

Die theologische Diskussion im Spiegel der geistigen Situation unserer Zeit.

Von D. Lilje.

Dieser Vortrag wurde am 19. März 1953 in der Goethe-Gesellschaft zu Hannover gehalten. Herr Landesbischof D. Lilje, der Präsident des Lutherischen Weltbundes, hatte die Güte, der Schriftleitung der „Estudos Teológicas“ das Manuskript zu Verfügung zu stellen, wofür wir unsern besten Dank sagen.

Es macht nach allen Selbstzeugnissen der Christenheit, der Kirche und der theologischen Denker die Hoheit des christlichen Glaubens aus, dass er durch keine innerweltliche Autorität begründbar und also auch durch keine innerweltliche Instanz zu erschüttern ist. Der Christ glaubt und bekennt, dass die Kirche sich daher als allen ephemeren Erscheinungen der geschichtlichen Welt überlegen erwiesen hat, weil sie ihren Grund, ihren Daseins- und Lebensgrund in keiner irdischen Instanz begründet sieht. Aber in dieser Erkenntnis liegt nun wiederum auch die eigentliche Not beschlossen. Denn wenn der Inhalt und die Wahrheit des christlichen Glaubens durch keine irdische Autorität begründbar und auch nicht durch irdische Autorität zu erschüttern ist, dann sind doch zwei Fragen ganz unvermeidlich.

Die erste Frage lautet: Wie kann dann überhaupt die christliche Wahrheit mittelbar sein? Kann das, was nach den Maßstäben irdischer Vernunft nicht bewiesen werden kann, überhaupt dem Menschen mitgeteilt und weitergegeben werden? Und dahinter steht eine weitere, noch radikalere Frage: Ist denn überhaupt die christliche Wahrheit eine Realität? Oder ist richtig, was gerade im vergangenen Jahrhundert Nietzsche und Feuerbach mit solcher Eindringlichkeit gelehrt haben, nämlich dass, philosophisch geurteilt, der christliche Glaube als eine Form des Illusionismus angesehen werden muss? Es handelt sich um diese beiden Fragen, die uns in unserer gegenwärtigen Situation und Generation neu begegnen. Aber wenn wir das Bild vollständig und genau zeichnen wollen, müssen wir doch sehr nachdrücklich darauf aufmerksam machen, dass ein geistiger Klimawechsel eingetreten ist. Wir dürfen diese Fragen nicht mehr in jener Form darstellen, in der sie noch vor wenigen Generationen redlicherweise gestellt werden konnten, also nicht mehr aus der naiven Sicherheit des Menschen um die Jahrhundertwende heraus, der seines Wissens froh, auf seine Erkenntnisse und Errungenschaften stolz und in brünstiger Gläubigkeit an den Fortschritt gebunden, sich besonders überlegen und mit seiner Erkenntnis weltbeherrschend und weltbemächtigend vorkam. Der geistige Klimawechsel, der sich vollzogen hat, besteht darin, dass wir heute diesen Fragen nur aus der demütigen Erkenntnis heraus uns nähern können, dass es dem Denken des Menschen nur erlaubt ist, in der Frage sich Gott zu nähern, nicht aber wie einer Sache,

deren man sich von vornherein geistig bemächtigen kann. Es ist geradezu der Prüfstein darauf, ob einer geistig mitgelebt hat, ob er noch aus der unerschütterten Naivität der Erkenntnishaltung der Jahrhundertwende kommt, oder ob er die Anfechtungen begriffen hat, durch die unsere Generation auf allen Gebieten hindurchgegangen ist, nicht nur auf dem Gebiete der Theologie. Und auch die Theologie wird sich damit ausweisen müssen, ob sie nach wie vor aus einer angemessenen Sicherheit heraus redet oder ob auch sie durch die Fülle der Anfechtungen unserer Generation hindurchgegangen ist.

Was nun unsere Erkenntnis der Zeit, in der wir leben, und auch unsere Erkenntnis theologischer Probleme betrifft, so muss man diesen ganzen Zusammenhang folgendermassen darstellen: Die Schwierigkeit, die zwischen dem Glauben des Christen und dem modernen Denken entstanden ist, lässt sich zunächst zurückführen auf eine unzulässige Verengung des modernen Denkens auf einen einzigen Habitus denkerischer Tätigkeit und denkerischer Bemühung. Es ist weithin üblich geworden, für Denken nur eine ganz bestimmte Funktion unseres heutigen Denkens zu erklären, nämlich das Denken, das wir innerhalb der naturwissenschaftlichen Forschung vollziehen. Dass innerhalb dieses bestimmten Forschungsgebietes bestimmte Erkenntnisregeln gelten, die in aller Strenge eingehalten werden müssen, versteht sich von selbst, soll aber zu allem Überfluss von mir noch einmal deutlich bejahend ausgesprochen werden. Aber das Problem, auf das ich hindeuten möchte, entsteht dadurch, dass diese denkerische Haltung für die einzig zulässige, die einzig mögliche Form von Erkenntnis erklärt wird. Darin liegt ein schwerwiegender Irrtum. Dieser Irrtum ist grundsätzlich auch überwunden. Er ist, was nicht das Geringste ist, vor allem überwunden vonseiten der Naturwissenschaftler selbst. Gerade die führenden Männer der naturwissenschaftlichen Forschung — und hier müsste ich alle Namen von Planck bis Pascual Jordan, von Heisenberg bis Weizsäcker aufzählen — haben es immer wieder deutlich gemacht, dass die Verengung unseres gesamten Erkenntniswillens auf die methodischen Verhaltensweisen des naturwissenschaftlichen Forschers, der mit dem Experiment oder anders arbeitet, dass diese Verengung unzulässig ist.

Neben den Naturwissenschaftlern haben es die Philosophen an Bemühungen in dieser Richtung nicht fehlen lassen. Und wenn ich hier nur ein einziges Beispiel für viele andere nennen darf, dann möchte ich auf die Arbeit aufmerksam machen, die der Tübinger Philosoph Gerhard Krüger angewandt hat, um die Grenzen eines solchen Denkverhaltens deutlich zu machen. Er hat z. B. in einem Aufsatz im Studium Generale dadurch die Engigkeit jenes Denkens zu entlarven versucht, dass er ganz einfach an der Untersuchung des Zeitbegriffes deutlich gemacht hat, dass keine Erkenntnis vollständig ist, die ausschliesslich mit

den Methoden der experimentellen naturwissenschaftlichen Forschung zu arbeiten versucht.

