

Wolfhart Pannenberg

Grundfragen systematischer Theologie

Gesammelte Aufsätze. Band 1

≡book

Vandenhoeck & Ruprecht

Wolfgang Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie

W. Pannenberg · Grundfragen systematischer Theologie

WOLFHART PANNENBERG

Grundfragen systematischer Theologie

Gesammelte Aufsätze

Zweite, durchgesehene Auflage



VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN

MEINER FRAU

2. Auflage 1971. Umschlag: Karlgeorg Hofer

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967. — Printed in Germany. — Alle Rechte vorbehalten. — Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen. — Druck: Albert Sighart, Fürstenfeldbruck. Einband: Hubert & Co, Göttingen

VORWORT

Außer den Beiträgen zur theologischen Tragweite der Geschichte — für Glaubensverständnis, Hermeneutik, Vernunft- und Wahrheitsbegriff — die in verschiedenen Zeitschriften und Festschriften verstreut und teilweise vergriffen waren und hier zusammengefaßt zugänglich gemacht werden¹, enthält der vorliegende Band einige dem Gottesverständnis gewidmete Arbeiten. Sie berühren sich sachlich eng mit den geschichtstheologischen Untersuchungen. Bei der geschichtstheologischen Frage geht es ja letzten Endes ebenfalls um dieses eine Thema aller Theologie, die ihren Namen zu Recht trägt. Wenn gesagt wird, daß die Offenbarung Gottes nicht nur irgendwo in der Menschheitsgeschichte als supranaturales Ereignis senkrecht von oben einbreche, sondern das Thema dieser Geschichte selbst ist, die sie im Tiefsten bewegende Macht, so ist damit etwas über Gott und sein Verhältnis zur Welt gesagt. Und wenn nur im Hinblick auf das *Ganze* der Wirklichkeit sinnvoll von einer Offenbarung Gottes als ihres Schöpfers und Herrn gesprochen werden kann, die geschichtlich verstandene Wirklichkeit aber erst von einem Ende alles Geschehens her als Ganzes einer Geschichte konstituiert ist, dann gewinnt die Eschatologie konstitutive Bedeutung² nicht nur für die Frage der Gotteserkenntnis, sondern auch für die Frage

¹ Möge das einem Mißgeschick vorbeugen, wie es O. Loretz zugestoßen ist: L. hat sich in seinem Buch „Die Wahrheit der Bibel“ 1964 über zwei Kapitel hin mit meinen geschichtstheologischen Thesen unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsgedankens beschäftigt, leider ohne Kenntnis meines 1962 erschienenen Artikels zum Wahrheitsbegriff (hier 202—22), der ausführlich auf die mir von L. vorgehaltene Spannung zwischen israelitischem und griechischem Wahrheitsverständnis eingeht.

² J. Moltmanns wirkungsvolle Erneuerung der eschatologischen Thematik („Theologie der Hoffnung“ 1964) konvergiert größtenteils mit meinen Gedanken. Das kommt allerdings mehr implizit in M.s Formulierung seiner eigenen Position als in seiner Auseinandersetzung mit mir zum Ausdruck. Das Schiefe an M.s Handhabung eines Schemas von Gottesbeweisen, auf deren Grundformen er die heute vertretenen theologischen Positionen verteilt, dürfte — was mich betrifft — schon mein Aufsatz „Die Frage nach Gott“ (hier 361—86) augenfällig gemacht haben: Dieser wäre sicherlich eher der Sparte des anthropologischen als des kosmologischen Argumentes zuzuordnen, wenn solche Alternativen überhaupt sinnvoll wären. Seit Beginn der Neuzeit bildet nun einmal nicht mehr die Welt, sondern der Mensch mit seiner Existenzproblematik den Ausgangspunkt des Gottesgedankens, obwohl dieser ohne Einbeziehung auch der Welt nicht gerechtfertigt werden kann. Ferner wird alles Reden von einer Selbstoffenbarung Gottes, sofern es zugleich einen Selbsterweis behauptet, an die logische Form des ontologischen Arguments erinnern. Das Verfahren, sachlich zusammengehörige Aspekte des Gottesgedankens voneinander zu isolieren und die Bruchstücke dann für eine Typologie gegenwärtiger theologischer Positionen zu benutzen, läßt diese unvermeidlich als einseitig erscheinen. Man muß

nach der Wirklichkeit Gottes. Das beschäftigt besonders den letzten Beitrag dieses Bandes, will aber als Blickpunkt auch meiner sonstigen Arbeit beachtet sein: Die grundlegende Bedeutung der Eschatologie für den Geschichtsbegriff, die der Leser hier in einem Artikel aus dem Jahr 1959 formuliert finden kann (42 f.), wurde zwei Jahre später auf den Offenbarungsbegriff angewendet, in der zweiten und dritten dogmatischen These von „Offenbarung als Geschichte“ (1961). Die Untersuchungen zu Wahrheit, Vernunft, Glaube dringen jeweils bis zur Verwurzelung dieser Themen in einem Bezug zur eschatologischen Zukunft vor, deren kritische Relevanz für das jeweils Bestehende meine hier nicht aufgenommenen Arbeiten zur Ethik, besonders zur politischen Ethik erörtern. In meinen „Grundzügen der Christologie“, 1964, bildet die eschatologische Funktion Jesu als Antizipation der Zukunft Gottes den Schlüssel für das zentrale Thema der Inkarnation. Die Fundierung alles dessen muß letztlich im Gottesverständnis gesucht werden, wie es vor allem im letzten Beitrag dieses Bandes vorbereitend geschieht. Dabei ergeben sich erkenntnistheoretische und ontologische, sowie naturphilosophische Probleme, die umfassender Untersuchung bedürfen, wenn eine eschatologisch orientierte Theologie nicht lediglich die Reihe der Beispiele für eine der nötigen gedanklichen Deckung entbehrende theologische Rhetorik um ein weiteres vermehren will.

