

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 16 (1960)
Heft: 1

Artikel: Über Orthodoxie und Liberalismus hinaus
Autor: Buri, Fritz
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878724>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.12.2024

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

Über Orthodoxie und Liberalismus hinaus.¹

1. Die Fragwürdigkeit der Verwendung der Begriffe orthodox und liberal.

Wenn in einer theologischen Debatte die Begriffe Orthodoxie und Liberalismus auftreten — nicht in theologiegeschichtlichem Sinne, sondern zur Charakterisierung heute verretener Standpunkte —, so pflegt mit solcher Verwendung der beiden Bezeichnungen fast unfehlbar ein Zwiefaches verbunden zu sein:

Erstens ist man sich gewöhnlich nicht einig über die Berechtigung der Anwendung dieser Titel, und zwar nicht nur bei den sie Empfangenden, sondern auch bei den sie Austeilenden. Wer will heute schon orthodox sein oder gar liberal? Während liberal gelegentlich noch als Selbstbezeichnung auftritt, aber uns dann — wie Eduard Buess in seiner Schrift über «Die kirchlichen Richtungen» festgestellt hat — leicht sektiererisch anmutet, ist mir eine Verwendung des Begriffes orthodox in diesem Sinne auf protestantischem Boden nicht bekannt. Man zieht es vor, sich als lutherisch oder calvinisch zu bezeichnen. Orthodox — nicht im historischen Sinne, wohl aber im Sinne rechter Lehre — wollen jedoch auch die sich als liberal Bezeichnenden sein — und sie können das gelegentlich in sehr orthodoxer Weise sein. Wer dagegen in Gefahr steht, als Orthodoxer verpönt zu werden, liebt es, darauf hinzuweisen, daß er in diesem oder jenem Punkte durchaus liberal sei und daß er nicht gewillt sei, das, was als eine Errungenschaft des Liberalismus gilt, einfach den Liberalen zu überlassen.

Damit ist schon zum Ausdruck gebracht, daß die Begriffe orthodox und liberal trotz, oder vielleicht gerade wegen, ihrer Diskriminierung weiter im Gebrauch stehen, und zwar als Bezeichnung anderer, von uns abgelehnter Positionen. Hier bricht nun aber die Verwirrung erst recht aus. Nicht nur pflegen die als orthodox oder liberal Klassifizierten diese Beurtei-

¹ Referat, gehalten an der Zusammenkunft der Dozenten der evangelisch-theologischen Fakultäten der Schweiz auf dem Chaumont am 28. September 1959.

lungen für sich abzulehnen, indem sie betonen, von ihren Gegnern in ihren eigentlichen Anliegen nicht verstanden zu sein, sondern es kommt auch vor, daß ein und derselbe Theologe von verschiedenen Seiten her sowohl als liberal wie auch als orthodox eingeschätzt wird, und daß man sich nicht darüber einig ist, wer nun mit seinem Urteil im Recht ist. Karl Jaspers hat z. B. gegen Bultmann den Vorwurf der Orthodoxie erhoben, mit der man von einem gewissen Punkte an nicht mehr weiterreden könne, während Barth in Bultmanns Theologie letztlich nur eine neue Form des liberalen Neuprottestantismus glaubt sehen zu müssen — wenn er ihn recht verstehe. Bultmann seinerseits fühlt sich von beiden Seiten mißverstanden, indem er weder mit Orthodoxie noch mit Liberalismus, wie sie ihm hier zur Last gelegt werden, etwas zu tun haben will. Auch durch das Reden von Neuorthodoxie und die Unterscheidung eines neuen von einem alten Liberalismus wird die Situation nicht klarer. Denn was man etwa in Amerika unter Neo-Orthodoxy versteht, erscheint uns noch als durchaus liberal, und soweit er die alten Schläuche nicht sprengt, scheint es sich auch in dem, was sich heute als «neuer Liberalismus» ausgibt, noch nicht um neuen Wein zu handeln.

Außer dieser Unklarheit und dem entsprechenden An-einander-vorbei-reden läßt sich nun aber in der Verwendung der Begriffe «orthodox» und «liberal» noch eine zweite charakteristische Eigentümlichkeit feststellen. Wo immer diese Begriffe als Bezeichnungen für einander entgegenstehende theologische Positionen auftauchen, geht es nicht um Einzelfragen oder periphere Dinge, sondern um Stellungnahmen zu zentralen Punkten, in denen das Ganze auf dem Spiele steht. Wenn in irgendeinem Fachgebiet theologischer Wissenschaft eine Methode oder ein Ergebnis der Forschung als liberal oder orthodox bezeichnet wird, so ist das immer ein Zeichen dafür, daß für diejenigen, welche diese Bezeichnung verwenden, in der zur Diskussion stehenden Frage eine grundlegende Position ihres Glaubens tangiert ist, die als solche offenbar wissenschaftlich nicht mehr entschieden werden kann. Hinter der Verwendung dieser Bezeichnungen steht immer ein Glaubensentscheid. Die Taxierung eines Standpunktes als liberal oder orthodox ist stets Ausdruck eines Glaubens, wie sie denn auch ihr Objekt auf

seinen Glaubensgehalt hin ins Auge faßt. Aus diesem Grunde wird insonderheit die Dogmatik zum Tummelplatz dieser fragwürdigen Begriffe. In ihr geht es um die letzten Voraussetzungen, aber auch um die zentralen Gehalte des Glaubens. Hier ist der eigentliche Ort der gefürchteten *rabies theologorum*, und von hier aus erfolgt denn auch die theologische Lagerbildung bis ins Kirchenpolitische hinein mit Hilfe der entsprechenden Parteibezeichnungen. Gerade in diesem Zusammenhang offenbaren die Begriffe *orthodox* und *liberal* das allerstärkste Engagement der sie Verwendenden an der so bezeichneten Sache. Es handelt sich hier um eine jede Neutralität ausschließende existentielle Beteiligtheit an der Auseinandersetzung um die vertretenen, bzw. bekämpften theologischen Positionen. Liberalismus und Orthodoxie sind immer Bezeichnungen von Gegnern und spielen deshalb stets die Rolle von Kampfparolen. In dem existentiellen Charakter der unter den Schlagworten *orthodox* und *liberal* erfolgenden theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen liegt denn auch die alle ihre am Tage liegende Problematik überwindende Lebenskraft dieser Begriffe, die sie auch dort immer wieder in Aktion treten läßt, wo man sich der Einsicht in ihre Fragwürdigkeit nicht entziehen kann.

Es wäre nun aber verfehlt, wenn man in dem damit geschilderten Zur-Verwendung-kommen der Bezeichnungen *orthodox* und *liberal* etwa nur die Folge einer charakterlichen Unzulänglichkeit der sie Verwendenden sehen möchte und wenn man meinte, diesem Ärgernis in Theologie und Kirche durch Ermahnungen zur Sachlichkeit und Verträglichkeit steuern zu können. Wenn die Kämpfe um Orthodoxie und Liberalismus auch je und je Menschlich-Allzumenschliches in Erscheinung treten lassen, so gründet dieser Sachverhalt doch nicht in einer durch etwas guten Willen zu behebenden menschlichen Unzulänglichkeit. Das moralisch Böse, das hier allenfalls zur Auswirkung kommt, gründet in einem Sachverhalt, den man nur als das verstehen könnte, was in der Lehre von der Erb- oder besser Ursünde gemeint ist: in der in allem Sich-bezogen-wissen auf Gott, d. h. in der theologischen Existenz, zur Auswirkung kommenden Problematik des Menschseins schlechthin. In der paradoxen Situation, daß die Verwendung der Begriffe *ortho-*

dox und liberal als unzureichend empfunden werden muß, ihr Auftreten aber gleichzeitig das Signal dafür ist, daß es jetzt nicht um Adiaphora, sondern um das Letzte geht, spiegelt sich die Grundproblematik der Theologie überhaupt. Die durch diese Begriffe gekennzeichnete Situation stellt geradezu einen Exponenten dieser grundlegenden Fragwürdigkeit aller Theologie dar.

