

Das Selbstverständnis des christlichen Glaubens als Prinzip der Dogmatik

Autor(en): **Buri, Fritz**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

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

Heft 5

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877475>

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.

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.

stimmung dieser beiden Größen auszugehen. Hier zeigt sich bei aller Gemeinsamkeit nicht nur der fundamentale Unterschied von reformatorischer und katholischer Theologie, sondern von hier aus werden auch die verschiedenen Arten von Grundlegungen der Dogmatik im neueren Protestantismus bis hin zu dem Streit um die natürliche Theologie in heutiger sog. Offenbarungstheologie verständlich.

Die altprotestantische Dogmatik versteht sich als ein System übernatürlicher Glaubenswahrheit auf Grund der, eine übernatürliche Offenbarung darstellenden, göttlich inspirierten und den Gläubigen durch das Zeugnis des Heiligen Geistes erfassenden Heiligen Schrift. Die Bekenntnisformeln und Bekenntnisschriften der Kirche stellen sowohl Konkretionen dieses gläubigen Offenbarungsverständnisses dar, als auch maßgebliche Anleitungen für das weitere rechtmäßige Schriftverständnis. Die orthodoxe Dogmatik versteht sich als die vom Heiligen Geist geleitete, auf Schrift und Bekenntnis gegründete reine Lehre des Heils.

Aber nun kennt diese vom Heiligen Geist sich erleuchtet und von den Bekenntnissen geleitet wissende Schrifttheologie nicht nur einen formalen, sondern darüber hinaus auch einen materialen Gebrauch der Vernunft des natürlichen Menschen. Der formale Gebrauch der natürlichen Vernunft besteht in der vor und außerhalb der Erleuchtung durch den Heiligen Geist vorhandenen Denkfähigkeit des Menschen, welche ihn als Geistwesen auszeichnet. Nur mittels dieser Fähigkeit des Denkens ist ein Erfassen der Wahrheiten der Offenbarung und eine Zusammenstellung derselben zu einem geordneten Ganzen möglich. Um den Heilswahrheiten gerecht zu werden, darf die Vernunft freilich nicht auf eigene Faust denken, sondern muß sich durch den Heiligen Geist erleuchten lassen und sich der Offenbarung in der Schrift gefügig erweisen. Aber im Gegensatz zu bekannten Äußerungen — vor allem Luthers — erachten nun die orthodoxen Nachfahren der Reformation die Vernunft des natürlichen Menschen nicht nur als eines solchen gehorsamen Dienstes an der Offenbarung fähig, sondern sie sprechen ihr darüber hinaus auch noch eine zum Heil nicht genügende, aber für den Glauben doch nicht belanglose Erkenntnisfähigkeit in göttlichen Dingen zu. Nicht nur daß Gott ist, sondern z. T. auch wie er ist, aber auch wie es mit des Menschen Angewiesensein auf die Heilsoffenbarung steht, ist eine Sache des natürlichen Erkennens. So stellt die altprotestantische Dogmatik ein System übernatürlicher Offenbarungswahrheit des sich auf die Schrift gründenden Glaubens dar, verbunden mit einem Vorbau natürlicher Theologie, der aus der Struktur des Ganzen nicht wegzudenken ist.

Es ist hier nicht der Ort, theologiegeschichtlich zu zeigen, wie in der Folgezeit aus diesem Vorbau der natürlichen Theologie, dadurch, daß er sich immer mehr ausdehnte und die Offenbarungstheologie nicht nur abbaute, sondern ihren Gehalt in verwandelter Weise in sich aufnahm, die Dogmatik des Neuprotestantismus entstand, welche — trotz ihrer weithin gegenteiligen Behauptung — von der reformatorisch-altprotestantischen Offenbarungstheologie aus nur als natürliche Theologie beurteilt werden kann. Als Beispiel greife ich zwei Ausprägungen heraus, deren Proble-

matik in ihrer gegenseitigen Bestreitung, wie in ihrem Schicksal deutlich genug in Erscheinung tritt: die spekulativ-liberale und die Ritschlsche Theologie.

Die spekulativ-liberalen Theologen (Biedermann, Pfeleiderer, Lüdemann, z. T. auch Lipsius) stellten die Forderung auf nach einem wissenschaftlich einsehbaren, zeitlos gültigen Prinzip der christlichen Wahrheit. Es gibt für sie weder einen besonderen Erkenntnisweg des Glaubens, noch eine besondere Glaubenswahrheit, sondern nur die eine, auf dem Wege der wissenschaftlichen Forschung und der sich darauf stützenden philosophischen Spekulation zu gründende, absolute Wahrheit. Das auf dem Wege einer wissenschaftlichen Durcharbeitung des religiös-christlichen Bewußtseins gewonnene christliche Prinzip wird von ihnen nicht nur als Kriterium für die Gültigkeit der biblisch-kirchlichen Ueberlieferung verwendet, sondern auch mit Hilfe der auf diese Weise gereinigten Tradition auf dem Wege der Spekulation zu einer universal-teleologischen Weltanschauung ausgebaut. Diese spekulativ erarbeitete universale Teleologie bildet sodann den Ersatz für die, als wissenschaftlich überholt, preisgegebene überlieferte Heilsgeschichte.

Im Gegensatz zu diesem formalen wie inhaltlichen Vernunftoptimismus bestritten die Ritschlianer von ihrem Schulhaupt bis zu Troeltsch unter — gelegentlich allerdings etwas sonderbarer — Berufung auf Kant die Möglichkeit einer rationalen Metaphysik. Aus der Todeswelt des Erkennbar-Wirklichen (Wilhelm Herrmann) zur Freiheit einer in Gottes Liebe gegründeten religiös-sittlichen Persönlichkeit und einer entsprechenden Weltsicht glaubten sie nur auf dem Wege eines an der historischen Persönlichkeit Jesu sich entzündenden Glaubenserlebens und eines sich darauf gründenden besonderen Glaubenserkenntens gelangen zu können. Die spekulativ-liberalen Theologen erhoben dem gegenüber nicht zu Unrecht den Einwand, hier würden Seins- und Werturteile verwechselt und gerate man unter das Gericht von Feuerbachs Illusionstheorie.

Beide Schulen gehören heute der Vergangenheit an. Die Wissenschaftlichkeit der rationalen Metaphysik in der spekulativen Theologie und ihres religiös-christlichen Prinzips ist für uns ebenso erschüttert wie die Haltbarkeit des angeblich wissenschaftlichen Glaubenserkenntens und der ihm entsprechenden pneumatischen Exegese, welche vom Glaubenserleben aus historische Urteile fällen will. Das Zeiterleben, philosophische und theologische Selbstbesinnung, aber auch der Fortgang der wissenschaftlichen Forschung in der Entdeckung des eschatologischen und kerygmatischen Charakters der urchristlichen Verkündigung haben hier eine tiefgreifende Wandlung in der protestantischen Theologie bewirkt. Unter Wegfall der spekulativ-liberalen Theologie ist aus der Theologie der Krise des Ritschlianismus und durch Rückwendung zu den Positionen der Reformation eine neue Offenbarungstheologie des sich auf das Wort Gottes in Jesus Christus berufenden Glaubens entstanden.

Aber gerade hier sind nun erneut schroffe Gegensätze in Erscheinung getreten, die sich in ihrer Grundsätzlichkeit vor allem in dem Streit um die Bedeutung der natürlichen Theologie und in der Frage nach dem

rechtmäßigen Schriftverständnis auswirken. Auf der einen Seite steht Barths radikale Offenbarungstheologie, welche schon eine Diskussion der Möglichkeit einer natürlichen Theologie a limine als Verrat an der Theologie abweist, für sich eine ihr sachgemäße, aber keinen allgemeinen Kriterien unterstehende Wissenschaftlichkeit in Anspruch nimmt, und eine christologische, d. h. eine von der Objektivität des in der ganzen Schrift bezeugten Heilsgeschehens in Christus ausgehende Exegese fordert. So sehr nach dem Zeugnis der Schrift dieses Heilsgeschehen sich in der Zeit ereignet und deshalb von ihm nur in zeitgeschichtlich bedingten Formen gesprochen werden kann, so wenig dürfen für sein Verständnis irgendwelche Formen menschlichen Selbstverständnisses Verwendung finden, oder darf man dieses Heilsgeschehen mit irgendwelchen geschichtlichen Auswirkungen desselben verwechseln. Die Heilsverkündigung, welche die christliche Kirche der Welt auszurichten hat, darf einzig und allein auf den Namen Jesus Christus ausgerichtet sein, wenn sie nicht bloße Menschenweisheit und nichtiges Menschenwerk sein will. Wo und wann sie aber zum Wort Gottes wird, darüber verfügt sie gerade als Theologie der Offenbarung nicht.