Ursprünglich sollten fortlaufende Anmerkungen unter dem Text auf das vielfältige kritische Echo eingehen, das die verschiedenen Artikel gefunden haben. Diese Absicht konnte im Gedränge anderer Verpflichtungen nicht verwirklicht werden. An dieser Stelle muß ich mich auf wenige unumgängliche Bemerkungen beschränken.

In meiner Argumentation gegenüber dem Göttinger Historiker R.

nur wissen, daß das Verfahren der Darstellung diesen Schein erzeugt. — Eine tatsächliche Differenz M.s zu meiner Auffassung besteht (vorläufig noch) in einer unterschiedlichen Akzentuierung der uns gemeinsamen Erkenntnis von der konstitutiven Bedeutung der Eschatologie für die Theologie überhaupt. Während mir die durch J. Weiß und A. Schweitzer gewonnenen Einsichten in die eschatologische Bedingtheit der Botschaft Jesu und des urchristlichen Glaubens eine Aufgabe für das theologische Denken bedeuten, die eine durchgreifende Umformung unseres gesamten Wirklichkeitsverständnisses erfordert und deren Recht auf dem Boden der Sachprobleme von Ontologie, Erkenntnistheorie, Anthropologie, Geschichtsphilosophie entschieden werden muß, sehe ich Moltmann zur Zeit noch in vielen Punkten bei Behauptungen stehen bleiben, die unter Berufung auf göttliche Verheißung ausgesprochen werden, deren Recht aber heute unmöglich durch ein autoritäres Prinzip wie das „Wort Gottes“ der dialektischen Theologie begründet werden kann, das in Moltmanns Verheißungsbegriff noch fortzuleben scheint. Man kann dasselbe Problem auch als Frage nach dem Sinn der Inkarnation, des Eingehens der eschatologischen Wirklichkeit in die geschichtliche Situation Jesu, und nach ihrer Auswirkung für Christentumsgeschichte und gegenwärtige Theologie stellen.

Wittram³ für die Unausweichlichkeit der universalgeschichtlichen Problematik (hier 141 A 20), sehe ich mich neuerdings durch das Urteil von J. Habermas bestärkt, daß jeder Historiker ‚implizit‘ so verfare, daß er unter Gesichtspunkten der Praxis ‚Endzustände‘ antizipiere, „von denen her die Mannigfaltigkeit der Ereignisse sich zu handlungsorientierenden Geschichten zwanglos strukturiert“. Des Historikers „Erwartungen ergänzen die Fragmente der bisherigen Überlieferung hypothetisch zur Totalität der vorverstandenen Universalgeschichte, in deren Licht jedes relevante Ereignis prinzipiell so vollständig beschrieben werden kann, wie es für das praktisch wirksame Selbstverständnis einer sozialen Lebenswelt möglich ist“⁴.

Die Betonung einer den Ereignissen selbst eigenen, ihnen innewohnenden Bedeutung (hier 82 f., 170 f., 229—34) ist gelegentlich als schwer vereinbar empfunden worden mit der Berufung auf den Geschehenszusammenhang, in dem die einzelnen Ereignisse auftreten und durch den sich ihre Bedeutung bestimmt (71 u. ö.). Dieser in der Tat gewichtige Einwand⁵ bliebe unbeantwortbar, wenn nicht schon die Bedeutungsbestimmtheit des einzelnen jeweils ein Bedeutungsganzes antizipierte, so daß der Fortgang des Geschehens und der Erfahrung solche Sinnantizipationen zwar klären und korrigieren kann, nicht aber erst die Bedeutung hinzubringt. Durch seine Sinntranszendenz ist jedes einzelne Ereignis immer schon mehr, als es rein von sich aus wäre, und kann zum Gegenstand eines hermeneutischen Prozesses werden (vgl. hier 125, 133, 137 A 18), der nicht abschließbar ist, solange die Geschichte fortgeht, und daher auch Raum für unterschiedliche Deutungen auf Grund gegensätzlicher Sinnantizipationen läßt.

Auf meine kritische Diskussion seiner Gedanken in „Die Frage nach Gott“ (hier 361—86, bes. 373 ff.) hat W. Weischedel geantwortet⁶, dabei

³ R. Wittram, Die Verantwortung des evangelischen Historikers in der Gegenwart, in: Jahrbuch des Ev. Bundes (Im Lichte der Reformation) V, 1962, 26—43, bes. 39 ff.