Auf eine ganz andere Weise ist die gleiche Bemühung auch von den Theologen selbst vollzogen worden. Wiederum nenne ich für viele Namen, die sich an diesen Aufräumungsarbeiten der Geistesgeschichte beteiligt haben, in diesem Augenblick nur den Namen Gogarten, dessen Lebensarbeit geradezu der Aufgabe gegolten hat, diese Missverständnisse zu beseitigen und die Eigenständigkeit des Glaubensdenkens des Christen wieder deutlicher zu machen.

Wenn ich diese einleitenden Bemerkungen zusammenfasse und in ihrem Lichte die Aufgabe des heutigen Abends beschreibe, dann besteht unsere Aufgabe darin, die hohe denkerische Aufgabe der Theologie in Bezug auf unsere geistige Situation klarzumachen. Spranger ist es meiner Erinnerung nach gewesen, der eine Aufgabe der Philosophie dahingehend bezeichnet hat, sie sei eigentlich nichts anderes als Sprachreinigung. Ich möchte ähnlich von der Aufgabe der Theologie sagen, dass sie eigentlich nichts anderes als Begriffsreinigung sei, dass sie unser Denken zur Präzision und absoluten Sauberkeit zu erziehen hat, und das wird an dem Thema des heutigen Abends mit wenigen illustrierenden Hinweisen deutlich zu machen sein, inwiefern die theologische Diskussion der Gegenwart hier wirklich die geistige Situation unserer Zeit genau wiedergibt.

Ich muss aber eine persönliche Bemerkung hinzufügen. Ich stehe heute abend vor Ihnen nur in der bescheidenen Rolle des Deuters und Interpreten. Ich komme nicht mit dem Anspruch, eigene denkerische Beiträge zum Existenzproblem der Gegenwart vorzulegen, sondern habe keinen anderen Wunsch, als ein sachgemässer Deuter dessen zu sein, was in der heutigen theologischen Forschung vor sich geht, wenn man sie unter diesem Blickpunkt beachtet, was sich aus ihrer Arbeit für das geistige Verständnis unserer Situation ergibt.

Wenn wir also dahingehend die Aufgabe präzisieren, müssen wir gleich mit einer etwas überraschenden Feststellung beginnen. Dasjenige Thema der Theologie, das heute die breiteste und ausgedehnteste Beachtung in der Theologie selber findet, scheint zunächst mit unserem Anliegen gar nichts zu tun zu haben. In der Fachsprache der Theologen ausgedrückt, ist es das Problem der Hermeneutik. Anders ausgedrückt: es ist die wissenschaftliche Bemühung um die Frage, wie der Christ die Heilige Schrift auszulegen habe. Es kann verwunderlich erscheinen, dass gerade diese Frage heute innerhalb der theologischen Forschung so alles überragend im Vordergrund steht. Die Frage ist berechtigt: Kümmerst sich der Theologe denn nicht um die Frage, die auf allen anderen Lebensgebieten entscheidende Bedeutung hat, nämlich die Frage der Anthropologie oder der Frage nach der menschlichen Existenz? Es wird davon noch in Kürze zu reden sein, dass auch dieser Fragenkreis die Theologie in ganz eminenter Weise

beschäftigt. Trotzdem ist die Frage der Hermeneutik, also die Frage nach den Grundsätzen der Schriftauslegung heute die allesbeherrschende Fragestellung. Wie ist das zu erklären und welche Bedeutung hat das doch für unser Thema? Die Erklärung liegt zunächst in der überragenden wissenschaftlichen Lebensleistung eines Forschers, nämlich Rudolf Bultmanns in Marburg, der mit dieser Fragestellung eigentlich der gesamten theologischen Forschung eine entscheidende Frage vorgelegt hat, der kein Zweig der theologischen Arbeit sich entziehen kann.

In der Forschungsarbeit Rudolf Bultmanns, der zunächst nichts anderes ist als ein wissenschaftlicher Forscher und Ausleger des Neuen Testaments, tritt aber mehr als nur eine methodische Besonderheit seines Forschungsfaches vor uns hin. Es ist zugleich in der grundsätzlichen Neubesinnung auf die Aufgabe des Auslegers und in der Anwendung dieser Grundsätze auf den Umgang mit den Schriften des Neuen Testaments nichts Geringeres vollzogen als eine regelrechte Anwendung aller derjenigen Erkenntnisse, die die moderne Existenzphilosophie den Christen wie jedem anderen geistig wachen Menschen heute aufnötigt. Diese Anwendung der modernen Existenzphilosophie auf den Umgang des christlichen Forschers mit den Schriften des Neuen Testaments ist allerdings einer der grossen — und wer von geistigen Dingen etwas versteht, wird den Ausdruck verstehen — atemberaubenden Vorgänge der heutigen geistigen Bewegung in der Christenheit.

Darf ich deswegen in aller Kürze diesen besonderen Problemkreis zu schildern versuchen. Es steht hinter dem Anliegen Bultmanns, die Hermeneutik, die Auslegung des Neuen Testaments grundsätzlich und tatsächlich neu zu durchdenken, nichts anderes als das grosse Thema, wie der Mensch seine Existenz im Lichte der göttlichen Offenbarung verstehen kann, wie er es kann, vielleicht auch ob er es kann. Es handelt sich deshalb um eines jener Probleme, mit dem mindestens jede theologische Generation sich auseinandersetzen muss, wahrscheinlich überhaupt jede geistig lebendige Generation. Nun ist es freilich nicht so, als sei mit der Darstellung Rudolf Bultmanns einfach das wiedergegeben, was wir vor einem Menschenalter den theologischen Liberalismus genannt haben. Es ist auch nicht so, dass hier die solenne Rückkehr zu allen Formen der kritischen Theologie vollzogen wird, die ein so aufregendes Thema um die Jahrhundertwende dargestellt haben. Sondern hier tauchen Probleme auf, die niemals vertagt werden können, in einer Form neu auf, wie sie unserer Generation heute gestellt sind. Es gibt Probleme, die keine Denk- und Forschungsarbeit ungestraft vertagen kann. Es gehört zur Würde des geistigen Lebens, dass der Versuch, entscheidenden Problemen auszubiegen, zum Scheitern verurteilt ist. Infolgedessen muss an dieser Stelle erklärt werden, dass die Christenheit und — soweit das eben die übrige geistig lebendige Menschheit mitbetrifft — die Frage, die Rudolf Bultmann erho-

