Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 23 (1967)
Heft: 6

Artikel: Die Wirklichkeit des Glaubens
Autor: Buri, Fritz
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878638

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

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

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

Download PDF: 16.07.2025

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

Die Wirklichkeit des Glaubens[1]

Das Problem, mit dem wir es in dieser Vorlesung zu tun bekommen, kann schon aus der Formulierung unseres Themas ersehen werden. «Die Wirklichkeit des Glaubens» – das ist eine Genetivkonstruktion. Aber um was für einen Genetiv handelt es sich hier – um einen Genetivus objectivus oder einen Genetivus subjectivus? Grammatikalisch ist beides möglich, aber inhaltlich kommt dabei je etwas ganz anderes heraus. Im ersten Fall (Genetivus objectivus) ist mit der Wirklichkeit des Glaubens das gemeint, worauf der Glaube sich richtet, das, woran er glaubt, das, was den Gegenstand, den Inhalt des Glaubens bildet. Wird die Themaformulierung dagegen im zweiten Sinne (Genetivus subjectivus) verstanden, dann ist damit der Glaube – ganz abgesehen von seinem Inhalt – in seiner Innerlichkeit, in seinem Vollzug als Akt eines glaubenden Subjektes gemeint. Dort also die Objektivität des Glaubens – und hier seine Subjektivität. Beides kann eine Wirklichkeit sein – aber sicher eine je verschiedene. Wie sie voneinander zu unterscheiden sind, so werden sie – jede auf ihre Weise – auch von anderen Wirklichkeiten zu unterscheiden sein. Der Glaube hat seine besondere Objektwelt, aber er stellt selber in seiner Erscheinung auch eine besondere Wirklichkeit dar.

1.

Mit der Unterscheidung solcher verschiedener Wirklichkeitsarten des Glaubens ist jedoch zugleich das Problem ihrer Bezüglichkeit gestellt. Von den Objekten des Glaubens wird – gerade in ihrer Abhebung von anderen Erkenntnisobjekten – nie ohne Bezugnahme auf den Akt des Glaubens zu reden sein. Der Glaubensgegenstand ist in erster Linie Inhalt eines Glaubens – mag er daneben auch von anderen Standpunkten als demjenigen des Glaubens aus beurteilt werden. Desgleichen wird der Glaube in seinem Vollzug es nie bloß mit seiner eigenen Subjektivität zu tun haben, sondern sogar in seiner Innerlichkeit mit einer Art von Gegenständen – ganz abgesehen davon, daß er in der Regel von einer Glaubenswelt herkommt

---

[1] Dudleian lecture, gehalten am 13. April 1967 an der Harvard Divinity School.

und in einer Umwelt Gestalt annimmt. Wie eine Glaubensgegenständlichkeit ohne persönliche Aneignung tot wäre, so ein Glaube ohne Gegenständlichkeit leer und unweltlich.

Damit ist aber auch gesagt, daß diese Objektivität und Subjektivität des Glaubens nicht abgelöst von aller sonstigen objektiven oder subjektiven Wirklichkeit menschlichen Erfahrens und Erkennens betrachtet werden kann, sondern nur im Zusammenhang der *Wirklichkeitsfrage überhaupt*. Mag der Glaube in dieser oder anderer Weise für sich den Anspruch einer besonderen Wirklichkeit erheben, so wird er doch gerade um dieses Anspruches willen der auch anderwärts gestellten Frage nach der Wirklichkeit nicht ausweichen können, sondern so oder anders darauf Bescheid zu geben haben.

So sehr diese Problematik heute besonders durch die angelsächsische Logistik und Linguistik neu in Fluß gebracht und zur Debatte gestellt ist, so ist sie doch keineswegs neu, sondern gerade in der hier resümierten Form bereits in den dogmatischen Systemen der altprotestantischen Orthodoxie anzutreffen, und zwar sogar als deren erkenntnismäßiges Grundschema. In ihrer Definition des Glaubens unterscheiden diese Theologen bekanntlich zwischen einer fides quae, dem Glauben, welcher geglaubt wird, und einer fides qua, dem Glauben, durch welchen oder in welchem geglaubt wird. In jener handelt es sich um den objektiven Inhalt des Glaubens, in dieser um den subjektiven Vollzug des Glaubensaktes.

Den Gegenstand des Glaubens bildet Gottes Offenbarung, wie sie in der Heiligen Schrift niedergelegt ist und in den Glaubensbekenntnissen normativ und in der Verkündigung der Kirche je neu formuliert wird. Weil sie auf Offenbarung gründet, ist diese Gegenständlichkeit des Glaubens übernatürlicher Art. Ihren Inhalt bildet Gott und seine Heilsgeschichte, die von der Schöpfung über Sündenfall und Erlösung durch Christus bis zu deren Vollendung im Jenseits und am Ende der Tage reicht.

Nicht weniger Interesse als für diese objektive Komponente zeigt die altprotestantische Theologie aber auch für die subjektive Seite des Glaubens. Außer den betreffenden Ausführungen in den Prolegomena widmet sie ihr einen besonderen Abschnitt unter dem Gesichtspunkt der Aneignung des Heils durch die Kraft des Heiligen Geistes.

Im Laufe der Zeit nahm diese Darstellung der persönlichen Heils-

aneignung immer größere Ausmaße an. Der Heilige Geist, durch den die subjektive Aneignung erfolgt, bildet das Prinzip, das beide Seiten des Glaubens verbindet. Wie seine Entstehung, so verdankt das Offenbarungszeugnis der Schrift auch sein Wirksamwerden im Gläubigen der Kraft des Heiligen Geistes.

Der Zusammenhang mit dieser übernatürlichen Erscheinung des Heiligen Geistes ist es denn auch, was den Glauben von den anderen menschlichen Erkenntnis- und Wirkmöglichkeiten unterscheidet, die auf der allgemeinen Offenbarung und auf der natürlichen Ausstattung des Menschen beruhen. Wie die katholische Kirche, so billigt auch die altprotestantische Orthodoxie dem Menschen auch nach dem Sündenfall ein gewisses Maß von Erkenntnis und selbständigem Tun zu – betont allerdings mit jener, daß diese natürlichen Fähigkeiten in keiner Weise für die Erlangung des Heils zureichend sind.

Diese bereits für die als klassisch überlieferte Gestalt der christlichen Lehrbildung in bezug auf unser Thema typische Problemsicht läßt sich auch in der neueren Geschichte der Theologie verfolgen. Was speziell die protestantische Entwicklung betrifft, muß allerdings festgestellt werden, daß hier die Sachlage dadurch verändert wird, daß infolge des Aufkommens der historischen Kritik und des Eintretens auf die neuzeitliche positive Einstellung zum Menschen die subjektive Seite des Glaubens noch stärker betont wird und seine übernatürliche Gegenständlichkeit immer mehr hinter der Subjektivität des Gläubigen zurücktritt. Während in der Orthodoxie der Glaube – als selber übernatürlich gewirkt – auf das übernatürliche Heil gerichtet ist, wird jetzt die Heilsbotschaft aus der Religiosität des natürlichen Menschen heraus verstanden.