⁴ J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: PhR Bh 5, 1967, 166 mit Hinweis auf Dilthey, vgl. auch 180 und 194 f. Allerdings weicht H. der Frage nach den Bedingungen möglicher Wahrheit solcher Antizipationen — und daher auch dem Gedanken eines realen Endes der Geschichte — aus (166) und vermeidet so auch den Übergang zu einer eschatologisch-theologischen Thematik.

⁵ K. Schwarzwälder, Theologie oder Phänomenologie, 1966, 111, auch 117.

⁶ „Von der Fragwürdigkeit einer Philosophischen Theologie“, in: EvTh 27, 1967, 113—38, bes. 117—25. — Auf das sonstige Echo zu meinem Artikel kann ich hier nicht i. e. eingehen. Vgl. R. W. Jensen, „Gott“ als Antwort (EvTh 26, 1966, 368—78), M. Honecker, Das schwere Wort „Gott“, in: Prot. Texte aus dem Jahre 1965 (1966), bes. 115 f. Während H. bei mir einen Rückfall in „natürliche Theologie“ konstatiert, beklagt H. Wulf umgekehrt meine Ablehnung von Gottesbeweisen (Ist Gott tot? Zur Frage der Glaubwürdigkeit der Rede von Gott heute, in: Stimmen der Zeit 1967, 321—33). H. G. Geyer (Gottes Sein als Thema der Theologie, in:

aber sowohl jene Kritik, als auch meine eigene Position mißverstanden. Meine Charakteristik des nihilistischen Fraglichmachens als einer leeren Negation richtet sich natürlich nicht, wie W. meint (119), gegen sein eigenes Denken, das der Struktur eines philosophischen, auf mögliche Antwort gerichteten Fragens folgt. Zweifelhaft ist nur, ob man auf dem nihilistischen Weg des Fraglichmachens jemals bei W.s philosophischer Fragestellung ankommen kann. Mir schreibt W. die Forderung zu, daß das Fragen bei einer bestimmten Antwort — nämlich bei dem Gott der Bibel — „Halt zu machen habe“ (121). Doch obwohl ich von einer Unüberholbarkeit des Gottes der Bibel für menschliches Fragen gesprochen habe (hier 386, vgl. 292), so wird damit doch dem Fragen keineswegs ein „Halt“ geboten, sondern es wird behauptet, daß das Fragen gerade in seinem Vollzuge nicht über ihn hinausgelange, wie weit auch immer es vordringe. Diese These und ihre Begründung aus der Zukünftigkeit des biblischen Gottes scheint W.s Aufmerksamkeit gänzlich entgangen zu sein. Ferner habe ich nicht behauptet, daß nur die Offenbarung selbst ihre Wahrheit garantiere, sondern habe im Gegenteil den Wahrheitsanspruch der christlichen Botschaft für einer Bewährung an der Welt- und Selbsterfahrung des Menschen bedürftig erklärt (hier 365). Das ist keine dem Gott der Offenbarung fremde Kontrollinstanz, weil diese selbst Mensch und Welt als seine Schöpfung beansprucht (vgl. hier 126). Sie bewährt sich an den Phänomenen, deren Sinnstruktur sie selbst erschließt⁷. Darin liegt kein Zirkel, wie W. (123) und der Sache nach auch Geyer (a. a. O. 29) meinen, sondern ein Phänomen der Wechselwirkung im Prozeß der Überlieferungsgeschichte, deren Unumkehrbarkeit dadurch nicht beeinträchtigt wird.

Beih. z. EvTh 2, 1966, 3—37, bes. 24—29) rechnet mir positiv an, was Weischedel mir vorwirft, daß nämlich ein Offenbarungsstandpunkt die Grundlage meiner Argumentation bilde (dazu oben). Offenbar berücksichtigt G. jetzt die konstitutive Bedeutung der traditionsgeschichtlichen Reflexion, die ihm früher entging (EvTh 22, 1962, 92—104), für meine Denkweise. Die Tradition braucht dabei jedoch nicht autoritär geltend gemacht zu werden. Vielmehr ist auf die geschichtliche Bedingtheit gegenwärtigen Daseinsverständnisses zu reflektieren, gerade im Hinblick auf seine Eigenständigkeit, also bei prinzipieller Anerkennung der neuzeitlichen Säkularisierungsprozesse als einer Emanzipation von autoritären Maßstäben, jedoch unter Aufweis der sachlichen Relevanz der geschichtlichen Herkunft auf dem Boden nicht mehr autoritärer Ansprüche, sondern der Rationalität selbst.

⁷ K. Schwarzwälder (Theologie oder Phänomenologie, 1966) hat im Gegensatz zu Weischedel oder Geyer ganz recht, wenn er mir die Auffassung zuschreibt, daß Gott „nunmehr ausschließlich in den Phänomenen selbst begegnet“ (114 u. ö.). Das bringt mich allerdings noch keineswegs in die Nähe Husserls oder seiner Schüler. Der Satz, daß hinter den Phänomenen nichts anderes stehe, verkennt die Differenz von Erscheinung und Erscheinendem, die den Gedanken der Erscheinung selbst konstituiert (vgl. meinen hier 147 und 151 Anm. genannten Aufsatz zum Erscheinungsbegriff). Aber allerdings erscheint das Erscheinende nur in seiner Erscheinung.

