» wird immer als höchste Gestaltung dieser tragischen Atmosphäre gelten dürfen.

Die moderne Aesthetik des Tragischen hat die Schuldfrage oft umgangen. Sie verlegte sie etwa in das empirische Ich des tragischen Helden, um dann sein moralisches Ich im Sieg über die Erdschwere der Schuld nur um so schöner leuchten zu lassen.¹¹ Oder sie nahm die Schuld aus dem einzelnen tragischen Geschehen heraus und erklärte sie als allgemein-menschliches, als metaphysisches Daseinsprinzip. Die Schuld erscheint dann bereits mit der Individuation gesetzt. Sie tritt in der Tragödie nur ins Bewußtsein, während sie immer als Merkmal des individuellen Daseins vorhanden ist. Tragisches Geschehen

¹⁰ König Oedipus, V. 1380—1415 (a. a. O., S. 151 f.).

¹¹ In diese Richtung weist die Auffassung Schillers vom Tragischen. Doch ist sie wesentlich differenzierter, als im allgemeinen angenommen wird. — G. Fricke, Die Problematik des Tragischen im Drama Schillers. Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts 1930. — W. Rehm, Schiller und das Barockdrama. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. XIX (1941), S. 311—353. — E. Busch, Die Idee des Tragischen in der deutschen Klassik. Halle/Saale 1942. Hier ist weitere Literatur angegeben.

wäre dann nur der Ausdruck einer tragischen Welthaftigkeit. Doch wird damit der Sinn des Tragischen aufgehoben. Wenn das Scheitern zum Ursinn des Daseins gehört, wird es als solches, als rätselhaftes Geschehen aufgelöst, und es sinkt zu einem Teil des normalen Daseins herab. Auf eine ähnliche Umdeutung oder Leugnung des Tragischen gerät auch die von Hegel ausgehende Auffassung, als sei die Schuld ein notwendiger Teil des Weltprozesses, eine notwendige Seite der Entwicklung des Weltgeistes von der Thesi über die Antithese zur Synthese. Tragisches Geschehen, das sich plötzlich als «List der Vernunft» entpuppt, verliert seinen eigentlichen Gehalt.¹²

Denn dieser liegt in der Offenbarung der ungeheuerlichen Abgründe im menschlichen Sein. In der Tragik wird uns das Wesen des Menschen bis ins Bodenlose hinab eröffnet. Nicht nur in den Abgründen seiner ethischen Schuld — dann wäre er nur ein Bösewicht — und nicht nur in den Abgründen seiner Leidenschaftlichkeit, oder umgekehrt: in den unergründlichen Kräften seines moralischen Ichs, das den Mächten des Schicksals zu trotzen vermag. Dies alles bleibt im Vordergrund des Menschlichen. Die Tragik aber wirft den Blick in die Urgründe des Daseins, wo eine vom vernünftigen Denken nicht faßbare Spaltung haust, eine unbegreifliche Vernichtung von Werten, ein Scheitern der edelsten Kräfte des Menschen, ein rätselhaftes Ineinander von Schuld, Unschuld und Schicksal. Im tragischen Geschehen wird dem Menschen der Sinn des Daseins grundsätzlich zur Frage. Er findet nicht nur da und dort eine Unstimmigkeit, die sich früher oder später löst oder die in der Resignation hingenommen werden müßte. Er sieht sich Mächten ausgeliefert, denen er nicht standhalten kann, er fühlt sich nicht nur auf sich zurückgeworfen, um allein den Kampf gegen alles zu bestehen und siegend unterzugehen — dies wäre heroisch, aber nicht tragisch. Er sieht sich vielmehr zurückgeschleudert in den Abgrund der Sinnlosigkeit.