2. *Die Grundproblematik aller Theologie.*

Warum wird das theologische Reden, wie es in der einleitend ins Auge gefaßten Sachlage am Tage liegt, gerade da unsachlich und unzureichend, wo es um das Entscheidende, um das Zentrale geht? Das ist deshalb so, weil im Mittelpunkt aller Theologie und insonderheit der christlichen Theologie etwas steht, das seinem Wesen nach nicht zu einem Gegenstand menschlichen Redens werden kann, das vielmehr, wenn es, wie es in der Theologie der Fall ist, zu einem solchen Gegenstand wird, in seinem Wesen eine grundlegende Veränderung erfährt. Theologie als erkenntnismäßige Bemühung um die Wahrheit menschlichen Redens von Gott in seinem Verhältnis zur Letztbestimmung des Menschen ist nicht ein Reden Gottes oder ein Reden aus Gott, ist nicht der Logos Gottes selber, sondern eben menschlicher Logos, das Reden des Menschen über Gott und seine Offenbarung. Weder eine Identitätsphilosophie noch ein Ausgehen von einem mystischen Einheitserlebnis noch eine Berufung auf ein Eingehen Gottes und seines Wortes in eine Erscheinung von Raum und Zeit vermögen die Diskrepanz aufzuheben, die mit jeglichem bewußten Versuch eines denkend erkennenden Erfassens dieses Gegenstandes der Theologie unweigerlich aufbricht zwischen Gott in seinem Verhältnis zum Menschen als dem Objekt und dem Menschen, der hier über Gott und sein Verhältnis zu ihm redet, als dem Subjekt dieses Erkennens. Weder der Identitätsphilosoph noch der Mystiker noch der Offenbarungsgläubige werden, wenn sie überhaupt erkennen wollen, ihr Ich als das den Erkenntnisakt vollziehende Subjekt übersehen können, sondern sind genötigt, diesem ihrem Subjektsein Rechnung zu tragen. Damit ist aber

auch das andere anerkannt, daß Gott und sein Verhalten nunmehr zum Objekt menschlichen Erkennens geworden sind. Wir haben es also erkennend weder mit Gott an sich noch mit dem Menschen in seinem Verhältnis zu Gott an sich zu tun, sondern stets nur so mit Gott oder dem Absoluten — aber auch mit uns selber und unserer Beziehung zum Letztsein — wie diese Größen und ihre gegenseitigen Beziehungen sich für uns darstellen. Von einem nachprüfbareren und mitteilbaren Erkennen, auf das jedenfalls auch die Theologie als methodische Erkenntnisbemühung um die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht weniger als die Philosophie Anspruch erhebt, kann ohne In-Rechnung-stellen des Unterschiedes von Objekt und Subjekt nicht die Rede sein. Der Inhalt eines Denkvollzuges und einer Erkenntnisaussage ist stets Objekt für ein Subjekt.

Wohl gibt es im Umgang des erkennenden Subjekts mit seinen Objekten Situationen, in denen dieses Subjekt-Objektschema dahinfällt, indem entweder das Objekt für das Subjekt verschwindet oder mit dem Subjekt zusammenfällt, und die Beziehung, in der beide Größen zueinander stehen, identisch wird mit dem Vollzug des Bewußtseinsprozesses im erkennenden Subjekt. In diesen Grenzsituationen des bewußten Erkennens, von denen wir gleich noch zu reden haben werden, hört aber ein allgemein nachprüfbares und mitteilbares Erkennen zugleich auf. Solange es sich aber um ein solches Erkennen handelt, befinden wir uns innerhalb der Spaltung von Subjekt und Objekt und haben keine Möglichkeit, ihr zu entrinnen. Daran ist festzuhalten auch gegenüber den theologischen Spekulationen über eine *theologia archetypa* im Himmel im Unterschied zu der *theologia viatorum* auf Erden oder einem Reden vom Denken des Seins in seinem Selbstvollzug vor oder nach unserem gegenständlichen Denken, aber auch im Blick auf eine Theologie des Wortes, die meint, von einem selbstredenden Wort Gottes sprechen zu können. Mag das begriffliche Reden im Subjekt-Objektschema im Vergleich zu einer solchen Theologie der Engel oder einer solchen Ontologie oder einem solchen Reden Gottes auch als ein defizienter Modus des Erkennens, als eine Folge des Sündenfalls erscheinen: sobald jedoch eine solche Theologie oder Ontologie auftreten, finden sich ihre Vertreter mit ihr im Subjekt-Objektschema alles begrifflichen

Erkennens vor — wenn anders sie sich selber verstehen und sich anderen verständlich machen wollen, was allerdings nicht immer der Fall zu sein scheint. Gott, der Weltgeist oder das Sein müßten schon selber in Person aus ihnen reden oder in ihnen Wort geworden sein — aber dann würden uns in ihnen nicht mehr endliche, menschliche Personwesen begegnen. Die zu ihrem Verstanden-werden immer noch der Interpretation bedürftigen Erscheinungen des Propheten, des inkarnierten Logos, des inspirierten Buches — aber auch des Seinsdenkens — sind Zeugen dieser Problematik.

Das bedeutet nicht, daß dasjenige Denken, das sich des unentrinnbaren Verhaftetseins seines Erkennens in die Spannung von Subjekt und Objekt bewußt ist, kein Verständnis für diese jenseits dieser Voraussetzung seines Erkennens stehenden Größen hätte. Im Gegenteil: im Blick auf sie und in der Respektierung seiner Grenzen gelangt es zu der Einsicht, daß gerade diejenigen Gegenstände, um die es in der Theologie und irgendwie immer auch in der Philosophie geht, für es letztlich unzugänglich sind. Wie für eine Theologie oder auch Philosophie, die sich des Subjekt-Objektschemas bewußt sind, in dem sie sich mit jeder Aussage begrifflichen Erkennens bewegen, Gott und sein Wort, bzw. das Sein im Ganzen oder das Absolute nur Grenzbegriffe darstellen, die etwas bezeichnen, über das keine objektiven Aussagen gemacht werden können, so wird auch eine Anthropologie — ganz gleich welcher Art — unter den gleichen Voraussetzungen über ihren Gegenstand keine letzten Aussagen machen können. Gott und das Ich können für das durch die Gespaltenheit in Subjekt und Objekt bestimmte Erkennen nur gerade als Grenze visiert, aber in keiner Weise aussagbar erfaßt werden. Gott ist kein Gegenstand für ein endliches Subjekt, und ein sich oder anderen zum Objekt gewordenen Subjekt ist etwas anderes als das Subjekt, das um sich und alles andere als um seine Objekte weiß. Der Gott für mich kann in diesem Rahmen ebensowenig zum Objekt werden als das Ich-selbst des Ichs — es sei denn, dieses Ich-selbst versteht sich in seinem Selbstwerden in der Bezogenheit auf die Transzendenz als das Objekt jenes Gottes.