Als Exponenten dieser neuprotestantischen Entwicklung mögen Schleiermacher mit seinem Gott als dem «Woher des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls» und für Amerika Jonathan Edwards mit seinem Interesse für die «Religious Affections» genannt werden – aus dem weiteren Verlauf der Theologiegeschichte Albrecht Ritschl und seine Schule und deren bis in unsere Gegenwart hineinreichende amerikanische Parallele im Bostoner Personalismus. Der Gegenschlag gegen diese Subjektivierung in der Theologie Karl Barths und der sog. Neuorthodoxie ist bekannt – aber auch deren Problematik in der Diskussion um Bultmann und in der seitherigen Entwicklung.

Nicht erst heute wird den Existentialisten und Linguistikern die Auflösung der Objektivität der biblischen Heilsgeschichte zum Vorwurf gemacht. Schon Mitte des letzten Jahrhunderts stellte A. F. Chr. Vilmar in Marburg einer «Theologie der Rhetorik» seine «Theologie der Tatsachen» gegenüber. Aber wenn heute auch die Spekulationen eines Whitehead und das Seinsdenken eines Heidegger zur Verfügung stehen, so ist es unter der Herrschaft des Säkularismus doch ungleich schwieriger geworden, von der «Realität Gottes» oder vom «Sein Gottes» zu reden, wie etwa die dahingehenden Versuche von Schubert Ogden und John Macquarrie es zur Genüge zeigen. Noch fragwürdiger allerdings kommt es uns vor, wenn im Zeitalter der Entmythologisierung der Mythos vom «Tode Gottes» propagiert wird.

Der Hinweis auf diese «Playboy-Theologie» bringt uns freilich auch zum Bewußtsein, daß wir es in unserem Thema keineswegs bloß mit einer kniffligen fachtheologischen Frage oder mit einer Angelegenheit kirchlich-frommer Kreise zu tun haben, sondern – verheißungsvoll – mit einem Problem, das heute Kirchliche und Unkirchliche, Christen und Nichtchristen aufhorchen läßt, und über das Theologen und Christen tatsächlich auf der Straße Auskunft geben müssen – nicht davon zu reden, daß man sich auch in den Kirchenbänken fragt, ob das, wovon der Pfarrer spricht, für unsere Zeit noch eine Wirklichkeit bedeute.

Ein erster Schritt auf dem Wege zu einer Beantwortung der aufgeworfenen Fragen wird darin bestehen, daß wir uns darüber klar werden, was wir tun, wenn wir uns – in Weiterführung einer langen und reichhaltigen Problemgeschichte – um die Frage nach der Wirklichkeit des Glaubens bemühen. Für alle unter sich so unterschiedlichen Erscheinungen des ins Auge gefaßten Diskussionsbereiches – von den Glaubensdefinitionen der altprotestantischen Orthodoxie bis zu den Methoden heutiger Logistiker und Linguistiker, in der Bewußtseinstheologie wie in erneuerten Theologien des Wortes, auch in unseren Erörterungen aller dieser Ausprägungen wie in unseren eigenen Versuchen, von der Wirklichkeit des Glaubens zu reden – bekommen wir es immer wieder zum mindesten mit den folgenden drei Eigentümlichkeiten eines auf wissenschaftliche Klarheit und Sachgemäßheit Anspruch erhebenden Denkens und Erkennens zu tun:

Sowohl in der Geschichte unseres Problems wie in jeder Weiter-

führung derselben bedient man sich und bedienen wir uns – erstens – logischer Begrifflichkeit. Fides quae und fides qua wie die sog. language games, Wort Gottes und Heilsgeschichte wie die historische Forschung und religiöses Erleben, Subjektivität und Objektivität wie Sein und Sinn sind Begriffe, d.h. Wörter, deren Aufgabe darin besteht, einen gemeinten Sachverhalt eindeutig zu bezeichnen. Wenn diese Bezeichnungen zum größten Teil auch aus der Überlieferung übernommen werden, so ist ihnen diese ihre Bedeutungsfunktion doch einmal gegeben worden und erfahren sie im Verlaufe der Geschichte nicht nur Abwandlungen, sondern werden ihnen zur Bezeichnung neuer Erscheinungen und neuer Zusammenhänge auch neue Begriffe hinzugesellt. Überkommene Begriffssysteme müssen nicht nur ständig an den Bereichen, auf die sie angewendet werden, überprüft, sondern – nach Maßgabe der Erweiterung und Vertiefung der Erfahrungsbereiche – auch ergänzt und neu definiert werden. Jede Zeit hat anhand ihrer Erfahrungen und Erkenntnisse darüber zu bestimmen, worauf die überlieferten Begriffe sie hinweisen, und wie sie dieselben inskünftig als eindeutige Bezeichnungen ihrer Erfahrungs- und Erkenntnisbereiche zu verwenden beabsichtigt.

Dabei ist wohl zu beachten, daß diese Begrifflichkeit gegenüber der konkreten Fülle und Besonderheit der Erfahrungswelt eine Abstraktion darstellt – ein künstliches Zeichensystem. Sein Vorzug gegenüber der unmittelbaren Erfahrung aber besteht darin, daß es diese durch die Zuordnung von Begriffen nicht nur fixiert, sondern auch allgemein mittelbar macht. Der Ausdruck «fides quae» ist etwas anderes als der ganze Reichtum der damit gemeinten Gegenständlichkeit der Heilsgeschichte – aber er ist gerade in seiner Abstraktheit und Farblosigkeit eine eindeutige Bezeichnung für das Gemeinte im Unterschied zu dem, worum es in der fides qua geht. Diese Begriffssprache ist auch etwas anderes als die «ordinary language». So sehr sie sich deren Mittel bedient, macht sie doch auch diese – wie die übrigen Erfahrungsbereiche – zum verfügbaren Inhalt ihrer Begrifflichkeit. Die Begriffssprache spricht in der Tat nicht, wie «die Sprache spricht», sondern sie wird verwendet, um in den Sinn und den Unsinn dessen, was «die Sprache spricht», Ordnung zu bringen. Im übrigen bedienen sich auch diejenigen, für die «die Sprache spricht», dieser Zeichensprache, wenn sie sich und anderen deutlich machen wollen, was sie eigentlich meinen.