Diesen Begriff dürfen wir freilich nicht unbesehen aufnehmen. Die tragische Sinnlosigkeit ist eine Erfahrung, die der Mensch nur im Handeln und Leiden machen kann. Sie ist nicht ein unveräußerliches Seinsmerkmal, das wie jedes andere ent-

¹² K. Nadler, *Die Idee des Tragischen bei Hegel*, Deutsche Vierteljahrsschrift, Bd. XIX (1941), S. 354—368.

deckt und gelernt werden könnte, das so zum Dasein gehört wie seine Unvollkommenheit. Auch diese zu erfahren, mag schmerzlich und traurig sein, aber hier öffnet sich der Abgrund des Tragischen noch nicht. Denn die Sinnlosigkeit erscheint nur dort, wo eine sinnvolle Ordnung in Frage gestellt wird, ja wo sie im Hintergrund als feststehende Macht bleibt und so das Scheitern des Menschen herbeiführt. Die Sinnlosigkeit des einzelnen tragischen Geschehens kann nur dort in ihrer furchtbaren Größe erscheinen, wo das ganze Weltbild als solches gerade nicht tragisch aufgefaßt wird. Der tragische Konflikt bleibt in einer unauflösbaren Beziehung zum feststehenden Absoluten.¹³ Nur dort ist der Schatten erkennbar, wo das Licht einfällt. So meinen wir nicht, daß das Tragische dem Menschen die absolute Sinnlosigkeit der Welt aufzeige, sondern es offenbart das sinnlose Scheitern des Menschen eben angesichts einer dem Menschen überlegenen, zwar nicht mehr begreifbaren, aber vorhandenen Macht. Selbst wenn die Macht lösend eingreift, wenn die tragische Situation versöhnend endet, bleibt die Macht unbegreiflich, und die tragische Situation in der Schicht des Konfliktes wird keineswegs abgeschwächt. Wo diese Schicht des Absoluten geleugnet wird, gibt es zwar viel Schauerliches und Sinnloses, wie in modernen existentialistischen «Tragödien», aber es fehlt das unsagbare Element der echten Tragödie, das dem Menschen Aufschluß über sich selbst gibt. Das berühmte Chorlied in der «Antigone» über den Menschen in seiner «Ungeheuerlichkeit» läßt merkwürdigerweise noch nicht in diese Abgründe schauen. Das geschieht viel stärker im «König Oedipus» oder in dem einzigen Vers am Schluß der «Trachinierinnen», mit dem das ganze tragische Geschehen der überlegenen unbegreiflichen Macht gegenübergestellt wird:

Und dies war alles des Zeus Werk!

Nun verstehen wir auch, daß das Tragische in uns jene besondere Furcht bewirkt, die nach der Definition des Aristoteles unabtrennbar zu ihm gehört.¹⁴ Denn es bringt uns die vollstän-

¹³ F. Sengle, Vom Absoluten in der Tragödie, Deutsche Vierteljahrschrift, Bd. XX (1942), S. 265—272. W. Baetke, Die Gerechtigkeit Gottes und die Tragödie, Zeitschrift für Deutschkunde 1933, S. 129—147.

¹⁴ Poetik, a. a. O. (Anm. 5), S. 345. — Auf die vielberufene tragische «Katharsis» bei Aristoteles brauchen wir nicht einzugehen. A. Lesky (Zum

dige Abhängigkeit und die bis in die Wurzeln des Lebens reichende Spaltung und Zerbrochenheit zum Bewußtsein. Tragische Furcht ist etwas anderes als Schrecken oder Angst. Diese folgen schon auf die Einwirkung einer physischen Gewalt. Im Tragischen aber erfahren wir das Scheitern des menschlichen Geistes. Die Furcht weckt nicht bloß den Willen, es ein andermal besser zu machen, vorsichtig zu werden und mittelmäßig. Auch das «Maßhalten» genügt hier nicht, denn es steht zu sehr in der Nähe der Klugheit. Das Tragische will uns aber nicht «klug für ein andermal, sondern weise für immer» machen, um eine Formulierung von J. Burckhardt über die Wirkung der geschichtlichen Erfahrung hier aufzunehmen.¹⁵ Die tragische Furcht ist verbunden mit wirklicher Beugung unter das Unerklärliche, mit der Bereitschaft zu neuen gleichen Erfahrungen. Sie weiß um die unaufhebbare und jederzeit neu auftauchende Bedrohung des menschlichen Daseins. Aus dieser Haltung folgt «als Verwandte der Furcht» (φόβος) die Ehrfurcht (σέβας), jene Scheu, die dem Bürger das Unrecht tun verwehrt, wie es Athene in den «Eumeniden» sagt. Wer um die tragische Erschütterung durch das Schreckliche und Ungeheuerliche weiß, um das Ausgeliefertsein an die unfaßbaren Mächte, der wird sich auch vor dem Recht in scheuer Ehrfurcht beugen:

Und nicht verweiset alles Schreckliche der Stadt,
Denn welcher Mensch bleibt, wenn er nichts mehr scheut,
gerecht? ¹⁶

II.