Eine Änderung meiner Auffassung in einer wichtigen Frage darf nicht unerwähnt bleiben: In „Heilsgeschehen und Geschichte“ heißt es (hier 25 f.), Geschichte sei das zwischen Verheißung und Erfüllung eingespannte Geschehen. Diese an den alttestamentlichen Geschichtsdarstellungen orientierte These habe ich schon 1961 modifiziert, weil für historisches Urteil die biblischen „Erfüllungen“ nicht so fugenlos zu den Verheißungen passen, wie es die biblische Geschichtsdogmatik will. Die Perspektive der Überlieferungsgeschichte, in der die tradierten Verheißungen im Lichte neuer geschichtlicher Erfahrung jeweils neu interpretiert wurden, trat an die Stelle der einfachen Korrespondenz von Verheißung und Erfüllung (siehe hier 79–90). Damit mußte auch der dem AT mit dem Alten Orient gemeinsame Gedanke des Geschehen wirkenden Wortes zugunsten eines hermeneutischen Prozesses unablässiger Revision des Überlieferten im Lichte neuer Erfahrung und Zukunftserwartung aufgegeben werden.

Bezugnahmen auf „apokalyptisches Geschichtsdenken“, besonders im zweiten Beitrag, bedürfen heute der Modifikation und Präzisierung durch Berücksichtigung neuerer Ergebnisse, wie der Arbeit von O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 1967. Der Begriff des Dogmas, der 159 f. zum Ausgangspunkt genommen wird, wäre im Lichte der Ausführungen von M. Elze, *Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche*, ZThK 61, 1964, 421–38 kritisch zu würdigen. Eingehendere Auseinandersetzung mit kritischen Äußerungen aus den letzten Jahren findet der Leser in dem von J. Cobb und J. Robinson herausgegebenen Bande „Theologie als Geschichte“ 1967 (bes. 285–351). In diesem Zusammenhang will ich nicht versäumen, auf die ausgezeichnete Darstellung meiner Gedanken durch Carl E. Braaten, *History and Hermeneutics*, Philadelphia 1966, hinzuweisen.

Ein bedauerlicher Druckfehler im Text von KuD 5, 1959, 283, Zeile 15 v. o. konnte erst jetzt korrigiert werden (hier 72 Zeile 4 v. o.): Viele Leser scheinen dem Zusammenhang richtig entnommen zu haben, daß es dort „Teleologie“ (nicht „Theologie“) heißen muß. Nicht so G. Sauter — sonst hätte er mir wohl kaum ausgerechnet eine teleologische Konzeption der Geschichte zugeschrieben (*Zukunft und Verheißung*, 1965, 243 f., 256, 266).

Meinen Assistenten Dr. Traugott Koch und Harald Ihmig danke ich für ihre Hilfe bei den Korrekturen. Gewidmet ist dieses Buch dem Menschen, ohne dessen treuen Einsatz durch all die Jahre, in denen die einzelnen Beiträge entstanden, meine Arbeit nicht vorstellbar wäre.

Mainz, im August 1967

Wolfhart Pannenberg

Inhalt

| | |
|--|-----|
| Vorwort | 3 |
| Die Krise des Schriftprinzips | 11 |
| Heilsgeschehen und Geschichte | 22 |
| Kerygma und Geschichte | 79 |
| Hermeneutik und Universalgeschichte | 91 |
| Über historische und theologische Hermeneutik | 123 |
| Was ist eine dogmatische Aussage? | 159 |
| Analogie und Doxologie | 181 |
| Was ist Wahrheit? | 202 |
| Einsicht und Glaube | 223 |
| Glaube und Vernunft | 237 |
| Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte | 252 |
| Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie | 296 |
| Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung | 347 |
| Die Frage nach Gott | 361 |
| Der Gott der Hoffnung | 387 |

Die Krise des Schriftprinzips*

1962

Systematische Theologie vollzieht sich immer in einer Spannung zwischen zwei Tendenzen: Einerseits geht es in ihr um die Treue der Theologie selbst (und darüber hinaus der christlichen Kirche) zu ihrem Ursprung, zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus, wie sie in der Schrift bezeugt ist. Andererseits aber schließt die Aufgabe der Theologie über jenes besondere Thema hinaus alle Wahrheit überhaupt in sich. Solche Universalität der Theologie hängt unausweichlich damit zusammen, daß sie von Gott redet. Man gebraucht das Wort „Gott“ nur dann sinnvoll, wenn man dabei die alles, was ist, bestimmende Macht denkt. Wer nicht auf die religionsphänomenologische Stufe eines Polytheismus oder Polydämonismus zurückfallen will, muß den einen Gott als den Schöpfer aller Dinge denken. Ein Verständnis alles Seienden auf Gott hin, so daß es ohne Gott schlechterdings nicht verstanden werden kann, gehört also zur Aufgabe der Theologie. Und das macht ihre Universalität aus.