Ableiten, zuordnen, festhalten, verfügbarmachen, berechnen, be-

nützen, mitteilen ist aber – zweitens – nicht möglich ohne die Voraussetzung der Gültigkeit bestimmter logischer Grundgesetze und deren Anwendung im Denken und Erkennen. Auch diejenigen Theologen, die in den Prolegomena ihrer Dogmatiken die Sätze von der Identität, vom verbotenen Widerspruch, vom ausgeschlossenen Dritten und von Ursache und Wirkung nicht ausdrücklich erwähnen, bedienen sich in ihren Darlegungen und Auseinandersetzungen doch ganz selbstverständlich dieser Grundregeln logischen Denkens – sogar diejenigen, welche um ihrer Berufung auf die göttliche Wortoffenbarung willen meinen, die gewöhnliche Logik als aufgehoben erklären oder sich – z.B. in der Trinitätslehre – einer besonderen Logik des göttlichen Logos bedienen zu müssen. Auch die angebliche Außerkraftsetzung der Axiome der Logik geschieht noch mit deren Hilfe – widerlegt sich also selber. Es gibt wohl verschiedene Systeme der Logik, eine Geschichte des logischen Denkens – aber mit dem logischen Denken sind jene Axiome immer schon da, und in allen Abwandlungen seiner Geschichte tauchen sie immer wieder auf und erweisen sie sich als wirksam. Sie sind nicht eine Erfindung des Denkens, sondern zugleich mit ihm auf dem Plan. Das begriffliche Denken ist auf sie ebenso angewiesen wie auf die Erfahrung einer nicht von ihm erzeugten, sondern von ihm nur in Begriffe und logische Zusammenhänge gebrachten Wirklichkeit.

Während die Axiome der Logik unveränderlich sind und eine in sich geschlossene Einheit darstellen, kann dies – wie schon aus dem vorangehend Dargelegten ersichtlich – von der begrifflichen Systematik, in die das Denken seine Erfahrungswirklichkeit einordnet, gerade nicht gesagt werden. Diese Denksysteme sind im Gegenteil wandelbar und mannigfaltig. Diese Wandelbarkeit und Mannigfaltigkeit der Aussagen alles Erkennens – sowohl desjenigen, das sich auf den natürlichen Erkenntniswegen ergibt, wie desjenigen, welches sich auf übernatürliche Glaubensoffenbarungen beruft – ist nicht nur eine zufällige, in der Individualität des einzelnen Denkers oder Gläubigen und seiner geschichtlichen Situation begründete Erscheinung, sondern hat eine für alles Erkennen unausweichliche zwiefache Ursache:

Einmal ist kein Denken absolut, sondern es bleibt stets das Denken eines endlichen Geistes, der nie das Ganze des Seins zu erfassen vermag, sondern sich noch in den diese seine Grenze bestreitenden Verabsolutierungen als endlich erweist. Auch Hegels Idee eines ab-

soluten Weltgeistes stellt die Konzeption eines, wenn auch noch so großen, so doch endlichen Geistes dar. Das gleiche gilt von den Aussagen des Glaubens. Auch der Gläubige – und gerade er – wird, wenn er sich auf göttliche Offenbarung und auf das Zeugnis des Heiligen Geistes beruft, sich nicht anmaßen, im Namen Gottes sprechen zu können, sondern sich und anderen die Menschlichkeit seines Redens von Gott eingestehen. Die Unmenschlichkeiten und Sinnlosigkeiten, die aus gegenteiligen Behauptungen resultieren, beweisen deren Unhaltbarkeit mit oft nur zu erschreckender Deutlichkeit.

Zum andern aber ist – wie eben diese Unterscheidung von Bereichen eines sogenannten natürlichen Erkennens und eines angeblich übernatürlichen Glaubens es anerkennt – der Stoff, mit dem wir es in unserer Erfahrung und unserem Denken zu tun haben, derart mannigfaltig, daß er nicht auf ein und denselben Wegen angegangen werden kann, wie er sich denn auch nicht in ein und dieselben Kategorien fassen läßt. Gerade die Offenbarungstheologie macht solche Unterschiede, wenn sie von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, von fides quae und fides qua spricht und den inspirierten Kanon der biblischen Offenbarung vom testimonium spiritus sancti internum unterscheidet. Desgleichen beruft sich die neuere Theologie auf den Unterschied von Naturwissenschaften und Geschichtswissenschaften, stellt Seinsurteilen Werturteile gegenüber und versucht von beiden religiöses Werterleben oder neuerdings von diesem existentielle Aussagen als etwas Besonderes abzuheben – nicht zu reden von den Geheimnissen einer Existential-Ontologie, die etwas anderes als Metaphysik sein soll.

Damit ist aber auch bereits auf die Unterscheidungen hingewiesen, die die Wissenschaften in ihren verschiedenen Bereichen machen, und auf die Verschiedenartigkeit der Forschungsmethoden, deren sie sich dabei bedienen. Es kann heute geradezu als ein Kriterium der Wissenschaftlichkeit gelten, daß man auf eine Universalwissenschaft verzichtet und statt dessen höchstens von einem Kosmos der Wissenschaften spricht, dessen Prinzip darin besteht, daß die einzelnen Wissenschaften sich in ihren Methoden und Begrifflichkeiten nach den Eigentümlichkeiten ihrer Forschungsgebiete zu richten haben, um darin zu je besonderen, nur auf ihrem Gebiet gültigen, aber auch darin nie endgültigen, sondern stets relativen, für künftige Korrekturen offenbleibenden Ergebnissen zu ge-

langen. In diesem Sinne spricht man heute sogar von einer Geschichtlichkeit der Naturwissenschaften.

In diesem dritten Wesensmerkmal begrifflich-logischen methodischen Denkens: in der Endlichkeit seines Subjekts und in der Unendlichkeit seines Objekts, liegt es begründet, daß wir auch von der Wirklichkeit des Glaubens nur in Urteilen sprechen können, die entweder mehr am Gegenstand des Glaubens oder mehr an der Subjektivität des Gläubigen orientiert sind, und daß wir deshalb nie in der Lage sind, einheitlich und abschließend über die Wirklichkeit des Glaubens eine Aussage machen zu können – wie das Stück Geschichte dieses Problems, an das wir eingangs erinnert haben, es reichhaltig illustriert, und wie es auch für unsere gegenwärtige Situation kennzeichnend ist.

Für die Wissenschaften stellt diese Sachlage keine Verlegenheit dar, sondern sie beweisen ihre Wissenschaftlichkeit gerade darin, daß sie ihr voll und ganz Rechnung tragen, indem sie sich von der Frage nach dem An-sich der Wirklichkeit dispensieren und sich mit der Verifizierbarkeit ihrer Aussagen im Rahmen ihrer Erkenntnismöglichkeiten bescheiden. Aber nun gibt es nicht nur Wissenschafter, die diese ihre Grenzen den Glaubensaussagen gegenüber nicht respektieren, sondern auch die Theologie befindet sich von ihrer eigenen Aufgabe her in einer schwierigen Lage, insofern es im Glauben in der Aneignung seines Gegenstandes um ein unbedingtes Stellungnehmen geht, obschon dieser Gegenstand gerade nicht wissenschaftlich verifizierbar ist. Da ist es nur zu begreiflich, daß die Theologie als eine seltsame Wissenschaft erscheinen muß, und daß der Glaube sich durch sie gelegentlich mehr bedroht als gefördert sieht.

2.