An diesem Punkte dürfen wir abbrechen. Das Tragische ist uns in einigen seiner Merkmale begegnet. Und nun erhebt sich die Frage unseres Themas: was hat die tragische Erfahrung, die ganze tragische Betrachtung des Menschenlebens mit dem christlichen Glauben zu schaffen? Scheinen sie sich nicht in den entscheidenden Voraussetzungen zu widersprechen? Das christliche Denken, so sollte man annehmen, weiß doch nichts

Problem des Tragischen, S. 3) sagt mit Recht: «Seine Katharsis bleibt allen Versuchen zum Trotz, sie ins Weltanschauliche zu steigern, doch schlichte Aussage über die psychologische Wirkung der Tragödie.»

¹⁵ Weltgeschichtl. Betrachtungen, Gesamtausgabe VII, S. 7.

¹⁶ V. 690 f. und 698 f. (Ausgabe H. Weil, S. 298).

von einer undurchschaubaren Rätselhaftigkeit des menschlichen Daseins. Es sieht den ganzen Weltlauf und das Schicksal des Einzelnen aufgehoben in der strahlenden Zuversicht: «Von Gott und durch Gott und zu Gott sind alle Dinge!» (Römer 11, 36). Dem blinden Schicksal, den unfassbaren Mächten und Gewalten, an denen das tragische Scheitern erfolgt, steht im biblischen Denken die Klarheit der Weltauffassung als Schöpfung Gottes gegenüber. Der Mensch bleibt wohl das Geschöpf, dessen Wege nicht die Wege des Schöpfers sind. Aber selbst in allem Leid weiß sich der Mensch in einer göttlichen Vorsehung geborgen. Alle griechische vorchristliche und alle moderne nachchristliche Tragik scheint dort überwunden zu sein, wo der Gott verkündigt wird, der die Toten lebendig macht, der das Scheitern des Menschen in Sieg verwandelt.

Und gilt nicht das gleiche auch von der Schuldfrage? Gewiß spricht die Bibel unüberhörbar scharf von der Schuld des Menschen. Aber gibt es in ihr das Ineinander von Verblendung und Verantwortung, das tragische Schuldigwerden-Müssen, oder wird nicht der Mensch allein in seiner vollen Freiheit und Verantwortlichkeit ernst genommen, so daß die tragische Schuld entweder keine Schuld im Sinne der Bibel oder dann die Schuld der bloßen Hybris wäre, der Auflehnung gegen Gott, die nicht zum tragischen Scheitern, sondern zur wohlverdienten Strafe führt? Und wenn schon von Schuld die Rede ist — wieviel mehr spricht die Bibel von Vergebung, von der durch Gottes Gnade geschaffenen neuen Menschenwelt, in der auch die furchtbarste Schuld aufgehoben ist? Das Verständnis des Tragischen müßte mindestens ganz umgebaut werden, um im christlichen Denken einigermaßen unterzukommen. Vielleicht wäre ihm eine vorläufige, propädeutische Stellung einzuräumen, als Kennzeichen des Seins außerhalb von Christus. Es könnte dem Christen die Konfliktmöglichkeiten zeigen, denen er als natürlicher Mensch ausgesetzt ist, um ihm dadurch die Lösung des christlichen Glaubens nur um so herrlicher erscheinen zu lassen.

Und doch können uns diese Hinweise nie befriedigen. Einmal werden wir durch das tragische Geschehen immer aufs tiefste erschüttert, und wir fühlen uns im eigenen Wesen betroffen, auch wenn wir im Glauben stehen. Sodann darf man auf tragische Gestalten im biblischen Bereich hinweisen — denken

wir nur an Saul und Hiob, an Jeremia und Johannes den Täufer, vor allem aber an Jesus Christus, dessen Leiden und Sterben schon so oft vom Tragischen her interpretiert worden ist. Lautete unser Thema «Das Tragische in der Bibel», wir fänden wahrlich Stoff genug. Aber nicht das macht uns die Ablehnung des Tragischen unmöglich. Der Grund, weshalb die Auskunft, das christliche Denken schlieÙe das Tragische aus, nicht überzeugt, liegt im Wesen der Sache.

