Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel

Band: 12 (1956)

Heft: 5

Artikel: Die Erkenntnis Gottes : einige Überlegungen anhand der Theologie Rudolf Bultmanns : zum 70. Geburtstag Karl Barths

Autor: Bieri, Hans

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878995

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 16.07.2025

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

Die Erkenntnis Gottes.

Einige Überlegungen anhand der Theologie Rudolf Bultmanns.

Zum 70. Geburtstag Karl Barths.

Anhand zweier Sätze aus einer früheren (1924) und späteren (1952) Publikation Rudolf Bultmanns soll versucht werden, kurz auf das Problem der Gotteserkenntnis einzugehen, wie es sich für die Theologie Bultmanns stellt. Danach soll den Voraussetzungen dieser Lösung nachgegangen werden, und schließlich sollen Folgerungen für die theologische Erkenntnislehre gezogen werden.

I.

«Gegenstand der Theologie ist Gott, und von Gott redet die Theologie, indem sie redet vom Menschen, wie er vor Gott gestellt ist, also vom Glauben aus» (GV I [1], 25).

«Von Gottes Handeln reden, heißt, zugleich von meiner Existenz reden» (KM II [2], 196).

Diese beiden Sätze sagen im wesentlichen dasselbe und scheinen charakteristisch zu sein für die Theologie Bultmanns. In welchem Sinn sind sie gemeint?

1. Der Sinn dieser Aussagen besteht zunächst in der *Abgrenzung* gegen eine Theologie, die meint, von Gott reden zu können ohne Existenzbezug, d. h. von Gott, wie er an sich ist. Warum geht das nicht? Das ist darum unmöglich, weil Gott nicht anders erkannt werden kann als aus seiner Offenbarung in Jesus Christus, dem nur im Kerygma gegenwärtigen. Dieses Kerygma erfordert Glauben. Gott ist also nur dem Glauben erkennbar. Gleichzeitig ist damit gesagt: diese Offenbarung als Glauben fordernde geht die Existenz an, und indem sie die Existenz trifft, verändert sie diese.

Erkenntnis Gottes ist folglich nur möglich als Existenzerkenntnis.

Erkenntnis Gottes ohne Existenzbezug, Erkenntnis Gottes «an sich», bedeutete, Gott zu einem Weltphänomen machen im Sinn des Objektiven, Verfügbaren, so wie die Naturphänomene und die historischen Ereignisse verfügbar, objektiv sind. Gott

[1] R. Bultmann, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, 1 (1933).

[2] Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch, hrsg. von H. W. Bartsch, 2 (1952).

aber ist unverfügbar, er kann nicht theoretisch, d. h. aus Distanz, erkannt werden in dem Sinn, daß er, wie das Weltanschauungen jeder Art zu tun pflegen, als ein Faktor in das Weltgebäude eingebaut wird. So sind die zitierten Sätze die Abgrenzung gegen jede Weltanschauung theologischer oder philosophischer Art, die Gott zu einem Faktum macht.

Sollen sie jedoch andrerseits die theologische Gotteserkenntnis sichern, etwa dadurch, daß durch die Behauptung ausschließlich existenzbezogener Gotteserkenntnis ein sicherer Ort für diese Erkenntnis geschaffen würde, der «Existenz» hieße?

Das träfe zu, wenn Existenz ihrerseits verfügbar wäre. Dann hätte der Vorwurf Berechtigung, Bultmann gehe «vom Menschen aus». (Umgekehrt wird von K. Barth etwa gesagt, er gehe «von Gott aus».) So aufgefaßt, stünden sich wieder einmal «Subjektivismus» und «Objektivismus» in unheilbarem Zwiespalt gegenüber. Soll also die Forderung Bultmanns nach ausschließlich existenzbezogener Erkenntnis Gottes im Sinn unseres Themas formuliert werden: *Der Ort der Erkenntnis Gottes ist die Existenz,* so muß zuerst geklärt werden, was «Existenz» bedeutet.