Um aus diesem Engpaß herauszukommen, in dem wir uns mit unserem Reden von der Wirklichkeit des Glaubens vorfinden, wenn wir uns über den begrifflich-logischen Charakter dieses Redens und dessen methodische Konsequenzen Rechenschaft geben, müssen wir nun aber noch eine andere Dimension in Betracht ziehen, innerhalb deren wir uns unweigerlich mit allem Reden dieser Art je schon bewegen. Das Inbetrachtziehen dieser bis jetzt noch gar nicht ins Auge gefaßten Grundsituation alles unseres begrifflich-logischen, metho-

disch-wissenschaftlichen Aussagemachens über Wirklichkeit ist zwar so beschaffen, daß uns über ihrem In-Betracht-ziehen alles Reden von Wirklichkeit in einem noch viel entscheidenderen Maße, als es bis anhin schon der Fall war, in Frage gestellt erscheinen wird. Aber wenn wir uns dieser nunmehr namhaft zu machenden Sachlage nicht verschließen, so wird sie sich als alles andere denn bloß als ein Engpaß – nämlich als der Durchpaß zur Wirklichkeit, und zwar gerade zur Wirklichkeit des Glaubens erweisen.

Worum handelt es sich hier? Es handelt sich – kurz gesagt – um den Tatbestand, daß wir mit allem unseren, bald mehr objektiven, bald mehr subjektiven, aber nie eindeutig und endgültig nur das eine oder das andere, sondern stets ein Gemisch von beidem darstellenden Denken und Reden von Wirklichkeit stets noch in einem ganz anderen, nicht bloß relativen, sondern definitiven, absoluten *Subjekt-Objekt*-Verhältnis eingeschlossen sind. Jedes Denken und Aussagen über Wirklichkeit meint einen Gegenstand, ist auf einen Gegenstand gerichtet, intendiert einen Gegenstand – eben diese zu denkende und auszusagende Wirklichkeit, die etwas anderes ist als dieses Denken und Aussagen, auch noch dann, wenn dieses Denken und Aussagen sich auf sich selber richtet. Auch dieses reflexive oder im Kantischen Sinne transzendentale Denken hat einen Gegenstand – eben sich selber, der als der gemeinte Gegenstand von dem meinenden Denken und Aussagen, von seiner Begrifflichkeit und seinem Vollzug zu unterscheiden ist.

Ebenso setzt dieses auf Gegenstände gerichtete Denken und Aussagen ein Subjekt voraus, das dieses Denken vollzieht und diese Aussagen macht. Dieses Subjekt ist etwas anderes als die intendierte Gegenstandswelt und als der Bezug auf diese Gegenstandswelt. Es ist in diesem Bezug, aber es ist nicht dieser Bezug, sondern es vollzieht ihn – auch wenn er zu seinem Wesen gehört. Auch wenn es – wiederum reflexiv oder transzendental – sich selber zu seinem Objekt macht, so ist und bleibt es in dieser Selbstbetrachtung doch stets der Gegenstand dieses seines Subjektseins.

Wenn wir denken, so denken wir stets etwas – wenn anders wir überhaupt denken –, und das gleiche gilt von allen Aussagen, die wir machen – wenn anders es sich überhaupt um eine Aussage handelt. Ebenso sicher aber ist, daß *ich* denke, wenn ich denke, und daß *ich* eine Aussage mache, wenn ich etwas aussage. Mit jedem Erwachen zu denkendem Bewußtsein und jedem Denkvollzug ist die-

ses Subjekt, das denkt, und das Objekt, das gedacht wird, da. Beides – Subjekt und Objekt – ist für denkendes Bewußtsein zweierlei, so sicher sie nicht voneinander zu trennen sind, sondern unlöslich zusammengehören.

Alles Denken und Aussagen erfolgt in diesem Subjekt-Objekt-Schema, und alles, was wir denken und worüber wir Aussagen machen, steht für uns in dieser Spaltung von Subjekt und Objekt, die aber keine Gespaltenheit des Bewußtseins, sondern die Grundstruktur seiner Einheit bildet. Gerade darin, daß es sich in seiner Subjekt-Objekt-Spaltung als eine Einheit versteht, unterscheidet sich dieses denkende Bewußtsein von einer krankhaften Gespaltenheit. Es gibt allerdings Denken – in Theologie und Philosophie – das in der Art, in der es dieser seiner Wesensstruktur nicht Rechnung trägt, an Einstellungen und Äußerungen von Schizophrenen erinnert.

Damit dürfte deutlich gemacht sein, daß es sich in dem Subjekt und dem Objekt, mit denen wir es in diesem Subjekt-Objekt-Schema unseres denkenden Bewußtseins zu tun haben, um etwas dimensional und prinzipiell Verschiedenes handelt gegenüber dem Subjektiven und Objektiven in dem Wissen und Glauben, von dem wir vorher gesprochen haben, und das sich dem begrifflich-logischen, methodisch-wissenschaftlichen Denken als ein bald mehr Subjektives, bald mehr Objektives erweist. Während es sich im letzteren um Qualitäten unserer Urteile handelte, die immer relativ bleiben, haben wir es dort mit einer Grundstruktur unseres denkenden Bewußtseins überhaupt zu tun. Die Subjekt-Objekt-Spaltung des denkenden Bewußtseins ist nicht das Resultat eines Denkaktes, sondern jeder Akt des Denkens setzt dieses Schema als die Grundstruktur, in dem er erfolgt, voraus. Dieses Schema ist nicht relativ, sondern absolut, es kann deshalb im Verlauf des Denkens und Forschens auch nicht – wie die Subjektivität unseres Erkennens – mehr oder weniger überwunden werden, sondern nur als dessen unüberschreitbare Grenze in Erscheinung treten und Anerkennung verlangen. Auch mit der größtmöglichen Objektivität – gleichgültig ob sie auf wissenschaftlichem Wege erstrebt oder auf Grund göttlicher Offenbarung behauptet wird – bewegen wir uns stets noch im Rahmen dieses Schemas.

Es ist allerdings zuzugeben, daß dieses Subjekt-Objekt-Schema nur mit Hilfe des begrifflich-logischen Denkens zum Bewußtsein und zur Klarheit gebracht werden kann und daß es selber wiederum

auf diesem Wege zum Gegenstand begrifflich-logischen Denkens gemacht und als solcher Gegenstand mehr oder weniger klar erfaßt werden kann. Man kann es fälschlich psychologisieren oder ebenso verkehrt ontologisieren oder hypostasieren. Aber dann hat man eben – wie Karl Jaspers das nennt – «die philosophische Grundoperation», die sein Innewerden bedeutet, noch nicht vollzogen. Es rächt sich dies darin, daß man sich dann in einer Pseudowissenschaft bewegt oder ins Mythologisieren und Spekulieren gerät.