ben hat, unter allen Umständen vernehmen muss. Wenn man sie recht vernehmen will, bedarf es vielleicht der Bemerkung, dass seine These nicht das ganze Anliegen der theologischen Forschung darstellt. Sie enthält nicht alle Fragestellungen, die der Theologe heute in unserer Situation zu erheben hat. Es fehlen wissenschaftliche Fragen wie z. B. das ausserordentlich wichtige Problem, wie es kommt, dass die Geisteswissenschaften als solche das Problem des historischen Relativismus nicht zu lösen vermocht haben, sondern dass es hier der Arbeit der Philosophen und also in gewissem Sinne auch der Theologen bedurft hat, um dieses schwere Erbstück aus der hinter uns liegenden Zeit des Historismus richtig zu überwinden. Aber wenn ich gesagt habe, dass bei Bultmann keineswegs alle einschlägigen Probleme der theologischen Forschung vorhanden sind und daher auch nicht alle Fragen unserer Generation, so doch auf jeden Fall **eine** entscheidende oder vielleicht **die** entscheidende. Der Konflikt zwischen dem christlichen Glauben und dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild zielt ja doch, wenn man auf die Hauptsache sieht, auf eine entscheidende Frage, nämlich auf die Frage, ob Offenbarung Gottes heute möglich ist, ob der Mensch die Stimme Gottes vernehmen kann oder nicht, oder ob er darauf angewiesen ist, die Religion als eine subjektive Fähigkeit des Menschen anzusehen, die, wenn sie produktiv wird, ihm ein religiöses Weltbild liefert, das aber eben doch im Grunde nichts anderes ist als ein Widerschein seines eigenen Geistes und Gemütszustandes. Die Frage heisst: Gibt es das überhaupt, wovon der Christ fundamentaliter reden muss, nämlich einen Glauben, der ihm als Gnade und Geschenk widerfährt als Anrede Gottes an ihn, als jene Anrede, die er nicht aus menschlichen Voraussetzungen erklären und die daher auch nicht beliebig reproduziert werden kann, sondern für die er ständig auf das Reden Gottes angewiesen ist und für das er also auch ständig auf die Möglichkeit, die Stimme Gottes zu vernehmen, angewiesen ist. Wenn diese Fragestellung in ihrer Schärfe begriffen werden soll, versteht man, dass Rudolf Bultmanns Anliegen als neutestamentlicher Forscher in dem Versuch bestanden hat, aus der Glaubensbotschaft des Neuen Testaments alle diejenigen Bestandteile auszuschneiden, die wandelbaren Charakter haben, um durch eine solche saubere und unbestechliche Forschungsarbeit eine Antwort auf die Frage zu finden, ob es bei solchen Verfahren zu Resultaten kommt, die man als bleibende Resultate bezeichnen kann, die nicht Ergebnisse eines veralteten Weltbildes sind, sondern die also als Offenbarung, als ewig gültige Anrede Gottes an den Menschen verstanden werden können.

Nun ist diese Diskussion, die eine sehr weite Wirkung gehabt hat und heute noch die bestimmende Diskussion in der theologischen Forschung eigentlich aller Länder ist, dadurch kompliziert worden, dass Rudolf Bultmann es für richtig gehalten hat, hier den Begriff des Mythos zu verwenden. Ich könnte

als sein Anliegen für den Nichttheologen so beschreiben: er macht den Versuch, die eigentliche Glaubensaussage zu trennen von allen mythologischen Bestandteilen, die aus einem zeitgenössischen Weltbild der neutestamentlichen Schriftsteller erwachsen. Und an dieser Stelle müssen wir den Versuch machen, zuerst zu beschreiben, warum nach meiner und nicht nur meiner Meinung der Begriff Mythos nicht geeignet ist, das Problem richtig zu erfassen, wie aber trotzdem die Fragestellung als solche ihre grosse Bedeutung behält. Ich meine, dass der Begriff Mythos, den Rudolf Bultmann in diesem Zusammenhang verwendet und weswegen er auch programmatisch die Aufgabe seiner Forschungsarbeit als Entmythologisierung bezeichnet, ich meine, dass dieser Begriff Mythos aus zwei sehr verschiedenen Gründen nicht ausreicht, um das Problem deutlich zu machen. Wenn Rudolf Bultmann die Redeweise der neutestamentlichen Schriftsteller weithin als mythisch bezeichnet, wenn er bestimmte Aussagen der neutestamentlichen Schriftsteller aus ihrem damaligen nicht wissenschaftlichen Weltbilde in unserem Sinne, sondern mythologischen Weltbilde heraus erklärt und also sagt: Die Vorstellung von oben und unten, oben ist Gott und unten ist der Mensch, darunter ist noch etwas anderes, als mythologisch erklärt, dann ist die Frage, ob das Unterfangen überhaupt gelingen kann, eine solche religiöse Sprechweise tatsächlich im Sinne Bultmanns zu entmythologisieren; sondern die Frage heisst in aller Schärfe: Wird nicht ein Mythos durch den anderen ersetzt? Ganz anders ausgedrückt: Ist die Ersetzung des damaligen Weltbildes, an das der Glaube niemals gebunden sein kann, durch das moderne Weltbild schon gerechtfertigt, dass nun einfach das moderne Weltbild an die Stelle veralteter Vorstellungen tritt? Was aber wird aus der eigentlichen Frage, nämlich der Frage, ob es Offenbarung Gottes geben könne? In dem Augenblick nämlich, in dem der Mensch von heute, der Mensch des Zeitalters der Elektrizität, der Atomphysik, der völlig veränderten Vorstellungen vom Weltbilde, anfängt vom Glauben zu sprechen, spricht er nach Bultmanns Wortschatz wiederum mythologisch, er **kann** gar nicht anders sprechen. Die Sprache kann überhaupt nicht genau sein, wenn sie auf solche Vorstellungen wie oben und unten, aussen und innen verzichtet, obwohl jedem Christenmenschen klar ist, dass der Ausdruck oben und unten eine sehr unzureichende Form der Rede ist, wenn der Mensch von seiner Existenz im Angesichte Gottes reden will. Es hängt mit der Begrenztheit der menschlichen Ausdrucksform, der menschlichen Sprache zusammen, dass dasjenige Element, das Rudolf Bultmann mythologisch nennt, in jeder Sprachform des Menschen wiederzuentdecken ist. Kein Philosoph der Gegenwart kann — ich gebrauche immerfort die Bultmannsche Vokabel „mythologisch“ — anders als mythologisch sprechen. Er kann sich überhaupt nicht genau ausdrücken, wenn er auf solche Termini wie oben und unten, innen und aussen verzichtet. Das wäre nach der einen Seite zu sagen, um aus-