Nun aber gibt es neben derjenigen Barths heute auch noch einen anderen Typ von Offenbarungstheologie, z. B. bei Brunner, Althaus, Bultmann, Gogarten, Tillich u. a., welche gerade um der Wirklichkeit und der Verstehbarkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus willen meinen, nicht so leicht wie Barth über die Möglichkeiten natürlicher Theologie hinweggehen und das rechte Verstehen nicht einfach dem Heiligen Geist überlassen zu können. Einerseits erkennen sie in der dem Menschen außerhalb und unabhängig von der christlichen Heilsoffenbarung möglichen Gotteserkenntnis und seines darauf bezogenen Selbst- und Weltverständnisses einen Anknüpfungspunkt, eine Uroffenbarung, ein Vorverständnis, eine Säkularisation des Offenbarungsglaubens, eine philosophische Theologie, von denen aus die Heilsbotschaft des Evangeliums als Antwort auf die Erlösungssehnsucht des natürlichen Menschen und als eine Ueberwindung seiner Verirrungen verstanden werden kann. Und andererseits betonen diese Theologen, daß die christliche Ueberlieferung nur dort diese Wirkung haben kann, wo ihre Mythen, Symbole, Dogmen, Spekulationen als Ausdrucksformen persönlichen Glaubens oder existentiellen Selbstverständnisses interpretiert werden. Inwieweit der Uroffenbarung nun freilich auch ein positiver Gehalt zuzubilligen ist, und inwieweit insbesondere Bultmanns These von der existentialen Interpretation der urchristlichen Mythologie ohne Schaden an den Heilstatsachen anzuerkennen sei, darüber ist man sich im einzelnen gar nicht einig. Mehr oder weniger konsequent verfolgen diese Theologen aber doch die Intention, von der christlichen Heilsoffenbarung aus auch eine außerhalb derselben gelegene Offenbarung Gottes im Menschen und in der Welt anzuerkennen und die Auslegung der Schrift als Offenbarungszeugnis im Rahmen einer allgemeinen Theorie des Verstehens zu sehen und durchzuführen. Das aber ist es, was ihnen von dem auch von ihnen festgehaltenen Begriff der Offenbarung Gottes in Jesus Christus aus Barth — nicht ohne gute Gründe — als Inkonsequenz

und Hinken auf beiden Seiten zum Vorwurf machen kann. Er erblickt in ihr nur eine neue Form des Neuprotestantismus, die für ihn — um des hier stattfindenden In-Regie-Nehmens der Offenbarung Gottes willen — in der nämlichen häretischen Verdammnis steht wie die katholische Theologie.

Ein kurzer Ausblick auf diesen großen Gesprächspartner mag unsere Orientierung vervollständigen. Nicht nur vor dem Vatikanischen Konzil, sondern auch seither und auch gerade in jüngster Zeit lassen sich in der römischen Kirche «die zwei Wege katholischer Theologie», einer mehr am Akt des Glaubens und damit an natürlicher Theologie und einer mehr an der Objektivität des Dogmas von der übernatürlichen Heilsoffenbarung interessierten Dogmatik unterscheiden. Aber entgegen einem Christozentrismus, der erst von der Heilsoffenbarung in Christus aus von einer natürlichen Gotteserkenntnis reden möchte, wie er z. B. von Hans Urs von Balthasar vertreten wird, hält die römische Kirche in ihren maßgeblichen Lehrentscheidungen zu allen Zeiten, wie im Vaticanum so auch noch in der jüngsten diesbezüglichen Encyclica *humani generis* an einer, zum Heil wohl nicht hinreichenden, aber doch in sich gegründeten und die unumgängliche Vorstufe der übernatürlichen Offenbarung darstellenden allgemeinen Offenbarung und einer entsprechenden natürlichen Gotteserkenntnis fest und stellt nicht nur das Maß dieser natürlichen Gotteserkenntnis, sondern auch die Auslegung der Schrift und der mit ihr koordinierten kirchlichen Ueberlieferung unter die Jurisdiktion ihres göttlich inspirierten und darum unfehlbaren Lehramtes. Die Verbindung von Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade im Sinne einer nicht bloß glaubensmäßigen, sondern seinshaftigen Analogie, und die Regelung des dogmatischen Fortschritts durch die Autorität des in der Kirche Institution gewordenen Heiligen Geistes bewahren die katholische Dogmatik vor den Unsicherheiten und Peripetien, wie sie für den Verlauf der Geschichte der protestantischen Theologie charakteristisch sind. Gleichzeitig aber sind dies die beiden Momente, welche alle von der Reformation herkommende Theologie von der römischen Kirche scheiden. Insofern aber die protestantische Dogmatik aller Schattierungen in dieser oder jener Hinsicht doch immer wieder den Eindruck erweckt, daß sie nur halb von Rom losgekommen sei, oder sich wieder auf dem Wege dorthin bewege — und dies nicht aus Unachtsamkeit, sondern mit innerer Notwendigkeit — enthüllt sich uns hier eine Verworrenheit der dogmatischen Prinzipienlehre, welche eine Abklärung derselben als erstes Erfordernis einer Grundlegung der Dogmatik erscheinen läßt. Diesem Erfordernis suchen wir nachzukommen durch eine Klarstellung des Wesens und des Verhältnisses von Wissen und Glauben.

2. Wissen und Glauben.

Die im Vorangehenden ins Auge gefaßten Verhältnisbestimmungen von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie haben bei aller Verschiedenartigkeit und Gegensätzlichkeit doch das eine gemeinsam, daß sie alle im Raum des denkenden Bewußtseins vollzogen werden und damit Gegenstand des Wissens sind. Es handelt sich darin nicht um ein bloß

gefühlsmäßiges Ahnen oder ein Reagieren aus dem Unbewußten — so sehr das in der Theologie eine große Rolle spielen mag —, aber auch nicht um unübertragbare mystische Erleuchtungen, oder um das Wort Gottes, sondern um Aussagen des begrifflichen Denkens. Offenbarungstheologie jeder Art ist, nicht weniger als natürliche Theologie, ein Gegenstand des Wissens. Insofern sie es aber mit Gegenständen des Wissens zu tun hat, bewegt sich Theologie im Raum der Wissenschaft. Bevor man von Offenbarung und Glauben reden kann, muß man sich daher über das Wesen des Wissens im klaren sein. Es bedarf dann gar keines von außen kommenden, angeblich übernatürlichen Glaubensanspruchs, um auch der Grenzen des Wissens innezuwerden. In seinem eigenen Vollzug stößt das wissenschaftliche Erkennen an seine Grenzen. Ein solches seiner Grenzen bewußtes Erkennen wird aber auch offen sein für das, was legitimerweise mit Offenbarung und Glauben gemeint sein kann. Der sich auf Offenbarung gründende Glaube ist etwas anderes als begriffliches Erkennen; aber wenn er sich dessen Kontrolle entziehen will, wird er zum Aberglauben. Aus der Beachtung der Funktion, welche einem sich seiner Grenzen bewußten Wissen in bezug auf Glauben notwendigerweise zukommt, wird sich auch die Bestimmung des rechtmäßigen Verhältnisses von Wissenschaft, Philosophie und Theologie ergeben.

Wir wollen uns die genannten Momente in Kürze vergegenwärtigen.

Ueber das Wissen, seine Entstehung und sein Wesen, gibt es bekanntlich sehr viele und sehr verschiedene Theorien: realistische, idealistische, positivistische, skeptizistische, phänomenalistische usw. Indem die Theologie das in diesen Theorien gemeinte Wissen als natürliches Wissen zusammenfaßt, unterscheidet sie davon noch ein besonderes Glaubenswissen und stellt auch darüber Theorien seines Zustandekommens und seiner Eigenart auf. Allen diesen Erkenntnistheorien haftet aber ein zwiefacher Mangel an: eine grundsätzliche Zweideutigkeit und eine praktische Unergiebigkeit. Ihre grundsätzliche Zweideutigkeit besteht darin, daß sie alle den Anspruch erheben, ein Wissen des Wissens zu sein — als ob es ein Wissen gäbe, das außerhalb des Wissens noch ein Wissen sein könnte. Entweder gehören diese Theorien auch noch zum Bereich des Wissens — dann aber bieten sie keinen Standpunkt dar, von dem aus dem Wissen gleichsam zugeschaut werden könnte. Oder aber der Erkenntnistheoretiker verfügt tatsächlich über einen solchen außerhalb des Wissens gelegenen Standpunkt — dann aber wird er für seine Aussagen nicht mehr Wissenschaftlichkeit in Anspruch nehmen können. Mit diesem in wissenschaftlicher Hinsicht zweideutigen Charakter hängt wohl die praktische Unfruchtbarkeit solcher Theorien zusammen. Tatsächlich beruht der Fortschritt der Wissenschaften nicht auf solchen abschließenden Theorien über das Wesen des Erkennens, sondern vielmehr auf den Fähigkeiten des Beobachtens, Experimentierens, Schließens und Kombinierens, des An- und Nachempfindens, des Verstehens, der Phantasie und der Divination. So sehr eine Theorie auf dem einen Gebiete einen aufschlußreichen Aspekt eröffnen kann, so sehr kann sie, wenn sie verallgemeinert wird, in einem anderen Forschungsbereich gerade für das Wesentliche blind machen.

Was das Wissen aber auf alle Fälle, ganz gleichgültig, wie wir uns seine Entstehung denken, und was wir von seinem Verhältnis zur Wirklichkeit halten, charakterisiert, das ist der Umstand, daß dazu stets ein Subjekt und ein Objekt gehören. Auch das sog. transzendente Wissen, das auf sich selber reflektiert, ist nicht ohne Gegenstand, sondern hat sich eben selber als Gegenstand. Und umgekehrt wird auch ein noch so sehr sich der Objektivität befleißendes Wissen nie bloß objektiv, sondern immer zugleich auch subjektiv sein, weil es stets auf ein bestimmtes Subjekt bezogen ist. Diese Subjekt-Objekt-Spaltung gehört zum Wesen des Wissens.