2. Schon aus der Formulierung der eingangs zitierten Sätze geht hervor, daß Aussagen über Gott, die nicht die *Existenz* treffen, theologisch irrelevant sind, obschon damit nicht gesagt sein soll, daß Gott außerhalb des Glaubens nicht wirklich sei. Aber das ist damit gesagt, daß der Begriff «Existenz» das Feld der theologischen Erkenntnislehre abgrenzt.

Was «Existenz» ist, das sagt aber schon die Philosophie, genauer die Existenz-Philosophie, die sich darum bemüht, «das mit der menschlichen Existenz gegebene Selbstverständnis in angemessener Begrifflichkeit zu entwickeln» (KM II, 192). Das geschieht ohne den Blick auf das Verhältnis Gott-Mensch, da dieses Verhältnis nur in der konkreten Begegnung von Gott und Mensch Ereignis ist. Menschliche Existenz ist demnach ein Verstehen. Dasein als Verstehen besagt: Im geschichtlichen Augenblick der Begegnung versteht der Mensch sich selbst neu. Er ist nachher nicht mehr derselbe, der er vorher war; denn das neu Begegnende wird nur dann verstanden, wenn der Mensch sich selbst neu versteht. «Er selbst» und «das Begegnende» las-

sen sich nicht trennen. (Das ist der verzweifelte Versuch des Subjekt-Objekt-Schemas.) Begegnung ist ein neues Selbstverständnis. Daß es aber dazu kommt, setzt voraus, daß ich mich schon vorher selbst verstehe, indem ich um die Möglichkeiten der Existenz weiß, z. B. darum, was Liebe ist. Das ist damit gegeben, daß Verstehender und zu Verstehender «als Menschen in der gleichen geschichtlichen Welt leben, indem menschliches Sein sich abspielt als ein Sein in einer Umwelt, im verstehenden Umgang mit Gegenständen und mit Mitmenschen» (GV II, 219). In bezug auf das Neubegegnende ist das alte Selbstverständnis also ein Vorverständnis, das nun durch das Begegnende in Frage gestellt wird.

Damit ist die Frage, ob die Forderung rein existenzbezogener Erkenntnis Gottes diese sichere, weil der Ort der Erkenntnis, die Existenz, gesichert ist, verneint; denn Existenz als ein Je-sich-neu-Verstehen im qualifizierten Augenblick der Begegnung ist unverfügbar, weil Begegnung unverfügbar ist.

Wenn also die Voraussetzung des Verstehens ein Vorverständnis ist, gründend im vorgängigen Lebensbezug des Verstehenden und des zu Verstehenden, gilt dann analog dasselbe auch in bezug auf Gott? Ist Gotteserkenntnis nur dann möglich, wenn ich ein Vorverständnis dessen habe, was Offenbarung Gottes ist?

Nach Bultmann ist diese Frage zu bejahen. Der Einwand, von Gott könne ich erst aus seiner Offenbarung wissen, ist hier nicht am Platz, weil, um ein Ereignis als *Gottes* Handeln zu verstehen, es nötig ist, ein Vorverständnis dessen zu haben, «was überhaupt Handeln *Gottes* heißen kann — im Unterschied etwa vom Handeln des Menschen oder von Naturereignissen» (GV II, 231). Das Vorverständnis ist damit gegeben, daß die Existenz des Menschen, bewußt oder unbewußt, von der Frage nach Gott beherrscht ist. Auch wenn der Glaube das, was der Mensch in dieser Situation des Bewegtseins durch die Frage nach Gott als Gott ausgibt, nicht als Gott erkennen kann, so muß er doch die Existenz als durch die *Frage* nach Gott bewegt anerkennen. Unter der Frage nach Gott ist zu verstehen «die Frage nach ‚Glück', nach ‚Heil', nach dem Sinn von Welt und Geschichte, nach der Eigentlichkeit des je eigenen Seins» (GV II, 232).