zudrücken, warum ich die Verwendung des Begriffes „Mythos“ in diesem Zusammenhange für unzureichend halte.

Und nun kommt ein anderer Punkt, der viel wesentlicher ist. Das, worauf es entscheidend ankommt, die Entmythologisierung des Wortes Gottes, ist in entscheidender Weise in der Verkündigung des Neuen Testaments bereits vollzogen. Hier kann ich nur andeuten und will wenigstens zweierlei andeuten. Diejenigen, die das Neue Testament vielleicht im griechischen Urtext kennen, erinnern sich möglicherweise an die Auseinandersetzung, die im Kolosserbrief mit den Mythologien des Späthellenismus geführt wird. Da wird in einer denkerischen Farbigkeit und Kühnheit, die durch den in diesem Falle etwas schwerfälligen Luthertext dem heutigen Leser nicht immer gleich zugänglich ist, genau die Auseinandersetzung mit der damaligen zeigenössischen Mythologie geführt und Christus als der Überwinder der Mythologien gepriesen. Es ist ausserordentlich bedeutsam, dass unter den neutestamentlichen Schriftstellen einer gewesen ist, dem dieses Thema wichtig genug war, um in der Sprache der zeitgenössischen hellenistischen Philosophie, die ja doch weithin mythologisch sprach, die Hoheit und Besonderheit Christi darzulegen. Und der Kolosserbrief ist nur eine von den Formen, in denen innerhalb des neutestamentlichen Kerygma, der neutestamentlichen Verkündigung, deutlich gemacht wird: das Entscheidende an der Offenbarungstat Gottes in seinem Wort ist jenseits aller Mythologie da, es ist entmythologisiert.

Auf einem anderen Zusammenhang hat einer der edelsten Forscher des Neuen Testaments Julius Schniewind aufmerksam gemacht. Er hat in der Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, die Rudolf Bultmann von seiner Seite gegenüber Schniewind mit grossem Respekt geführt hat, darauf hingewiesen, dass der entscheidende Inhalt des neutestamentlichen Kerygma, der neutestamentlichen Verkündigung, überhaupt nicht mit der Vokabel „mythologisch“ gefasst werden könne, denn das, worauf es den neutestamentlichen Schriftstellern, vor allem den Verfassern der drei ersten Evangelien bei der Darstellung des Lebens Jesu entscheidende ankam, ist etwas, das mit der Fragestellung nach der Mythologie fast nichts zu tun hat: das ist der einfache Bericht über die Passion Jesu Christi; modern ausgedrückt: die einfache sachliche Berichterstattung über den Prozess Jesu und seinen Ausgang. Wer also Bachs Matthäuspassion hört, vernimmt, von ganz wenigen kleinen Stellen abgesehen, nur neutestamentliches Zeugnis, das der Frage nach der Mythologie gar nicht untersteht, weil ja nichts anderes geschieht als Berichterstattung, als Darlegung eines historischen Faktums, an dessen Historizität zu zweifeln, kaum ein Anlass besteht. Wenn man das Leben Julius Cäsars als ein geschichtliches Faktum wahrnimmt, kann man mit ungleich grösserer Unbefangenheit den Bericht der Evangelisten über das Leiden und Sterben unseres Herrn Jesu Christi, wie es in der Überschrift zur Matthäuspassion

heisst, auf sich wirken lassen. Irgend ein Vorgang, der mythologisch genannt werden müsste, entsteht gar nicht. Es ist also äusserst wichtig sich klar zu machen, dass die Fragestellung hier sehr präzise verstanden werden muss, und dass wir von der Vokabel Mythologie keinen unvorsichtigen Gebrauch machen dürfen. Trotzdem, sagte ich, besteht das Problem zu recht, und das Problem heisst immer so: Gibt es das, Anrede Gottes an den Menschen, ohne dass der Mensch der Selbsttäuschung ausgesetzt wird, die er sich durch seine eigene produktive Phantasie bereitet. Wer von Mythologien spricht, kennt kein reicheres Reservoir der Religionsgeschichte als die religiöse Welt Indiens. In Indien wimmelt es von Mythologien aller Art. Es ist geradezu das Charakteristikum der indischen Religiosität, dass sie sich in immer neuen mythologischen Formationen darstellt, dass fortgesetzt immer neue mythologumena an die Oberfläche tauchen. Der eigentliche Vorgang des religiösen Erlebnisses besteht auf indischem Boden darin, dass immer neue mythologische Gestaltungen der indischen Religiosität an den Tag treten. Wir haben eine ähnliche Form, wenn auch keineswegs von der bunten exotischen Vielgestaltigkeit der indischen Religionswelt, als ein Stück germanisches Erbe unter uns gehabt. Und das ist diejenige Frömmigkeit, die eigentlich Rosenberg gemeint hat mit dem „Mythos des 20. Jahrhunderts“, der Versuch, an einer Seite Frömmigkeit des grossen mittelalterlichen Meisters Ekkehard diese gleiche religiöse Produktivität des Menschen zu entdecken, kraft deren der Mensch vielleicht in der Lage ist, sich ein eigenes religiöses Weltbild zu konstruieren, zweifellos ein Vorgang, den man fromm nennen kann und der dennoch vom christlichen Glauben grundsätzlich unterschieden ist.