Wir gehen davon aus, daß die Bibel vom *lebendigen* Gott spricht. Sie verkündigt weder ein optimistisches noch ein pessimistisches Weltbild, weder eine tragische noch eine untragische Lehre vom Dasein und vom Menschen. Ihr geht es weder um eine Welterklärung, die das Dasein als sinnvoll erscheinen läßt, noch um die gegenteilige Feststellung, daß das Leben sinnlos sei. Ihr geht es einzig um die Begegnung des Menschen mit dem lebendigen Gott, wie er sich in der lebendigen Geschichte Israels und in seinem Sohne Jesus Christus durch den Heiligen Geist geoffenbart hat. Die Bibel bietet weder einen Gottesbeweis noch eine Theodizee. Gott beweist sich selbst durch sein Handeln in Jesus Christus, und er ist keinem Menschen eine Rechenschaft über sein Tun und Lassen schuldig. Der Gott der Bibel ist keine moralische Weltordnung, in deren Behauptung sich schließlich alles Tragische auflösen müÙte. Gott ist Liebe, aber er liebt in seiner göttlichen Freiheit. Wenn er sich dem Menschen offenbart, so weiß sich der Mensch restlos geborgen als das von Gott geliebte und erlöste Geschöpf. Aber diese Offenbarung ist ein freier, durch gar nichts erzwingbarer Entschluß des lebendigen Gottes. Keine menschliche Voraussetzung kann ihn herbeiführen oder beeinflussen. Wenn der Mensch glaubt, durch seine Anstrengungen, durch seine höchsten Strebungen Gottes Wohlgefallen zu erringen und dadurch die Voraussetzungen seiner Rettung zu schaffen, so erweist sich Gottes freie Liebe gerade darin, daß er diese Strebungen scheitern läßt, bis der Mensch sich ganz auf die Gnade verläßt. Nur so findet der Mensch die Gemeinschaft mit Gott, daß er diesem freien lebendigen Herrn allein die Ehre gibt. Im Scheitern seines Lebens begegnet der Mensch diesem Gott, und wenn Gott einen neuen Anfang setzt, so ist auch das immer sein freies Gnadengeschenk. Das Handeln des lebendigen Gottes schreitet quer durch

alle Theorien über den Weltlauf und durch alle frommen und unfrommen Bestrebungen hindurch. Gott thront in der Höhe und als Heiliger — und bei den Zerschlagenen und Demütigen.

Betrachten wir nun von diesem biblischen Denken her das Problem des Tragischen, so liegt es auf der Hand, daß einige seiner entscheidenden Elemente keineswegs abgetan sind.

Im tragischen Geschehen scheitert der Mensch mit seinen höchsten und besten Strebungen. Er wird auch nicht nachträglich rehabilitiert oder wenigstens moralisch gerechtfertigt. Und ebenso weiß die Bibel, daß der Mensch, der gar nicht hochmütig und frevelhaft im landläufigen Sinn zu sein braucht, an der überlegenen Wirklichkeit Gottes scheitert und darin erfährt, daß auch das menschlich Höchste und Beste vor Gott nichts ist. Wenn Gott dem Menschen entgegentritt, so spricht er sein Urteil nicht nur über die niedern Begierden, über das Irdische und Vergängliche aus, um dann das Sittliche im Menschen, seinen freien Willen und seine moralische Kraft um so herrlicher erstrahlen zu lassen. Gott offenbart ihm im Gegenteil, daß eben in dem, was die Stoiker das «*ἡγεμονικόν*» des Menschen nannten, in seinem ethischen, reinen, strebenden Bemühen, die Gottwidrigkeit, nämlich die Gnadenfeindschaft sein kann, die durch kein anderes als durch tragisches Geschehen ans Licht gebracht wird. Oder er führt den Menschen zur Erkenntnis des Zwiespaltes in seinem Innern: «Das Gute, das ich will, das tue ich nicht, das Böse, das ich nicht will, das tue ich» (Römer 7, 19). Was der wirkliche Wille Gottes ist, wird dem Menschen nur klar im Zerbrechen des eigenen Willens, das durch die tragische Situation herbeigeführt wird. Die Ausweglosigkeit gehört zu diesem Geschehen auch im biblischen Sinn, denn sonst würde dem Menschen noch eine Hintertüre zu seiner feinen oder groben Selbstrechtfertigung offenstehen. Das tragische Scheitern ist demnach ein wesentlicher Teil der Begegnung des Menschen mit dem lebendigen Gott.