Die Macht, die den Menschen aus seiner Begrenztheit befreit und ihn zu seiner Eigentlichkeit bringt, ist Gott. Diese formale Aussage gilt für den christlichen Glauben wie für die allgemeine Religionsgeschichte. Anders gesagt: Der Gottes*begriff*, die formale Aussage von Gott, ist weder christlich noch außer- oder unchristlich, sondern als Begriff eben allgemein. «Die Offenbarung Gottes ... teilt auch über Gott selbst nichts mit, was nicht jeder sich besinnende Mensch selbst wissen könnte: eben dieses, daß sich der Mensch nur in radikaler Einsamkeit vor Gott aus Gottes Gnade empfangen kann» (GV II, 272). Der Gottesbegriff ist also die wissenschaftliche Klärung des mit der Existenz gegebenen Vorverständnisses von Gott. Es weiß damit noch nicht um Gott selber, sondern bloß um den Menschen in seiner Frage nach Gott. Das ist dann die Behauptung des Glaubens, daß er nicht nur um den Menschen und damit um den Gottes*begriff* wisse, sondern um Gott selbst, nämlich auf Grund seines offenbarenden Handelns in Jesus Christus. «Keine Offenbarung braucht mir zu sagen, was Gottes Gnade *bedeutet*. Eines allein sagt sie, und damit sagt sie alles: ‚*Dir* gilt diese Gnade!' ...» (GV II, 272). Diese Behauptung ist nicht ausweisbar und ist deshalb Anstoß. Sie gilt nur dem Glauben.

Wenn die Theologie nur von Gott reden kann, indem sie gleichzeitig vom Menschen redet, so kann das nun aber nicht bedeuten, daß ihr Gegenstand der Mensch ist. Das wäre Auflösung der Theologie in Anthropologie. Diese Folgerung ist bereits ausgeschlossen durch das eingangs gebrachte Zitat (aus GV I, 25), indem eben ausdrücklich *Gott* als Gegenstand der Theologie genannt wird. Doch könnte diese Ausdrucksweise bloß Anschluß an die landläufige theologische Terminologie sein. Jedenfalls scheint Bultmann den Begriff «Gegenstand» sonst nicht auf Gott anzuwenden, sondern auf die verfügbare, eben «gegenständliche» Welt der Fakten.

Legt aber nicht die zweite Hälfte des Zitats um so deutlicher den Verdacht nahe, es handle sich im Grunde genommen bloß um Anthropologie, wenn gesagt wird, die Theologie rede vom Menschen, wie er vor Gott gestellt ist? Wird damit nicht erst recht die Theologie zur theologischen Anthropologie? Darauf ist wohl im Sinne Bultmanns zu antworten, daß das ein Mißverständnis wäre, das von einem Denken im Subjekt-Objekt-

Schema herkommt, indem dort, je nachdem, das Subjekt (der Mensch) oder das Objekt (Gott) als gegeben vorausgesetzt und demzufolge zum Ausgangspunkt gemacht wird. Aber die Interpretation des Begriffs «Existenz» zeigte diese ja gerade als unverfügbar und deshalb als ungeeigneten Ausgangspunkt im Sinne des gegenständlichen Denkens.

Damit kann nach der Voraussetzung der im Sinne unseres Themas formulierten These: «Der Ort der Erkenntnis Gottes ist die Existenz» gefragt werden.

II.

Jene These mit der Interpretation des Begriffs «Existenz» als ein Verstehen impliziert ein spezifisch theologisches *Vorverständnis* von Gott, das mit der Existenz als solcher gegeben ist. Vorausgesetzt ist dabei die Identität der «Frage nach ‚Glück', nach ‚Heil', nach dem Sinn von Welt und Geschichte, nach der Eigentlichkeit des je eigenen Seins» (GV II, 232) mit der Frage nach Gott. Zwar leitet Bultmann das Recht der Identifizierung dieser beiden Fragen ausdrücklich aus dem Glauben an die Offenbarung ab, wobei aber nicht recht klar zu werden scheint, inwiefern der Glaube an die Offenbarung, bzw. die Offenbarung selbst als kritische Instanz wirksam werden kann, und zwar deshalb nicht, weil der Begriff «Existenz» durch allgemeine existentiale Analyse erarbeitet ist und festliegt. «Bultmann erarbeitet sein spezifisches theologisches Vorverständnis nicht in einer bereits theologischen, ‚themagebundenen', unter die Autorität des Neuen Testamentes gestellten Besinnung, sondern bringt es aus einer vorgängigen profanen Besinnung bereits mit. Das für die Theologie geltende Vorverständnis ist kein genuin theologisches (m. a. W. Bultmann verwendet im theologischen Horizont ein anderwärts gewonnenes Prinzip, bzw. Existenzverständnis ...). Weil nun aber das formale Instrument ein Fremdkörper im theologischen Raum ist, zeigt es die Neigung, sich zu verselbständigen zu einem selbständigen materialen Prinzip.» [3].