Und nun müsste ich die gesamte geistige Geschichte des letzten Jahrhunderts, wenn nicht der letzten zwei Jahrhunderte durchstreifen, um die Fülle von Belegen dafür beizubringen, dass dieses Unterfangen des Menschen in jeder Generation neu versucht wird. Aber wir entdecken dann folgendes: dass der Konflikt zwischen Glauben und Denken nicht eine auf die Moderne beschränkte Erscheinung ist. Es ist ein Irrtum zu meinen, dass der Konflikt zwischen Glauben und Denken erst durch das moderne Denken entstanden sei. Jede Generation hat diesen Konflikt gekannt. Er entstand durch eine Tatsache, die von der Eigentümlichkeit der christlichen Offenbarung unablässig ist. Ich könnte diese Eigentümlichkeit mit dem grossen neutestamentlichen Satz beschreiben: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns.“ Dieser Satz: „o logos sarx egeneto kai eskenosen — und zeltete unter uns —“ beschreibt den eigentlichen Vorgang der Offenbarung, den Martin Luther an einer eindrucksvollen Stelle seiner Schriften so beschrieben hat: „Humano captui sese deus offert“ — Gott bietet sich dem menschlichen captus, dem menschlichen Verständnis an, Er bietet sich dar, er macht sich erkennbar, indem er die Gestalt Jesu Christi wählt, die Gestalt eines

Knechtes, eine geschichtliche missdeutbare Gestalt, eine ärgerlichernde Gestalt, eine Gestalt, die das Denken des Menschen an mancher Stelle verletzt und herausfordert. Aber: *Humano captui sese offert* — er bietet sich dem menschlichen Verständnis dar. Und das ganze Thema der Theologie geht um die Frage: Wie kann solches zugehen? Der entscheidende Dienst, der von Rudolf Bultmann der Kirche geleistet wird und den auch diejenigen anerkennen müssen, die der Arbeit Rudolf Bultmanns im einzelnen nicht zustimmen, wie ich das auch von mir aussprechen möchte. Der entscheidende Dienst, den doch jeder gelten lassen muss, ist die Unerbittlichkeit, mit der diese Frage erhoben wird: Wie kann solches zugehen?

Es gehört zu der Eigentümlichkeit der christlichen Offenbarung, dass sie nicht nur den sogenannten nichtchristlichen Menschen in Frage stellt, sondern den christlichen auch. Keiner von beiden hat die Erlaubnis, sich in Illusionen zu flüchten, wo Glaube an Jesus Christus gefordert wird. Ich darf den Satz wiederholen: keiner von beiden hat die Erlaubnis, der sogenannte nichtchristliche Mensch, aber der sogenannte christliche Mensch auch nicht. Die fromme Selbsttäuschung ist genau so bedenklich wie die unfrome. Der Illusionismus ist in jeder Gestalt, in christlicher wie in nichtchristlicher Gestalt unerträglich und eine Anzweiflung der Majestät Gottes, der es sich vorbehalten hat, den Menschen so anzureden, dass er ihn vernehmen kann. Um diese grosse Tatsache des christlichen Glaubens geht das Gespräch der Hermeneutik. Vielleicht muss in der Praxis der Kirche häufiger darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Gemeinde der Glaubenden dieser Bemühungen der Theologen ohne Misstrauen und ohne Kleinglauben gegenüber stehen sollte, weil es sich um eine Frage handelt, ohne deren Beantwortung der Mensch von heute sich nicht in den unübersehbaren Zug derer einreihen kann, die auf die apostolische Aussage „Das Wort ward Fleisch“ mit dem Bekenntnis geantwortet haben „Wir sahen seine Herrlichkeit.“

Ich möchte mich in grösserer Kürze einem zweiten Fragenkreis der theologischen Forschung zuwenden, und das ist nun die anthropologische Fragestellung im Eigentlichen. Wenn es zu den Kennzeichen unserer Gegenwart gehört, dass auf allen entscheidenden Lebens- und Forschungsgebieten die Frage nach dem Menschen wieder entscheidend in den Vordergrund gerückt ist, dann wäre es verwunderlich, wenn die theologische Forschung sich dieser Bewegung hätte entziehen können. Und sie hat es auch nicht getan. Ich darf nur der Illustration wegen drei Theologennamen nennen, die jeder auf seine Weise dem Thema der theologischen Anthropologie, dem Verständnis des Menschen von der Theologie her, entscheidende Beiträge gewidmet haben. Da ist noch einmal Gogarten, dessen entscheidende Bedeutung überhaupt auf diesem Gebiete liegt, etwa ausgedrückt durch den sehr bedeutsamen Buchtitel „Der Mensch zwischen Gott und Welt.“

Da ist die ausgezeichnete Anthropologie von Eduard Schlink, und das schon etwas zurückliegende, s. Zt. gewisse Epoche machende Buch von Emil Brunner mit dem ebenso suggestiven Titel „Der Mensch im Widerspruch.“ Ich habe drei drei sehr verschiedene Formen von Theologie erwähnt, wenn ich diese drei grossen theologischen Anthropologien hier genannt habe. Sie mögen zunächst ein Beweis dafür sein, mit welcher Lebendigkeit und in welcher ausgebreiteten geistigen Forschungsarbeit die Theologie dieser Frage sich gestellt hat, der Frage, die heute auf jedem wissenschaftlichen Gebiet entscheidende Bedeutung gewonnen hat, und die also sowohl von den exakten Wissenschaften wie von den Philosophen, von den Historikern wie von den Theologen in gleicher Weise ernst genommen werden muss. Das Charakteristikum dieser Formen theologischer Anthropologie besteht darin, dass sie die Aktualität der reformatorischen Anthropologie für unsere Gegenwart wieder entdeckt hat. Ich darf das zunächst thetisch schildern und dann ganz kurz andeuten, was das für unsere heutige geistige Situation überhaupt bedeutet.