Eine Theologie, die sich der intellektuellen Verpflichtung bewußt bleibt, die der Gebrauch des Wortes „Gott“ mit sich bringt, wird sich tunlichst darum bemühen, alle Wahrheit und daher nicht zuletzt die Erkenntnisse der außertheologischen Wissenschaften auf den Gott der Bibel zu beziehen und von ihm her neu zu verstehen. Das mag wie Anmaßung aussehen, aber es ist die unabdingbare Last, die einem Reden von Gott, sofern es bedenkt, wovon es spricht, auferlegt ist. Mit dieser Aufgabe wird sicherlich keine Theologie je zuende kommen, aber ihre Last zu tragen, macht nicht nur die Not, sondern auch die Würde der Theologie aus, zumal in einer geistigen Situation, die sonst auf allen Seiten durch spezialistische Zersplitterung gekennzeichnet ist. Eine Theologie, die sich dieser Aufgabe widmet, gerät freilich leicht in den Verdacht, daß sie das besondere Thema aus dem Blick verliert, das der christlichen Theologie im Unterschied zu den übrigen Disziplinen unserer Universitäten gestellt ist. Hat es nicht die Theologie — ob sie nun damit als „Wissenschaft“ neben andern Wissenschaften auftreten kann oder nicht — jedenfalls mit der besonderen Offenbarung Gottes

* Vortrag an verschiedenen Orten in den USA 1963. In einer früheren Gestalt englisch (Dialog 2, 1963, 307—13) und norwegisch (Norsk Teologisk Tidsskrift 1965, 106—15) erschienen. In längerer Form unter dem Titel „Die Grundlagenkrise der evangelischen Theologie“ in: Radius 1962, Heft 4, 7—14 und „Die Fragwürdigkeit der klassischen Universalwissenschaften (Evangelische Theologie)“ in: Die Krise des Zeitalters der Wissenschaften, Frankfurt (Hirschgraben-Verlag) 1963, 173—188. Die letztere, ursprüngliche Fassung gibt einen Vortrag bei einer Tagung des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen in Arnshagen am 18. 10. 1962 wieder.

in Jesus Christus zu tun, wie sie in der Schrift bezeugt ist? Doch recht verstanden ist die Offenbarung Gottes als Offenbarung *Gottes* eben erst dann bedacht, wenn alle sonstige Wahrheit und Erkenntnis auf sie hingeordnet und in sie aufgenommen wird. Nur so kann die biblische Offenbarung als Offenbarung des Gottes, der Schöpfer und Vollender aller Dinge ist, verstanden werden. Die altkirchlichen Väter und die Autoren der großen scholastischen Summen haben davon etwas gewußt. Demgegenüber erscheint es mir als ein verführerischer Gedanke, daß die Theologie ihrer eigenen Sache (also den biblischen Überlieferungen) näher wäre, wenn sie sich auf einen Sonderbereich göttlicher Offenbarungen zurückzieht und zu einer Wissenschaft neben anderen wird, wie das vor allem in der positiv kirchlichen Theologie im Laufe der Neuzeit immer deutlicher geschehen ist. Das mag seine Bequemlichkeiten für ein friedliches Zusammenleben der Theologie mit den anderen Fakultäten an der Universität haben. Aber die Universalität, die mit dem Gedanken Gottes verbunden ist, gerät dabei in Vergessenheit. Und hier droht im theologischen Denken der Verrat am ersten Gebot, verdeckt durch die schön klingende Versicherung einer Konzentration der Theologie auf ihre besondere Aufgabe.

Die evangelische Theologie hat solche Selbstbeschränkung seit ihren Anfängen mit einer gewissen Selbstverständlichkeit vollzogen. Das hängt zusammen mit ihren spätmittelalterlichen Entstehungsbedingungen, mit dem Schriftpositivismus, wie er nicht nur für die Ockhamschule charakteristisch war. Doch auch innerhalb solcher thematischen Einschränkung der theologischen Aufgabe auf die Schriftauslegung meldet sich immer wieder die Universalität des theologischen Themas, die im monotheistischen Gottesgedanken begründet ist. Auch eine Theologie, die nur die Schrift auslegen will, redet von der Schöpfung der Welt und des Menschen und von der Geschichte Gottes mit der Menschheit, die alles Geschehen von den Anfängen der Welt bis zu ihrem künftigen Ende umspannt. Solche Aussagen bleiben dem Anspruch nach universal, auch wenn nach ihrem Verhältnis zu den Aussagen anderer Wissenschaften über dieselben Themen — die Welt, den Menschen, den Gang der Geschichte — nicht mehr methodisch gefragt wird, in der Meinung, daß die Theologie es nur mit dem besonderen Aspekt der Offenbarung und also mit der Schriftauslegung zu tun habe, unabhängig davon, was andere Wissenschaften von ihren Voraussetzungen aus zu jenen Themen ermitteln. Solche Vernachlässigung ihres universalen Aspektes rächte sich jedoch an der Theologie. Zwar blieben die Folgen noch längere Zeit verborgen, solange die Forscher in den anderen Wissenschaften sich noch an die Übereinstimmung mit Bibel und Kirchenlehre gebunden fühlten. Aber das war größtenteils nur die Nachwirkung der enormen geistigen Anstrengung des Mittel-