Während eine psychologisierende Pseudowissenschaft a limine abzuweisen ist, verhält es sich anders mit den Mythen der Religionswelt und den Spekulationen der Philosophie. Es ist freilich das Innewerden des Umgreifenden des Subjekt-Objekt-Schemas, das letztlich das Erwachen aus der Traumwelt des Mythos und die Erkenntnis des spekulativen Denkens als solchen zur Folge hat, während die rational-empirisch wissenschaftliche Kritik, gerade wenn sie meint, Mythologie erledigen und von Spekulationen befreien zu können, infolge des unkritischen Überschreitens ihrer Grenzen selber mythologisch und spekulativ wird – allerdings ohne an den Gehalten und an der Funktion von Mythus und philosophischer Spekulation als Sprache des nichtobjektivierbaren Unbedingten für Selbstsein in Gemeinschaft auf dem Hintergrund des Nichts Anteil zu bekommen.

Bevor wir uns dieser positiven Seite des Subjekt-Objekt-Schemas als der Voraussetzung, innerhalb dessen allein rechtmäßig von der damit namhaft gemachten Wirklichkeit des Glaubens gesprochen werden kann, zuwenden, sei mir aber noch eine persönliche Bemerkung gestattet. Ich muß gestehen, daß ich in meinen bisherigen Veröffentlichungen – auch gerade in den Prolegomena meiner Dogmatik – nicht so scharf, wie ich dies im vorangehenden nunmehr getan zu haben meine, zwischen der immer relativ bleibenden Objektivität wissenschaftlichen Erkennens und der in ihrer Absolutheit alles umfassenden Gegenständlichkeit des Subjekt-Objekt-Schemas des denkenden Bewußtseins unterschieden habe, indem ich dessen Gegenständlichkeit neben logischer Begrifflichkeit, methodischer Sachgemäßheit und Geschichtlichkeit als eines der vier Wesensmerkmale wissenschaftlichen Erkennens – also auf einer Ebene mit diesen – anzuführen pflegte. Wohl kann das Subjekt-Objekt-Schema unseres denkenden Bewußtseins nur mittels logischer Begrifflichkeit zur Klarheit gebracht werden, und stellen die

Wesensmerkmale wissenschaftlichen Erkennens seine Auswirkung dar. Aber um seinen Charakter als Grundstruktur des denkenden Bewußtseins zum Ausdruck zu bringen, genügt es doch nicht, es an erster Stelle zu erwähnen. Eine solche Einreihung kann im Gegenteil zu Mißverständnissen über seine Bedeutung führen, die in ihrer umfassenden Art etwas grundsätzlich anderes ist als die stets relativ bleibenden Urteile unseres Erkenntnisvermögens – nämlich deren Voraussetzung. Nachdem hier nun aber die dimensionale Verschiedenartigkeit, die zwischen der relativen Subjektivität und Objektivität alles unseres Erkennens und der absoluten Gegenständlichkeit als der Grundstruktur unseres denkenden Bewußtseins besteht, wie sie von mir immer gemeint war, eindeutig und unmißverständlich klargelegt ist, dürfte es nun möglich sein, ebenso eindeutig und überzeugend von dem zu reden, womit wir es innerhalb dieses Schemas als einem ebenso nicht nur relativ, sondern unbedingt Ungegenständlichen zu tun bekommen, und zwar nach verschiedenen Seiten hin.

Ein erster «Gegenstand», der in allen seinen unvermeidlichen Vergegenständlichungen immer noch etwas anderes ist als diese seine Vergegenständlichungen, sind wir selber als diejenigen, die sich bewußt sind, in diesem Subjekt-Objekt-Schema zu denken. Was wir von uns empfinden, wie wir uns erleben, was für ein Bild wir uns von uns machen, was wir über uns denken und aussagen, erfaßt nicht unser Ich, das sich in seinem Empfinden, Erleben, Vorstellen, Erkennen und Aussagen als des Subjekts aller dieser Akte innewird. Das Innewerden geschieht nicht ohne diese Bewußtseinsakte. Aber das Selbstsein, dessen ich darin innewerde, ist stets noch etwas anderes als alles, was davon in meinem Bewußtsein faßbar wird. Ich kann mir darüber mehr oder weniger subjektiv oder objektiv Rechenschaft geben. Aber keine der Formen, in denen und durch die dies geschieht, ist dieses Ich, das sich in dieser Weise versteht. So gewiß es durch die Art und Weise, wie es sich versteht, erst je noch zu dem wird, was es ist, ist es in dieser seiner Eigentlichkeit selber nicht objektivierbar, und dies nicht nur relativ, sondern unbedingt – mitten in aller objektiv nachweisbaren Bedingtheit.

Etwas anderes als Bedingtheit in bezug auf unser Ich-Sein ist nicht nachweisbar. Aber wenn wir unser Ich mit einer dieser Vergegenständlichungen identifizieren, so verlieren wir damit gerade unser Selbstsein. Wir stehen ständig in der Gefahr, im Spiegelsaal

unserer Selbstreflexionen zu «Selbstdenkern, Selbsthenkern», wie Nietzsche gesagt hat, zu werden. Aber ohne eine pathologische Spaltung unseres Selbstbewußtseins wird es uns nicht gelingen, dieses für sein Selbstsein verantwortliche Personsein auszulöschen. Wir sind gefangen in die Objektivationen des Subjekt-Objekt-Schemas unseres denkenden Bewußtseins – aber der Akt des Selbstverständnisses als des Ichs, das sich darin als ein Selbst versteht, ist selber nicht objektivierbar. In seinem Vollzug haben wir es mit unbedingter Wirklichkeit zu tun, die sich noch im Versuch ihrer Leugnung in ihrer Unbedingtheit erweist, indem wir auch noch in dieser Leugnung das Selbst sind, das diese Leugnung zu unternehmen versucht. Wir können dieses Selbst, wenn es einmal erwacht ist, verkehren und verderben, aber nicht verlieren oder vernichten. In allen Verschleierungen und Infragestellungen beweist es sich selber als das, was verschleiert oder bezweifelt wird, und eben darin – aller Beweisbarkeit und Unbeweisbarkeit zum Trotz – im Wagnis der Unbedingtheit seines Vollzuges zu sich selber kommen will als verantwortliches Personsein.

Was wir damit in – objektiv betrachtet – höchst fragwürdiger Weise von uns selber aussagen: die Unbedingtheit verantwortlichen Personseins, dürfen wir aber nicht nur für uns in Anspruch nehmen, sondern müssen sie auch anderen Wesen zubilligen, im Umgang mit denen wir dieser Eigentümlichkeit Rechnung zu tragen haben, wenn wir ihrer Bestimmung gerecht werden wollen. Wenn es auch eine Erfahrungstatsache ist, daß dieser Bereich, in dem wir es mit solchem Personsein zu tun bekommen, auf den Menschen eingeschränkt ist, so zögern wir doch, hier vom Menschen schlechthin zu reden, weil Personsein, wie wir es verstehen, kein anthropologischer Begriff ist, sondern die Anthropologie als Wissenschaft und jede ihrer möglichen Ausformungen in Psychologie oder Soziologie transzendiert.