1. Ich gehe von Brunner aus, der zeitlich der älteste unter diesen drei genannten Schriftstellern ist, dessen Buch also zeitlich am ersten erschienen ist, und der eine sehr einleuchtende Formel für das Wesen des Menschen im Lichte dieser theologischen Denkbareit gefunden hat. Er bezeichnet das Dasein des Menschen als responsorische Existenz, und, wie das Wort schon andeutet, wird dabei zum Ausdruck gebracht, das Kennzeichen, das Entscheidende an der Existenz des Menschen, wie der christliche Theologe es sieht, besteht darin, dass das Dasein des Menschen so lange unvollständig ist, solange es nicht ein responsorisches Sein ist, ein Sein, das eine Antwort gibt. Die Antwort ist aber immer das Zweite. Das Erste ist der Ruf. Das, womit wir also bei der Erwägung der Hermeneutik geschlossen haben, tritt nun bei der Anthropologie als Erstes wieder in Erscheinung. Die Existenz des Menschen ist solange unvollständig begriffen, sagt Brunner, solange nicht ihr responsorischer Charakter verstanden ist, d. h. dass der Mensch ständig der Anrede Gottes antworten muss. Und nur der Mensch, der das tut, lebt im vollen Sinne der neutestamentlich verstandenen Existenz.

2. Eine ganz andere und doch wieder ähnliche Linie finden wir bei Gogarten, dessen gesamtes Bemühen eigentlich darauf hingeht, dem Menschen die falsche Sicherung zu nehmen. Er ist in dem Sinn vielleicht der modernste unter den drei genannten Theologen, dass er das Beginnen etwa der zeitgenössischen Philosophen bejaht, für unabwendbar erklärt, dieses Beginnen, das darin besteht, dem Menschen auch die letzte geistige Schutzhütte zu zerstören, ihm deutlich zu machen, dass das Geländer, das der Mensch am Abgrund der Existenz baut, ein hölzernes Geländer ist, und dass die Frage, wie er sich vor dem Absturz in den Abgrund schützen kann, nicht damit beantwortet ist, dass er ein kümmerliches hölzernes Geländer, das Geländer seiner Welt-

anschauungen, aufbaut, die im Ernst doch keinen Schutz zu gewähren vermögen. So kann es kommen, dass in der Denkarbeit Gogartens ein geistiger Prozess bejaht wird, der vielfach den Christen sonst nur mit Misstrauen erfüllt, nämlich der Vorgang der Säkularisierung, der Verweltlichung unseres Denkens. Es wird gleichsam wegebrannt alle Pseudo-Religiosität. Und der Mensch als homo nudus, als der Mensch, der aller dieser Schutzwände und Schutzhüllen beraubt ist, steht der Wirklichkeit gegenüber, so wie es einer der grossen Philosophen des Existentialismus am Anfang gesagt hat: „Das Dach der Welt ist abgedeckt, das Universum schaut mit seinem Grauen herein.“ So steht der Mensch der Wirklichkeit gegenüber ohne den Schutz der selbsterdachten Weltanschauung und dergl. Und nun ist das Aktuelle, das erstaunlich Aktuelle in der Anthropologie der Reformation, dass sich bei Martin Luther z. B. die Formel findet, die uns in den letzten Jahren öfter wieder lichtvoll erschienen ist: Der Glaube müsse lernen, auf dem Nichts zu stehen. Und dass also die Haltung des Christen nicht von der des Existentialisten oder sogar Nihilisten sich dadurch unterscheidet, dass er weniger radikal mit der Wirklichkeit umgeht — nichts davon! Sondern dass er diesen Radikalismus des Existentialisten und Nihilisten noch übertrifft mit der Erkenntnis, dass keine irdische und menschliche Sicherung ausreicht, ihn in seiner Existenz zu schützen, zu halten und zu tragen. Und von daher fällt nun Licht auf das Verhältnis dieser theologischen Anthropologie zur Anthropologie etwa des Existentialismus oder des Nihilismus. Wir müssen uns dabei darüber im Klaren sein, dass wir Vokabeln verwenden, die einer sorgfältigen Interpretation bedürften, aber ich darf ja selbst Ihre Geduld nicht bis kurz vor Mitternacht in Anspruch nehmen, nur um gewissenhaft zu sein, sondern mit Ihrem Einverständnis eine Verschwörung der geistigen Leichtfertigkeit eingehen, indem ich nun einmal ein paar Vokabeln auch unerklärt verwende, und setze also voraus, dass wir alle ungefähr die gleichen Vorstellungen von Existentialismus und Nihilismus haben.

Präter propter werden wir uns schon bei einem einigermaßen gleichmässigen Verständnis treffen. Das für uns Charakteristische dabei ist dies, dass es sich hier um geistige Denkformeln handelt, die ihrem Wesen nach nachchristlicher Natur sind. Die Formel, die einmal in einer missgünstigen Propaganda fast höhnischen Charakter angenommen hat, trifft leider den Sachverhalt wörtlich richtig, in diesen Dingen leben wir post Christum, nach Christus. Die Frage ist, ob das ein Glück ist, denn das Kennzeichen des nachchristlichen Denkens, wie es in bestimmten Formen des Existentialismus vor uns hintritt, liegt darin, dass hier der Mensch selbst verfügt, dass darum seine Erkenntnis immer in einer letzten Unverbindlichkeit vor sich geht, dass er das eigentümliche Geschäft einer grausam genauen analytischen Schilderung der Situation des Menschen heute beschreibt, so wie der Mensch aussieht, wenn alles verbrannt ist, was etwa noch