Ein derartiges Selbstverständnis, wie es in irgendeiner Weise zu aller Theologie und Religionsphilosophie gehört, ist

aber gerade nicht mehr Gegenstand eines subjekt-objekthaf-ten Erkennens, sondern sprengt dessen Schema und verwirklicht sich eben in diesem Transzendieren zu Wirklichkeiten und Bezügen, deren Objektivität sich nicht mehr im Rahmen des Subjekt-Objektschemas erfassen und beweisen läßt, so wenig als die Subjektivität, die dieses Transzendieren vollzieht, noch das Subjekt jenes Schemas ist. Der menschliche Logos, der durch die Subjekt-Objektspaltung seines Erkennens bestimmt ist, kann im Logos Gottes in allen seinen Formen und Erscheinungen nicht seinesgleichen erkennen, sondern nur Mythologie, Göttergeschichte, deren Wahrheit er entweder ablehnen und auflösen muß oder die er nur im Widerspruch zu sich selber festhalten und behaupten kann — es sei denn, er bescheide sich zu einer dritten Alternative. Diese dritte Möglichkeit besteht darin, daß er das, was ihm sowohl nach ihrer objektiven als auch subjektiven Seite als seinem Wesen fremde und unzugängliche Wirklichkeit erscheint, nach beiden Seiten hin — in Selbstbegrenzung seiner eigenen Kompetenz — nur umkreist und in ihrer Bedeutung zu erhellen versucht, ihre Wahrheit aber Sache eines Selbstverständnisses sein läßt, das wir um seines Bezogenseins auf den Logos Gottes, auf das Sprechendwerden der Transzendenz in Raum und Zeit in der Geschichte willen als Glauben bezeichnen.

*

In der damit umrissenen Situation liegt das Wesen der Grundproblematik aller Theologie und der Ursprung der vorangehend geschilderten Problematik ihrer Aufspaltung in Orthodoxie und Liberalismus in einem beschlossen. Die Grundproblematik besteht darin, daß die Theologie menschliches Reden von Gottes Wort ist, und daß dieses menschliche Reden um seiner Subjekt-Objektgespaltenheit willen entweder auf seinen Gegenstand oder auf seinen Charakter als Wissenschaft verzichten muß — es sei denn, es eröffne sich ihm die Dimension des Glaubens. Aus dem Ringen um diese Alternativen und die Bedeutung ihrer Gehalte jedoch erwachsen Orthodoxie und Liberalismus mit ihren unausweichlichen Unsachlichkeiten und unaufgebbaren Glaubenspositionen.

3. Orthodoxie und Liberalismus als Auswirkungen der Grundproblematik der Theologie.

Der Orthodoxie — von ihrer Ausbildung in den Nachfolgern der Reformation auf lutherischer und reformierter Seite bis zu August Friedr. Chr. Vilmars «Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik» (1856) und darüber hinaus bis in den Konfessionalismus und Fundamentalismus unserer Tage — geht es darum, eine der Offenbarung Gottes und dem sich auf sie beziehenden Glauben sowie beider Verschiedenheit von menschlichem Reden und Wissen entsprechende Theologie aufzustellen. Auch dort, wo sie Kants Vernunftkritik, das moderne historische Denken oder Karl Jaspers' philosophische Logik noch nicht kennt oder sich auf die in dieser Linie offenbar gewordenen Aspekte nicht einläßt, erfährt sie es zur Genüge, daß Gottes Wort im Menschen eben zu Menschenwort wird, und daß der Glaube trotz aller Objektbezogenheit doch eine Angelegenheit des Subjekts ist. Die Kirchen und Bekenntnisse, die sich im Glauben an Gottes Wort halten möchten, haben schon zur Zeit der Reformation — nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb dieser Bewegung — dieses Wort Gottes sehr verschieden verstanden. Ob man darum weiß oder nicht weiß, darum wissen will oder darum nicht wissen will: die Subjekt-Objektspaltung der Struktur alles menschlichen Denkens und die Tatsache, daß weder Gott oder das Sein noch das Ich und sein Glaubensbezug auf Offenbarung sich in diesem Schema einfangen lassen, machen sich geltend und bereiten dem Reden von Gott und dem Glauben ihre Schwierigkeiten.

Diesen Schwierigkeiten versucht die Orthodoxie zu allen Zeiten dadurch zu begegnen, daß sie im Angefochtensein durch die Zerrissenheit der Theologie und Kirche der Offenbarung eine möglichst objektive Gestalt zu geben versucht, um dann ganz von dieser Objektivität des Wortes Gottes und des darauf gerichteten Glaubens aus zu denken. Die Offenbarung wird objektiv festgelegt in einem göttlich inspirierten Kanon, in einem Prinzip des im Zusammenhang mit dem Schriftkanon wirksam werdenden Zeugnisses des Heiligen Geistes, in auf die Schrift und die Erleuchtung durch den Heiligen Geist sich

berufenden kirchlichen Bekenntnissen und schließlich in einer sich auf Schrift und Bekenntnisse stützenden reinen Lehre — das alles in verschiedener Abstufung dieser Größen und als Gegenwurf gegen die den Anspruch auf alleinige Orthodoxie erhebbende Offenbarungsinstitution der römischen Papstkirche und gegen die Weltanschauungssysteme der säkularen Vernunft. In eine entsprechende Objektivität wird auch die subjektive Seite der Offenbarung, die Heilsaneignung in dem sich auf die bezeugten Heilstatsachen berufenden Glauben gefaßt, indem diesem die Form eines Wort und Sakrament, Kirche und Amt, sogar die letzten Dinge einschließenden *ordo salutis* gegeben wird.

Die Ausstattung der die Heilstatsachen bezeugenden Offenbarung wie des sie aneignenden Glaubens mit übernatürlichen, irrationalen Qualitäten verdankt ihre Überzeugungskraft dem unleugbaren Tatbestand, daß sowohl Gott und das Ich als auch der gegenseitige Bezug dieser beiden Größen aus dem Subjekt-Objektschema des endlichen Geistes herausfallen. Aber sowie die Orthodoxie auf diesen Sachverhalt eintritt und es unternimmt, das Verhältnis, in dem ihre Heilstatsachen und ihr Heilsweg des Glaubens zu der natürlichen Vernunft und Ethik stehen, negativ und dann doch in gewissem Maße auch positiv zu bestimmen, tritt die Fragwürdigkeit ihrer Positionen in Erscheinung. Ihre übernatürliche Offenbarung gerät unwillkürlich ins Fahrwasser einer natürlichen Theologie, und ihr Heilsweg der göttlichen Gnade nimmt in zunehmendem Maße sehr innermenschliche, biographisch-psychologische Formen an. Orthodoxie ist nur ein Übergang zu Aufklärung und Pietismus, wenn sie sich nicht in Glaubenskämpfen aufreiben oder ins Museum stellen lassen will.

Nicht weniger problematisch jedoch ist der Weg des Liberalismus, der die unausbleibliche Reaktion auf jede Orthodoxie darstellt. Im Unterschied zu der ihm fraglich gewordenen Objektivität der Heilstatsachen und des Glaubensweges der Orthodoxie legt der Liberalismus alles Gewicht auf die subjektive Seite der Offenbarung und ihres Empfanges im Bereich des Menschlichen, um dann von hier aus zu einer neuen, nicht übernatürlich-göttlichen, sondern natürlichen Objektivität des menschlichen Geistes zu gelangen. Nichts vermag so sehr den

menschlich-allzumenschlichen Charakter der orthodoxen Glaubenspositionen zu offenbaren wie die Intoleranz, mit der sie vertreten werden, und wie die Glaubenskriege, zu denen sie schon geführt haben. Das Satthaben an beiden Auswüchsen der Orthodoxie weckt den gesunden Menschenverstand und gibt ihm Mut, sich zum Menschlichen zu bekennen. Im Vertrauen auf das allgemeine Wesen des Menschen und seiner Geschichte beginnt der Geist das Gewordene zu erforschen, nach Vergänglichem und Bleibendem zu fragen und schwingt sich auf zu neuen, umfassenden Konstruktionen in Theorie und Praxis, die einen Ersatz für die zerbrochenen Gehäuse bieten sollen.

Das aus dem Wesen des Menschen und seiner Geschichte abgeleitete «natürliche System der Geisteswissenschaften» wird zum Wirklichkeitskriterium und zum Deutungsprinzip des ganzen erfahrbaren und erdenkbaren Kosmos. Die Heilsgeschichte wird zur rational gedeuteten Mythologie, das Schicksal der Seele zum Gegenstand der Psychologie, die Theologie zur Anthropologie, die Dogmatik zur Religionswissenschaft und Religionsphilosophie. Vernunft und Geschichte werden die beiden Hauptstützen des Liberalismus, wobei die Vernunft sich bemüht, sowohl dem Quantitativ-Meßbaren wie dem Qualitativ-Erlebbareren gerecht zu werden und beide in ein Verhältnis zu setzen, die Geschichte aber sowohl Gegenstand der historischen Forschung ist als auch den Bereich der Spekulation über das Ziel der Welt- und Menschheitsentwicklung darstellt.

