Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 18 (1962)
Heft: 5

Artikel: Gnade und Natur : der Einfluss der reformatorischen Theologie auf die Entwicklung der wissenschaftlichen Methode

Autor: Torrance, Thomas F.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878866

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

Gnade und Natur

Der Einfluß der reformatorischen Theologie auf die Entwicklung der wissenschaftlichen Methode[1]

Ergebnisse neuerer Forschung zeigen, daß schon im *Mittelalter* Denker wie Grosseteste und Ockham den *Versuch* gemacht haben, Theorie und *Beobachtung* miteinander in Beziehung zu setzen. Sie rangen mit den Problemen der Induktion und der experimentalen Verifizierung, die durch die Anwendung von geometrischen Demonstrationen auf die Welt der Erfahrung entstanden waren[2].

Warum aber dauerte es bis zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts, bevor die moderne *empirische Wissenschaft* einen wirklichen Fortschritt machen konnte? Mein Vorhaben ist hier zu zeigen, daß es die große Denkbewegung der *Reformationszeit* war, die diesen Fortschritt ermöglichte.

1. *Der Wandel in der Gotteslehre.*

Während der Reformation fing die stoisch-lateinische Idee von Gott als Deus sive natura an, von einer wesentlich biblischen Anschauung von Gott als dem lebendigen, *aktiven Schöpfer und Erlöser* ersetzt zu werden.

Tief eingebettet in die Theologie des Mittelalters war die Idee, daß Gott impassibilis und unveränderlich ist und daß alle geschaffenen Dinge nur als Gegenstände des ewigen Wissens und Wollens dieses Gottes existieren, so daß geschöpfliches Sein direkt in der Ewigkeit Gottes begründet ist. Impliziert war hier die Idee von einer Ko-existenz des geschöpflichen Seins mit dem ewigen Sein Gottes. Diese Anschauung machte es schwer, die aeternitas mundi, die zwar nicht bejaht werden konnte, zu leugnen, oder wenigstens nicht von einer letzten Unveränderlichkeit der Natur überzeugt zu sein. Zweifellos hat ein Thomas von Aquino recht mit seinem Argument, daß von seiner Ewigkeit her Gott alle zeitlichen

---

[1] Übersetzt von Dr. Rudolf Ehrlich, Edinburgh; als Vorlesung in Basel und Bern im Mai 1962 vorgetragen.

[2] Vgl. A. C. Crombie, Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science (1953); Mediæval and Early Modern, neue Ausgabe (1959).

Dinge als Ihm gegenwärtig sieht; denn Gottes Ewigkeit schließt jeden Zeitpunkt ein und ist ihm gegenwärtig. Ganz was anderes aber ist das Argument, demgemäß alle zeitlichen Dinge in ihrem physischen Sein Gott ewig gegenwärtig sind und so im gewissen Sinn mit Ihm zusammen existieren. Im Rahmen der mittelalterlichen Theologie aber hätte ein Aufgeben dieser Anschauung implizite bedeutet, daß die Schöpfung letzten Endes irrational ist, und diese Irrationalität hätte ihrerseits ein schlechtes Licht auf die Gotteslehre des Mittelalters geworfen. Aber solange diese Anschauung von der natürlichen Welt und ihrer unveränderlichen und zeitlosen Bindung an den intellectus Dei vorherrschte, war das Aufkommen einer empirischen Wissenschaft stark behindert. Mit anderen Worten, im Denken der mittelalterlichen Theologie war die Natur mit causae finales durchsetzt, so daß eine ewige Gestalt vom Gesicht der Natur abgelesen werden konnte – die natürliche Theologie stammt von hier – und daß ohne dieses Verstehen der ewigen Formen in Gott wirkliche Kenntnis der Natur unmöglich war. Aber eine Deutung der Natur von den causae finales her läßt wenig Raum übrig für das Element wirklicher Kontingenz, von deren Anerkennung die ganze moderne Naturwissenschaft abhängt.

Erst die Reformationszeit sah die Anfänge einer solchen Anerkennung, da man dann ganz anders von Gott zu denken lernte und deshalb auch von seiner Beziehung zur natürlichen Schöpfung. Man lernte zu verstehen, daß die natürliche *Schöpfung* eine Realität ist, die ganz *verschieden* ist von Gott und doch – was ihr Sein und ihre endliche, letzte Ordnung anbetrifft – ganz *abhängig* ist von seinem göttlichen Willen. Und so lernte man auch anders von dem Wesen der Natur und von dem geschöpflichen Charakter ihrer Ordnung zu denken. Nur als die Natur endlich vom scholastischen Rationalismus befreit und ihre geheime «Göttlichkeit» entzaubert war, nur als man sich dessen bewußt wurde, daß die ordo naturae – obwohl im Prinzip uns verständlich, eben weil sie geschöpfliche Ordnung ist – nur durch Beobachtung und Interpretation der geschöpflichen Vorgänge selbst erkannt werden kann, konnte die mehr oder minder statische Wissenschaft der Antike und des Mittelalters der großen Bewegung der modernen Naturwissenschaft weichen[3].

[3] John Baillie, Natural Science and the Spiritual Life (1951), S. 18; M. B. Foster, Mystery and Philosophy (1957), S. 53f.