Ein Ähnliches erkennen wir bei der Schuldfrage. Wir wissen, daß Schuld im moralischen Sinn nicht ohne weiteres der Tragödie eigen ist. Wir sahen aber auch, daß im tragischen Geschehen dem Menschen eine Schuld einsichtig werden kann, die er sonst nicht als solche zu erkennen vermag. So weiß auch die Bibel davon, daß der Mensch die Schuld nicht von allgemei-

nen, vorgefaßten moralischen Grundsätzen her erkennen kann. Schuld ist ein Raub der Ehre Gottes, und das wird dem Menschen oft nur im tragischen Ereignis klar, weil er in ihm den lebendigen Gott trifft, der den Menschen nicht an einer abstrakten Weltordnung, sondern an sich selbst mißt. Ferner fanden wir die tragische Schuld in der eigentümlichen Schwebelage zwischen menschlicher Verantwortung und Schicksal. Gewiß spricht die Bibel nicht vom Schicksal und nicht vom Fluchgeist. Aber auch sie hält auf der einen Seite immer und überall fest an der persönlichen Schuld des Menschen und sieht ihn doch gleichzeitig in einer logisch undurchschaubaren Weise verstrickt in die Schuldzusammenhänge, die sich in der Geschlechterfolge, im Zusammenleben der Menschen oder in der Begegnung mit dämonischen Mächten kundtun. Nie läßt die Bibel den Menschen völlig schuldlos erscheinen. Denn sie stellt ihn immer in den gesamten Schuldzusammenhang der gefallenen Schöpfung. Tragische Schuld ist von ihr aus gesehen nur ein Aspekt der ganzen menschheitlichen Schuld vor Gott. Aber nun ist diese Schuld nie ein allgemeiner Grundsatz der Welterklärung, nie eine Aussage einer pessimistischen Philosophie, eines Pantragizismus, sondern immer eine lebendige — hängt man am Ausdruck, so sage man: existentielle — Wahrheit, die in der Begegnung mit Gott erfahren wird. Und nun weiß die Bibel von den vielfältig verschlungenen Wegen der Schuld. Der alttestamentlichen Aussage, daß Gott der Väter Missetat an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied heimsucht, entspricht das gewaltige Bild menschlicher Schuldverhaftung im Neuen Testament, in Römer 5, 12 ff. Begriffe wie Vererbung, Anlage, Kollektivschuld treffen solche Zusammenhänge bei weitem nicht. Es geht um das nur im Handeln des Einzelnen erfahrbare Ineinander von Gemeinschaft und Einzelschuld, von Fluch und Verantwortung, wie es für das Tragische bezeichnend ist. Die tragische Schuld ist ein Spiegelbild jener biblischen Tatsache, daß vor Gott das Menschengeschlecht eine Einheit bildet, in der kein Glied vom andern losgelöst werden kann und in der doch jedes Glied als Geschöpf in persönlicher Verantwortung vor dem lebendigen Gott steht.

Doch die Bibel geht noch einen Schritt weiter. Sie spricht unbefangen davon, daß «der Herr David reizte», die Sünde der

Volkszählung zu begehen (2. Sam. 24, 1), und die Lage wird nicht geklärt, sondern höchstens tragisch verwirrt, wenn die Chronik statt des Herrn den Satan einsetzt (1. Chr. 21, 1). Erscheint hier nicht Gott in der Rolle des «συλλήπτωρ», des Beistandes und Anreizes zur persönlichen Schuld, wie wir es bei Aeschylus vom Fluchgeist hörten? Oder denken wir an die Verstockung und Verblendung, die Gott über den Pharao kommen läßt. Nun stehen solche Dinge wohl am Rande der Geschichte des Gottesvolkes, und sie haben letzten Endes den Sinn, Gottes Namen zu verherrlichen und Israel seine Gegenwart kundzutun. Das hindert aber nicht, daß sich hier der tragische Aspekt der rätselhaften Freiheit Gottes auftut. Stößt auch die göttliche Macht aus der «Lösungsschicht» des tragischen Geschehens hinunter in die «Konfliktsschicht», so liegt diese Lösung doch nicht innerhalb der Möglichkeiten der «Konfliktsschicht», und diese bleibt menschlich gesehen in ihrer ganzen unerbittlichen Härte bestehen.