Neben dieser Vernunfttheologie, die in einem bald breiten, bald schmäleren, bald seichteren, bald auch sich vertiefenden Strom von der Aufklärung des 18. Jahrhunderts bis zu der spekulativ-liberalen Theologie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts und bis zu Albert Schweitzer und seinen Schülern verläuft und den eigentlichen Gegenpol zu der altprotestantischen Orthodoxie und ihren Ausläufern und Weiterbildungen darstellt, gibt es aber auch noch eine besondere Ausprägung liberaler Theologie, die eine Art Mittelweg zwischen Orthodoxie und Liberalismus einzuschlagen versucht. Sie setzt ein mit Schleiermacher, umfaßt sowohl die sog. Erlanger-Theologie als auch Albrecht Ritschl und seine Schule bis zu Harnack und Tröltzsch und reicht bis zu Paul Althaus und Paul Tillich in unseren Tagen. Diese Art von Liberalismus stellt der ortho-

doxen Heilstatsachentheologie nicht einfach die sich verabsolutierende menschliche Vernunft gegenüber, sondern denkt vom Menschen aus, insofern er sich als religiöses Subjekt erlebt, und zwar in einer Art und Weise, daß dieses religiöse Erleben als Bezug des Menschen zu Gott und seiner Offenbarung in der Geschichte gegenüber dem Dogma wie gegenüber dem Rationalismus einen besonderen Erkenntnisweg darstellen soll.

Insofern diese Theologen dann aber doch wiederum versuchen, ihre Glaubenswahrheiten irgendwie historisch und religionspsychologisch auszuweisen, führen die von ihnen eingeschlagenen Auswege nicht über die Problematik der Orthodoxie und des Liberalismus hinaus. Hier überall wird entweder vom Objekt oder vom Subjekt oder vom Bezug beider, «von Gott und der Seele, der Seele und ihrem Gott» so gesprochen, als ob dies ohne Berücksichtigung der alles begriffliche Denken beherrschenden Subjekt-Objektspaltung möglich sei. Von dieser falschen Voraussetzung aus meint man, von Gott und vom Menschen und von der Beziehung beider, wie sie auch gerade durch den christlichen Glauben in besonderer Weise bestimmt ist, angemessene Aussagen machen zu können. Die Folge dieser Nichtbeachtung der Unvereinbarkeit des «Gegenstandes» der Theologie mit einem durch das Subjekt-Objekt-schema bestimmten Denken besteht notwendigerweise darin, daß der Liberalismus der Orthodoxie eine unhaltbare Objektivierung und die Orthodoxie dem Liberalismus eine falsche Subjektivierung des Glaubensgehaltes zum Vorwurf machen müssen. Beide aber berufen sich in diesen gegenseitigen Vorwürfen auf das Subjekt-Objektschema, das sie in ihren eigentlichen Intentionen als Theologie — leider aber auf illegitime Weise — in Frage stellen. Deshalb müssen sie beide wieder die Erfahrung machen, daß sie gerade durch das in Frage Gestellte selber in Frage gestellt werden.

Bevor wir die aus der Einsicht in diese Grundproblematik der Theologie sich ergebende Konsequenz als Weg zu einer Überwindung der fragwürdigen Gegensätze von Orthodoxie und Liberalismus entfalten, wollen wir nun aber noch einen Blick auf die entsprechende Situation in der Theologie der Gegenwart werfen, indem unser Thema uns nicht so sehr historisch interessiert, sondern von uns angesichts derjenigen

Positionen beantwortet sein will, in denen es uns heute bedrängt.

4. Orthodoxie und Liberalismus in der gegenwärtigen theologischen Situation.

Wenden wir uns nunmehr der gegenwärtigen theologischen Lage zu, so können wir hier feststellen, daß, wenngleich — wie eingangs erwähnt — mit Ausnahme einiger Liberaler eigentlich niemand mehr orthodox oder liberal sein will, die von uns im vorangehenden theologiegeschichtlich herausgearbeiteten Typen von Orthodoxie und Liberalismus ihre Fortsetzungen gefunden haben, wenn auch in mehr oder weniger, z. T. auch in völlig neuen, weil unter ganz anderen Vorzeichen als den bisherigen stehenden Formen.

Wenn das, was wir als eigentlichen Liberalismus bezeichnet haben, schon in der Vergangenheit im Vergleich zu den übrigen theologischen Strömungen nur ein schmales, allerdings tiefgehendes Gewässer darstellte, so ist seine Fortsetzung in der Gegenwart noch dünner geworden. Als sozusagen einziger Vertreter einer ausgesprochen liberalen Theologie von Format steht heute nur noch der unentwegte Albert Schweitzer-Schüler Martin Werner auf dem Plan. Ulrich Neuenschwander hat sich alle Mühe gegeben, ihn aus einer alten in eine «neue liberale Theologie» hinüberzuretten, ist dabei aber selber nicht aus dem alten vertrockneten Bachbett herausgekommen, sondern hat nur etwas tiefer nach Wasser gegraben. Worum geht es in diesem — mir von früher her aus der Erfahrung eigener Versuche nicht unbekanntem — alt-neu-liberalen theologischen Wasser-graben?

Es geht hier darum, daß im Rahmen einer allgemeinen Religionswissenschaft die Geschichte des Christentums historisch-kritisch untersucht wird, und daß sodann aus dem Resultat dieser Analyse — durch eine Konfrontation desselben mit der philosophisch-ethischen Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins in der Welt — der wissenschaftlich-philosophisch vertretbare Wahrheitsgehalt des christlichen Glaubens gewonnen wird, wobei die Funktion des Glaubens darin besteht, sich durch die erkannte Wahrheit in seinem ganzen Verhalten bestimmen zu lassen. Auf Grund der von Schweitzer und Werner

verwendeten geschichtswissenschaftlichen Methoden und Gesichtspunkten gelangt man hier zu der sog. konsequent-eschatologischen Sicht des Ursprungs und der Geschichte des Christentums, derzufolge das Gesetz, nach dem es angetreten ist und nach dem es sich vollenden muß, in der durch das Ausbleiben der Parusie bewirkten fortschreitenden Enteschatologisierung der christlichen Glaubenswelt besteht.

Der konsequent-eschatologische Gesichtspunkt wird von seinen Vertretern aber nicht nur zur Diagnose und Prognose der Geschichte des Christentums verwendet, sondern sie erblicken von ihrer Sinnphilosophie her in der urchristlichen Eschatologie und ihrer «Desavouierung durch den tatsächlichen Geschichtsverlauf» auch einen einzigartigen Ausdruck für die Sinnproblematik der menschlichen Existenz. Wo nur immer im Menschen angesichts der Sinnzweideutigkeit des Seins im Ganzen die Frage nach dem Sinn des Daseins akut wird und es ihm möglich wird, aus dem Sich-bestimmen-lassen durch diese Frage ein Licht in der Finsternis anzuzünden und sich im Dienste dieses Lichtes zu verzehren, da ist das wahre Christusprinzip gefunden, da ist Christuswirklichkeit, da sind wir «in Christus». Diese ethische Christumystik bedarf keiner heilsgeschichtlichen Vollendung. Jede derartige Konstruktion erscheint ihr vielmehr als illusionäre Bedürfnisbefriedigung im Sinne der Kritik Feuerbachs.