alters. Dieses Erbe wurde höchstens noch formal genutzt, aber nicht mehr weiter entwickelt, sobald sich die Theologie nur noch als positive Offenbarungswissenschaft verstand. Sie wandelte sich dann nicht mehr mit den Erkenntnissen der außertheologischen Wissenschaften. So haben sich Theologie und Weltwissenschaften, trotz mancher Gegenbemühungen, voneinander entfernt. Diese Entwicklung mußte früher oder später auf die Theologie selbst zurückschlagen, und zwar gerade wegen ihrer unveräußerlichen, im biblischen Gottesgedanken verankerten universalen Züge. Wenn Theologie und profane Wissenschaften über die Welt, den Menschen, die Geschichte verschiedene und gar gegensätzliche Aussagen machen, so ist die Frage unabweisbar, welche dieser Behauptungen als die wahren zu gelten haben. Die Beantwortung solcher Fragen im Sinne der neuzeitlichen Wissenschaften mußte sich gegen die Glaubwürdigkeit der Theologie und der Heiligen Schrift selbst kehren. Das Selbstverständnis der Theologie als einer positiven Einzelwissenschaft für den Sonderbereich der Offenbarung erwies sich als unhaltbar, indem im Verlaufe der neuzeitlichen Geschichte die Grundlage solcher Theologie, die Schrift selbst, von der Kritik erfaßt wurde, und zwar als Rückwirkung des neuen Wirklichkeitsverständnisses, das die aus dem universalen Thema der Theologie entlassenen Einzelwissenschaften ausgearbeitet hatten.

Die Auflösung der Lehre von der Schrift bildet die Grundlagenkrise der modernen evangelischen Theologie. In den bisherigen Erwägungen haben wir den Horizont abgesteckt, in welchem sich dieser Vorgang vollzog. Damit ist von vornherein deutlich, daß die Auflösung des Schriftprinzips in einem inneren Zusammenhang mit dem Verhältnis der Theologie zu ihrer universalen Aufgabe steht, obwohl die Lehre von der Schrift zunächst nur ein Spezialthema zu sein scheint. In der Auflösung des Schriftprinzips wirkte sich aus, was durch die Konzentration auf die Schrift in Abkehr von den Weltwissenschaften schon angelegt war.

Zunächst wollen wir einen Blick auf die Eigenart des protestantischen Schriftprinzips und auf seinen Zusammenhang mit der Aufgabe historisch-kritischer Auslegung der biblischen Schriften werfen; denn hier liegt der Ausgangspunkt für die Umformung der Grundlagen evangelischer Theologie, die unter dem Einfluß des historischen Bewußtseins erfolgt ist.

Die Überzeugung, daß die Heilige Schrift letzter Maßstab theologischer Lehre sei, teilte Luther mit der ganzen altkirchlichen und mittelalterlichen Tradition. Der Sinn dieser Überzeugung hatte sich jedoch schon im Laufe des Mittelalters verschoben. Bis ins 14. Jh. hinein hat man in der kirchlichen Theologie noch keinen Gegensatz zwischen Schrift und kirchlicher Tradition empfunden. So sehr man seit der

Schriftforschung der Schule von St. Victor im 12. Jh. die Priorität der wörtlichen Schriftauslegung vor jeder moralischen oder allegorischen Deutung betonte, so sehr war man doch davon überzeugt, daß eben dieser wörtliche Schriftsinn in letzter Instanz durch das Lehramt der Kirche zu entscheiden sei. Denn die Autorität der Schrift gründete in der Überzeugung, daß die biblischen Bücher den Propheten und Aposteln wörtlich durch den Heiligen Geist eingegeben worden seien. Wer sollte dann zur wörtlichen Auslegung der Schrift besser befähigt sein als das Lehramt der Kirche, dem die Gabe des Heiligen Geistes verliehen war? Weil der Heilige Geist als der eigentliche Autor der biblischen Schriften galt, und als solcher zugleich ihr maßgeblicher Ausleger sein mußte, darum wurde bis ins vierzehnte Jahrhundert nicht einmal die Möglichkeit eines Konfliktes zwischen dem Wortsinn der Schriften und der Lehre der Kirche erwogen. Dennoch wuchs die Möglichkeit eines solchen Konfliktes, je mehr sich im Lehrbetrieb der theologischen Schulen die methodische Anwendung von bestimmten Regeln zur Auslegung der Schriften, zur Feststellung ihres Wortsinnes, vervollkommnete. Es konnte nun der Fall eintreten, daß eine Lehrentscheidung der Kirche oder des Papstes in Widerspruch zu den Ergebnissen einer an jene Regeln gebundenen Auslegung der einschlägigen Schriftstellen durch den Theologen geriet. So geschah es, als im 14. Jh. Wilhelm von Ockham und Marsilius von Padua die Autorität der wissenschaftlich exegiesierten Schrift über die Lehrautorität des Papstes stellten. Die entsprechende Lehre Luthers von der Klarheit der Schrift ist nichts anderes als die Konsequenz der methodisch betriebenen und insofern wissenschaftlichen Schriftforschung des Mittelalters. Die Klarheit (oder Selbstevidenz) der Schrift bedeutete für Luther, daß ihr hauptsächlicher Inhalt, ihre „Sache“, klar und eindeutig aus der schulgerechten Auslegung ihrer Worte hervorgeht und nicht etwa in einem Zwielicht bleibt, das eine besondere, zusätzliche Deutung notwendig machen würde. Durch den exegetisch eindeutigen Wortsinn der Schrift sah Luther sich genötigt, den Kampf mit dem päpstlichen Lehramt durchzustehen. Er war überzeugt, daß seine eigene Lehre identisch sei mit der exegetisch zu erhebenden „Sache“ der Schrift, wie sie in der Person und Geschichte Jesu Christi zusammengefaßt und in den Dogmen der Kirche entfaltet ist. Eben für diesen zentralen Inhalt behauptete Luther die Klarheit der Schrift.