Für Bultmann ergibt sich die Notwendigkeit der vorgängigen Begriffsfixierung aus seiner Forderung nach ontologischer

[3] H. Ott, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns (1955), S. 95.

Grundlegung der Theologie. Daß Bultmann richtig verstanden ist, wenn ihm die Forderung solch ontologischer Grundlegung der Theologie zugeschrieben wird, geht hervor aus einem kurzen Artikel über M. Heidegger [4], wo es heißt, in Heideggers Arbeit liegen Ansätze, «die für eine ontologische Grundlegung der Theologie als Wissenschaft fruchtbar sind». Bultmann selber geht diesen Weg, indem er immer, explizit oder implizit, auf dieser ontologischen Grundlage baut.

Es wäre nun reizvoll, das Verhältnis der von ihm verwendeten Existential-Ontologie etwa zur thomistischen zu untersuchen. Im Rahmen dieses Aufsatzes ist das nicht möglich. Wesentlich ist für uns bloß die Feststellung, daß er der Theologie eine Ontologie vorlagert, bzw. zugrunde legt. Grundsätzlich fordert damit Bultmann dasselbe wie die katholische Theologie, indem sie Gott einen allgemeinen, zuvorgefaßten Seinsbegriff ein- und unterordnet. Es sei noch einmal betont, daß natürlich wesentliche Unterschiede zwischen thomistischer und Existential-Ontologie bestehen. Aber beiden gemeinsam ist die ontologische Grundlegung der Theologie. Und in merkwürdiger Analogie dazu fordert Bultmann auch eine natürliche Theologie, die freilich vom existentialen Seinsbegriff aus entsprechend anders ausfällt als die katholische natürliche Theologie, die von Bultmann ausdrücklich abgelehnt wird (cf. GV I, 294 ff.).

Die oft erhobene Forderung, zur Diskussion mit Bultmann auf seine Voraussetzungen einzugehen, bedeutet also nichts weniger als die Aufforderung, sich die existential-ontologische Grundlegung der Theologie zu eigen zu machen. Denn nur auf diesem Grunde erhebt sich die von ihm vorgetragene Hermeneutik. Das wird offenbar gerade auch von seinen Schülern und Interpreten verkannt. [5]

Damit dürfte erwiesen sein, daß die eingangs zitierten Sätze weit über die Forderung existenzbezogener Erkenntnis Gottes

---

[4] R. Bultmann, Martin Heidegger: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., 2 (1928), Sp. 168 ff.

[5] So kann G. Harbsmeier in anderem Zusammenhang darüber schreiben, Was ist Freiheit?: Ev.Theol. 15 (1955), S. 469 ff. (a. g. O., S. 474): «Der Verdacht, wenn nicht gar die schmerzliche Gewißheit gegenüber der theologischen Arbeit Bultmanns, als handle es sich in ihr im Grunde *doch* um

hinausgehen. Sie tun es, weil sie von der Existential-Ontologie her gesagt sind. Das ist aber gerade die entscheidende Frage, ob Theologie als Wissenschaft nicht anders getrieben werden kann denn als ontologisch fundiert.

Es soll jetzt bloß noch versucht werden, ob die These «Der Ort der Erkenntnis Gottes ist die Existenz» noch anders als existential-ontologisch ausgelegt werden kann, d. h. ob das Anliegen existenzbezogener, oder noch schärfer formuliert: existenzgebundener Gotteserkenntnis gewahrt werden kann, ohne daß eine Ontologie vorausgesetzt wird.