Karl Barth hat bei verschiedenen Gelegenheiten die konsequente Eschatologie mit nicht sehr schmeichelhaften Prädikaten versehen, zuletzt noch, indem er sie «die in ihrer Art größte Trivialität aller Zeiten» genannt hat.² Die Heftigkeit seiner Reaktion, mit der er jene Hypothese natürlich keineswegs widerlegt hat, bezeugt, daß diese Art Liberalismus den äußersten Gegensatz zu seiner eigenen Position darstellt. Die Verehrung, die er bei aller von ihm je und je betonten Distanzierung von der altprotestantischen Orthodoxie deren Vertretern entgegenbringt, und die positive Verwendung, die er bei allen Abweichungen von ihrem Gedankengut macht, läßt uns in ihm denn auch den Repräsentanten des historischen Gegenpols des Liberalismus sehen: die zeitgemäße und gegenwartsmächtige Ausprägung dessen, was wir als Orthodoxie bezeichnet haben.

² K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, IV, 3, 1 (1959), S. 340.

Diese Einschätzung Barths rechtfertigt sich auch bei einem Vergleich seiner Theologie sowohl mit dem, was etwa heute den Anspruch erhebt, echt lutherisch oder reformiert zu sein, als auch mit der — gleich noch ins Auge zu fassenden — heutigen Weiterführung der anderen Form liberaler Theologie, nämlich derjenigen Schleiermachers bei Bultmann und dessen Umgebung. In dieser Umwelt erscheint heute Die kirchliche Dogmatik als *die* neue Orthodoxie — wenn sie es auch selber nicht sein will.

Das Eigentümliche der Theologie Karl Barths besteht darin, daß sie ohne jede Voraussetzung — weder einer geschichtswissenschaftlich-religionsphilosophischen noch einer irgendwie ontologischen — an die Bibel herantreten will, außer mit der von der Bibel selber erhobenen, daß sie nämlich Gottes Wort ist, insofern sie als das Zeugnis von seiner Fleischwerdung in Jesus Christus anerkannt und von hier aus verstanden wird, wobei die Zeugniskraft und damit das Annehmen von Gottes Wort Gottes eigene Sache in seinem Wirksamwerden als Heiliger Geist ist.

In diesem Sinne entfaltet Barth in seiner Dogmatik im Gegensatz zu aller anthropologischen Subjektivität, in der er jegliche Art von Ontologie nicht weniger als alle Geschichtswissenschaft befangen sieht, die Objektivität der in der Schrift bezeugten göttlichen Heilstatsachen, in die für ihn auch noch die Verwirklichung des sich auf sie beziehenden Selbstverständnisses des Glaubens einbezogen ist. Das christologische Heilsgeschehen ist für Barth von einer derartigen Objektivität, daß es auch noch die Subjektivität des Gläubigen, in der es als objektives Geschehen anerkannt wird, in sich schließt.

Während das, was sich als Liberalismus bezeichnet, hier überhaupt nicht mehr mitkommt, setzt an diesem Punkte diejenige Theologie mit ihrer Kritik an Barth ein, welche sich in der Linie Schleiermacher—Ritschl—Herrmann—Tröltzsch heute bei Bultmann, Gogarten, Ebeling u. a. weiterentwickelt hat, und die wohl diejenige Form von Liberalismus darstellt, von der Regin Prenter in seiner Schrift über den «Protestantismus in unserer Zeit» erst kürzlich feststellen mußte, daß er in der Dänischen Volkskirche vollständig gesiegt habe, und von dem ein deutscher Bischof in einem Vorwort dieser Publikation eine

ähnliche Gefahr für Deutschland befürchtet. Die Bedeutung, welche der Theologie Bultmanns und seiner Freunde für die theologische und auch kirchenpolitische Lage der Gegenwart zukommt, wird jedenfalls auch ersichtlich in dem Ausmaß und der Heftigkeit der durch sie ausgelösten Diskussion um die Frage der Entmythologisierung.

Der Zusammenhang mit dem Ritschlianismus zeigt sich in dem Interesse, welches auch hier dem Problem «Glaube und Geschichte» entgegengebracht wird. Im Unterschied zu seinen Vorläufern geht es aber Bultmann nicht so sehr um einen für das religiöse Erleben bedeutsamen sog. historischen Jesus — dessen Gestalt ihm um der besonderen Form der Überlieferung willen nur noch in wenigen Zügen erkennbar erscheint —, sondern um die urchristliche Botschaft von Jesus Christus, die bereits eine Deutung des Glaubens darstellt und nur vom Glauben aus verstanden werden kann. Während der Glaube für Bultmann ein mit wissenschaftlich-psychologischen Begriffen nicht mehr faßbares, existentielles Betroffensein in der Kontingenz der Geschichtlichkeit des Daseins darstellt, bilden für ihn die Erkenntnis des kerygmatischen Charakters der Überlieferung des Glaubens wie das Verständnis derselben eine Sache und Aufgabe der Wissenschaft. Das Kerygma ist nach seiner Form wie nach seinem Inhalt ein Objekt der formgeschichtlichen Analyse, das Verstehen seines Inhalts eine Angelegenheit der existentialen Interpretation, deren Ziel darin besteht, in wissenschaftlich objektiver Weise das falsche Ärgernis des Mythologischen aus dem Wege zu räumen und statt dessen das echte Paradox des christlichen Glaubens — die Geschichtlichkeit seiner Christusbezogenheit — mit Hilfe der Heideggerschen Existentialontologie ins Licht zu stellen. Im Unterschied zu dem liberalen Historismus und der orthodoxen Heilstatsachentheologie soll die von einem allgemeinen, sich aber durch das Kerygma korrigieren lassenden Vorverständnis ausgehende existentielle Interpretation den pro-me-Charakter des Inhalts der Christusbotschaft als dessen wahre Geschichtlichkeit zur Geltung bringen.

Dem aus diesem Grunde gegenüber Bultmann erhobenen Vorwurf der subjektivistischen Auflösung der Objektivität der Heilstatsachen ist vor allem Gogarten entgegengetreten, indem

er sehr scharfsinnig geltend gemacht hat, daß dieser Vorwurf des Subjektivismus und dieses Sich-berufen auf Heilstatsachen einem noch im Subjekt-Objektschema befangenen Denken entspringe, das in Heideggers Seinsdenken, auf das sich Bultmann stütze, als ein defizienter Modus des Denkens gerade überwunden sei. Wie Ott es in seinem Beitrag in «Kerygma und Mythos IV» für Barth versucht, so möchte auch Gogarten von Heidegger aus Bultmanns Theologie eine ontologische Fundierung geben, durch die das Subjekt-Objektschema, mit dem sie die Grundproblematik der Theologie überhaupt mit Recht verhängt sehen, als ephemere beseitigt werden soll.

Nachdem wir unsererseits das Problem Orthodoxie-Liberalismus bereits als im Zusammenhang mit jener Grundstruktur alles bewußten Denkens stehend erkannt haben, wollen wir nunmehr prüfen, wie sich uns die Situation in bezug auf unser Thema in den skizzierten Positionen heutiger Theologie darstellt.

5. Die Unzulänglichkeiten der Hauptgestalten heutiger Theologie.

Setzen wir bei dem ein, was sich heute noch selber bewußt als liberale Theologie bezeichnet, so stellen wir zunächst fest, daß hier der Subjekt-Objektstruktur unseres Erkennens insofern Rechnung getragen wird, als diese Theologie sich einerseits der subjektiven Bedingtheit aller Resultate unseres Erkennens bewußt ist, andererseits aber danach strebt, diese Subjektivität mit allen Mitteln auszuschalten und so zu größtmöglicher Objektivität zu gelangen. Jene Selbstkritik wie dieses Ziel gehören zu den Grundvoraussetzungen wissenschaftlichen Forschens und Erkennens. Nach ihnen richten sich die Forschungsmethoden, und sie verleihen dem Erkenntniswillen einen unaufhörlichen Antrieb. Wissenschaftliches Erkennen ist nach Umfang und Ziel unabschließbar.