Wir werden gleich auf die darin begründete Begrenztheit des Wissens zu reden kommen. Vorab jedoch haben wir die positive Seite dieser Grundstruktur alles Wissens herauszustellen. Ohne daß mir als Subjekt in meinem — woher und wie immer affizierten — Erfahrungsbereich etwas als Objekt gegenübertritt, gibt es gar keine Möglichkeit des Wissens. Nur was mir — auf welche Weise immer — Gegenstand wird, kann ich begrifflich bezeichnen und so als das, was es ist, eindeutig zu erkennen versuchen. Dieses auf Objektivität gehende begriffliche Einkreisen wird von Seiten der Subjektivität dadurch gefördert, daß es mir als Erkennendem möglich ist, die verschiedenen subjektiven Aspekte, unter denen das Objekt sich mir von verschiedenen Voraussetzungen aus und innerhalb der Gemeinschaft der Forschung und ihrer Geschichte darbietet, zu vergleichen und zu kombinieren. Auf diese Weise bewegt sich die wissenschaftliche Forschung in der Richtung auf eine allgemein beweisbare und unter der Voraussetzung bestimmter Grundannahmen zwingend wißbare Wahrheit hin. Solches Wissen ist Macht und verleiht dem, der es besitzt, Macht.

Aber es ist nicht allmächtig, sondern gerade wenn es aufs Ganze gehen will, erfährt es unausweichlich seine Grenzen. Diese Grenzen des Wissens zeigen sich sowohl nach der Objekt- wie nach der Subjektseite hin. Im Blick auf die Gegenstände des Wissens wirkt sich der Umstand, daß wir es — auch in den Naturwissenschaften, geschweige denn in den Geisteswissenschaften — nie mit der Wirklichkeit an sich, sondern stets mit der Art, wie sie uns erscheint, zu tun haben, dahin aus, daß es uns niemals möglich wird, des Seins im Ganzen habhaft zu werden. Das Sein im Ganzen ist immer noch mehr und anders, als wie es uns erscheint. Was außerhalb des Horizontes unserer Erfahrung, unseres Vorstellens, unseres Bewußtseins, unseres Denkens liegt, kann nicht Gegenstand unseres Wissens werden. Zu jedem Standpunkt aber gehört ein Horizont, an welchem eine Grenze sichtbar wird, die auch durch die Vereinigung aller möglichen Standpunkte nicht überwunden werden kann. Die Identitätsspekulation, welche hier einen Ausweg sucht, begibt sich durch die Aufhebung der Subjekt-Objektspaltung der Möglichkeiten des wissenschaftlichen Erkennens. Eine wissenschaftliche Weltanschauung ist eine *contradictio in adjecto*.

Aber nicht nur nach außen, sondern ebenso sehr auch nach innen gibt es für das Wissen eine unüberschreitbare Grenze. Wohl kann das Wissen sich selber zum Gegenstand machen und sich auf die Möglichkeiten und Bedingungen seines Vollzuges besinnen. Aber als der, welcher diesen Akt

vollzieht, kann sich der Erkennende nicht selber zum Gegenstand seines Wissens machen. Wie das Auge, das sieht, immer außerhalb der Perspektive bleibt, so bleibt derjenige, in welchem «es» nicht nur denkt, sondern der selber denkt, außerhalb des gegenständlich Wißbaren. Das «Ich bin» ist kein möglicher Gegenstand des «Ich denke». Ein wissenschaftliches Selbstverständnis meiner selbst als desjenigen Seins, das in Freiheit und Verantwortung nicht nur seine Denkakte vollzieht, sondern in solcher unableitbarer und darum unbedingter Weise ist, was es ist, bildet keinen Gegenstand eines allgemein einsehbaren und zwingend beweisbaren Wissens. Sowenig als eine wissenschaftliche Weltanschauung möglich ist, so wenig gibt es eine das Wesen des Menschen als Personsein erschöpfende wissenschaftliche Anthropologie. Hier wie dort kann es sich legitimerweise immer nur um Teilaspekte handeln, die als solche sehr aufschlußreich und förderlich sein mögen, aber nie um eine Totalsicht des Wissens.

Inbezug auf die erste Grenze, also inbezug auf das Sein im Ganzen, kann sich das Wissen, wenn es sich nicht selber verraten will, nur zum Nichtwissen bescheiden. Mit jeder Aussage über die jenseits seines Horizonts gelegenen Bereiche würde es die ihm gesetzten Grenzen überschreiten und ins Schwärmen geraten. Hier ist deshalb für das Wissen nur Verstummen und Schweigen am Platz. Anders dagegen verhält es sich mit jener Wirklichkeit, deren ich als Grenze meines Wissens innewerde, wenn ich es mit mir selber in meinem denkenden Selbstverständnis zu tun habe. Hier ist, im Unterschied zum Wissen und Nichtwissen, der Ort des Glaubens. Glaube ist ein weder mir, geschweige denn einem anderen, objektiv beweisbares Innewerden eines Bezogenseins meines Selbstverständnisses als verantwortliche Person auf die mich eben darin bestimmende Macht. Dieser Bezug ist nur in seinem nichtzuvergegenständlichenden, unmittelbaren Vollzug Wirklichkeit. In der betrachtenden Zuschauerhaltung der Reflexion ist er schon nicht mehr, was er seinem Wesen nach ist. In diesem Vollzug aber geschieht es, daß jene Größe, die all unser gegenständliches Wissen an seine Grenze kommen und in einem letzten Schweigen endigen läßt, Gestalt annimmt und sprechend wird. Als verantwortliche Person vernimmt der Glaubende die Stimme des persönlichen Gottes. Er erfährt Offenbarung, indem für ihn der Deus absconditus zum Deus revelatus wird. Offenbarung des persönlichen Gottes gibt es nur für Glauben. Diese Offenbarung ist aber sowenig ein Gegenstand des Wissens, als das Innewerden der Grenzen des Wissens schon Offenbarung ist. Offenbarung gibt es nur für Glauben. Solcher Offenbarungsglaube ist mehr als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, aber auch mehr als bloße Selbstverantwortung. Wenn es nur schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl wäre, so würde dadurch das Wesen des Glaubens als persönliches Verantwortlichsein in Frage gestellt. Trotz der Betonung des Gefühls im Unterschied zum Wissen, bleibt diese Schleiermachersche Bestimmung zu sehr im Bereich des Gegenständlichen bzw. dessen Grenzen haften. Aber auch der Begriff der Selbstverantwortung mit seinem Ausschluß der Transzendenzbezogenheit wird dem Wesen des verantwortlichen Personseins nicht gerecht; denn in seiner Tiefe übersteigt das Verantwortlichsein alles bloß

immanente Gegenüber und wird sich seines Wesens erst angesichts der Transzendenz voll bewußt. Stellt nun aber der persönliche Gott, vor welchen der Glaubende sich gestellt weiß, nicht gerade eine Vergegenständlichung der Transzendenz dar? Haben wir es in der Vorstellung eines persönlichen Gottes nicht mit der Uebertragung einer menschlichen Qualität auf Gott, mit einer Vermenschlichung Gottes zu tun? Ist die Fleischwerdung Gottes in Christus, von welcher der christliche Glaube hier spricht, nicht einfach ein Mythos?

Diese Fragen, die sich notwendig gegenüber allen Glaubensaussagen erheben, sind nicht einfach abzuweisen, sondern ernst zu nehmen — wenn anders Wissen und Glauben nicht so auseinanderfallen sollen, daß sie als in ihrer Gegenständlichkeit sich verabsolutierende Größen, als wissenschaftlicher und als dogmatischer Aberglaube, einander gegenüberstehen. Angesichts solcher Möglichkeiten des Aberglaubens zeigt sich die notwendige Funktion des wissenschaftlichen Denkens in der Theologie. Von der kritischen Selbstbegrenzung des wissenschaftlichen Erkennens in bezug auf die ihm durch das Sein im Ganzen, wie durch das menschliche Personsein gesetzten Grenzen haben wir bereits gesprochen. Ohne für jene Bereiche des Nichtobjektivierbaren freien Raum zu lassen, würde Wissenschaft gerade unwissenschaftlich und in ihrer Selbstverabsolutierung zum Wissenschaftsberglauben werden.

Aber nun kommt dem Wissen auch für das Glauben eine unabdingbare Funktion zu, und zwar in doppelter Hinsicht: in einer positiven und in einer kritischen Weise. Anders als in der gegenständlichen Form des Vorstellens und Wissens kann auch der Glaubende seiner selbst und seines Bezogenseins auf Gott nicht bewußt sein. Nur im ekstatischen Rausch, oder in der mystischen Versenkung lösen sich die Konturen des Selbstseins, wie der Gottheit auf. Aber hier handelt es sich eben nicht mehr um Glauben. Der Glaube ist kein Schauen und Hören dessen, was man mit menschlichen Augen und Ohren nicht wahrnehmen kann. Glaube ist eine Sache des klaren, hellen Bewußtseins. Das Personbewußtsein ist hier nicht ausgelöscht, sondern im Gegenteil aufs Höchste gesteigert. Der Glaubende weiß in je konkreter Situation um sein Vor-Gott-Stehen. Er ist in seinen Erscheinungsformen nicht ekstatisch, sondern spekulativ, nicht mystisch, sondern mythisch. In Spekulation und Mythologie findet der Glaube die seiner Gottbezogenheit adäquaten Ausdrucksformen. Diese aber sind in je bestimmter Ausprägung Gegenstände des Wissens.