Eine neue Art von Frage mußte an die Natur gerichtet werden und – auf Grund der Revision der Prämissen, die die Frage voraussetzt – mußte eine ganz verschiedene Art von Antwort erwartet werden. Die Fragen der mittelalterlichen Denker waren von hinten so streng philosophisch bestimmt, daß weder die Fragen selbst wirklich frei und offen waren, noch die Fragestellung in der Weise und dem Idiom der Rationalität, die der wahren Kontingenz angemessen war, geschehen konnte. Wirklich freie Fragen konnten nur dann gestellt werden, als die ganze mittelalterliche Synthese selbst radikal in Frage gestellt wurde. Weil nun jene Synthese durch ihre Lehre von Gott und Natur fest zusammengeschmiedet war, hatte die neue Orientierung gerade in der Gotteslehre stattzufinden.

Es ist in diesem Zusammenhang sehr lehrreich, die Schriften des Wilhelm von *Ockham* zu studieren. Er scheint der erste gewesen zu sein, der sich darüber klar war, daß die Reihenfolge oder Sukzession der Vorgänge in der Natur nicht durch ein Umwandeln ihrer inneren Bewegung in eine logische Folgerichtigkeit verstanden werden können. Und doch war gerade das die Art und Weise des Mittelalters, Geometrie und Logik auf die Natur anzuwenden.

Ockham's Ideen passen in den Rahmen des mittelalterlichen Denkens. Als er aber in diesem Rahmen eine neue Art der Rationalität und der Erklärung, die der Kontingenz angemessen waren, herauszuarbeiten versuchte, konnte er es nur tun, indem er Anschauungen befürwortete, die als eine Ablehnung der Rationalität und eine Annahme von Skeptizismus betrachtet werden müssen. Es war eine Notwendigkeit, die ganze Synthese des Mittelalters in Frage zu stellen, und das konnte nur von einer neuen Theologie unternommen werden.

Diese neue Theologie kam mit der *Reformation*. Die ganze Grundlage, auf der die mittelalterliche römisch-katholische Theologie aufgebaut war, wurde einer prüfenden Kritik unterzogen – einerseits um sie von allem, was Gottheit und Natur fremd war, zu reinigen und andererseits um den biblischen Begriff von dem lebendigen Gott, der frei und aktiv in die Geschichte eingreift, wiederherzustellen. Das Resultat war eine ungeheure Umwälzung, in der eine dynamische und aktive Denkweise die der Scholastiker ersetzte. Ein ebenso großer Wechsel fand in der wissenschaftlichen Fragestellung statt – es wurde jetzt möglich, in der wissenschaftlichen

Forschung abstrakte und statische Fragen durch geschichtliche und kinetische zu ersetzen[4].

2. *Die Unterscheidung von Gnade und Natur.*

Die Reformation brachte auch eine Unterscheidung von Gnade und Natur hervor. Indem jede Verwischung des Unterschiedes zwischen *Gott* und seinem *Geschöpf* in Frage gestellt wurde, wurde zugleich die Göttlichkeit Gottes und die Natürlichkeit der Natur gesichert. Die Voraussetzung, daß eine inhärierende Beziehung zwischen der Formstruktur von Vernunft und Sein besteht, wurde eben durch die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf unmöglich gemacht. Wohl entspricht die Struktur des wahren Erkennens der Struktur des Seins, aber dies erlaubt nicht, eine solche Beziehung zwischen den logischen Formen der Vernunft und dem Wesen der Natur zu behaupten, um dann die Wahrheit des Seins von den Formen unserer Vernunft abzuleiten.

Auf keinen Fall aber bedeutet die Unterscheidung von Gnade und Natur eine Dichotomie, denn es gibt ja eine Beziehung, eine Seins-Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer, die Gott in seiner souveränen Freiheit gesetzt hat und in seiner beständigen Liebe bewahrt. Weil nun diese Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf auf seiner göttlichen Gnade beruht und von seinem Geist bewahrt wird, kann sie weder vom Geschöpf her erklärt noch logisch definiert werden; es ist eine unumkehrbare Beziehung. Epistemologisch entspricht dies der Tatsache, mit der wir in der modernen kritischen oder analytischen Philosophie vertraut sind, nämlich die Unmöglichkeit, in Sätzen auszusagen, wie Sätze zum Sein in Beziehung stehen.

In der augustinischen Tradition betrachtete man das Weltall als einen sakramentalen Makrokosmos, in dem das Physische und Sichtbare die zeitliche und weltliche Entsprechung der ewigen und himmlischen Gestalten war. Hier wurde die Anschauung vertreten, daß die Welt der Natur nur insofern Bedeutung hat, als sie die ewigen Formen widerspiegelt oder illustriert – um ihrerselbst willen aber war sie keiner Betrachtung würdig.

Die reformatorische Lehre vom *Primat der Gnade* half einer

[4] Daraus ergab sich ein entsprechender Wandel der Terminologie: E. A. Burt, The Metaphysical Foundations of Modern Science (1932), S. 26.

neuen Orientierung, bestimmt durch Gottes Zuwendung an die Welt, zum Durchbruch. Der Welt als Gegenstand des göttlichen Interesses und – im Gehorsam gegen Gott – als Gegenstand des menschlichen Interesses wurde eine neue Bedeutung beigemessen. Damit öffnete sich jetzt der Weg für die Entwicklung der empirischen Wissenschaft, deren Wachstum immer solange gehemmt bleibt, wie der Mensch von der Welt weg und zu Gott hin sieht, um nur in der Teilhabe am Göttlichen die Bedeutung und den Sinn der Welt zu finden.