III.

Die Frage stellt sich jetzt so, ob der Begriff der Existenz noch von einem andern Ort her als dem einer Ontologie interpretiert werden kann. In Bejahung dieser Frage soll der dogmatische Satz gewagt werden: *«Der Ort der Erkenntnis Gottes ist die Existenz Jesu Christi.»* «Existenz» wird damit von Jesus Christus her ausgelegt.

Grundsätzlich ist damit zunächst die «existentiale» Interpretation des Begriffs «Existenz» abgewehrt, d. h. also derjenigen Interpretation, die von einer zugrunde gelegten Ontologie gefordert wird. Der Begriff «Existenz» soll erhalten bleiben, aber in anderer Auslegung, nicht in existentialer, mit der damit implizierten Auffassung von Geschichte und Geschichtlichkeit usw., sondern in christologischer, d. h. von der Wirklichkeit des Menschen Jesus Christus her geprägter Auslegung. Jesus Christus ist also der Ort und Maßstab, von dem her «Existenz» ausgelegt wird. Auf unser Thema angewendet heißt das: Theologische Erkenntnislehre ist denkend-begriffliche Beschreibung des der Kirche gegebenen Faktums der Existenz Jesu Christi. Es heißt absichtlich: des *gegebenen Faktums.* Weil diese Begriffe sich nicht auf dem Grund der Existential-Ontologie erheben, von der bei Bultmann «eigentlich nur ... zwei formale Grundbestimmungen der menschlichen Existenz ...

---

so etwas wie um jene Fundamentalphilosophie, der über kurz oder lang dann auch die ganze sich darauf auferbauende Theologie notwendig anheimfallen müßte, scheint mir das eigentliche Grundinteresse Bultmanns radikal zu verkennen.»

wichtig werden: Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit» [6], bedeuten sie nicht das «Verfügbare» und verfallen somit nicht dem Verdikt der Uneigentlichkeit. Daß Jesus Christus das der Kirche gegebene Faktum ist, damit rechnet ja jeder, der Verkündigung treibt. Ob dann wirklich Jesus Christus durch die Verkündigung spricht, darüber ist noch keineswegs entschieden. Aber die Tatsache der Verkündigung ist der Beweis für jenes Faktum. Die Dogmatik sieht sich in der gleichen Lage. Ob ihr Unternehmen gelingt, ob der Gegenstand ihres Bemühens dann wirklich Jesus Christus ist, darüber kann sie nicht verfügen. Aber sie hat sich an jenes Faktum zu halten, unbekümmert darum, ob sie zum Ziel kommt oder ob es mißlingt. Die Aufgabe der Dogmatik ist es also nicht, durch Bereitstellung ganz bestimmter fixierter Terminologie, der eine Ontologie zugrunde liegt, das Feld der Gotteserkenntnis abzustecken.

Wird gesagt: der Ort der Erkenntnis Gottes ist die Existenz Jesu Christi, und wird weiter theologische Erkenntnislehre definiert als die denkend-begriffliche Beschreibung des der Kirche gegebenen Faktums der Existenz Jesu Christi, so heißt das, daß solchermaßen christologische Sätze von vorneherein existenzbezogen sind. Es geht jetzt nicht mehr an, von ihnen als von mythologischen oder axiomatischen Sätzen zu sprechen, die erst noch besonderer Interpretation bedürfen, damit ihr Existenzbezug (ihre Bedeutsamkeit!) herausgestellt werde. Denn die Unterscheidung zwischen mythologischer Aussage und ihrer Intention, deren Erhebung durch die existentiale Interpretation ermöglicht werden soll, ist auch wieder nur von der Existential-Ontologie anhand gegeben. Denn der Zwei-Takt: Mythos und Intention der mythologischen Aussage entspricht nicht dem textlichen Befund, wohl aber dem durch die beiden Begriffe «verfügbar» und «unverfügbar» zum Ausdruck kommenden «Doppelprinzip» Bultmanns. [7].