Und hier setzt nun die andere Funktion, welche dem Wissen für den Glauben zukommt, ein: die kritische Unterscheidung zwischen spekulativ-mythologischer Gegenständlichkeit und ihrer nicht mehr gegenständlich faßbaren Bedeutung im Vollzug der Glaubensbeziehung. Wenn diese Unterscheidung auch nicht Sache des Glaubens selber ist, sondern der Gläubige vielmehr Gottes Stimme hört und mit Gott redet, sich als von ihm geführt versteht und sich ihm heiligt und Opfer bringt, so muß doch dem Glauben diese Reflexion ebenso voraufgehen, wie sie ihm nachfolgt, wenn er nicht in Aberglauben und Magie versinken will. Nur dem denkend erhellten Glauben erschließen sich die Symbolkraft seiner Gegenstände und die Gott-

bezogenheit seiner Entscheidungssituation. Ohne die vorhergehende und nachfolgende Reflexion wäre Glaube gar nicht Glaube. Ohne das kritische Selbstbewußtsein würde er — genau gleich wie eine unkritische Wissenschaft — einem mythologisch magischen System verfallen.

Aus dem Dargelegten ergeben sich nun folgende formale Bestimmungen für das Verhältnis der Theologie zu Wissenschaft und Philosophie. Theologie ist Wissenschaft, insofern sie es in ihrer Ueberlieferung und in der darin gemeinten Wirklichkeit mit Erscheinungen zu tun hat, welche gegenständlich faßbar sind und dementsprechend in einen Zusammenhang des allgemein beweisbar und allgemein nachprüfbar Richtigen gebracht werden können. Wo sie in dieser wissenschaftlichen Forschung und Darstellung auf das gegenständlich nicht Faßbare des Seins im Ganzen und des Selbstverständnisses des Menschen als verantwortlicher Person stößt, kann sie nicht mehr den Anspruch auf Wissenschaft erheben. Obschon sie sich auch in diesen Aussagen über Gott und die Seele dinghafter Formen des Vorstellens und begrifflich gegenständlicher Kategorien des denkenden Bewußtseins bedient, so handelt es sich darin doch um Aussagen des Glaubens, die als solche nicht mehr wissenschaftlich allgemeinbeweisbar, sondern nur noch mit den Mitteln eines seiner Grenzen bewußten Denkens in ihrer Eigenart erhellbar sind. Dieses kritische Selbstbewußtsein in bezug auf die Grenzen gegenständlicher Wißbarkeit ist nun aber — auf die Tradition gesehen — keineswegs eine Eigentümlichkeit der Theologie, sondern in ihrer Geschichte unterscheidet sich die Theologie gegenüber der Philosophie vielmehr meistens gerade dadurch, daß sie statt der Ungegenständlichkeit des Selbstverständnisses des Glaubens Rechnung zu tragen, für ihre Gegenständlichkeit den Anspruch einer besonderen Glaubenswissenschaft erhebt. Dadurch aber verstößt sie ebenso gegen eine kritische Wissenschaft, wie gegen das Wesen des Glaubens. So kann ihr heute eine ihres Unterschiedes von Wissenschaft bewußte Philosophie dazu verhelfen, rechte Wissenschaft und zugleich rechte Theologie des Glaubens zu werden. Es besteht dann allerdings nur ein formaler Unterschied zwischen diesen Arten von Philosophie und Theologie. Ein materialer Unterschied ergibt sich nur dadurch, daß Theologie als christliche Theologie ihre geschichtliche Aufgabe darin hat, der Erhellung des ihr durch ihre Ueberlieferung gegebenen Selbstverständnisses des christlichen Glaubens zu dienen. Statt unsachlichen Selbstbehauptungsversuchen gegenüber der Philosophie kann eine solche philosophische christliche Theologie sich dann ganz ihrer Sache widmen — und das ist wohl kein Schade, der ihr aus dieser Selbstbescheidung erwächst, sondern nur ein Gewinn.

Etwas von diesem Gewinn wird sich uns schon zeigen, wenn wir nun im Folgenden darstellen, wie sich von hier aus die Problematik des Verhältnisses von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie, von der wir ausgegangen sind, löst. Zunächst: Welche Bedeutung kommt auf Grund des eben Ausgeführten der natürlichen Theologie zu?

3. Natürliche Theologie als *Theologia negativa*.

Nicht umsonst ist man in der protestantischen Theologie mit dem Begriff der «allgemeinen Offenbarung» meist etwas zurückhaltend gewesen, um statt dessen nur von «natürlicher Gotteserkenntnis» zu reden, und billigte man überdies derselben im Vergleich zu der Heilsoffenbarung in Christus größtenteils nur negativen Charakter zu. Die Befürworter einer allgemeinen Offenbarung berufen und beriefen sich demgegenüber freilich auf nicht unwichtige Bibelstellen und auf das Zeugnis der allgemeinen Religionsgeschichte, die Verfechter einer positiven natürlichen Gotteserkenntnis außerdem noch auf die in der Philosophie eine große Rolle spielenden Gottesbeweise. Aber nicht nur ist die Frage der natürlichen Offenbarung Gottes in der Bibel heute theologisch sehr umstritten, sondern gerade von der Philosophie her sind je und je die Theorien von einer allgemeinen göttlichen Offenbarung sehr natürlich erklärt und die sog. Gottesbeweise in ihrer Beweiskraft bestritten worden. Sollten am Ende die Mystiker recht haben, für welche der Aufstieg der Seele zu Gott in einer letzten Unanschaulichkeit und Unaussprechbarkeit endigt? Sollte natürliche Theologie entgegen allen Versuchen, ihr einen mehr oder weniger positiven Gehalt zu geben, doch nur als *Theologia negativa* möglich sein? — Das sind die Fragen, welche wir hier unter dem Gesichtspunkt der Frage nach der Möglichkeit einer natürlichen Theologie zu erörtern haben.

Wir beginnen mit dem Problem der Möglichkeit einer allgemeinen Offenbarung nach dem Zeugnis der Schrift. Versteht man unter allgemeiner Offenbarung ein Sichkundgeben Gottes in einer für den Menschen vernehmbaren Form vor und außerhalb seiner Offenbarung in Jesus Christus und ohne Berücksichtigung des durch dieses Heilsgeschehen dem Menschen ermöglichten besonderen Erkenntnisvermögens, dann muß man wohl — allen gegenteiligen Interpretationskünsten zum Trotz — zugeben, daß es nach der Bibel allgemeine Offenbarung Gottes und natürliche Gotteserkenntnis gibt. Man denke nur an das ganze Offenbarungsgeschehen in Natur und Geschichte, von dem im Alten Testament die Rede ist. Aber auch das Neue Testament weiß, wenn auch nur an einigen Stellen — vor allem Röm. 1 und 2 und Acta 14, 16 f. und 17 —, von einer außerhalb Christus stattgefundenen Offenbarung Gottes, welche als so unverkennbar angesehen wird, daß die Heiden ihrer Mißachtung wegen sich als vor Gott schuldig bekennen müssen und daß der Apostel dieses dem Menschen von Natur eignende Gottesbewußtsein als Anknüpfungspunkt für seine Heilsbotschaft verwendet.

Aber nun muß ebenso nachdrücklich betont werden, daß es sich in dieser, auf einer allgemeinen Offenbarung beruhenden, natürlichen Gotteserkenntnis im Alten wie im Neuen Testament keineswegs um ein vom Glauben unabhängiges, allgemeinbeweisbares gegenständliches Wissen handelt, sondern in allen Fällen um ein in mythologischer Form sich ausdrückendes Selbstverständnis des Glaubens. Einmal kennt die Bibel unser objektiv wissenschaftliches Denken gar nicht, sondern bedient sich Vorstellungs- und Denkformen, die von Wissenschaft und Philosophie als

Mythologie beurteilt werden müssen. Zum andern aber geht es gerade auch in jenen Belegstellen für eine sog. allgemeine Offenbarung und natürliche Gotteserkenntnis um die persönliche Verantwortung des vor Gott Gestellten — also um alles andere als um eine allgemein wissenschaftlich objektivierbare und beweisbare Situation. Nur im Blick auf das hier in Erscheinung tretende Selbstverständnis wird man von einer inhaltlich positiven Offenbarung und einer entsprechenden Gotteserkenntnis reden können. Sie findet als solche im Glauben statt — wenn auch noch nicht in dem von der Christusbotschaft her bestimmten Glauben. Insofern also, als es in der Bibel kein Wissen um Gott im Sinne einer wissenschaftlichen Erkenntnis gibt, sondern von Gottes Offenbarung nur im Zusammenhang des Selbstverständnisses des Glaubens die Rede ist, muß man sagen, daß es in der Bibel keine natürliche Theologie gibt.

Nur von einer die Christusoffenbarung in ihrer mythologischen Form vergegenständlichenden, d. h. von ihr unter Absehung des darin zum Ausdruck kommenden Selbstverständnisses des Glaubens redenden sog. Offenbarungstheologie aus könnte die hier auf Grund unserer Unterscheidung von Wissen und Glauben vertretene Auffassung der biblischen Offenbarung als bloße natürliche Theologie beurteilt und abgelehnt werden. Wir stehen nicht an, zuzugeben, daß in der Bibel gelegentlich in dieser objektiven Weise mythologisch gedacht wird; aber das ist für uns dann — wie in aller ebenso verfahrenen Theologie — wirklich nur Mythologie, die als solche in ihrer Gegenständlichkeit denn auch der wissenschaftlichen Kritik verfällt.