Die reformatorische Theologie erklärte die Beziehung zwischen Gott und Geschöpf mit der Lehre vom Bund der Gnade. Nicht nur der Mensch, sondern die ganze Schöpfung sei in diesen Bund miteingeschlossen. So wurde eine durch den Bund bestimmte und auf der freien Entscheidung Gottes beruhende Entsprechung zwischen Geschöpf und Schöpfer festgestellt.

Daß man auf diese Weise das Reich der Gnade als den Weg Gottes und das Reich der Natur als die von Gott verschiedene Ordnung der Schöpfung einerseits zu differenzieren und andererseits in Verbindung zu setzen begann, war sehr fruchtbar. Die angebliche Göttlichkeit der Welt war dadurch entzaubert, und doch war die Welt zugleich für Gott als seine Schöpfung in Anspruch genommen und nicht willkürlichen und launenhaften Mächten unterworfen. Gnade herrscht im Reich der Gnade und hat in allem den Vorrang, denn des Menschen Erlösung ist allein Gottes Werk, und selbst des Menschen Gotteserkenntnis wird allein durch die Gnade und Herablassung Gottes möglich gemacht. Im Reiche der Natur aber ist alles dem Menschen untertan, und dort hat er Herrschaft und Vorrang – aber es ist auch hier die Gnade, die diese Stellung des Menschen im Reiche der Natur ermöglicht. In beiden Reichen – in dem der Gnade wie in dem der Natur – ist der Mensch zum Partner Gottes und zu einem Leben des Gehorsams und der Gemeinschaft mit ihm berufen. Die Herrschaft über die Natur, die dem Menschen gegeben ist, soll er als Geschöpf Gottes und Empfänger seiner Gnade ausüben. Diese neue Orientierung wirkte sich in der Theologie aus und hatte zwei wichtige Folgen: Der Mensch wurde voll und ganz als freies und wissendes Subjekt, ein von Gottes Wort angesprochenes Subjekt anerkannt; und die Theologie selbst wurde als positiv in Gottes Wort begründete dialogische Tätigkeit rehabilitiert. Durch die Anerkennung der Tatsache, daß Gott die

ganze Natur dem Menschen untertan gemacht hat, wurde die Würde und Freiheit des Menschen auch in anderen Gebieten des Wissens und Lebens vergrößert.

Die Folgen dieser Lehre werden besonders deutlich, wenn man die Unterscheidung, die *Francis Bacon* von regnum Dei und regnum hominis gemacht hat, untersucht[5]. Seine Unterscheidung von Gnade und Natur veranlaßte ihn, nicht nur die Natur nicht zu vernachlässigen, sondern im Gegenteil Naturwissenschaft als eine religiöse Pflicht zu treiben. Die Gott zugewandte Seite der Natur hat Gott «hinter seinem eigenen Vorhang» verborgen, aber alles, was nicht Gott ist, hat er der menschlichen Forschung offengelassen. Solange der Mensch sich mit den Grenzen und Zielen der Erkenntnis, die Gott mit der Schöpfung gegeben hat, begnügt, kann er seine Funktion als Ausleger der Natur erfüllen und sein menschliches Reich auf der «scientia» aufbauen[6].

Die Unterscheidung von Gnade und Natur veranlaßte Bacon, die Anwendung von causae finales auf die Natur abzulehnen. Er entschied sich deshalb für eine neue Methode, nämlich die Natur aus sich selber heraus zu erforschen und einen neuen Modus der rationalen Untersuchung und Erklärung der Natur ausfindig zu machen. Activa inquisitio und inventio gingen dabei Hand in Hand, um die Natur sich selbst erklären zu lassen, ohne von den Gestalten, die schon vorher von der Logik festgelegt waren, gehemmt zu werden.

Bacon selbst war kein großer Naturforscher. Es steht aber außer Zweifel, daß sein Versuch, der Naturwissenschaft durch die Methode der direkten Befragung der Natur – der Natur war es damit erlaubt, ihre eigene Antwort zu geben – eine neue Richtung zu geben, eine große Rolle gespielt hat. Unser Interesse an Bacon ist in der Tatsache begründet, daß die neue Richtung, die er der Naturwissenschaft gegeben hat, aus seinem Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Schöpfung herauswuchs. Für Bacon bedeutete die Unterscheidung von Gnade und Natur keine Dichotomie zwischen Glaube und Vernunft, sondern daß sowohl im Reich der Gnade als auch im Reich der Natur der Mensch berufen ist, seine Vernunft so zu gebrauchen, wie es der gegebenen Realität angemessen ist und wie es der ihr schuldige Gehorsam verlangt. In beiden Reichen ist der Mensch berufen, tätig zu sein. SeineAufgabe

[5] F. Bacon, Novum Organum, I, 52. [6] Valerius Terminus 1.

im Reiche der Natur aber ist es, seine ihm durch die Güte seines Schöpfers gehörende Herrschaft über die Welt wiederzugewinnen und auszuüben. Auf den Befehl Gottes hin soll er die Erde in Besitz nehmen und im Gehorsam gegen Gott soll er Naturwissenschaft treiben, deren Zweck es ist, das regnum hominis weiter über die Natur auszudehnen. Hier entwickelte sich die moderne Anschauung vom Menschen als homo faber[7].