Immerhin handelt es sich da noch um Fälle, die mit Schuld verknüpft sind. Aber wie verhält es sich mit dem Leiden Unschuldiger? Wir meinen nicht das Leiden des Märtyrers, das nicht die Sinnlosigkeit, sondern im Gegenteil die tiefe Sinnhaftigkeit eines unschuldigen Leidens zu offenbaren vermag. Die Frage bricht aber dort auf, wo der Unschuldige in ein Leiden geführt wird, dessen Sinn er nicht zu erfassen imstande ist, das als ein unausweichliches Verhängnis auf ihm lastet. Da verdunkelt sich der Blick, und die Klage Hiobs hebt an, die das Dasein als solches verwünscht und Gott vorwirft, es sei ihm gleichgültig, ob der Mensch schuldig oder schuldlos sei (Hiob 9, 22). Damit ist die tragische Situation eröffnet. Hiob kann nicht den billigen Ausweg aus ihr finden, den ihm die Freunde weisen: das Leiden bedeute auf alle Fälle eine gerechte Strafe, vielleicht für heimliche Sünde, oder es sei ein Läuterungs- und Prüfungsgericht. Dagegen hält Hiob zäh an seiner Unschuld fest, und er schreit die Klage über die Rätselhaftigkeit und Ungerechtigkeit von Gottes Handeln im tragischen Schmerz in die Welt hinaus.

Nun ist die Lösung des Hiobbuches für unser Problem sehr aufschlußreich. Es gibt keine theoretische Lösung, die einer Theodizee, einer durchgehenden Ueberzeugung von einem moralischen Weltregiment gleichkäme. Der tragische Konflikt löst

sich nicht von selbst in einer transzendenten Schicht auf. Die Lösung liegt ganz anderswo: Gott selbst, der Lebendige, tritt auf den Plan. Sein Kommen, sein Erscheinen an sich ist *die* Lösung. Er gibt keine Auskunft über den zukünftigen Weltlauf, in dem sich Hiobs Geschick wenden werde. Er stellt einfach eine Reihe von Gegenfragen an Hiob, in denen er seine Freiheit als Schöpfer und Herr, aber damit auch seine unergründliche Liebe offenbart. Nun braucht Hiob gar keine theoretische Lösungsschicht der Tragödie, keine Erhebung in eine Sphäre der moralischen Betrachtungsweise, in der ihm dann plötzlich der Sinn des Geschehens einsichtig würde. Er bekennt das Einzige, was der Mensch nach tragischen Erfahrungen bekennen kann:

Ich habe erkannt, daß du alles vermagst;
 Nichts, was du sinnst, ist dir verwehrt.
 Wer ist's, der da verhüllt ohne Einsicht den Ratschluß?
 Darum habe ich geredet in Unverstand,
 Dinge, die zu wunderbar für mich, die ich nicht begriff.
 Vom Hörensagen hatte ich von dir gehört,
 Nun aber hat dich mein Auge gesehen,
 Darum widerrufe ich und bereue
 In Staub und Asche.

Hiob wird nicht nachträglich gerechtfertigt, denn auch die Wiederherstellung (42, 7 ff.) liegt außerhalb dessen, was zu berechnen gewesen wäre. Der tragische Konflikt verschwindet nicht in einer höheren Einheit. Gott löst ihn zwar, aber so, wie er allein in seiner Freiheit es will.¹⁷ Beachten wir, daß die Freunde den Zorn Gottes auf sich ziehen, weil sie nicht recht von Gott geredet hatten. Ihr Vergeltungsdogma, ihre Lösungsversuche würden gerade die Tragik in unechter Weise verflüchtigen. Wenn das christliche Denken sich auf diese Ebene begibt — und das ist unter dem Einfluß der stoischen Weltanschauung jahrhundertlang geschehen¹⁸ —, dann freilich hat

¹⁷ Im Blick auf die «Lösung» des tragischen Konflikts im Buch Hiob durch die Theophanie ergäbe sich vielleicht eine Auslegung der bekannten Erscheinung des «Deus ex machina» in manchen Dramen des Euripides, die seinem Anliegen gerechter werden könnte, als es in der Literatur über ihn gelegentlich geschieht.