In allen Wissenschaften vom Menschen haben wir es mit Objektivationen innerhalb des Subjekt-Objekt-Schemas unseres denkenden Bewußtseins zu tun – aber nicht mit dem in diesen Objektivationen erscheinenden und in ihnen nur zu intendierenden Personsein. Diesem verantwortlichen Personsein im Selbst des Anderen in seiner Unbedingtheit begegnen wir nur da, wo wir an diese Wirklichkeit im Andern appellieren oder uns von seinem Appell an unser Personsein getroffen sein lassen. Es muß wohl sogar gesagt sein, daß wir uns in unserem Personsein nicht ohne anderes Personsein,

sondern nur in der personalen Gemeinschaft mit anderen verstehen, wenn wir auch in der Rede, daß wir uns nur vom Du her verstehen, eine dem Personwerden nicht entsprechende Theorie sehen – wie denn überhaupt jede Theorie über die hier in Frage stehende Wirklichkeit deren Ereignischarakter nicht zu fassen vermag.

Sosehr wir auch für das Verständnis des Andern in seinem Dusein auf die Analyse seiner gegenständlichen Erscheinungen angewiesen sind, so läßt sich doch personale Gemeinschaft so wenig als Personsein beweisen oder gar organisieren, sondern stellt – wie dieses – allen Sicherungen gegenüber ein Risiko dar, das ebenso mißlingen wie gelingen kann, aber noch in allen Enttäuschungen sich als eine Bestimmung erweist, die Erfüllung finden will. Wir sind zu Personsein bestimmt – das ist eine gerade in ihrem Unbedingtheitscharakter unbeweisbare, weil nichtobjektivierbare Wirklichkeit.

3.

Aber nicht nur in diesem Bereich des Personalen stoßen wir auf Wirklichkeit dieser Art, auf eine Wirklichkeit, mit der Wissenschaft als solche es um ihrer Beschränktheit auf das Bedingte willen nicht zu tun bekommen kann: auch im Bereich des *Seins überhaupt* – ganz abgesehen von seinem möglichen personalen Charakter – begegnet uns diese Wirklichkeit des Nichtobjektivierbaren – die Nichtobjektivierbarkeit des Seins im Ganzen. Wiederum geht auch hier der Weg durch das relativ Objektive und relativ Subjektive unserer Urteile über die Bereiche des Objektivierbaren hindurch, um an der unübersteigbaren Grenze, die unserem Erkennen durch das Subjekt-Objekt-Schema gesetzt ist, in die Frage auszumünden, auf die es keine Antwort gibt, die nicht erneut einer Frage rufen würde – in die für gegenständliches Denken unbeantwortbare Frage: «Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?»

In dieser letzten Frage begrifflich-logischen Denkens nach dem Warum des Seins, nach dem Sein in bezug auf sein Nichtsein haben wir es nicht mehr bloß mit dem vor allem Forschen und Erkennen immer weiter zurückweichenden Horizont alles Objektivierbaren zu tun, nicht mehr bloß mit der Tatsache, daß alles Sein in seinen Vergegenständlichungen stets nur Sein für uns, von unserem Standpunkt aus, ist, nicht mehr bloß mit der Relativität und Geschicht-

lichkeit unseres Wissens und der Unmöglichkeit einer Totalschau des Seins überhaupt, sondern in und mit diesem Griff nach der Unbegreiflichkeit seines Wirklichkeitscharakters mit diesem selber, wie er zum mindesten darin nicht zu leugnen ist, daß wir an der Wirklichkeit der Unbedingtheit unseres Bestimmtseins zu Personsein wohl verzweifeln, aber letztlich nicht zweifeln können, weil wir noch eben darin seine Wirklichkeit bestätigen – ganz gleichgültig, was wir damit anfangen.

Die Ungegenständlichkeit, die uns hier begegnet, ist eine zwiefache: Sie besteht einerseits in dem Nichts, das sich vor unserem Denken da auftut, wo es eine Antwort auf jene Frage zu geben versucht, indem jede Antwort stets noch innerhalb des Subjekt-Objekt-Schemas erfolgt. Eine Antwort, die nicht stets noch durch dieses Schema betroffen wäre – und das müßte eine Antwort auf jene Frage sein –, ist in der Gegenständlichkeit dieses Schemas nicht möglich. Das Sein außerhalb dieses Schemas aber ist für uns ungreifbar – ein Nichts. Es gibt für uns nichts, das außerhalb dieses Schemas greifbar werden kann. Aber dieses Nichts außerhalb des Subjekt-Objekt-Schemas gibt es offenbar. Es offenbart sich in seiner Unbedingtheit gerade darin, daß es für unser Denken in diesem Schema nur Bedingtes gibt – mit Ausnahme des Unbedingten des Personseins und seiner Bezüge.

In diesem Unbedingten des Personseins die Antwort auf die Frage nach dem Warum des Seins zu sehen, wie dies je und je in allen Konstruktionen eines absoluten Ichs als des Weltgrundes geschehen ist, würde nicht nur dem Bestimmtsein zur Unbedingtheit dieses Ichs widersprechen, sondern erneut als Aussage im Subjekt-Objekt-Schema erfolgen und damit dessen bloßes Für-uns-Sein und deshalb gerade nicht An-sich-Sein bestätigen. So unmöglich jene grenzüberschreitende Selbstverabsolutierung des Ichs des Denkens im Subjekt-Objekt-Schema ist, so gewiß begegnet es in der Anerkennung dieser seiner Grenze dem Sein als dem Nichts. Für das Denken im Subjekt-Objekt-Schema ist das Sein, das nicht bloß Sein für mich ist, identisch mit dem Nichts.

Aber anderseits ist dies nun doch nicht die alleinige Aussage, die dem Denken in bezug auf das Sein möglich ist. So gewiß ihm in seinem Schema das Sein unzugänglich ist und jeder Versuch, darüber hinauszugehen, in das Nichts der Nichtobjektivierbarkeit des Seins hineinführt, so gewiß ist das Nichts nicht die einzige Möglichkeit,

mit der wir uns hier konfrontiert erfahren, sondern gerade wenn wir mit unserer Bestimmung zum Personsein unbedingt ernst machen, begegnet uns mitten im Nichts und aus diesem Nichts heraus die nichtobjektivierbare Wirklichkeit jenes Berufen- und Bestimmtseins zum Personsein.

Wenn diese Bestimmung auch im Bereich unseres Menschseins erfolgt und in ihm verwirklicht sein will, so handelt es sich darin doch nicht bloß um eine dem Menschsein als solchem immanente aufweisbare Möglichkeit, sondern um eine von der nichtobjektivierbaren Wirklichkeit menschlichen Personseins verschiedene – in ihrer Art ebenso wie diese – nichtobjektivierbare Wirklichkeit eines Bestimmenden.