Diese ganze Entwicklung hatte aber auch ihre Nachteile, die nicht verschwiegen werden dürfen. Gerade weil der *Mensch* als Gottes menschlicher Partner im Bund der Gnade anerkannt wurde, ist er in der Theologie dauernd der Versuchung ausgesetzt, im Reich der Gnade die *Hauptrolle* an sich zu reißen und dort die Herrschaft auszuüben, die ihm durch Gnade nur im Reich der Natur zusteht. Seine Herrschaft über die Natur hat dann den Menschen dazu veranlaßt, das unmäßige Vertrauen auf seine eigene schöpferische Fähigkeit auf alle Gebiete der Wissenschaft auszudehnen, bis es dann für ihn fast ein Axiom wurde, zu behaupten, er könne nur das verstehen, was er selbst gestaltet habe und mit seiner aktiven Vernunft selbst kontrolliere.

3. *Die wissenschaftliche Objektivität.*

Daß die moderne Wissenschaft auf die Vorurteilsfreiheit und Unbefangenheit der Wahrheit Nachdruck legt, das geht auch auf die Reformation zurück. Man findet den Ansatz zu dieser Betonung in der Auseinandersetzung der reformatorischen Theologie mit der römisch-katholischen Traditionslehre. Vorgefaßte Meinungen und Vorurteile wurden ausgerottet durch jene Konzentration auf das Wort Gottes allein und jene Anerkennung seines absoluten Primats, die das theologische Denken bestimmten. Nur strenge Bindung an das Objekt selbst bringt Loslassen und Preisgeben der eigenen Voraussetzungen mit sich. So kam es zu einem leidenschaftlichen Suchen nach der Wahrheit vom Objekt her, und dieses Suchen ist der Beweis, daß eine reuige Bereitschaft vorhanden war, alle Vorverständnisse und Voraussetzungen kritisch durchzudenken und alle traditionellen Ideen vom Objekt her zu prüfen, um so zwischen dem, was objektiv real ist, und unseren subjektiven Zuständen unterscheiden zu können. Mit dieser geradezu meisterhaften *Objektivität*, die zwischen einer unerlaubten Voraussetzung und einer

[7] F. Heinemann, Neue Wege der Philosophie (1929), S. XII f.

eigentlichen, vom Objekt her bestimmten Voraussetzung unterscheiden konnte, hat die Reformation die moderne Welt beschenkt. Aus dieser Objektivität heraus konnte sich der Geist und die Haltung, die für die moderne Wissenschaft so charakteristisch sind, entwickeln.

Am besten läßt sich das wieder an Francis Bacon veranschaulichen, der besonders in seinem Angriff auf die «fallacious notions» – die falschen Ideen – zeigt, daß wir für die Interpretation der Natur die «idols of the mind» – die Vernunftgötzen – mitbringen und mit ihnen das Verständnis der Natur verzerren. Zugang zur Wahrheit, so sagt Bacon, verlangt von uns die Bereitschaft, unser Verständnis reinigen und befreien zu lassen. Und der Eingang in das Reich der Wissenschaft, so fährt er fort, ist nur wenig verschieden von dem Eintritt in das Himmelreich, in das keiner hineinkommt, es sei denn nisi sub persona infantis. Selbstverständlich hat Bacon an keine tabula rasa gedacht, sondern es handelt sich für ihn um ein kindliches Fragen und eine Bereitschaft, von dem zu lernen, was uns in der Welt der Natur wirklich gegeben ist.

Es wurde aber dieser unbedingten, überlegenen Objektivität nicht leicht, sich durchzusetzen, denn ihr stellte sich die Idee von der *aktiven Vernunft* entgegen.

Nach der Lehre der römisch-*katholischen* Kirche finden wir die aktive Vernunft in *kollektiver* Weise am Werke: in dem sich entfaltenden Selbstverständnis der Kirche, das die traditio activa hervorbringt, von der sodann die dogmatischen Definitionen abgeleitet werden. In diesem Falle wird der intellectus agens auf die geschichtliche Kirche angewendet. Wenn also – wie Roger Bacon sagt – Gott der aktive Intellectus der ganzen Menschheit ist, dann wird hier die römische Kirche zum aktiven Intellectus allen theologischen Wissens gemacht. Von dem ursprünglichen depositum fidei leitet die römische Kirche universale Formen ab, arbeitet sie aus und verlangt, daß sie als unveränderliche Gestalten der Wahrheit anerkannt werden. Alle zukünftige Erkenntnis der Wahrheit ist von diesen Gestalten bestimmt. Die Wahrheit einer Lehre hängt also von dem ab, was sie in der traditio activa geworden ist. In dieser Weise ist das Element der Objektivität in der Überlieferung einer massiven Subjektivität im Verständnis der Kirche untergeordnet.

[8] Bacon, Novum Organum, I, 32f.; 39f.

In der Theologie des *Protestantismus* hat die aktive Vernunft eine mehr *individualistische*, aber gleich starke Entwicklung durchgemacht. Dies wird in der Idee von der selbständigen, selbst-gesetzgebenden Vernunft besonders deutlich. Hier genügt es, festzustellen, daß der «Gott» des Neuprotestantismus ein «Gott» ist, der eine Korrelation mit dem religiösen Subjekt und seinen religiösen Möglichkeiten hat, ein «Gott», der dem «modernen Menschen» paßt und seinen Nöten und Fragen entspricht.