¹⁸ Ueber den Einfluß der stoischen «Unerschütterlichkeit» und ihrer untragischen Weltanschauung auf das Denken des Abendlandes vgl. H. Weinstock, a. a. O., Kap. 3.

das Tragische in ihm keinen Platz. Aber das wäre nicht das rechte biblische Denken, das sich unversehens auf dem Wege der Freunde Hiobs betreffen ließe.¹⁹

Das Neue Testament denkt nicht anders. Paulus ruft am Ende eines langen Abschnittes, der durch alle Höhen und Tiefen tragischer Verwicklungen geführt hat, aus: «Wie unerforschlich sind Gottes Entscheidungen und unausdenkbar seine Wege! Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt oder wer ist sein Ratgeber gewesen?» (Römer 11, 34). Auch das ist keine «Weltanschauung», die das Tragische ausschaltet. Denn die Freiheit Gottes, seine undurchdringlichen Entscheidungen bleiben voll und ganz gewahrt. Nur er selbst in seiner Offenbarung vermag die Fragen zu lösen. Und diese Offenbarung ist die Gabe seiner freien Gnade. Sie wird dort zur herrlichen Wirklichkeit, wo er seinen Heiligen Geist gibt. Aber das liegt im freien Ermessen Gottes. Der Blick auf die freie Gnade führt den Menschen in das Wagnis des Glaubens, wo er restlos alles preisgibt und sich dem lebendigen Gott überläßt. Der gewaltige Unterschied zur griechischen Tragik beruht darin, daß dieser Gott sich als der liebende Vater erweist und nicht als das unzuverlässige Schicksal oder als blinder Zufall. Euripides, dem unter dem zermalmenden Erlebnis des Tragischen der alte Götterglaube zerbrach, hielt sich schließlich nur noch an die Tyche. In dieser Sache ist das biblische dem griechischen Denken überlegen, indem es nie den Schritt vom lebendigen Gott weg zum Schicksal oder zum Zufall macht. Aber dadurch ist das Andere nicht aufgehoben, daß der Glaube mit der tragischen Haltung den völligen Verzicht auf die menschlichen Sicherungen und das Ausgeliefertsein an Gott gemeinsam hat.

¹⁹ Es ist bezeichnend, daß J. Körner (Tragik und Tragödie, Preußische Jahrbücher, Bd. 225, S. 71) seine Behauptung, die biblische Weltanschauung schließe das Tragische aus, ausgerechnet mit einem Zitat aus der Rede des Elihu (Hiob 34, 10—12) einleitet. Es ließe sich auch sonst nachweisen, daß die meisten, die die Ansicht vertreten, das Tragische und das Christliche seien nur Gegensätze, ein Christentum vor Augen haben, das stark vom spätjüdischen Vergeltungsdogma oder von stoisch-humanistischen Gedankengängen überlagert und gefärbt und damit verzeichnet und verzerrt ist. — Auf der andern Seite sieht J. Körner, a. a. O., S. 75, richtig, daß die calvinische Gnadenlehre innerhalb des Christentums am ehesten einen tragischen Aspekt schafft.

Bedenken wir zum letzten das Element der tragischen Furcht. Sie findet ihre biblische Parallele in der Wahrheit: «Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang.» Es ist nicht die Furcht vor dem unberechenbaren Unglückszufall oder vor dem sinnlosen Götterzorn. Aber es ist die heilige Furcht vor dem Gott, der uns jederzeit im tragischen Geschehen unsere Zerbrochenheit erkennen lassen kann. Die Furcht des Glaubens weiß wohl, daß das zu unserm Heil geschieht. Aber sie erfährt das wieder nicht als allgemeinen Satz einer untragischen Weltanschauung, sondern das ist eine schmerzliche Erkenntnis, gewonnen je im tragischen Konflikt, der sich nur löst, wenn uns Gott selbst begegnet, «ubi et quando visum est Deo». Nur aus dieser urtümlichen Furcht vor dem lebendigen Gott wächst dann die Ehrfurcht vor seinem Gebot und vor seinen Geschöpfen heraus.