Die christologischen Sätze als Aussagen über die konkrete Existenz Jesu Christi sind als solche von vorneherein existenzbezogen. Damit entfällt jene Dialektik von «verfügbar» und «unverfügbar». Es kann dann von ihnen allerdings auch nicht gefordert werden, im allgemeinen zu beschreiben, was Existenz

[6] Ott (Anm. 3), S. 79.

[7] Ott (Anm. 3), passim.

sei. Sie sind als Beschreibung der einmaligen Existenz Jesu Christi speziell. Das ist der letzte Grund, warum eine allgemeine, ontologische Fundierung, welche die Wissenschaftlichkeit der Theologie gewähren soll, unmöglich ist.

Für «Existenz» Jesu Christi kann auch gesagt werden: der Mensch Jesus Christus. Damit ist klar, daß «Mensch» von Jesus Christus her interpretiert werden muß und nicht umgekehrt.

Was aber heißt «interpretiert»?

Wird durch diese Frage nicht alles bisher Gesagte korrekturbedürftig in dem Sinn, daß doch wieder eine Hermeneutik gefordert werden muß, die das Vorverständnis von Offenbarung in Jesus Christus erhebt? Anders formuliert: Geschieht nicht gerade diese Interpretation, auch wenn sie von Jesus Christus her erfolgt, in bestimmten Begriffen, deren Bedeutung fixiert ist, und die also ein Vorverständnis von Offenbarung sind? G. Harbsmeier formuliert dieses Problem so: [8] «Das aber ist das Problem, wie denn faktisch der Glaubende *redet,* wenn er kundgeben will, *daß* und *wie(so)* er die Freiheit, in die er sich gestellt sieht, ‚von Gott her' versteht. Dann spricht er vom ‚Geschenk der Freiheit'. Um also zu sagen, daß und wie er seine Freiheit von Gott her versteht, muß er menschlich von Gott reden, wie von einem Menschen, der einem andern Menschen ein Geschenk macht.» Diese Sätze sagen im Zusammenhang des Problems «Was ist Freiheit?» genau das, was Bultmann allgemein so formuliert: «Vom Handeln Gottes zu reden, ist ... analogische Rede. Denn in solcher Rede stellen wir uns Gottes Handeln als menschlichem Handeln analog vor, und wir stellen uns die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch analog der Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch vor» (KM II, 196).

An diesem Punkt zeigt sich wieder die Brüchigkeit der Existential-Analyse. Sie analysiert nach Bultmanns eigener Aussage menschliches Dasein ohne den Blick auf das Verhältnis Mensch-Gott (cf. KM II, 194). «Aber ist denn eine Analyse des menschlichen Daseins im Blick auf Gott überhaupt eine sinnvolle Möglichkeit, wenn anders das Verhältnis ‚Mensch-Gott' nur Ereignis in der konkreten Begegnung des Menschen mit Gott sein kann? Eine reine Daseinsanalyse kann das Verhält-

[8] Harbsmeier (Anm. 5), S. 471.

nis ‚Mensch-Gott' gar nicht in den Blick nehmen, weil sie von den konkreten Begegnungen, in denen sich Existenz jeweils realisiert, absieht» (KM II, 194). Die Frage muß gestellt werden, ob denn das Verhältnis «Mensch-Mensch» anders als in der konkreten Begegnung Ereignis sein kann. Denn die reine Daseinsanalyse sieht überhaupt von der konkreten Begegnung ab und bekommt trotzdem mindestens das Verhältnis «Mensch-Mensch» in den Blick. Das ist doch mit dem oben angeführten Satz gesagt: «Wir stellen uns die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch analog der Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch vor.»