Die in diesem Sinne von dieser Theologie betonte Wissenschaftlichkeit wird von ihr aber nicht nur in negativ einschränkendem, sondern auch in positiv ausschließendem Sinne in Anschlag gebracht. Bei allen Eingeständnissen des hypotheti-

schen Charakters der Resultate ihres Erkennens erklärt sie nämlich, daß es Wahrheit nur im Rahmen wissenschaftlichen Erkennens im Sinne allgemein einsichtig zu machender Richtigkeit gebe. Hier aber liegt der kritische Punkt dieses theologischen Rationalismus, an dem er entweder in Widerspruch zu seinen eigenen Erkenntnisprinzipien geraten oder dann den Anspruch aufgeben muß, noch Theologie treiben zu können, indem dann die wesensmäßigen Gegenstände der Theologie aus seinem Erkenntnisbereich herausfallen, bzw. — wenn sie von ihm weiterhin behandelt werden — von ihm nur mißverstanden werden können.

Über «Gott und die Seele, die Seele und ihren Gott», worin nach der berühmten Definition Harnacks der Gegenstand der Theologie besteht, können nämlich im Rahmen eines der unaufhebbaren Subjekt-Objektstruktur begrifflichen Denkens Rechnung tragenden rationalen Erkennens überhaupt keine positiven Aussagen gemacht werden. Legitimerweise könnten diese Begriffe und ihre gegenseitigen Bezüge für diese «Theologie» nur als Grenzbegriffe ohne jeglichen positiven Aussagecharakter in Frage kommen. Wenn Werner und seine Anhänger mit Tillich hier trotzdem von Gott als Seins- und Sinngrund und von einem Christusprinzip als dessen besonderer Sinnoffenbarung in der Geschichte meinen reden und sich dafür auf Existenzphilosophie stützen zu können, so machen sie damit Aussagen über Transzendenz und Existenz, die ihnen jedenfalls gerade Jaspers innerhalb des Denkens im Subjekt-Objekt-schema niemals gestattet. Ohne es zu wissen und ohne es wahr haben zu wollen, wenn man ihn darauf aufmerksam macht, wird dieser Rationalismus, wenn er über seinen mystischen Agnostizismus hinausgeht, pseudospekulativ und pseudomythologisch, besitzt aber gerade deswegen — wie Schweitzers Sicht von Wesen und Gehalt der Philosophie und Werners Auffassung des Ursprungs und der Geschichte des Christentums zeigen — auch kein Verständnis für die wahre Bedeutung philosophischer Spekulation und biblisch-christlicher Mythologie.

Auch Karl Barth — um damit das andere Extrem kritisch ins Auge zu fassen — hat nichts übrig für Spekulation und Mythologie als den sachgemäßen Aussageweisen eines um sei-

nes Gegründetseins in einem auf das christliche Kerygma bezogenen Selbstverständnis des Glaubens willen das Subjekt-Objektschema transzendierenden Denkens. Aber das Große an Barths Dogmatik im Unterschied zu jenem spekulativ und mythologisch verarmten heutigen Liberalismus besteht darin, daß sie von großartiger spekulativer Kraft und mythologischer Phantasie ist. Bis zu einem gewissen Grade gehört auch die Naivität der Unbewußtheit dieses ihres spekulativ-mythologischen Charakters zur Größe dieser Theologie.

Dieser Vorzug wirkt sich aber ebenso katastrophal wie der Rationalismus des Liberalismus in dem Augenblicke aus, in welchem Barth meint, um der Wahrung der Objektivität der göttlichen Heilsgeschichte und um der Abwehr eines anthropologischen Subjektivismus willen sich grundsätzlich gegen Philosophie gleich welcher Prägung abgrenzen zu müssen und von Mythologie in der Bibel und in der christlichen Theologie nichts wissen zu dürfen. Keine Kunst der Dialektik und auch keine diktatorischen Sätze vermögen es jedoch zu verhindern oder darüber hinwegzutäuschen, daß er bei diesem Unternehmen, das den Lebensnerv des ganzen Riesencorpus seiner Dogmatik darstellt, einem unkritischen Geschichtsobjektivismus verfällt, der ihn z. B. von der Auferstehung in einer Art und Weise reden läßt, die Bultmann zu dem Urteil veranlaßt, Barth wisse hier offenbar nicht, was er meine. Das ist die Situation, die Heinrich Ott den von Barth selber abgelehnten Versuch unternehmen läßt, den Meister ontologisch besser zu begründen und zu verstehen als er selber. Andere, weniger differenzierte Kritiker wollen hier — auch nicht ganz ohne Grund — einfach Orthodoxie im alten Sinne oder gar schlimmer: bloßen Fundamentalismus sehen, womit man Barth natürlich nicht gerecht wird.

Bultmann und noch mehr Gogarten dagegen hätten eigentlich das Zeug, aus den Niederungen, aber auch aus den unüberbrückbar scheinenden Positionen alten und neuen Liberalismus' und alter und neuer Orthodoxie in ihren verschiedenen Spielarten hinauszuführen. Sie wissen um das Wesen des Selbstverständnisses des Glaubens, das in seiner Geschichtlichkeit von dem durch das Subjekt-Objektschema bestimmten Denken nicht erfaßt und zum Ausdruck gebracht werden kann. In

der existentialen Interpretation des christlichen Kerygmas scheint sich ein neues, jenseits von Liberalismus und Orthodoxie stehendes Verständnis und Zur-Geltung-Bringen seiner Wahrheit aus Glauben und auf Glauben hin aufzutun.

Aber diese Hoffnung täuscht, denn diese Theologen verlegen sich den von ihnen so verheißungsvoll beschrifteten neuen Weg mit derartigen Hindernissen, daß sie auf ihm über das alte Problem der Ritschlschen Theologie von Glaube und Geschichte, von dem sie ausgegangen sind, im Grunde nicht hinauskommen — sondern nur ausweglos tiefer in es hineingeraten.

Das eine selbstgeschaffene Hindernis besteht in dem Versuch, aus der existentiellen Bedeutung der Inhalte des Kerygmas sog. Existenziale, d. h. Aussageformen und Aussageinhalte eines allgemein wissenschaftlich ausweisbaren Verständnisses der Wirklichkeit der Geschichte abzuleiten. Karl Jaspers wie Karl Barth haben von ganz verschiedenen Seiten her erklärt, daß sie weder überzeugt sind, Bultmann in dieser Sache eigentlich zu verstehen, noch, wo sie meinen, ihn verstanden zu haben, ihm beipflichten zu können. Auch durch das, was neuerdings Ernst Fuchs zu diesem Thema veröffentlicht hat, ist die existenziale Interpretation nicht klarer oder überzeugender geworden. Der Versuch, die Gehalte existentieller Betroffenheit in Existenzialen zum Ausdruck zu bringen, stellt nur eine — auf anderer Ebene unternommene — Wiederholung des Ritschlschen Versuches dar, auf Grund von Werturteilen zu Seinsurteilen zu gelangen. Der frühere und der neue Weg beruhen aber gleicherweise auf einer Verkennung des Wesens und der Grenzen des Subjekt-Objektschemas unseres Denkens.

Das zweite unübersteigbare Hindernis zeigt sich in der Meinung, den Anspruch des christlichen Kerygmas von der alleinigen Erlösung in Jesus Christus in der Einmaligkeit der historischen Erscheinung Jesu begründen zu müssen, statt ihr in der Unbedingtheit des auf diese Botschaft gerichteten Glaubens zu entsprechen. Anstatt in der Unbedingtheit des Bezuges des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens auf das zu seiner Geschichtlichkeit gehörende Kerygma das Subjekt-Objektschema wirklich transzendiert sein zu lassen, versucht man hier, dieses Transzendieren innerhalb der durch das Subjekt-

Objektschema strukturierten Historie zu erfassen, wie es sich in den erneuten Bemühungen z. B. Conzelmanns um den historischen Jesus und Ebelings um die Psychologie des Ostererlebnisses zeigt. Auf was für altliberalem Boden begegnen wir hier diesen Jüngern Bultmanns! Sie scheinen trotz des komplizierten Apparates ihrer Hermeneutik noch nicht über den Gegensatz Wilhelm Hermann — Martin Kähler hinaus zu sein, sondern ihn in der eigenen Brust zu tragen.