Gegen diese Unterscheidung ist nicht vorzubringen, daß im Bereich des Nichtobjektivierbaren keine Unterschiede gemacht werden können. Denn einmal erlaubt das begriffliche Denken in bezug auf die Erscheinungen des Unbedingten in seinen Objektivierungen eine solche Unterscheidung, und zum andern würde eine Identifizierung des Bestimmten mit dem Bestimmenden den Vollzug verantwortlichen Personseins unmöglich machen. Mit dem Innewerden des Bestimmtseins zur Unbedingtheit ist die Wirklichkeit eines Bestimmenden in ihrer ganzen Nichtobjektivierbarkeit gegeben, und das Bezogensein des verantwortlichen Ichs auf ein zu respektierendes Du anderen Personseins liefert hier die einzig sachgemäße Bezeichnung für die in jener Bestimmung zum Personsein und ihrer Verwirklichung widerfahrende Wirklichkeit eines in Unbedingtheit Bestimmenden als einer absoluten Personmacht, die als solche den Ursprung des Seins darstellt und uns die Möglichkeit zur Erfüllung des Sinnes unseres Menschseins schenkt.

Was wir in bezug auf unser Verhältnis zu dem mitmenschlichen Du als unberechtigte Aussage zurückgewiesen haben – daß wir uns nämlich von jenem Du des Andern her verstehen, indem wir von ihm verstanden werden –, das gilt nunmehr zu Recht und ohne Einschränkung von diesem Du, von dem wir uns zur Verwirklichung unseres Personseins ins Dasein gerufen wissen. Es ist dies jenes Du, mit dem in der Sprache der Religion die Macht oder die Mächte angesprochen werden, die hier als Gott oder Göttliche gelten, und das der christliche Glaube im Verkehr mit seinem Gott als dem Einen bzw. Dreieinigen verwendet – wobei die Ausschließlichkeit, mit der er dies tut, ebenso ein Ausdruck menschlichen Machtwillens wie der

Unbedingtheit, um die es im Glauben als Vollzug des Personseins geht, sein kann. Ob es sich um Aberglauben oder Glauben handelt, läßt sich objektiv nicht ausmachen, sondern erweist sich in der Bewährung dieses Bezuges zur Transzendenz – nicht zuletzt in der Einstellung anderen Erscheinungen der Religionswelt gegenüber.

Man kann sich fragen, ob wir auf diese Weise zu dem gelangt sind, was man üblicherweise als *natürliche Religion* bezeichnet, d.h. einer mit dem Menschsein als solchem gegebenen Möglichkeit einer Anerkennung und Verehrung übernatürlicher Mächte zum Zwecke der Verwirklichung des Sinnes des menschlichen Daseins in der Welt – oder gar zu einer christlichen natürlichen Theologie, in der die fides quae völlig in der fides qua aufgegangen ist, bzw.die erstere als Aussage der letzteren verstanden wird und beide in dieser Verbindung als der Vernunft in ihrem höchsten Aufschwung entsprechend ausgewiesen und gerechtfertigt erscheinen. Die Frage drängt sich tatsächlich auf, und man wird eine bejahende Antwort weder im einen noch im anderen Falle ohne weiteres von der Hand weisen können.

Wenn unsere grundlegende Einsicht in die Ungegenständlichkeit des Personseins, seiner Verwirklichung in personaler Gemeinschaft und des Bezuges beider zu einer Transzendenz, die aus dem Nichts heraus, das sie für gegenständliches Denken darstellt, sich als Person offenbaren kann, auch eine radikale Kritik aller Gegenständlichkeiten, Organisationen und kultischen Verrichtungen der Religionswelt darstellt, so haben wir es in jenen Ungegenständlichkeiten doch mit dem zu tun, worum es in den Religionen, ihrem Glauben, ihrer Götter- und Dämonenwelt, ihren Gemeinschaften und Kulten eigentlich geht. In allen Vergegenständlichungen ihrer Mythen und magischen Praktiken, ihren Offenbarungen, Visionen und Spekulationen meinen sie, wie der Gegensatz zeigt, in dem sie sich zu der auflösenden Kritik der Wissenschaften befinden, das Nichtobjektivierbare. Um dieses geht es auch noch den Wissenschaften, wenn sie in der Verabsolutierung ihrer Methoden, Techniken und Weltbilder einem Aberglauben zum Opfer fallen. Mit Glauben und Transzendenz hat es auch noch der Nihilismus zu tun, wenn er die Götzen der Religionen und der Wissenschaften entlarvt und sich ins Nichts hinausgehalten sein läßt. Gerade er könnte, wenn er nicht neuen Vergötzungen verfällt, auf dem Wege zum echten Glauben sein – jedenfalls liefert er einen unerläßlichen Beitrag zu dessen Reinigung von allen falschen Vergegenständlichungen. Obgleich die mit der

philosophischen Grundoperation verbundene Entgegenständlichung eine Krise des Glaubens darstellt, so gelangt der Glaube doch, wie wir gezeigt haben, nur durch diesen Engpaß zu seiner Verwirklichung. Diese Möglichkeit einer Verwirklichung des Glaubens ist im Wesen des Menschen angelegt. Die Wirklichkeit des Glaubens gehört zur Natur des Menschen als eines zur unbedingten Verantwortung bestimmten Wesens.

Darum: Warum nicht natürliche Religion? Wenn der Begriff nicht anthropologisch mißverstanden und daraus nicht ein beweisbares System abgeleitet wird, wenn er im Sinne der ans dem Umgang mit dem Nichtobjektivierbaren erwachsenden Kritik an seinen Objektivierungen verstanden wird, so ist dagegen nichts einzuwenden.

Ebensowenig ist von daher die Möglichkeit einer christlichen natürlichen Theologie zu beanstanden. Wenn der christliche Glaube in seinen religiösen Ausformungen und nicht zuletzt um seiner Theologie willen auch wie jede andere Religion und Theologie der Gefahr abergläubischer Vergegenständlichungen und dogmatischer Verabsolutierungen ausgesetzt und ihr – wie seine Geschichte zur Genüge zeigt – auch sehr oft auf der ganzen Breite in Kirchen und theologischen Systemen erlegen ist, so trägt er von seinem Ursprung in der christlichen Botschaft her doch Gehalte in sich, die dazu angetan sind, alle ihre Objektivierungen stets wieder in Frage zu stellen und in dieser ihrer Selbstaufhebung und Verwandlung auf das darin gemeinte Ungegenständliche hinzuweisen und zu seiner Verwirklichung im Glauben Anlaß zu geben. Christlicher Glaube ist in seinem Ursprung nicht umsonst eschatologisch, d.h. auf eine letzte Infragestellung aller innerweltlichen Möglichkeiten ausgerichtet.