Genau das ist nun aber auch zu sagen hinsichtlich der Berufung auf die Welt der Religionen und das allen Religionen Gemeinsame des Religiösen, wenn darin eine wissenschaftlich nachweisbare allgemeine Offenbarung und eine positive Erkennbarkeit Gottes im Sinne einer natürlichen Theologie gesehen werden soll. Das Faktum des Religionhabens des Menschen als einer letzten Begründung seines wie immer — in höchster Vergeistigung und ethisch vertieft, oder ganz naturhaft und materialistisch — aufgefaßten Selbstverständnisses kann nicht geleugnet werden. Religion, in diesem umfassendsten Sinne verstanden, gehört wissenschaftlich nachweisbar zum Wesen des Menschen. Aber ebenso unberechtigt und verkehrt wäre es nun, aus diesem Tatbestand des Religiösen so etwas wie eine Ur-offenbarung als Fundament einer natürlichen Gotteserkenntnis ableiten zu wollen und darin einen Gottesbeweis *e consensu gentium* sehen zu können meinen. Ganz abgesehen von der Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit des in den Religionen sich ausdrückenden Selbstverständnisses, die so groß sind, daß die «natürliche Religion», welche sich allenfalls daraus ableiten läßt, ein völlig farb- und kraftloses Abstraktum darstellt, so unterstehen diese künstliche Universalreligion, wie alle ihre konkret geschichtlichen Ausprägungen in allen ihren gegenständlichen Erscheinungsformen, doch der wissenschaftlichen Erklärung. Diese aber ist — nicht erst seit Feuerbach, wohl aber seit Feuerbach noch mit ganz anderen Gesichtspunkten und Kategorien — in der Lage, diese Gebilde restlos auf innerweltliche Zusammenhänge zurückzuführen. Religion entpuppt sich

dann als ein illusionäres Produkt der Bedürfnisbefriedigung, als eine soziologische Notwendigkeit, als eine Kulturererscheinung, als ein Mechanismus des Unbewußten usw. Der Mangel dieser im Einzelnen höchst einsichtigen Theorien besteht nur darin, daß sie nie allen Erscheinungen des Religiösen gerecht zu werden vermögen, und vor allem darin, daß sich der religiös Gläubige selber in der Art, wie er hier «verstanden» wird, immer mißverstanden sieht. Das, worum es ihm im Tiefsten geht: das Selbstverständnis seines Glaubens, sieht er hier gerade mißverstanden. Wohl können solche wissenschaftliche Analysen ihn von Selbstmißverständnissen seines Glaubens befreien — aber das Selbstverständnis seines Glaubens wird, sofern er überhaupt ein solches besitzt, davon im Innersten nicht betroffen, weil es wissenschaftlich überhaupt nicht erfaßt werden kann. Wissen kann hier nur negativ wirken und in etwas Negativem bestehen. Darum zieht sich echte Religion vor dem Zugriff des gegenständlichen Wissens immer zurück auf das nichtzuvergegenständlichende Unnennbare und Unaussprechbare einer *Theologia negativa*.

Aber nun gibt es doch auch, unabhängig von den positiven Religionen, in der Philosophie ein Reden von Gott, das den Anspruch erhebt, Gott wissenschaftlich, allgemeingültig beweisen zu können. Wir denken da an die sog. Gottesbeweise. Seit Kant pflegt man sie vor allem in der Zusammenstellung: ontologischer, kosmologischer, teleologischer oder physiko-theologischer und moralischer Gottesbeweis zu behandeln. Der ontologische Gottesbeweis folgert aus dem Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens das Dasein dieses Wesens, weil es ohne die Qualität des Daseins nicht vollkommen wäre. Der kosmologische Gottesbeweis schließt aus der Tatsache des Daseins einer endlichen Welt auf Gott als deren allein zureichende, absolute Ursache. Der teleologische oder physiko-theologische Gottesbeweis leitet aus der gesetz- und zweckmäßigen Ordnung der Welt einen darin wirksamen, sinn- und zielgerichteten göttlichen Willen ab. Und der moralische Gottesbeweis schließlich postuliert Gott als den Ursprung des sittlichen Bewußtseins und den Garanten der Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit.

Diese Gottesbeweise gehören zum Inventar der natürlichen Theologie und spielen in der Philosophie- und Theologiegeschichte eine große Rolle. Indes gibt es nichts Leichteres, als sich von ihrer Unstatthaftigkeit und Unstimmigkeit als wissenschaftliche Beweise zu überzeugen. Aus einer Begriffskonzeption kann man nicht, wie es im ontologischen Gottesbeweis geschieht, auf eine außerhalb dieses logischen Gebildes bestehende Wirklichkeit schließen. Der kosmologische Gottesbeweis gelangt zu keiner Letztursache, sondern überschreitet mit der Aufstellung einer solchen die dem gegenständlichen Wissen gesetzten Grenzen, bzw. macht aus dem bewiesenen Gott ein innerweltliches Ding. Außer dieser Grenzüberschreitung macht sich der teleologische oder physiko-theologische Gottesbeweis noch des Fehlers schuldig, daß er die nachweisbaren Sinn- und Zweckwidrigkeiten in der Welt nicht in Rechnung stellt. Der moralische Gottesbeweis aber stellt, wissenschaftlich beurteilt, ein bloßes Bedürfnispostulat dar, welchem in diesem Rahmen nicht nur keine Beweiskraft zukommt, son-

dern durch welches das Ethische in seinem alles bloß Faktische in Frage stellenden Wesen beeinträchtigt oder zerstört wird.

Aber nun würden wir uns die Auseinandersetzung mit diesen Gottesbeweisen doch zu leicht machen, wenn wir meinten, sie durch den Nachweis ihrer Unwissenschaftlichkeit erledigt zu haben. Gerade das, was wir über den Unterschied von Wissen und Glauben ausgeführt haben, auf Grund dessen wir hier den Gottesbeweisen das von ihnen in Anspruch genommene Wissen bestreiten, dürfte uns den Gedanken nahelegen, daß hinter diesen Spekulationen noch etwas anderes steckt als bloßes Verstandeswissen, nämlich ein Glaube, der sich in notwendigerweise scheiternden Denkbewegungen seines Gehaltes vergewissern will. Die Vollkommenheit Gottes, von welcher der ontologische Gottesbeweis ausgeht, die Zweckmäßigkeit der Weltordnung im teleologischen und die Verankerung des Sittlichen in Gott im moralischen Gottesbeweis könnten Aussagen des Glaubens in Form der Spekulation sein. Und das Scheitern des kosmologischen Gottesbeweises könnte den Selbsterweis Gottes auf dem Wege des Offenbarwerdens seiner Unbeweisbarkeit darstellen.

Es ist hier noch nicht der Ort, diesen möglichen Glaubenscharakter der sog. Gottesbeweise positiv auszuführen. Aber gerade im Blick auf diese Möglichkeit wird uns immer deutlicher das negative Resultat der Gottesbeweise im Rahmen einer natürlichen Theologie. Natürliche Theologie bleibt also auch hier negative Theologie.

Bevor wir aus dieser Sachlage in Religion und Philosophie die Konsequenzen ziehen für die Bedeutung, welche in der Dogmatik der natürlichen Theologie zukommen kann, wollen wir aber noch eine in Religion und Philosophie anzutreffende, jedoch über beide hinausführende Erscheinung: das auf dem Wege des Entwerdens in einem letzten Schweigen vor einem Unaussprechlichen endigende Gotterleben der echten Mystik ins Auge fassen. Die Mystik, welche bis zu der Aussage gelangt, daß Gott für unser gegenständliches Wissen das reine Nichts sei, ist die konsequenteste Form natürlicher Theologie. Von Seiten der Religionskritik und der Kritik der Gottesbeweise können gegenüber diesem Nichts keine Einwände mehr erhoben werden. Hier liegen keine unrechtmäßigen Vergegenständlichungen eines nicht mehr zu Vergegenständlichenden vor. Aber damit, daß der Mystiker alle Vergegenständlichungen preisgibt und ins Ungegenständliche versinkt, begibt er sich zugleich nicht nur der Möglichkeit einer rationalen Kontrolle seines angeblichen Einswerdens mit Gott, sondern auch der anderen Möglichkeit, daß Gott tatsächlich nicht nur das schweigende Nichts sein, sondern für den der Grenzen seines Wissens bewußten Menschen sprechend werden kann im Glauben. Tatsächlich schweigen die Mystiker nicht nur, sondern geben auch sehr beredt von ihren Erlebnissen Kunde — aber eben in einer Art und Weise, daß jetzt die Möglichkeit einer Selbstvergewisserung ausgeschlossen ist, ob der Mensch es hier nur mit seiner eigenen Tiefe, oder wirklich mit den Tiefen der Gottheit zu tun hat. Gerade die Mystik erweist, daß es nicht angezeigt ist, über ihrem negativen Endresultat die Möglichkeiten auszuschlagen, welche im Bereich der natürlichen Theologie zur Kontrolle der Legitimität ihres nega-

tiven Ausgangs und zu einem Offenwerden für das Vernehmen des Wortes Gottes im Glauben liegen. Nicht umsonst weiß die Bibel, in der es um das gläubige Verstehen des Wortes Gottes geht, nichts von solcher Mystik.