Die Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch ist also doch der Ausgangspunkt der Erkenntnislehre Bultmanns. Wie wirkt sich das aus? Harbsmeier formuliert zugespitzt so: [9] «Die Ausdrucksweise dieses Glaubens aber ist eben nicht ‚von Gott her', sondern durch und durch von der Welt, vom Menschen her . . .» [10] Das Anliegen dieser Sätze ist es, zu verhindern, daß die Theologie *«direkt»* von Gott ausgeht, «direkt seine Stimme hörbar machen» möchte, «unabhängig von allem, was uns betrifft». [11]

Nun, dieses Anliegen ist voll gewahrt durch die These: Der Ort der Erkenntnis Gottes ist die Existenz Jesu Christi. «Existenz» Jesu Christi als versuchsweise Wiedergabe des johanneischen Begriffs «sarx» bedeutet den vollen Bezug zu allem, was uns betrifft.

Jene dogmatische These ist die Überwindung der fragwürdigen Dialektik des «von Gott her» und «vom Menschen her», fragwürdig deshalb, weil sie nur möglich ist unter Absehen von der konkreten Gestalt des Menschen Jesus Christus. Was nun die Frage nach der Begrifflichkeit und ihrem Verhältnis zur Offenbarung anbelangt, so ist in strenger Konsequenz zu sagen, daß unsere These diese Fragestellung als unzureichend, wenn nicht gar als falsch hinstellt. Der Ausdruck «menschlich von Gott» reden» scheint zutreffend zu sein. Er ist es nur, sofern er ein

---

[9] Harbsmeier (Anm. 5), S. 485.

[10] Steckt dahinter letztlich die abendländische, griechisch-christliche Tradition mit ihrer aristotelisch-thomistischen Unterscheidung von Form und Inhalt?

[11] Harbsmeier, ebd.

christologischer Satz ist. Er ist es nicht, sofern er die Dialektik Gott-Mensch fixiert. Auf derselben Ebene liegt die theologisch falsche Dialektik Inhalt (oder Sache) – Form (oder Ausdrucksweise). Zwar will der Ausdruck «menschlich von Gott reden» die Dialektik zur Synthese vollziehen, aber es liegt im Wesen dieser Synthese, stets wieder dialektisch zu verfallen, weil die Einheit des «von Gott her» und «vom Menschen her» auf dem Grund der Ontologie nicht in Blick gefaßt werden kann. Diese Einheit, und damit die grundsätzliche Überwindung jener Dialektik ist aber Wirklichkeit in der Existenz Jesu Christi. Das altkirchliche Dogma vom vere Deus und vere homo hat hierin richtig gesehen.

Es ist jetzt nur noch auf die Antwort hinzuweisen, die auf die neu formulierte Frage zu geben ist — neu formuliert auf Grund der in Jesus Christus vollzogenen Einheit von Gott und Mensch. Die Frage muß jetzt lauten, wie sich jene Einheit auf das Problem der Begrifflichkeit auswirkt. Eine bloße Andeutung muß hier genügen; die ausführliche Begründung soll an anderem Ort versucht werden.

Es wird unter anderm darum gehen, die Stellen Joh. 1, 1 f. und 1, 11a für die theologische Erkenntnislehre auszuwerten. Bei Joh. 1, 11a («er kam in das Seine») muß vermieden werden, eine falsche Fragestellung zu unterlegen, indem zerlegt wird in die beiden Richtungen «von Gott her» und «vom Menschen her», in dem Sinne, daß zwischen Sache (Er!) und Ausdrucksweise (das Seine) unterschieden wird. Joh. 1, 11a muß einerseits von 1, 14 her (als der Einheit und Überwindung jener Dialektik) und andererseits von 1, 1 f. her interpretiert werden. Für die Erkenntnislehre ergibt sich dann: Gott ist schon Wort in sich, im Gegenüber des Logos. Nicht erst die Fleischwerdung bedeutet das Eingehen Gottes in die Welt der Begriffe oder «Ausdrucksweise» — es müßte dann zutreffender von einer Wortwerdung Gottes gesprochen werden —, sondern der Mensch mit seiner Begriffswelt ist im Logos schon mitgesetzt und wird durch die Fleischwerdung wieder in das Sein Gottes eingeschlossen. Es muß also versucht werden, die altkirchliche Trinitätslehre auch für die Erkenntnislehre fruchtbar zu machen.

Goldiwil, Kt. Bern. *Hans Bieri.*