Die Wahrheit dieses neuprotestantischen «Gottes» ist im religiösen Subjekt selber feststellbar, so daß die Aufgabe der Theologie darin besteht, die Strukturen des religiösen Bewußtseins, besonders in seinen geschichtlichen und universalen Erscheinungen, zu untersuchen und zu prüfen. Man braucht sich deshalb nicht zu wundern, daß das Endresultat dieser Entwicklung die Ansicht war, das Christentum sei schon in seinem Ursprung ein Produkt des menschlichen Geistes gewesen und das Evangelium könne im gleichen Maße auf die schöpferische Geistigkeit der Frühkirche und ihr Verständnis der Existenz wie auf den, der Jesus hieß, zurückgeführt werden. Zweifellos erfuhr diese ganze Anschauung einen großen Aufschwung durch die Anwendung des Entwicklungsbegriffes und des von der Romantik und Dilthey stammenden, sogenannten «modernen» Geschichtsbegriffes – Geschichte sei das, was der Mensch selber schöpferisch hervorbringt und worin er sich selber begegnet. Für die Vertreter dieser Anschauung war die geschichtliche Wahrheit des christlichen Glaubens nichts anderes als das, was der Mensch sich vorstellen, was er für sich realisieren und für was er sich verantwortlich machen kann, und zwar durch seine eigene Entscheidung. Was ist Wahrheit? Die christliche Wahrheit ist nach der beschriebenen Ansicht das, was wahr geworden ist und weiter wahr wird in der Geschichte und durch die Geschichte, die der Mensch durch seine existentiellen Entscheidungen selber schafft. Die einzige Wahrheit, die der Mensch anerkennen kann, sei das, was sich der schöpferischen Tätigkeit seiner aktiven Vernunft oder seiner Interpretation der Existenz unterordnet.

Es kann natürlich nicht geleugnet werden, daß die Entwicklung im Neuprotestantismus mit den Strömungen, die wir in der römisch-katholischen Kirche vorgefunden haben, eng verwandt ist. Es muß aber betont werden, daß die reformatorische Hauptlinie in eine ganz andere Richtung ging. Anliegen, Zweck und Ziel war hier die

Bereitschaft, alle Tradition durch das Gotteswort der Heiligen Schrift in Frage zu stellen, ihm unsere eigenen Urteile und unsere eigene Theologie zu unterwerfen und sie gemäß der objektiven Offenbarung Jesu Christi zu reformieren. Heute kommt dieses protestantische Hauptanliegen wieder zur Geltung, und zwar durch die Anerkennung der Tatsache, daß die einzig wirkliche Objektivität die Objektivität des Objektes selbst ist, und das heißt in diesem Fall Gott selbst in seinem Sein und seiner Tat. Es ist Gott selber, der sich uns in seinem Wort gegeben hat. Von uns verlangt er daher, daß wir alle unsere Traditionen und alle unsere Versuche, uns und unsere Kultur dem christlichen Glauben aufzudrängen, der Kritik und Korrektur seines Wortes in Jesus Christus unterwerfen. Es ist gerade in Christus, daß uns die letzte und beharrende Objektivität entgegentritt – eine Objektivität, dievon unserer Subjektivität weder kontrolliert noch dominiert werden kann.

Bestimmt war die Geschichte der protestantischen Theologie im letzten Jahrhundert die Geschichte des Kampfes der objektiven Realität des Wortes Gottes mit der Machthaberei der selbständigen Vernunft. Ebenso war es eine Geschichte, in der die Theologie ständig auf ihr eigentliches Objekt zurückgeworfen wurde. Hier hat wiederum die *empirische* Wissenschaft der Theologie geholfen, von sich selbst weg und auf ihr eigentliches Objekt hin zu denken und so die Zucht einer genuinen Objektivität wieder auf sich zu nehmen.

4. *Die Stellung des Subjektes im Erkenntnisprozeß.*

Da Gott den Menschen in eine dialogische Beziehung zu sich selbst gesetzt hat, ist es unmöglich, die Stellung des menschlichen Subjektes im Prozeß der Erkenntnis Gottes zu übersehen. Die sich aus der *reformierten* Lehre vom Gnadenbund ergebende Einsicht, daß der Mensch als Subjekt im Zusammenhang der Erkenntnis Gottes eine Stellung beansprucht, hatte weitgehende Folgen.

Wir können von keiner Erkenntnis Gottes sprechen, ohne zu berücksichtigen, daß wir Menschen es sind, die ihn erkennen. Hier kommen wir einfach nicht an der Tatsache vorbei, daß es in der Erkenntnis Gottes, wie in allem menschlichen Wissen, ein unvermeidliches *anthropomorphisches Element* gibt. Für uns geht es aber –