In jener formalen wie in dieser materialen Problematik dieser Theologie rächt es sich, daß man hier allzu rasch meinte, mit Heidegger den Subjekt-Objektcharakter unseres Erkennens als bloß ephemere Erscheinung des neuzeitlichen Geistes hinstellen und das Seinsdenken dieses Philosophen als ontologische Basis für ein Wortdenken verwenden zu können. Das Auftreten der unvereinbaren Tendenzen zu einer auf ein Minimum reduzierten orthodoxen Heilsgeschichtstheologie einerseits und zu einer liberalen Geschichtstheologie andererseits bei Bultmann und seinen Freunden beweist, daß das Subjekt-Objektschema unseres Denkens sich nicht ungestraft am falschen Ort außer Kurs setzen läßt.

Die positive Ausführung dieser Feststellung eröffnet uns den Weg, auf dem eine Überwindung der Problematik von Liberalismus und Orthodoxie, in die wir nunmehr auch die protestantische Theologie unserer Tage verstrickt kennen gelernt haben, uns als möglich erscheint. Der Andeutung dieses Weges wenden wir uns zum Abschluß der Behandlung unseres Themas zu.

6. *Die Überwindung der Orthodoxie und des Liberalismus.*

Es liegt auf der Hand, daß es sich in diesem Rahmen nur um eine Andeutung der positiven Konsequenzen handeln kann, die sich aus dem im vorangehenden negativ-kritisch verwendeten Gesichtspunkt der Subjekt-Objektstruktur aller theologischer Erkenntnis für die Überwindung des Gegensatzes von Orthodoxie und Liberalismus ergeben. Wie wir in den kritisierten Ausformungen dieser beiden Typen theologischen Denkens uns auf die in ihnen zum Ausdruck kommende Grund-

problematisch beschränkt und von ihrer Auswirkung auf die einzelnen Teile der dogmatischen Systeme abgesehen haben, so werden wir es auch hier bei einigen Bemerkungen zum Grundsätzlichen bewenden lassen und auch nur von einer Skizzierung der sich daraus ergebenden Gestaltung der Hauptpunkte unserer Dogmatik Umgang nehmen müssen.

Klar dürfte zum vornherein aber auch das sein, daß es sich in dem uns vor Augen stehenden Ziel nur um eine jenseits des Gegensatzes von Orthodoxie und Liberalismus stehende Dogmatik handeln kann und nicht um irgendeine Synthese angeblich gereinigter Formen bisheriger orthodoxer und liberaler Theologie. Auf diesem Wege einer solchen Synthese würde die offenbar gewordene Fragwürdigkeit der Orthodoxie und des Liberalismus nicht überwunden, sondern in irgendeiner neuen Mischform eines zur Orthodoxie hinneigenden Liberalismus oder einer liberalen Orthodoxie gerade verewigt. Das Unbequeme, aber zugleich auch Verheißungsvolle des von uns bisher verwendeten Gesichtspunktes der Grundstruktur des menschlichen Logos, an der auch die Theologie als Erkenntnisbemühung um den Logos Gottes teilhat, besteht darin, daß er uns jeglicher Art von Orthodoxie und jeglicher Art von Liberalismus den Abschied geben läßt, insofern als solche Bildungen nur unter Mißachtung der negativen und positiven Bedeutung der unabdingbaren Subjekt-Objektstruktur aller unserer Erkenntnisbemühungen möglich sind und denn auch, wie wir gesehen haben, die Kosten dieses Selbstverständnisses reichlich zu bezahlen haben.

Das ist es denn auch, was uns die an sich liebevollen und liebenswürdigen Bemühungen F. J. Leenhardts um eine «Orthodoxie libérale» als — bei aller Sorgfalt seiner Analysen und bei allem aner kennenswerten guten Willen, zu einer Versöhnung der Gegensätze zu gelangen — nicht wahrhaft weiterführend erscheinen läßt.³ Es genügt nicht — um einen etwas handfesten Vergleich zu verwenden —, zwei Messerhelden, die hintereinandergeraten sind, freundlich zuzureden, indem man ihnen begreiflich zu machen versucht, wie sie einander gegenseitig in ihrer naturgegebenen Verschiedenartigkeit ergänzen

³ F. Leenhardt, *Pour une orthodoxie libérale: Revue de Théologie et de Philosophie* 8, 3 (1958), S. 161—186.

könnten, daß sie auf diese Weise weiter kämen und in solcher Harmonie zu rechten Jüngern des Herrn Jesus werden würden. Es genügt auch nicht, einfach darauf zu vertrauen, daß Christus selber über die Streitenden mächtig werden und sie in Liebe vereinigen könnte. Solches Ermahnen und solches Hoffen bleiben fromme Wünsche und können zu einer gefährlichen Selbsttäuschung führen, wenn man den beiden Kampfahnen nicht zuerst das Messer aus der Hand nimmt. Tut man das nicht, so ist nämlich zu befürchten, daß sie plötzlich wieder in Versuchung kommen, von der Waffe Gebrauch zu machen, wenn sie sich bedroht fühlen, und dann nicht nur von neuem übereinander, sondern gemeinsam auch über den ihnen so wohlmeinend Zuredenden herfallen. Ich fürchte, daß je nach Situation und Temperament Orthodoxe und Liberale Leenhardt das gleiche Schicksal bereiten könnten, wie es schon so manchem Ireniker und Vermittler in der Kirchen- und Theologiegeschichte zuteil geworden ist.

Man muß der Theologie die Waffe aus der Hand nehmen, mit der sie in Orthodoxie und Liberalismus einen so unsachlichen und fanatischen, unheilvollen, selbstzerstörerischen Gebrauch macht, wenn von ihren Vertretern gilt, daß sie «eifern um Gott, aber mit Unverstand» (Röm. 10, 2). Erst wenn sie zur Vernunft gebracht sind, werden sie «das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes» (Eph. 6, 17), recht zu führen verstehen, so daß sie «bestehen können gegen die listigen Anläufe des Teufels» (Eph. 6, 11). «Der Friede Gottes», der zugleich «höher ist als alle Vernunft», wird erst dann ihre «Herzen und Sinne bewahren in Christus Jesus unserem Herrn» (Phil. 4, 7). Diese Entwaffnung sich selber in ihrem Glauben mißverstehender Geister und die Anleitung zum rechten Gebrauch des Schwertes des Geistes nicht in falscher Selbstbehauptung gegenüber Gott und Menschen, sondern im «liebenden Kampf» (Karl Jaspers) um die Wahrheit als den in Jesus Christus erschienenen Logos Gottes ist die erste und nie abgeschlossene, durch alle ihre Teile hindurchgehende Aufgabe der Theologie, insonderheit der Dogmatik.