Nach diesem Ausblick auf die Größe und die Gefahren der Mystik dürfte es nun möglich sein, die Bedeutung festzulegen, welche der natürlichen Theologie rechtmäßigerweise in einer christlichen Dogmatik zukommt. Weder nach der Bibel, noch auf Grund der Religionsgeschichte oder der Gottesbeweise kann man von einer wissenschaftlichen Gotteserkenntnis reden. Vielmehr zeigt hier die Mystik, daß natürliche Theologie nur negative Theologie sein kann, indem auf dem Wege des begrifflichen Erkennens, wie des in psychologischen Kategorien faßbaren Erlebens keine positiven Aussagen über Gott möglich sind. Die allgemeine Offenbarung, deren man hier ansichtig wird, besteht in einem Sichtbarwerden der Grenzen alles gegenständlichen Wissens in bezug auf den Letztgrund alles Seins. Die Funktion der natürlichen Theologie besteht darin, aller Mythologie und Spekulation gegenüber auf diese Grenze des Nichtvergegenständlichenden hinzuweisen und alle dogmatischen, philosophischen, aber auch mystischen Grenzüberschreitungen zu verhindern. Sie darf also nicht in dem Sinne verwendet werden, daß sie der sog. Offenbarungstheologie einen gegenständlich faßbaren Anknüpfungspunkt darbieten könnte, sondern sie vermag dem Glauben nur den Dienst zu leisten, daß sie seinen Bereich freihält von falschen Vergegenständlichungen — auch von solchen, welche ihm von Seiten einer sich selber mißverstehenden Offenbarungstheologie drohen.

Dieser Theologie der Offenbarung als Selbstverständnis des christlichen Glaubens wenden wir uns nunmehr zu.

4. Offenbarung in der Schrift für Glauben.

Der Glaube als Selbstverständnis des nichtobjektivierbaren, sondern nur begrifflich zu erhellenden, gottbezogenen menschlichen Personseins ist nicht nur von Seiten eines seine Kompetenzen überschreitenden Wissens bedroht, sondern ebenso sehr durch einen, sein eigenes Wesen verkennenden, sich auf eine gegenständliche Heilsoffenbarung in der Schrift berufenden Glauben. Nachdem wir die natürliche Theologie in ihre Grenzen gewiesen haben, ist deshalb nun auch der Sinn dessen freizulegen, was rechtmäßigerweise unter christlicher Offenbarungstheologie verstanden werden kann. Zu diesem Zwecke haben wir von dem biblischen Offenbarungsanspruch und seiner geschichtlichen Problematik auszugehen. Falschen Sicherungen gegenüber ist sein rechtmäßiges Verständnis, die wahre Schriftgemäßheit der Theologie, herauszustellen. Daraus wird sich uns sowohl eine Klarstellung in bezug auf die Verwendung der Schrift, als auch eine Rechtfertigung unseres dogmatischen Prinzips des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens ergeben.

Wie es am Eingang des Hebräerbriefes in klassischer Weise formuliert ist, geht der Anspruch der urchristlichen Heilsbotschaft dahin, daß sich Gott durch Jesus Christus abschließend und für alle Zeiten zum Heil der

Menschheit in der Geschichte geoffenbart hat. Wie alle früheren Offenbarungen Gottes in der Menschheit und vor allem in der Geschichte seines auserwählten Volkes ihre Erfüllung und Vollendung in Christus finden, so stellt die Zukunft nur die Auswirkung und Entfaltung jener in Christus geschehenen Heilstat Gottes dar.

Aber nun sind mit dieser christozentrischen Heilsbotschaft von Anfang an eine Reihe von Schwierigkeiten verbunden, welche ihren universalen Anspruch auf die alleinige Heilsmöglichkeit als sehr fragwürdig erscheinen lassen. Inbezug auf das Verhältnis der Christusoffenbarung zu der Offenbarung Gottes im alten Bunde stellt sich die Frage, ob und inwiefern das Evangelium als die Erfüllung der alttestamentlichen Geschichte verstanden werden dürfe, und ob denn die Geschichte Israels tatsächlich den Mittelpunkt der Weltgeschichte bilde, und das Heil aller Völker und Zeiten an das Selbstverständnis des Judentums und dessen dogmatische Ausformungen gebunden sei. Die erstgenannte Schwierigkeit führte schon innerhalb des Neuen Testaments zu der allegorischen und typologischen Auslegung des Alten Testaments. Das zweite Problem machte sich ebenfalls bereits innerhalb des Urchristentums geltend, und zwar sogleich beim Uebergang aus seinem jüdischen Ursprung in die Welt des Hellenismus. Bei Paulus führte sie zu der Unterscheidung des Christus nach dem Fleische und des Christus nach dem Geiste und der Außerkraftsetzung des Gesetzes für die aus dem Heidentum stammenden Gläubigen — bei Johannes zu der Aufnahme des Logosbegriffs, der dann bald einmal bei den altkirchlichen Apologeten mit dem Logos spermatikos, der keimhaften Anlage des Evangeliums bei den Heiden, in Verbindung gebracht und so zur Grundlage des, die Philosophie einbeziehenden, katholischen Systems wurde.

Diese Entwicklung steht aber noch mit einem anderen, ebenfalls schon im Ursprung des Christentums akut gewordenen Problem in Zusammenhang, mit dem Umstand nämlich, daß das Neue Testament das von ihm verkündigte Heilsgeschehen in Form eines, das Ende der Geschichte heraufführenden, schon im Gange befindlichen kosmischen Dramas betrachtet. Wie steht es aber mit der Gültigkeit seiner Aussagen, wenn sie inbezug auf die darin vorausgesetzte endzeitliche Situation durch den tatsächlichen uneschatologischen Geschichtsverlauf in Frage gestellt werden? Hier hat denn auch das die ganze Geschichte der christlichen Theologie durchziehende Problem von Glaube und Geschichte seinen Ursprung, und von hier aus läßt sich diese Geschichte mit Albert Schweitzer als eine fortschreitende Enteschatologisierung verstehen, deren erste Stadien bereits im Neuen Testament festgestellt werden können.

Indes begegnen wir in der Geschichte der christlichen Verkündigung nicht nur diesen Schwierigkeiten ihres übernatürlichen Offenbarungsanspruchs, sondern ebenso auch einer Reihe von geschichtsmächtigen Lösungsversuchen derselben.

Eine erste derartige Sicherstellung der biblischen Heilsoffenbarung stellt die katholische Kirche dar, welche auf Grund der kanonisierten Schrift und an Hand der als maßgeblich erfundenen Tradition durch ihr

inspiriertes Lehramt in unfehlbarer Weise erklärt, was göttliche Offenbarungswahrheit ist. Diese in der Unfehlbarkeitserklärung des Papstes durch das vatikanische Konzil gipfelnde Offenbarungsinstitution der katholischen Kirche hat eine gewisse innere Folgerichtigkeit, und dieser Umstand verleiht ihr denn auch ihre Geschichtsmächtigkeit. Mochte die urchristliche Botschaft von dem durch Jesu Tod und Auferstehung bewirkten Endgeschehen durch den uneschatologischen Geschichtsverlauf auch widerlegt werden — tatsächlich gab es jetzt in der weiterbestehenden Geschichte eine Gemeinde, welche ihren Bestand jener Botschaft verdankte und sie weitergab. Lag es da im Blick auf die Heilserfahrungen, deren man im Zusammenhang mit jener Botschaft teilhaftig wurde, nicht auf der Hand, das Heilswerk Christi, statt in einem, durch die Tatsachen widerlegten, kosmischen Geschehen, in der Stiftung dieser Gemeinde der durch Christus Erlösten zu sehen? Maßgebend für die weitere Gestaltung der Heilsvverkündigung und ihre Autorität war dann aber nicht mehr bloß ihre ursprüngliche endzeitliche Gestalt, sondern vielmehr das Selbstverständnis der daraus in unvorhergesehener Weise hervorgegangenen Kirche als einer Erscheinung innerhalb der Geschichte. Und lag es weiter nicht ebenfalls auf der Hand, daß in dem damit einsetzenden Umformungsprozeß die Kirche aus ihrem Selbstverständnis heraus bestimmte, welches die echte Gestalt und das wahre Verständnis der Ueberlieferung sei, und daß sie im Bewußtsein der geschichtlichen Kontinuität für sich und ihre Institutionen den Anspruch auf göttliche Autorität erhob? Zu Selbstverständnis gehört immer Unbedingtheit, und in der Mythologie der Offenbarungsbotschaft, von welcher die Kirche herkam, lagen die Kategorien für dieses Unbedingtheitsbewußtsein bereit.

Ohne historisch-kritisches Bewußtsein wird gegen diese katholische «Lösung» nichts einzuwenden sein. Von ihm aus aber wird sowohl gegen die Behauptung einer bruchlosen Kontinuität zwischen urchristlich-eschatologischer Verkündigung und katholisch-kirchlicher Lehre, als auch gegen die Vergegenständlichung des Unbedingtheitsbewußtseins des Glaubens in einem auf Allgemeingültigkeit Anspruch erhebenden Dogma protestiert werden müssen. Die katholische Kirche kann diesen Einwänden nur dadurch begegnen, daß sie dieselben mit dem Anathema belegt. Dadurch aber bestätigt sie gerade deren Notwendigkeit und Richtigkeit.