von christlicher Tradition um ihn gewesen ist. In diesem Sinn ist die Säkularisierung unseres Denkens ein unaufhaltsamer Vorgang. Es ist nicht besonders fromm, diesen Prozess aufhalten zu wollen. Es ist nur wichtig, sich zweierlei deutlich zu machen. Dieses nachchristliche Denken ist völlig verschieden etwa vom Denken des Heiden. Der Ausdruck Neuheidentum ist eine *contradictio in se*. So etwas gibt es gar nicht. Das Heidentum, der Religionsgeschichtler weiss das, besitzt noch eine natürliche Kraft kultischer Gestaltung. Das ist in jedem Heidentum erstaunlich ausgeprägt. Es findet sich im Heidentum, das noch echtes Heidentum ist, die elementare, gewissenbindende und gemeinschaftsstiftende Macht des Ethos, das nicht dasselbe wie das christliche Ethos ist, das aber bindende und gemeinschaftsstiftende Gewalt hat. Das aber ist vorchristliche Vergangenheit und wird vom nachchristlichen Denken, wie jeder unter uns weiss, nirgends erreicht. Man kann diese Linie sogar fortführen und sagen: Wenn sich im Abendlande nicht eine radikale religiöse Erneuerung zuträgt, wird der Prozess unabwendbar sein, dass nach einem kurzen Intervall unverbindlicher, trügerischer Freundlichkeit gegenüber dem christlichen Glauben irgendwann der unverhüllte Hass gegen den Christusglauben siegen (?) wird. Wenn sich nicht irgend eine religiöse Erneuerung ereignet, wird dieser Prozess auch im Abendlande unaufhaltsam sein.

Insofern ist der Nihilismus das drohende Schicksal der geistigen Situation unserer Generation überhaupt. Der von Christus sich abwendende Mensch wird nicht wieder Heide, sondern früher oder später Nihilist. In solcher Situation wird das Glaubenszeugnis christlicher Theologie vollzogen, das über das Wesen des Menschen nachdenkend seine Situation als responsorisches Sein, als die Existenz eines Menschen, der von allen Hüllen selbsterdachter Weltanschauung entblösst nur noch Gott unmittelbar gegenüber steht, beschrieben wird. Ich habe es in meinem Lutherbuch am Schluss so ausgedrückt: die Frage Hiobs und die Frage Martin Luthers „Wie kriege ich einen gnädigen Gott“? und die Frage Hiobs „Wie kann Gott solches zulassen“? fällt in unserer Generation zusammen, und ich zitiere jetzt Schlink: Die Aufgabe des Theologen, der sich keine unerlaubten Wegverkürzungen gestattet, kann nur darin bestehen, in der — ich zitiere wörtlich — radikalen Geöffnetheit der richtig gestellten Frage zu verharren. Das klingt nach sehr wenig — es ist aber alles. Der Glaube muss lernen, auf dem Nichts zu stehen. Und darin ist das Anliegen des theologischen Forschers der Gegenwart jedem, der in dieser Generation redlicher Denker ist, unmittelbar verwandt.

3. Wenn unsere Generation ein geistiges Signum hat, das alle gemeinsam haben, dann ist es der Wille zu dieser letzten Ehrlichkeit. Das will ich noch kürzer im dritten Fragenkreis nur anrühren, und der bezieht sich auf einen interessanten Ausblick auf die historische Arbeit der theologischen Forschung heute. Ich sehe von einer Aufzählung bedeutsamer Einzelleistungen in

diesem Falle völlig ab, etwa die 4-jährige „Geschichte der neueren europäischen Theologie“, die Emmanuel Hirsch geschrieben hat. Ich sehe ab von der weitgehenden Erforschung der Reformationszeit, von der immer mehr aufgehellten Situation des 19. Jahrhunderts, dem wir uns als Historiker langsam auch unbefangen nähern können, nachdem unser Jahrhundert die Mitte überschritten hat. Ich weise auf eine grosse Leistung angelsächsischer Theologie hin. Das ist die 7-bändige Geschichte der Ausbreitung des Christentums. Der Titel ist genau nach Harnack gewählt worden und möchte nur auf einen Vorgang aufmerksam machen, der tatsächlich für unsere heutige Generation Bedeutung hat. Die historische Forschung ist innerhalb der Theologie der Ort, wo am stärksten das inzwischen wachgewordene zur geistigen Realität gewordene ökumenische Bewusstsein der Christenheit sich niedergeschlagen hat. Das ist ein fast entscheidender, völlig neuer Wandel in der Gesamtsituation der Christenheit, dass sie sich dieser ökumenischen Verbundenheit mit der weltweiten Erscheinung der Kirche Christi in vielen Formen bewusst geworden ist, und Sie verstehen es, dass ich mich mit dieser Andeutung begnüge. Es wäre ein weites Feld zu beschreiten, wie der unmittelbare missionarische Antrieb jedes echten christlichen Glaubens, sich hier mit einer der wesentlichsten Welterfahrung unserer Generation begegnet und nun doch der Christenheit einen ganz eigenen Ausdruck geschenkt hat in dem ökumenischen Bewusstsein der weltweiten Kirche in ihren verschiedenen Zweigen untereinander.

Und ich füge als letzten Ausblick auf ein besonderes Gebiet theologischer Forschung einen Ausblick hinzu, der in dieser Form fast etwas völlig Neues innerhalb der theologischen Forschung darstellt. Das ist die Beschäftigung mit dem Gottesdienst. Es mag Ihnen verwunderlich erscheinen, dass ich diesen Ausblick innerhalb der Theologieforschung erwähne. Ist nicht der Gottesdienst der Christenheit etwas, das sich der Forschung eigentlich entzieht? Und eine andere Frage könnte lauten: Ist das eigentlich so neu? Natürlich ist beides, was da an Einwänden ausgesprochen ist, richtig. Der Gottesdienst der Christenheit ist echt nur im Vollzuge, da wo die feiernde und anbetende Gemeinde beieinander ist. Und die zweite Frage ist auch richtig: Ist das so neu? Es ist in einer Hinsicht natürlich gar nicht neu, sondern von ihrem Anbeginn hat die Christenheit mit Sorgfalt ihre eigenen gottesdienstlichen Formen beschrieben, und es gibt ein respektables Forschungsgebiet über Aufblühen und Verwelken gottesdienstlicher Formen in den verschiedenen kirchlichen Räumen. Aber das, was ich meine, hat wiederum mit einem Theologennamen zu tun, den ich hier wenigstens erwähnen muss, und das ist Peter Brunner — der andere Brunner, den ich genannt hatte, ist Emil Brunner in Zürich — dies ist Peter Brunner in Heidelberg, der einen für die Theologen einigermaßen atemberaubenden Vortrag hier in Hannover bei der Vollversammlung des Lutherischen Welt-

bundes genau über dies Thema gehalten hat, und der in einer grossen Forschungsarbeit, die in Fortsetzungen erscheint, sich aufs neue diese dogmatische Bewältigung des Gottesdienstes vornimmt.