Man versteht von hier aus das Gewicht, das historisch-kritische Schriftforschung in der Geschichte der evangelischen Theologie erlangt hat und erlangen mußte: Denn das, was wir heute historisch-kritische Exegese nennen, ist ja seiner Zielsetzung nach nichts anderes als das Bemühen, die biblischen Schriften, die Absicht und den Inhalt ihrer Aussagen, aus ihnen selbst zu verstehen. Die Lehre von der Klarheit der

Schrift führte notwendig zu der Forderung, daß jeder theologische Satz durch historisch-kritische Schriftauslegung zu begründen sei. Dennoch hat die Entwicklung der historischen Schriftforschung zur Auflösung des Schriftprinzips in seiner altprotestantischen Gestalt geführt und damit die Grundlagenkrise heraufbeschworen, die sich seit etwa einem Jahrhundert immer schärfer zugespitzt hat.

Das Verhältnis der Theologie zu den biblischen Schriften stellt sich heute in zweierlei Hinsicht anders dar als zur Zeit Luthers: Erstens, für Luther war der Wortsinn der Schriften noch identisch mit ihrem historischen Gehalt. Für uns hingegen ist dies beides auseinander gerückt; das Bild der verschiedenen neutestamentlichen Verfasser von Jesus und seiner Geschichte kann nicht mehr ohne weiteres als identisch mit dem tatsächlichen Hergang der Ereignisse gelten. Damit hängt ein Zweites zusammen: Luther konnte noch seine eigene Lehre mit dem wörtlichen Inhalt der biblischen Schriften gleichsetzen. Für uns hingegen ist der historische Abstand jeder heute möglichen Theologie vom urchristlichen Zeitalter unübersehbar und zur Quelle der uns am meisten bewegenden theologischen Probleme geworden.

Ich sagte, daß beide Aspekte eng zusammenhängen. Sowohl der Abstand der neutestamentlichen Schriften von dem durch sie bezeugten Geschehen als auch ihr Abstand von unserer gegenwärtigen Situation wurden entdeckt durch die Anwendung eines und desselben methodischen Prinzips der Schriftauslegung, nämlich durch Anwendung des Grundsatzes, die Texte aus ihnen selbst und also zunächst im Zusammenhang ihrer zeitgenössischen Umwelt zu verstehen. Dieser Grundsatz forderte einerseits, die Gedanken des Auslegers und seiner Gegenwart nicht unbesehen in die Texte einzutragen; darin liegt schon der Abstand zwischen der Gedankenwelt des Textes und der Gegenwart. Diese Betrachtungsweise ergab andererseits die Möglichkeit, die unterschiedlichen Tendenzen zu beobachten, von denen die einzelnen neutestamentlichen Zeugen sich bei Abfassung ihrer Schriften leiten ließen. Durch Beobachtung der verschiedenen Tendenzen der neutestamentlichen Schriftsteller traten wiederum die Unterschiede zwischen den einzelnen Schriften scharf hervor. Damit fiel der alte Begriff des biblischen Kanons als widerspruchloser, inhaltlicher Übereinstimmung der biblischen Schriften dahin, und man sah sich gezwungen, die Frage nach den bezeugten Geschehnissen selbst zu unterscheiden von der Tendenz der Berichterstattung bei den einzelnen biblischen Schriftstellern.

Die „Sache“ der Schrift, die Luther im Sinne hatte, nämlich Person und Geschichte Jesu, ist für unser historisches Bewußtsein nicht mehr in den Texten selbst zu finden, sondern muß hinter ihnen erschlossen werden. Dadurch ist für die Theologie die Frage entstanden, was nun eigentlich als theologisch maßgeblich zu gelten hat, die biblischen