wie Calvin uns gelehrt hat – um eine tiefergehende Tatsache. Gott offenbart sich in einer solchen Weise, daß der Mensch nicht zu versuchen braucht, über die Grenzen seiner Menschlichkeit hinauszugehen, um Gott zu erkennen. Ein Element der improprietas wird menschlichen Aussagen über Gott immer anhaften, letztere brauchen deshalb aber doch nicht falsch zu sein. In diesem Zusammenhang sind zwei Begriffe *Calvins* wichtig: 1. *Accommodatio:* Gott paßt sich unserer menschlichen Fähigkeit an, indem er sich in Jesus Christus zu uns herabläßt, das heißt, er objektiviert sich für uns in solcher Weise, daß er, statt unsere Subjektivität aufzuheben, diese in Christus wiederherstellt. Das bedeutet, daß unsere Sätze, unsere theologischen Aussagen so gestaltet werden müssen, daß sie zugleich das Wesen des Objektes und den Modus unserer Erkenntnis des Objektes ausdrücken. 2. *Electio:* Nicht indem wir an Gott handeln, sondern indem er an uns handelt, erkennen wir ihn. Wir müssen deshalb zwischen dem, was objektiv wahr ist, und unseren subjektiven Zuständen unterscheiden. Electio ist somit geradezu das Gegenteil von mythologischer projectio menschlicher und diesseitiger Gestalten in das Ewige und Jenseitige.

Aus diesen Lehren kann man ersehen, daß die reformierte Theologie beide Seiten der Erkenntnisbeziehung – göttliches Objekt und menschliches Erkennen – aufrechterhält. Dieselben Lehren zeigen aber auch, daß die reformierte Theologie jedlichen abstrakten Objektivismus einer scharfen Kritik unterzieht und daß in ihr eine strenge selbstkritische und kontrollierte Subjektivität am Werke ist.

Eine parallele Entwicklung läßt sich in der *lutherischen* Theologie feststellen. Die eigentümliche Auslegung der communicatio idiomatum, das heißt einer gegenseitigen Durchdringung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, hat der lutherischen Entwicklung eine besondere Richtung gegeben. Die göttlichen Eigenschaften werden realiter der menschlichen Natur Christi zugeschrieben. Besinnt man sich nun aber darauf, daß die Menschheit des Gottessohnes auch die Menschheit ist, an der wir teilhaben und teilhaben sollen, dann fragt sich, wie es vermieden werden kann, jene göttlichen Eigenschaften nicht der Menschheit allgemein zuzuschreiben. Und wie kann die Idee einer Anpassung des Göttlichen an das Menschliche vermieden werden?

Dieses ganze Problem ist tief im deutschen Idealismus eingebettet und hat nicht nur die Theologie, sondern ganz allgemein jede

wissenschaftliche Tätigkeit beeinflußt, was an den Nachwirkungen von Kants «kopernikanischer» Revolution besonders deutlich wird. Auf diese Entwicklung jetzt im einzelnen einzugehen, ist nicht möglich, aber die von Kant geschaffenen Schwierigkeiten müssen doch kurz erwähnt werden. Er machte ganz richtig darauf aufmerksam, daß die naturwissenschaftliche Forschung durch den Zwang ihrer Fragen die Natur nötigen muß, ihre Geheimnisse preiszugeben. Aber als er dies zu einem allgemeinen Prinzip machte und es in seiner Kategorienlehre von den ständigen Strukturen des Verstandes zum Ausdruck brachte, entstanden Schwierigkeiten. Die Wissenschaft setzt jetzt eine feste, subjektive Struktur der theoretischen Vernunft voraus, was einerseits den Bereich der Beobachtung und Entdeckung notwendigerweise begrenzt und andererseits dazu führt, daß die wissenschaftliche Tätigkeit nicht nur die Realität entdeckt, sondern diese im gewissen Sinne auch schafft. Manche Naturforscher bestehen heute noch darauf, daß Wissenschaft eine Konstruktion ist, zu der sowohl die Natur als auch wir selbst einen Beitrag liefern. Durch den Gebrauch von kantischen Ideen machen sie den Versuch, ihre Behauptung aufrechtzuerhalten, die Realität werde nicht nur entdeckt, sondern vom schöpferischen Bestreben der wissenschaftlichen Forschung auch fortwährend gestaltet.

Es ist natürlich vollkommen richtig zu sagen, daß die Wissenschaft schöpferisch und produktiv ist, aber trotzdem ist etwas an dieser an sich richtigen Aussage, das in die Irre führen kann. Deshalb stellt die reformierte Theologie den Naturforschern die folgenden Fragen: Projizieren Sie nicht Ihre eigenen ontologischen Konstruktionen in die Natur, um sie dann mit den ontischen Strukturen der Realität zu identifizieren? Machen Sie keinen Denkfehler, wenn Sie glauben annehmen zu dürfen, in Sätzen aussagen zu können, in welcher Beziehung ihre Sätze zum Sein stehen?

Auf der anderen Seite muß zugegeben werden, daß sich aus der empirischen Wissenschaft eine neue Selbstkritik entwickelt hat, der die moderne Theologie, was Methode anbetrifft, viel zu verdanken hat. Ich denke an die heute oft vertretene Anschauung, daß wirkliche Fortschritte der Erkenntnis gründliche Änderungen in der Struktur unseres Verständnisses und unserer Grundbegriffe verlangen. Damit verbunden ist die Ansicht, 1. daß der empirischen Wissenschaft eine Vermittlung von Erkenntnis der von uns unabhängigen, realen Welt nur durch «working models», Arbeits-