Ich möchte nur zwei Bemerkungen zu diesem Gesamtgebiet machen. Aus der Tatsache, dass der theologischen Forschung dieses wichtige Gebiet aus dem Leben der Kirche wieder völlig neu ins Blickfeld tritt und ihr Nachdenken so anregt, dass hier die Arbeit des neutestamentlichen Forschers, des Historikers und des Systematikers, also des Dogmatikers zusammengefasst werden, geht hervor, dass sich die theologische Forschung wieder über die Eigenständigkeit der Kirche gegenüber der sogen. modernen Welt klar wird. Diese Eigenständigkeit wird keineswegs ausschliesslich in einem besonderen Akte der Regeneration vollzogen, sondern in einer viel umfassenderen Form nämlich in der Gesamtheit des gottesdienstlichen Lebens. Kirche, nicht Dogma allein, ist entscheidend oder wesentlich, das Wesen der Kirche wird nicht mit dem Dogma erschöpft. Sondern das volle Leben der Kirche kommt zum Ausdruck im gebeteten, bekannten, gesungenen, geglaubten Dogma.

Und diese Totalität christlichen Lebens tritt aufs neue im Nachdenken über das Wesen des christlichen Gottesdienstes entgegen. Hier enthüllt sich die Andersartigkeit und Unnachahmlichkeit dessen, was der christliche Glaube im Auge hat. Denn die Welt, in der die adoratio, die anbetende Verehrung der Majestät Gottes und seiner Heilstat das Wesentlichste ist, ist zugleich auch die Welt, in der eines der unmittelbarsten Desideraten der heutigen Welt Wirklichkeit werden kann, nämlich das Verlangen nach einer nova vita. An einer Stelle ist unsere Gegenwart bestimmten Epochen unmittelbar verwandt oder auch einigen dunklen Epochen im Zuendegehen des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung, nämlich an der Stelle, wo die Sehnsucht nach einem klareren, reineren, gewissern Leben in dem Menschen wachgeworden ist. Hier tritt vor die theologische Forschung die unmittelbarste und echtste Frage hin, nämlich die Frage, ob ihre grosse geistige Sorgfalt, die manchmal eine gerade zu geistige Mühsal um die Bewältigung der uns heute gestellten Probleme darstellt, sich darin als echt erweist, dass sie am Ende den Menschen eine Hilfe zu diesem klareren, reineren, gewisseren und geordneten Leben zu bieten vermag. Und mit diesem letzten Thema deute ich nur eine Fülle von Fragen an, die vor uns stehen, keineswegs alle schon in perfekter Formulierung, geschweige denn sogar beantwortet. Aber wenn es ein Zeichen der Verheissung über der theol. Arbeit der Gegenwart als Deuterin der geistigen Situation unserer heutigen Zeit gibt, dann könnte es hier liegen. Und so lassen Sie mich dreierlei am Schluss sagen:

Erstens: Wir entdecken, dass die theol. Forschung der letzten Jahre eine intensive und konzentrierte Denkarbeit unserer Ge-

neration darstellt, die sich zunächst redlich mit den ihr gestellten Forschungsproblemen auseinandersetzt, so wie sich jedes Forschungsgebiet mit seinen Problemen sorgfältig zu beschäftigen hat, die aber, indem sie das tut, immer stärker auf die Grundprobleme unserer Generation überhaupt geführt ist, und die, wenn sie das einigermassen sorgfältig betreibt, eine Theologie der denkerischen Sauberkeit und Genauigkeit ist. Die Verachtung der Theologie ist ein Kennzeichen des geistigen Kleinbürgers, denn wenn sie überhaupt etwas taugt, ist sie in unmissverständlicher Weise gebunden an das Anliegen, das jede geistige Arbeit des Menschen zwingend bestimmt, nämlich an die Frage nach der Wahrheit, über der der Mensch scheitern oder durch die der Mensch in seinem Leben gesegnet werden kann.

Wir entdecken zweitens, dass das Thema der Theologie ertaunlicherweise das grosse Thema unserer Generation ist, nämlich das Thema des Menschen. Und dass ihre beste Rechtfertigung für ihre Arbeit in dieser Generation darin besteht, dass sie sich um genau dieselbe Frage bemüht, die jedem geistig wachen Menschen entscheidend nähergerückt ist, nämlich die Frage danach, was es um die Existenz des Menschen in dieser Welt sei. Das Thema des Menschen ist in der Theologie nicht zu Hause als die Frage nach dem selbstsicheren, eiteln, verhärteten Menschen, sondern als die Frage nach dem erschütterten, leidenden, angefochtenen, hungernden und dürstenden Menschen, und darum ist die echte Theologie der Gegenwart eine Theologie der Demut und nicht des penetranten geistigen Hochmutes, der das Kennzeichen unerschütterter und meist auch sehr leerer geschichtlicher Epochen ist.

Und drittens ist es so, dass die theologische Arbeit ihre Besonderheit darin hat, dass sie dieses Thema, die Frage nach dem Dasein des Menschen in dieser ungesicherten Welt, die sie mit den tiefsten und ernstesten Geistern unserer Generation gemeinsam hat, dass sie diese Frage anders als sie alle im Angesichte Gottes zu lösen versucht. Eine Theologie nicht der Selbstrechtfertigung des Menschen, sondern der Rechtfertigung des Sünders, des scheiternden Menschen durch Gott. Das aber ist eine Theologie nicht der securitas, sondern der certitudo, der Gewissheit, die aller eitlen Selbsttäuschung enthoben, demütig und zuversichtlich aus den Händen Gottes die Gabe des Lebens, des zeitlichen und ewigen Lebens hinnimmt. Der edelste Auftrag der Theologie besteht darin, dem Menschen zu helfen, dass er begreift, wie er in dieser Welt der Schuld und des Todes leben kann. Und darum hat einer der grössten und tiefsten Denker der Christen, Augustin, in seinem grossen Wort es immer noch am besten ausgedrückt:

Unser Herz ist unruhig in uns, bis
dass es Ruhe findet in Dir.