Damit haben wir einige Beziehungen des Tragischen zum christlichen Denken betrachtet. Es ist uns nun wohl verwehrt, zu behaupten, das Tragische und das Christliche hätten nichts miteinander zu tun. Wollten wir dieser Meinung folgen, so würde sich bald die Tragik wiederholen, daß eine solche scheinchristliche untragische Weltansicht von den menschlichen Erfahrungen aufs furchtbarste Lügen gestraft würde und am Ende das Tragische über das Pseudochristliche triumphieren müßte. Das Tragische ist mehr als eine Erfahrung des Menschen außerhalb des Glaubens, mehr als nur eine propädeutische Ergänzung zum christlichen Weltbild. Es steckt vielmehr im Glauben selbst drin, und wir hören es herausklingen aus dem Pauluswort: «Unser Erkennen ist Stückwerk und unser Weissagen ist Stückwerk . . . Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in rätselhafter Gestalt» (1. Kor. 13, 9—12). Aber wir sehen auch, daß die tragische Erfahrung nicht den ganzen Inhalt des Glaubens ausschöpft. Sie berührt nur eine Seite der Fülle des biblischen Denkens. Das Evangelium ist keine pantragizistische Weltanschauung. Es ist die frohe Botschaft von der erbarmenden Liebe Gottes, die dort wohnt, wo die Menschen zerbrochenen Herzens sind. Das Tragische wird dadurch nicht einfach beseitigt. In ihm erfahren wir immer wieder, daß wir mit allen Menschen in einer furchtbar zerrissenen und gespaltenen Welt leben. Und wenn wir, deren Herz dadurch zerbrochen wird, dann von der

frohen Botschaft erfaßt werden, so ist es die unerwartete freie und heilige Liebe Gottes. In dieser Weltzeit bleiben das Tragische und das Christliche geheimnisvoll miteinander verbunden: «Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes? — Dank sei Gott durch Jesus Christus, unsern Herrn!»

St. Gallen.

Ernst Gerhard Rüschi.

Das Selbstverständnis des christlichen Glaubens als Prinzip der Dogmatik*.

Die Frage nach dem Prinzip der Dogmatik, um die es in unserem Thema geht, gehört zu den sog. Prolegomena der Dogmatik, d. h. zu demjenigen Teil der dogmatischen Arbeit, in welchem — der systematischen Erörterung der christlichen Wahrheit vorausgehend — die dabei zu befolgende Methode grundsätzlich dargelegt und gerechtfertigt wird. Bei unserer Herausstellung des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens als des sachgemäßen Prinzips christlicher Dogmatik werden wir so vorgehen, daß wir unseren Ausgang nehmen von der Verhältnisbestimmung von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie, wie sie die altprotestantischen Dogmatiker ihren Systemen in den beiden ersten Lehrstücken von der Offenbarung und von der Heiligen Schrift voranzustellen pflegten. Ein Blick auf deren seitherige und besonders neueste Problematik wird uns Anlaß zu einer grundsätzlichen Besinnung über das Wesen und Verhältnis von Wissen und Glauben geben. Von dem daraus resultierenden Selbstverständnis des Glaubens aus wird sich uns einerseits eine Beurteilung der sog. natürlichen Theologie als *Theologia negativa* eröffnen, und andererseits wird sich uns durch Bezugnahme auf die Heilige Schrift und deren besonderen Offenbarungsanspruch das Selbstverständnis des christlichen Glaubens formen, welches als Prinzip der Dogmatik zu verwenden ist.

Nach dieser Uebersicht über unser Vorhaben beginnen wir mit dem ersten der vier genannten Punkte.

1. Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie.

Da die Diskussion um das dogmatische Grundprinzip, auf deren Schwierigkeiten unsere Fassung desselben als Selbstverständnis des christlichen Glaubens eine lösende Antwort darstellen soll, vornehmlich unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie geführt wird, dürfte es nützlich sein, von der in den Systemen der altprotestantischen Dogmatik vorliegenden Verhältnisbe-

* Eine Vorlesung, gehalten vor der theologischen Fachschaft der Universität Erlangen am 9. Juli 1954.