Etwas von solchem historisch-kritischem Bewußtsein ist ohne Zweifel in der Reformation zum Durchbruch gekommen, wenn sie sich dem kirchlichen Dogma gegenüber auf die Schrift und den Glauben beruft. Aber einmal kennt insbesondere Luther — trotz, oder gerade wegen seiner ausschließlichen Entgegensetzung von Wissen und Glauben — nicht den kritischen Begriff des Wissens, sondern spricht von den Glaubensgehalten in den gegenständlichen Formen eines unkritischen Wissens, wodurch zugleich das Wesen des Glaubens verkehrt wird. Zum andern aber fehlt den Reformatoren — gerade um dieser mythologischen Form ihres Denkens willen — ein wirklich historisch-wissenschaftliches Schriftverständnis. Wohl berufen sie sich für ihre Auslegung auf das Zeugnis des Heiligen Geistes. Aber einerseits wird dieses Zeugnis des Heiligen Geistes so mit der in-

spirierten Schrift verbunden, und andererseits als zu derart allgemeingültigem Wissen über Gott und seine Absichten führend betrachtet, daß hier einfach an Stelle des einen Lehramtes der Kirche die Lehrmeinungen der einzelnen Theologen, bzw. ihrer Kirchen, treten, und zwar mit dem genau gleichen gegenständlichen Absolutheitsanspruch wie in der katholischen Kirche. Es geschah denn auch zum Zwecke der Eindämmung des Individualismus, und um eine Entsprechung für das inspirierte katholische Lehramt zu besitzen, daß z. T. schon von den Reformatoren, jedenfalls aber von ihren Nachfolgern, die Lehre von der Inspiration der Schrift bis zur Inspiration des Buchstabens ausgebaut und verschärft wurde. Wie schon die *Clavis scripturae sacrae* des Matthias Flaccius Illyricus zeigt, ist aber gerade aus dem Versuch, die Unfehlbarkeit der Schrift als göttlichem Offenbarungsbuch sicherzustellen, die historische Bibelwissenschaft erwachsen, welcher in der Folgezeit das Inspirationsdogma zum Opfer fallen mußte.

Für den neueren Protestantismus wurde so die Schrift zu einem bloßen historischen Dokument vergangener religiöser Erfahrung, bei dem fraglich werden mußte, ob und inwiefern ihm noch eine Bedeutung im Sinne einer besonderen, übernatürlichen Offenbarung zukomme. Wie sollte sich mit der Realität historischer Forschung die Unbedingtheit von Gottes Wort verbinden lassen? Dieses Anliegen führte zu einer Reihe, die orthodoxe *Hermeneutica sacra* ablösenden, neueren hermeneutischen Theorien, die aber als solche alle nicht befriedigen können. Kants Kriterium des moralisch Nützlichen weiß — recht verstanden — wohl um den Unbedingtheitscharakter von Gottes Wort, verflacht aber leicht zu einem bloßen Moralismus. Schleiermachers Begriff der *Divination* ist für das Verstehen bedeutsam; aber ihm fehlt gerade die Zugangsmöglichkeit zum Unbedingten. Ferner steht dahinter, wie auch hinter der, von der bloß zeitgeschichtlich bedingten Schale zu unterscheidenden, zeitlos gültigen absoluten Wahrheit, eine idealistische Geistspekulation im Sinne einer Identität des endlichen und des absoluten Geistes. Werden diese Theorien dem Historischen nicht gerecht, so kommen umgekehrt das sog. pneumatische, aber auch das angeblich übergeschichtliche Schriftverständnis nicht — oder nur durch dogmatische Kurzschlüsse — aus dem bloß Historisch-Psychologischen heraus. Heute dreht sich die Diskussion vor allem um den Begriff des *Kerygma*. Kontrovers ist dabei, ob es sich im *Kerygma* um die Bezeugung eines in sich gegründeten, einmaligen objektiven Heilsgeschehens handle, oder ob dieses Heilsgeschehen sich erst in seinem Verstehen und nicht ohne dasselbe ereigne. Eine theologische oder christologische Exegese, welche den ersteren Standpunkt vertreten möchte, erscheint einer existentialen Interpretation des *Kerygmas* als Mythologie, während diese wiederum von der heilsgeschichtlich orientierten Theologie als Auflösung des *Kerygmas* in bloß subjektives Selbstverständnis beurteilt wird.

Angesichts dieser Situation gibt es für die heutige Dogmatik keine dringendere Aufgabe als eine Besinnung auf das, was eigentlich Verstehen heißt. Dabei ist vor allem zu unterscheiden zwischen dem Ver-

stehen im Vollzug des Verstehensaktes und der hermeneutischen Besinnung über das konkrete Verstehen. Das letztere ist ohne Zweifel eine Wissenschaft, indem in der Hermeneutik das Verstehen zum Gegenstand eines allgemeingültigen begrifflichen Wissens gemacht wird. Ohne Zweifel ist eine solche Besinnung auf das Wesen des Verstehens und seine Normen für das Verstehen selber von großer Bedeutung. Nur auf diese Weise kann es seiner Bedingtheit durch die Subjektivität des Verstehenden und die Kontingenz seiner geschichtlichen Situation inne werden, aber auch der Unbedingtheit der Stellungnahme, welche jedes echte Verstehen in sich schließt, indem das Verstandene notwendig — wenn auch in abgestufter Weise, je nach seinem Gehalt — von Bedeutung für das Selbstverständnis des Verstehenden wird. Insofern wir es im Verstehen mit einem Objekt zu tun haben, das für den Verstehenden in einem bestimmten geistesgeschichtlichen Zusammenhang steht, ist es möglich, durch Berücksichtigung dieser Situationsbedingtheit zu einer annäherungsweise objektiven Erkenntnis dessen zu gelangen, was ein bestimmter Text nach der Intention seines Autors für seine Zeit bedeutete und in welcher Beziehung seine Aussagen zu unserer heutigen Sicht der Wirklichkeiten stehen, von denen darin die Rede ist. Wir können uns auf diese Weise nicht nur — immer annäherungsweise im Bewußtsein historisch-wissenschaftlicher Relativität — ein fremdes Selbstverständnis vergegenwärtigen, sondern es können sich uns dadurch auch neue Aspekte für unser Selbstverständnis erschließen — ganz abgesehen von dem Wissensgut, das uns auf diesem Wege vermittelt wird. Da es sich darin um natur- und geisteswissenschaftlich nachprüfbar Gegebenheiten handelt, vermögen wir inbezug auf solche Verstehensgehalte auch zu Urteilen über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit jener Aussagen und unserer Auffassungen derselben zu gelangen. Alle diese Urteile können wissenschaftlich erklärt, bewiesen, nachgeprüft und korrigiert werden. Dabei bestehen zwischen naturwissenschaftlichem und geisteswissenschaftlichem Forschen wohl Unterschiede der Methoden und der Exaktheit ihrer Resultate. Aber diese Unterschiede sind doch nur graduell; denn in jedem Falle, ob wir nun die Subjektivität nach Möglichkeit ausschalten, oder sie gerade als heuristisches Prinzip einsetzen — etwa im Sinne des «Wir verstehen nur, was wir lieben» —, befinden wir uns hier im Rahmen des Erklärbaren, Beweisbaren und Nachprüfbaren.

Gerade hier setzt nun aber auch die andere Aufgabe der hermeneutischen Besinnung ein, nämlich auf die Grenzen dieser Art von wissenschaftlichem Verstehen hinzuweisen. Diese Grenzen zeigen sich darin, daß sich letztlich weder der mit einem jeden Gegenstand des Verstehens verbundene Akt des Selbstverständnisses des Zu-verstehenden objektiv erfassen läßt, noch auch der Vollzug des Selbstverständnisses des Verstehenden selber, in welchem die Aneignung oder Abweisung des Verstandenen, soweit es erklärbar ist, geschieht. Nur in meinem nicht mehr zu vergegenständlichenden Selbstverständnis, in welchem ich mich zu der Geschichtlichkeit meiner Situation bekenne und zu der auch jenes Erklärbar-Verstandene gehört, erschließt sich mir, ob und wie es sich in den Zeugnissen, um deren Verständnis ich mich bemühe, um die Erscheinungsformen eines

solchen personalen Selbstverständnisses handelt. Dieses Verstehen von Person zu Person in ihrer jeweiligen Unbedingtheit ist aber nicht mehr Sache des beweisbaren Wissens, sondern gehört in jenen Bereich, den wir als Glauben bezeichnet haben. So aber hat es der Glaube nicht mehr bloß mit den wißbaren Zeichen eines begrifflich Faßbaren, sondern mit den nur aus dem Selbstverständnis heraus zu deutenden Symbolen der Ungegenständlichkeit des Selbstverständnisses zu tun. In dieser Sphäre der Unbedingtheit ereignet sich Offenbarung. Offenbarung erfolgt nie im geschichtslosen Raum eines Zeitlos-Absoluten, sondern in der Geschichtlichkeit der Begegnung personalen Selbstverständnisses. Die Wahrheit, die hier aufleuchtet, ist in aller Konkretheit unbedingt — aber nur in der Entscheidung des Glaubens, der Gottes Wort hört. Obschon es sich darin nicht um etwas zu Vergegenständlichendes handelt, verwenden wir hier doch den Begriff Wort Gottes, weil dadurch deutlich gemacht werden soll, daß es in der Offenbarung nicht um ein bloß unklares Ahnen, oder um ein mystisches Verschwimmen aller Grenzen geht, sondern um das nur in geschichtlicher Konkretheit sich verwirklichende, zugleich aber begrifflich zu erhellende Unbedingte für Selbstverständnis. Offenbarung ist und bleibt deshalb gebunden an Tradition, die im Verstehen sprechend wird.