Ein Stück dieser dogmatischen Entwaffnungsaktion haben wir in unserer Darstellung der Problematik der Orthodoxie und des Liberalismus in ihrem Wesen wie in ihren Ausprägungen

in der heutigen theologischen Situation durchzuführen versucht. Wir haben gezeigt, wie die Fragwürdigkeit dieses Gegensatzes sowohl im Ganzen als auch in seinen einzelnen Erscheinungen letztlich in nichts anderem ihren Ursprung hat als in dem Verkennen der Subjekt-Objektstruktur alles bewußten, begrifflich erkennenden Denkens, an der auch die Theologie teilhat, wenn anders sie einen rechtmäßigen Anspruch auf methodische Erkenntnisbemühung erheben darf. Hinter der Problematik der Orthodoxie und des Liberalismus in ihren klassischen Ausprägungen wie in ihren heutigen Um- und Weiterbildungen steht immer in irgendeiner Weise ein Mißachten dieser Grundstruktur unseres erkennenden Denkens. Schon im ersten Ansatzpunkt oder dann an irgendeiner Stelle oder auf der ganzen Linie werden hier Aussagen gemacht, in denen sich entweder das Subjekt verabsolutiert, indem es meint, Gott, sich selber und die Beziehungen dieser beiden Größen zu seinen Objekten machen zu können, oder aber indem von diesen Größen so geredet wird, als ob es nicht immer der Mensch in seiner Geschichtlichkeit wäre, der das Subjekt solchen Redens ist und bleibt. Unsere Darlegungen der Unhaltbarkeiten, in die orthodoxe und liberale Theologie aller Schattierungen durch die Mißachtung des Wesens und der Konsequenzen der mit jedem Denkakt gegebenen Subjekt-Objektspaltung unausweichlich geraten, dürften etwas zu der hier notwendigen Entwaffnung beigetragen haben.

Man komme uns hier nicht erneut mit dem Einwand, das sei Subjektivismus, und es gebe ein durch die Objektivität der Offenbarung Gottes gebundenes Reden von Gott, oder: das In-Anschlag-bringen dieses Subjekt-Objektschemas sei nur eine bestimmte geistesgeschichtliche Erscheinung, der in der Geschichte andere Denkweisen gegenüberständen, oder: es gebe Möglichkeiten mystischer oder spekulativer Art, über diese Spaltung hinauszugelangen. Solche Einwände beweisen schon durch ihr objektives Ausgesprochenwerden, das ihren subjektiven Nachvollzug zum Zwecke hat, die in allem Erkennen sich manifestierende unüberholbare Subjekt-Objektstruktur. Für bewußtes Denken gibt es weder ein Zurück hinter diese seine Grundstruktur noch ein Über-sie-hinaus. Hier kann man nur die Waffen niederlegen — nicht um damit auf Theologie und

Denken überhaupt zu verzichten, sondern um es nun wirklich mit dem Logos, auch dem Logos der Theologie und darin in Wahrheit auch mit dem Logos Gottes zu tun zu bekommen.

Diese Möglichkeit echter Theologie jenseits von Orthodoxie und Liberalismus eröffnet sich uns in dem Augenblick, in welchem wir jene Subjekt-Objektstruktur unseres Denkens nicht mehr nicht wahr haben wollen, sondern uns zu ihr bescheiden und uns anschicken, den rechten Gebrauch von den uns in ihr gegebenen Möglichkeiten zu machen. Es ist nämlich keineswegs etwa so, wie man vielleicht befürchten möchte, daß die Verwendung des Subjekt-Objektschemas als Antidoton gegen alle Verabsolutierungen orthodoxer und liberaler Theologie nur von negativ-kritischer Wirkung wäre, indem sie die Theologie, zu der nun einmal Aussagen über Gott und die Seele und den «Verkehr des Menschen mit Gott», aber auch über den Verkehr Gottes mit den Menschen wesensmäßig gehören, überhaupt aufhöbe. Im Gegenteil: Erst dadurch, daß das Denken frei wird von jenem sich und seine Objekte verabsolutierenden Selbstmißverständnis, wird es offen und fähig, sachgemäß von Gott oder der Transzendenz und vom Ich oder der Existenz zu reden, und das heißt im Raume der Überlieferung christlichen Glaubens und christlicher Theologie: für den Vollzug des in seiner Geschichtlichkeit auf das Kerygma von der entscheidenden Heilstat Gottes in Christus bezogenen gläubigen Selbstverständnisses und damit für eine Theologie, die nicht nur die Aussagen des Selbstverständnisses des Glaubens *ex analogia fidei* interpretiert, sondern auch ständig um die Reinhaltung des kerygmatischen Charakters der theologischen Aussagen und um die Sachgemäßheit ihrer Interpretation besorgt ist.

Weder im Vollzug des Selbstverständnisses des Glaubens noch in dem Kerygma, auf das es sich bezieht, noch in dem Bekenntnis, in dem es sich ausspricht — geschweige denn in der Dogmatik, die von dem allem in systematischer Ordnung handelt — haben wir es mit irgendwelchen unkontrollierbaren Irrationalismen zu tun. Wenn im Vollzug des Selbstverständnisses des Glaubens — sagen wir konkret: im Gebet — die Subjekt-Objekt-Welt auch transzendiert wird, und der Glaubende als mit sich identisch sich nicht noch einmal zuschauen kann, so erfolgt das Transzendieren und Zu-sich-selber-kommen doch

stets im Raum und mit den Mitteln bewußten Denkens, und werden alle seine Ausdrucksweisen ständig umkreist und geprüft durch die ihrer Grenzen bewußte Ratio. Nur so kann sich Glauben ereignen, der nicht Aberglaube ist, kann Überlieferung Botschaft, kann Gottes Wort Ereignis, kann Heilsgeschichte Wirklichkeit werden. Die im Glauben angeeignete Überlieferung ist Wahrheit — unbedingt in aller Relativität ihrer bekenntnismäßigen Aussage, Antwort und Anruf, Frage und Selbst-Infragestellung zugleich. So wie es nicht möglich ist, vorangängig des Vollzuges des Selbstverständnisses des Glaubens und ohne Bezugnahme auf dieses gläubige Selbstverständnis sachgemäß von den Gehalten des christlichen Kerygmas zu reden, so offenbaren diese Gehalte ihre Wahrheit, redet der Logos Gottes aus dem Logos der Theologie, wenn die Theologie sich dazu bescheidet, in ihren ständig scheiternden, alle ihre Aussagen immer wieder ins Schweben bringenden Denkbewegungen das Kerygma zu umkreisen, um so das Wort hören und bezeugen zu können, das in all unserem Hören und Bezeugen nicht unser, sondern Gottes je und je ergehendes Wort ist.

Noch einmal: es kann sich nicht darum handeln, hier zu entwickeln, wie sich die damit gewonnene Grundhaltung in der Behandlung der verschiedenen dogmatischen Loci auswirken wird. Das ist Sache einer Dogmatik christlicher Liberalität und der aus ihr erwachsenden kirchlichen Verkündigung, die beide ebenso im Streite stehen mit einer bloß philosophischen Liberalität, wie sie Karl Jaspers vertritt, wie mit jeder Art von Orthodoxie und Liberalismus in Theologie und Kirche. Wer aber, nachdem er das hier Ausgeführte aufmerksam verfolgt hat, unsere Beurteilung der Orthodoxie und des Liberalismus und den Weg, der sich uns hier zu beider Überwindung eröffnet hat, von neuem nur entweder als liberal oder als orthodox bezeichnen möchte, der bewiese damit, daß er vorläufig offenbar rettungslos diesen für eine Theologie des Glaubens überholten und unmöglich gewordenen Positionen verfallen ist.

Aber: orthodox oder liberal — wer könnte das jetzt noch im Ernst sein wollen? Wer wollte schon zurück zu diesen Fleischtöpfen Ägyptens, nachdem sie sich als leer erwiesen oder ihr Inhalt sich als ungenießbar herausgestellt hat? Wer

möchte das Manna in den Gefäßen der Orthodoxie und des Liberalismus noch länger stinkend werden lassen?

Es ist Zeit des Aufbruchs. Christus geht mit uns durch die «dürftige Zeit» der Wüste, in der die Bescheidung zur Grundstruktur unseres Denkens, in der die Grundproblematik unserer Theologie begründet ist, uns arm und hart werden läßt. Aber das gelobte Land der Fülle der Überlieferung unseres Glaubens liegt vor uns — wie ein reicher Garten.

Basel.

Fritz Buri.