In diesem Sinne machen wir uns denn anheischig, nicht nur die Entsprechungen zu den von uns dargelegten Positionen in der christlichen Lehrüberlieferung nachzuweisen, sondern diese von unseren Voraussetzungen aus auch so zur Geltung zu bringen, daß sie nicht der Problematik falscher Vergegenständlichung verfällt, vielmehr zum sachgemäßen Ausdruck für die Wirklichkeit des Glaubens werden kann. Was damit in Aussicht gestellt ist, bedeutet nichts weniger als das Programm einer ganzen Dogmatik, das in diesem Rahmen auch nur in den Umrissen nicht ausgeführt werden kann. Ich erlaube mir in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß ich diese «Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens», worum es sich hier handelt, bei anderen Gelegenheiten in einigen

Punkten ausführlich, in andern wenigstens mehr als bloß skizzenhaft bereits zur Darstellung gebracht habe. An dieser Stelle müssen wir uns mit einigen Andeutungen begnügen.

Zum ersten dürfte schon aus unseren Ausführungen über die relative Objektivität wissenschaftlichen Erkennens und die radikale Ungegenständlichkeit des Selbstverständnisses unbedingten Personseins in seinem Bezogensein auf Transzendenz im Rahmen des Subjekt-Objekt-Schemas des denkenden Bewußtseins deutlich geworden sein, daß es sich hier um nichts anderes handelt, als um das, worum sich die christliche Dogmatik in ihren Prolegomena unter dem Thema von Wissen, Glauben und Offenbarung bemüht. Von den Schwierigkeiten, in die sich hier der Glaube in seinem Verhältnis zum Wissen in der Regel verwickelt sieht, wird er befreit, wenn er sich als unbedingtes Verantwortlichsein versteht, das nicht anders als mit Hilfe gegenständlicher Begrifflichkeit vollzogen werden kann – in diesem Vollzug seines Selbstverständnisses sich jedoch als ebenso nichtobjektivierbar erweist wie die Transzendenz, mit der er es im Innewerden seiner Unbedingtheit zu tun bekommt.

Diese Transzendenz ist – zweitens – der Gott, von dessen zwiefacher Offenbarung in einer revelatio generalis sive naturalis und einer revelatio specialis sive supranaturalis in der klassischen christlichen Offenbarungslehre die Rede ist. Dem Dilemma zwischen einer in ihrer Absolutheit unmöglichen Entgegensetzung vom Wissen oder vom Glauben aus und einer immer relativ bleibenden Verbindung der beiden Größen entgehen wir, indem wir das Wissen der Offenbarung des Nichts als des im Subjekt-Objekt-Schema Nichtobjektivierbaren aussetzen, um aus diesem Nichts heraus den Ruf des persönlichen Gottes zur Verantwortung in Personsein zu vernehmen.

Auf dieser Grundlage ergibt sich – drittens – ein Verständnis der Schrift als eines historisch zu erforschenden Glaubenszeugnisses, das aber als solches in seiner Symbolgestalt nur vom Glauben aus zu verstehen ist.

Auf dieser Basis gelangen wir – viertens – zu einem Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen als der unverlierbaren Berufung zum Personsein und des Sündenfalls als der Verkehrung dieser Bestimmung, die als ein unausweichliches Schicksal darin in Erscheinung tritt, daß wir nicht anders als gegenständlich vom Ungegenständlichen reden können und deshalb gerade im Glauben per-

sönlich schuldig werden, womit das Abgleiten in eine mißverstandene Tragik ausgeschlossen ist.

Fünftens: Hängt damit zusammen eine Sicht der Heilstat Gottes in Christus, in der uns deutlich wird, daß es eine nicht erzwingbare, in keiner Weise manipulierbare, nicht in unserer Verfügung stehende Gnade ist, wenn uns trotz und inmitten der Sündhaftigkeit unseres unvermeidlich gegenständlichen Redens vom Nichtobjektivierbaren die Wirklichkeit des Glaubens zuteil wird.

Damit ist – sechstens – die Grundlage zu einer Lehre von der Schöpfung in Christus gegeben: Schöpfung nicht eine kosmologische und kosmogonische Mythologie oder Spekulation – sondern Schöpfung aus dem Nichts als Ausdruck für das auf keine objektive Ursache zurückführbare, sondern sich in der Freiheit unseres Personwerdens in Christus je ereignende Neuanfangen von Ursache-Wirkung-Folgen in einem Sichverstehen und Verwirklichen, für das Raum und Zeit Gnade ist und Geschichte der Bereich der creatio continua – Bundesgeschichte.

Siebentes: Das Volk dieser Bundesgeschichte, der Leib Christi, ist die Kirche.

Wo sich diese Gemeinschaft – mitten in ihren christlichen und nichtchristlichen, überlieferten oder neuen Formen – ereignet, da ist achtens: Parusie Christi, eschatologische Wirklichkeit, Krisis und zeichenhafte Erfüllung menschlicher Kultur.

Für die Fülle der unter allen diesen Aspekten gestaltgewinnenden Transzendenzbezüge des Glaubens aber stellt – neuntens und zum Schluß – die Lehre von der Trinität als Symbol der Fülle Gottes die – wenigstens im Rahmen der christlichen Vorstellungs- und Gedankenwelt – geeignetste Aussageform dar. Für die Gemeinschaft derjenigen, die in dieser Glaubenswelt leben, bildet die Dreieinigkeit Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes nicht bloß ein dogmengeschichtliches Problem, sondern den Gegenstand ihres anbetenden Lobpreises, in dem sie sich an ihrem Ort und in ihrer Zeit verbunden weiß mit den Gläubigen aller Zeiten – von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit.

Was in diesen neun Punkten angedeutet ist, darf nicht als die anzueignende Gegenständlichkeit des christlichen Glaubens angesprochen werden. Damit würden wir nur wieder in das Schema von subjektiv und objektiv, von fides quae und fides qua zurückfallen, von dessen Problematik wir ausgegangen sind. Im Rahmen des um-

fassenderen Subjekt-Objekt-Schemas unseres denkenden Bewußtseins, zu dem wir von jenem Ausgangspunkt aus vorgestoßen sind, und der Dialektik von Gegenständlichkeit und Ungegenständlichkeit der Aussagen unseres Selbstverständnisses, mit der wir es darin zu tun bekommen, kann es sich hier nur um Hinweise handeln auf die Art und Weise, wie nach verschiedenen Bereichen hin die Wirklichkeit des Glaubens sich ereignen und wie von ihr die Rede sein könnte – in der Besonderheit einer durch die christliche Überlieferung bestimmten Geschichtlichkeit. Wie sich in der Anerkennung dieser Geschichtlichkeit der auf der Berufung auf eine allgemeine Grundstruktur denkenden Bewußtseins gründende Charakter einer sogenannten natürlichen Theologie dieses Denkens sich vollendet, so läßt sich anders als in diesem Rahmen nicht rechtmäßig von dem reden, was in der sogenannten Offenbarungstheologie mit der Wirklichkeit des Glaubens gemeint sein kann. Diese nur im Appell an je neu zu vollziehendes Selbstverständnis zu bezeugende Wirklichkeit des Glaubens ist kein Standpunkt, auf dem man stehen kann, sondern ein Weg, auf dem Menschen unter der Leitung des Logos zu dem wahrhaftig verpflichtenden biblischen Bekenntnis gelangen können: «Aus seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade».

Fritz Buri, Basel