modellen, möglich ist; 2. daß diese «working models» nur dann adequat sind, wenn sie sich auf die Erfahrung anwenden lassen; 3. daß sie doch an sich inadequat sind, weil die von ihnen gebrachte Erkenntnis schon in ihrer Wurzel dadurch begrenzt ist, daß der Mensch in der empirischen Forschung nie über die Grenzen des gegenseitigen Verhältnisses von Natur und Person hinausgehen kann. Je weiter und tiefer des Menschen Erkenntnis vordringt, je mehr wird er sich der Tatsache bewußt, daß sein Erkennen nicht den menschlichen Anfangspunkt transzendieren kann, ohne überhaupt aufzuhören. Das Äußerste, was der Mensch leisten kann, ist mit seinen Fragen bis an die Grenze seiner Existenz vorzustoßen, wo er dann, was seine empirische Wissenschaft anbelangt, nur der Leere und dem Nichts gegenübersteht. In diesem Punkt muß die Theologie fragen, ob es sich hier nicht um das Gegenstück der reformierten Lehre von der Kontingenz, d. h. creatio ex nihilo, handelt, und weiter, ob dies nicht der Ort ist, an dem – wie von Weizsäcker sagt – wir Menschen wegen Leere und Stillschweigens gezwungen werden, zu horchen[9].

5. *Die Notwendigkeit des kinetischen Denkens.*

Die große Verschiebung, die im Zeitalter der Reformation in der Struktur des Denkens stattfand, wirkte sich auch in der Veränderung der Begriffe von Zeit und Geschichte aus. Ein Vergleich von *Calvins* Lehre vom Abendmahl mit der römischen Messe zeigt dies klar und deutlich. Die durch die Reformation ermöglichte neue historische Perspektive forderte auch eine neue historische Denkweise. Der Einfluß des Alten Testamentes, in der Theologie der Reformatoren ganz bedeutend, war zum großen Teil für diese neue Denkweise verantwortlich und ausschlaggebend. Leider besaß die Reformation weder die philosophischen noch die intellektuellen Werkzeuge, um diese neue Einsicht zu konsolidieren und eine neue Methode auszuarbeiten. Das war der Grund, warum die protestantische Theologie so schnell auf die aristotelischen Denkformen zurückgriff und die Entwicklung des geschichtlichen Denkens so sehr aufgehalten wurde.

Als aber das Geschichtsdenken dann doch endlich durchbrechen konnte, ist es in zwei verschiedenen Richtungen weitergegangen.

[9] C. F. von Weizsäcker, The History of Nature (engl. Üb. 1959), S. 178.

Die eine Entwicklung mündete in die Aufklärung und die andere in die Romantik aus. Von Anfang an waren beide Richtungen mit einem Fehler des geschichtlichen Denkens belastet. Dieser verursachte eine falsche Problemstellung, die ihrerseits wieder zu Bultmanns falscher Unterscheidung von «Historie» und «Geschichte» führte.

Im neunzehnten Jahrhundert war es der Lutheraner *Sören Kierkegaard*, der tiefer in diese Sache einzudringen und deshalb eine wahre historische Denkweise zu schaffen versuchte. Leider hielt er es für nötig, die neue Denkweise ironisch als den Sprung des Glaubens zu beschreiben. Die Wahrheit, mit der wir es in der Theologie zu tun haben, ist das Sein und die Tat Gottes in Raum und Zeit, die Bewegung des Ewigen in unserer zeitlichen Existenz, das Leben Gottes in der menschlichen Geschichte, das heißt in der konkreten Partikularität Jesu Christi. Soll nun Erkennen rational sein, dann muß es dem Wesen dieser Wahrheit zustehen, die ihm angemessene Denkweise selber vorzuschreiben und die entsprechende Demonstrationsweise auch selber zu bestimmen. Da die Wahrheit das Ewige ist, das sich in die Zeit hineinbewegt, muß sich die Vernunft mit der Wahrheit zusammen bewegen, um sie zu erkennen. Es ist deshalb der Vernunft auferlegt, gerade mit den Denkgewohnheiten und Denkstrukturen zu brechen, die sie in der Erkenntnis von festgesetzten oder vorhandenen Objekten in der Umwelt aufbauen muß. Das ist der Grund, warum Kierkegaard den statischen Charakter der Kategorien, aus denen die Verstandesstruktur besteht, angriff und den Grundfehler, zeitliche Relation in logische Relation umzuändern, bloßlegte[10].

Die Bedeutung von Kierkegaard für die Entwicklung der wissenschaftlichen Methode kann man an den Beispielen von Albert Einstein und Nils Bohr klarmachen.

Bevor *Einstein* seine Relativitätstheorie formulieren konnte, mußte er die statische Struktur der klassischen Physik durchbrechen, das heißt, er mußte sich von den Newtonschen und Kantschen Begriffen von Raum und Zeit freimachen. Erst als er den Raum- und Zeitbegriff, der nur von einem Punkt der absoluten Ruhe her erreicht werden kann, aufgeben konnte, konnte er sich eine neue, alles ändernde Perspektive aneignen. Dies entspricht

[10] S. Kierkegaard, Philosophische Brocken, Kap. III, IV, und ‚Zwischenspiel'; H. Diem, Die Existenzdialektik von Søren Kierkegaard (1950), § 4–7.