Auf Grund einer solchen Besinnung auf das Wesen des Verstehens ergibt sich uns nunmehr die Möglichkeit einer Ueberwindung jener Problematik des Schriftverständnisses, die darin besteht, daß die Schrift entweder bloß ein historisches Dokument darstellt, wobei nicht mehr ersichtlich ist, warum ausgerechnet sie die Grundlage der christlichen Verkündigung sein soll, oder aber in einer Art und Weise als Offenbarungsbuch gewertet und gesichert wird, daß damit eine wissenschaftliche Betrachtung unvereinbar ist. Von unserer Hermeneutik aus haben wir die Schrift zunächst voll und ganz als Gegenstand des wissenschaftlichen Erforschens und Verstehens ernstzunehmen. Entsprechend der Vielgestaltigkeit ihres Inhalts kann es dafür nicht nur *einen* Gesichtspunkt und *eine* Methode geben, sondern eine ganze Reihe: von textkritischen, wort- und bedeutungsgeschichtlichen Forschungen bis zu divinatischem, pneumatischem und existentialem Interpretieren. Sofern sie als Methoden entwickelt und verwendet werden, gehören auch noch das sog. übergeschichtliche Schriftverständnis und die christologische Typologese hierher — wenn der wissenschaftliche Wert dieser Unternehmen auch gering anzuschlagen ist. Zunächst aber bildet die Schrift den Anwendungsbereich aller dieser verschiedenen Methoden, und die Summe der Resultate dieser Schriftforschung stellt das dar, was für uns heute den erklärbaren, nachweisbaren und überprüfbaren Inhalt der Schrift bildet. Teilweise ergänzen sich diese Resultate, teilweise widersprechen sie einander auch. Aber wissenschaftlich bleiben sie, insofern sie sich für diese gegenseitigen Vergleiche, Nachprüfungen und Korrekturen offen halten. Nur die Unterstellung unter ein unfehlbares Lehramt muß hier wegfallen, weil sie mit wissenschaftlicher Forschung nicht vereinbar ist. Insofern als alle hier in Frage kommende Schriftforschung nie am Ende ist, sind auch ihre Resultate nie absolut, sondern bleiben stets im Fluß. Es gibt keine gegen-

ständige Aussage über die Schrift — erfolge sie nun auf Grund historischer Kritik, oder einer Inspirationstheorie —, welche endgültig dem Wandel der Geschichte enthoben wäre. Wollte eine Interpretationstheorie für die Ergebnisse ihres Schriftverständnisses Unfehlbarkeit behaupten, so würde sie sich damit in ihrem Wesen mißverstehen. Und wenn auch solche Selbstmißverständnisse gelegentlich eine Macht in der Geschichte werden können, so hat sie die Geschichte noch immer in ihrer Ausschließlichkeit widerlegt.

Aus dem mit wissenschaftlicher Forschung notwendig verbundenen Relativismus kommen wir auch hinsichtlich der Schrift nur heraus, wenn wir auf alle Versuche, ihm irgendwie theoretisch zu entgehen, radikal verzichten und bereit sind, es mit dem uns möglichen Selbstverständnis in seiner ganzen Geschichtlichkeit unbedingt zu wagen. Da aber, wo das geschieht, ereignet sich in nicht vorwegzunehmender, aber auch nicht wissenschaftlich oder dogmatisch zu sichernder Art und Weise Offenbarung. In dem uns an der Schrift aufgehenden Selbstverständnis wird sie für uns — als dessen Wahrheit — zum Wort Gottes. Ebenso wie die Art, wie ich gegenständlich die Schrift verstehe, bestimmend ist für die Art und Weise, in welcher sie für mich hier und jetzt zum Wort Gottes wird, so wird auch die gegenständliche Aussage über dieses Wort-Gottes-Werden der Schrift im nichtzuvergegenständlichenden Selbstverständnis hernach Aussage begrifflicher Klärung im Raume des Wissens. Aber mit dem Wort Gottes haben wir es weder dort noch hier zu tun, sondern nur in jenem uns an der Schrift aufgehenden Selbstverständnis. Hier ist der Ort, an welchem legitim von dem mit der Schrift verbundenen inneren Zeugnis des Heiligen Geistes gesprochen werden darf.

Alle Aussagen dieses gläubigen Schriftverständnisses haben die Form des Bekenntnisses. In dieser Form bilden sie den Gegenstand der Theologie. Aus dem individuellen Bekenntnis wird die gemeinsame Bekenntnisformel, wenn für Menschen die nämlichen gegenständlichen Aussagen zu Symbolen ihres Selbstverständnisses werden. Die Symbolkraft solcher Formeln kann nicht konserviert, sondern die Symbole können nur überliefert werden und müssen sich dann in verwandelnder Aneignung als lebendig erweisen. Wie die Bekenntnisformulierungen auf diese Weise entstehen und wirken, so entsteht und wandelt sich in der Geschichte auch der Kanon, die Sammlung maßgebender Offenbarungsschriften, nach dem Maße der ihnen innewohnenden Kraft, Ursprung und Stätte gemeinsamen Selbstverständnisses des Glaubens zu werden. Kanon und Bekenntnis bilden zusammen mit der Gemeinde der Gläubigen, für welche sie zu Symbolen ihres gemeinsamen Selbstverständnisses geworden sind und je wieder werden, die lebendige Tradition. Der Glaube kann sich der Möglichkeit nicht verschließen, daß es auch außerhalb der Tradition, in welcher er lebt, das gibt, was für ihn Zeugnis des Heiligen Geistes ist. Wo er dieses Zeugnis außerhalb seiner Ueberlieferung zu vernehmen meint, ist es jedoch nie bloß die fremde Tradition, sondern schon eine aus seinem, durch die eigene Tradition geformten und bestimmten Selbstverständnis heraus verstandene Ueberlieferung, die eben deshalb keine nur noch fremde Ueber-

lieferung ist. Seine eigene Ueberlieferung, so sehr sie wandelbar ist, könnte er aber nur mit dem Verluste seiner selbst preisgeben. Es gibt deshalb, auch von hier aus gesehen, keine universale natürliche Religion, sondern je nur Glauben in geschichtlicher Konkretheit bezogen auf die ihm eigentümliche Offenbarung in seiner eigenen Ueberlieferung, d. h. christlicher Glaube ist nur im Zusammenhang mit der biblischen Tradition möglich.

Das Schlußfazit, das wir aus diesen Ueberlegungen für diese Skizze der Prolegomena einer Dogmatik ziehen können, lautet dahin, daß christliche Dogmatik nur als Theologie der Offenbarung im Zusammenhang mit der biblisch-christlichen Ueberlieferung möglich ist, und zwar als Selbstverständnis des darin lebendigen Glaubens. Eine sog. Offenbarungstheologie, welche unsere Offenbarungstheologie des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens als bloß verkappte Form einer natürlichen Theologie hinstellen und ablehnen zu können meinte, würde durch das darin wirksame Mißverständnis ihrer Gegenständlichkeit vielmehr selber zu einer natürlichen Theologie, die aber dann um ihres angeblich positiven Inhaltes willen zugleich auch noch eine sich mißverstehende, falsche natürliche Theologie wäre. Für ihre Wahrheit aber kann sich eine Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens zum vornherein weder auf die Wissenschaft, noch auf die Bibel als Wort Gottes berufen, sondern ihrer Wahrheit wird man erst inne im Mitvollzug des Selbstverständnisses, zu welchem sie anleitet. Die Wahrheit kann nicht vorweggenommen und überliefert werden. Sie offenbart sich nur im Selbstverständnis des Glaubens, der es mit seiner Geschichtlichkeit als einzelner in Gemeinschaft wagt. Dafür frei und offen zu machen, ist der Sinn dieser grundlegenden Bemerkungen zu einer Dogmatik, die nun in ihren positiven Teilen, entsprechend der Bedeutung des Selbstverständnisses, mit der Anthropologie und Soteriologie unter dem Titel: «Natur und Gnade» einzusetzen hat, um darauf die Lehre von «Gott im Verhältnis zu seiner Schöpfung» folgen zu lassen und unter dem Gesichtspunkt «Christus und die Geschichte» in der Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie ihren Abschluß zu finden. Nicht schon in den hier vorgetragenen, rein formalen Ausführungen zur Grundlegung der Dogmatik, sondern erst in diesen materialen Teilen wird es sich erweisen, ob und inwiefern der christliche Glaube den Anspruch auf eine besondere Heilsoffenbarung zu Recht erheben darf.

Basel.

Fritz Buri.

Du mot αἵρεσις dans l'édit licinien de l'année 313.

Au cours de l'été de l'année 313, Licinius, à mesure qu'il occupait les villes d'Asie que lui ouvrait sa victoire sur Maximin Daïa (Tziralum, 30 avril), y publiait un rescrit concernant les chrétiens.¹

¹ Pour les faits et leur interprétation historique et politique, on se range ici aux conclusions essentielles de M. A. Piganiol, dans *L'Empereur Constantin* (1932), *L'Empire chrétien* (1947), *L'état actuel de la question*