genau dem Weg, den Kierkegaard zurückzulegen hatte. Auch er sah sich gezwungen, jeden Versuch, die Wahrheit von einem Punkt der absoluten Ruhe her zu betrachten, aufzugeben. Er mußte sich anstatt entschließen, seine Vernunft mit der Bewegung – *kínēsis* – der Wahrheit Schritt halten zu lassen, um sich dadurch einen Modus der Rationalität aneignen zu können, der der in der Geschichte sich bewegenden und an uns handelnden Wahrheit angemessen ist. Dieses Denken mag als «kinetisch» bezeichnet werden. Kinetisches Denken zwingt zu einem Entschluß des Geistes; denn es ist eine Denkart, die uns zwingt, die logische Kluft heuristisch zu überqueren, die die von uns schon besessene von der von uns angestrebten Erkenntnis trennt. Die von uns angestrebte Erkenntnis kann aber logisch von einem Vorverständnis nicht abgeleitet werden und ist trotzdem so rational, daß sie eine logische Rekonstruktion von dem, was wir schon vorher erkannt haben, notwendig macht. Mit anderen Worten, die neue Erkenntnis verlangt und fordert eine tiefgehende *metánoia*, Sinnesänderung, eine radikale Bekehrung unseres Vorverständnisses. In diesem Zusammenhang läßt sich ein interessanter Vergleich von Kierkegaard und *Bohr* anstellen. Genau wie Kierkegaard ein Jahrhundert vor ihnen, mußten Bohr und seine Mitarbeiter in Kopenhagen sich dazu entschließen, in ihrem wissenschaftlichen Denken einen Sprung vorwärts zu wagen, um das Wesen der Kern-Wechselwirkungen zu verstehen. Vom Gesichtspunkt der klassischen Physik aus schien dieser Entschluß absurd zu sein. Und doch kam es durch diesen Entschluß zu einer neuen Erkenntnis, die eine logische Rekonstruktion unseres Vorverständnisses mit sich brachte. Dadurch wurde erreicht, daß – indem die begrenzte Anwendbarkeit der klassischen Physik aufgezeigt wurde – die letztere einerseits auf eine festere Grundlage gestellt und andererseits transzendiert wurde. Dies eröffnete die Möglichkeit eines größeren Bereichs der Beobachtung und Entdeckung. Dieser Fortschritt wäre ohne die große Wandlung in der ganzen Struktur des wissenschaftlichen Bewußtseins unmöglich gewesen.

Kierkegaards Verdienst ist es, klar und deutlich gesehen zu haben, daß es gerade um dies geht in einem theologischen Denken, das es wirklich wagt, die Wahrheit Gottes in einem Modus zu sehen, der Gottes Fleischwerdung und Bewegung in Raum und Zeit angemessen ist. Im großen und ganzen war es gerade die Theologie,

die vor dem radikalen Ausmaß dieser metanoia zurückwich. Mathematiker und Physiker haben neue Systeme, etwa vier-dimensionale Geometrien, aufstellen müssen, um eine neue Logik der sogenannten Existenz-Aussagen zu entwickeln. Die Theologen dagegen haben bis jetzt leider noch keine Logik der Bewegung oder Logik der Verben hervorgebracht, um nun ihrerseits die richtigen Werkzeuge für die Ausarbeitung von theologischen Aussagen zu schaffen, Aussagen, die doch streng genommen auch Existenz-Aussagen sind. Nur wenn die biblische und dogmatische Theologie der Gegenwart wirklich bereit ist, die richtigen Werkzeuge für ihre neue Aufgabe – vielleicht im Gespräch mit den Physikern – zu schmieden, kann vermieden werden, daß sich die evangelische und biblische Theologie unserer Generation genau so kompromittiert wie einmal die reformatorische Theologie im Zeitalter nach der Reformation. Das geschieht immer durch kritiklose Annahme und Verwendung von schon vorhandenen Denkformen aus dem Altertum oder der Neuzeit.

Es sollte daher keine Rede davon sein, eine Synthese von Glaube und irgendeiner philosophia perennis (sei es Aristotelismus oder Existenzialismus) durchzuführen. Auf keinen Fall wird es sich um einen Fortschritt handeln, falls wir unser Verständnis des Evangeliums einer modernen und außerhalb des Evangeliums erworbenen Begrifflichkeit angleichen. Der Charakter der Theologie als eines Denkens, dessen Quelle und Ziel objektiv in Gott selber und seinem Wort zu finden sind, verlangt von ihr einen Durchbruch des Rahmens aller menschlichen Denkformen. Als eine freie Wissenschaft, die sich nur den Ansprüchen ihrer eigenen Sache unterwirft und damit jeden fremden Dogmatismus verwirft, muß die Theologie ihre eigenen Grundformen bloßlegen, wie sie sich aus Gottes Selbstobjektivierung für den Menschen in Jesus Christus ergeben. Zugleich ist es die Pflicht der Theologie, mit Dankbarkeit für alle Hilfsmittel, die sie in Gebrauch nehmen kann, angemessene Werkzeuge zu schmieden, um ihre Sache auszuarbeiten und treu darzustellen. Doch nur wenn die christliche Theologie bereit ist, sich Gott und seiner Offenbarung gegenüber zu wissen, sich von falschen Denkgewohnheiten bußfertig abzukehren und solche Denkformen aufzunehmen, die wirklich mit dem Wesen ihrer objektiv gegebenen Realität übereinstimmen, kann sie fest auf ihrer eigenen Grundlage aufgebaut werden.

Thomas F. Torrance, Edinburgh