Texte oder die hinter ihnen zu erschließende Geschichte. Das ist in der evangelischen Theologie bekanntlich heute noch und wieder umstritten. Die Leben-Jesu-Forschung des 19. Jh. stellte sich auf den Boden der Geschichte Jesu, verlor dabei aber deren Zusammenhang mit der Christusbotschaft der Apostel aus dem Blick. Daher hat im Gegenschlag die kerygmatische Theologie unseres Jahrhunderts die historische Rückfrage für theologisch gleichgültig und nur die Texte in ihrem Zeugnischarakter für theologisch verbindlich erklärt. Man beginnt heute zu sehen, daß dies keine Lösung ist. Denn die einheitliche Sache der Schrift, in der für Luther die Schriftautorität gründete, ist für unser historisches Bewußtsein eben nicht mehr in den Texten, sondern nur noch hinter ihnen in Gestalt des einen Jesus zu finden, der in den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments auf sehr verschiedene und nicht auszugleichende Weise bezeugt wird. Allerdings muß heute, im Gegensatz zur liberalen Jesusforschung, der Zusammenhang zwischen der Gestalt Jesu und der urchristlichen Botschaft von ihm im Blick bleiben. Daß das so schwer ist, exemplifiziert die eingangs behauptete Rückwirkung des säkularisierten Welt- und Selbstverständnisses des neuzeitlichen Menschen auf die Theologie: Nur von der Auferstehung Jesu her wird, im Rahmen der geistigen Situation des Urchristentums, die Anfangsgeschichte des Christusglaubens bis hin zur Entstehung des Bekenntnisses zur Gottheit Jesu verständlich. Wenn die Auferstehung Jesu aber nicht als geschichtliches Ereignis gelten kann, dann fallen der historische Aspekt und die verschiedenen Formen urchristlicher Botschaft, die sich im NT niedergeschlagen haben, hoffnungslos auseinander. Man kann die beiden dann höchstens noch äußerlich aufeinander beziehen, als Fakten und Werturteil, als Geschehen und Bedeutsamkeit, aber nur um den Preis, daß das als Wertung oder Deutung aufgefaßte Christusbekenntnis der Gemeinde einen Schein subjektiver Willkür und Schwärmerei behält im Verhältnis zu dem Geschehen, auf das es sich bezieht.

Die Kluft zwischen Faktum und Bedeutung, zwischen Historie und Kerygma, zwischen der Geschichte Jesu und den vielfältigen Zeugnissen des NT von ihr kennzeichnet die eine Seite der gegenwärtigen theologischen Problematik. Auf der andern Seite finden wir eine nicht weniger tiefe Kluft zwischen der Gedankenwelt der neutestamentlichen Texte und unserer eigenen Gegenwart. Wir sahen bereits, daß diese beiden Aspekte eng zusammenhängen. Sie haben ihre gemeinsame Wurzel in dem Auslegungsgrundsatz, den Inhalt der biblischen Schriften zunächst lediglich im Sinne ihrer Verfasser und ihrer ursprünglichen Leser zu verstehen. Durch diese Zielsetzung der Auslegung wird das Bewußtsein des Unterschiedes zwischen der Gegenwartssituation des Auslegers und der geistigen Welt der biblischen Texte immer mehr ver-

tieft. Das muß auch so sein, wenn man verstehen will, was diese Texte von sich aus meinen. Es fragt sich nur, wie die dabei entstehende geistige Kluft wieder überbrückt werden kann. Ist sie einmal in ihrer Tiefe bewußt geworden, so kann sich keine Theologie mehr im naiven Sinne als „biblisch“ verstehen, als ob sie inhaltlich identisch sein könnte mit den Auffassungen des Paulus oder des Johannes. Ebenso wenig kann man Luthers Gedanken oder die der Bekenntnisschriften ohne weiteres als Lösung der Gegenwartsfragen anbieten und in solchem Sinne eine vorgeblich „reformatorische“ Theologie treiben. Denn in veränderter Situation besagen die gleichen Formulierungen, selbst wenn sie wörtlich rezipiert würden, nicht mehr dasselbe wie zur Zeit ihrer Entstehung. Eine äußerliche Angleichung der christlichen Sprache an Redeweise oder Gedanken der biblischen Schriften ist immer ein untrügliches Zeichen dafür, daß die Theologie ihre eigene Gegenwartsproblematik verfehlt hat und also gerade das nicht geleistet hat, was Paulus, Johannes oder in seiner Weise auch Luther jeweils für ihre Zeit geleistet haben. Einer sachlichen Übereinstimmung mit den biblischen Zeugen kommt die Theologie vielleicht gerade dann am nächsten, wenn sie ganz auf die Fragen ihrer eigenen Zeit eingeht, um darin das auszusagen, was die biblischen Schriftsteller in der Sprache und Gedankenwelt ihrer Zeit bezeugt haben. Mit diesem Problem der „Wiederholung“ desselben Gehaltes in ganz verwandelter Situation hat es die moderne Hermeneutik zu tun. Es geht dabei um die Überbrückung des Abstandes zwischen den Texten und der Gegenwart des Auslegers. Der Heidelberger Philosoph Gadamer hat diese Aufgabe als die einer „Horizontverschmelzung“ beschrieben, als Erweiterung des geistigen Horizontes des Auslegers so, daß er den des zu verstehenden Textes mit umfaßt. Solche Horizontverschmelzung würde die historische Differenz des eigenen Gegenwartshorizontes von dem des Textes voraussetzen; diese Differenz wird übergriffen, ohne verwischt zu werden. Aber wie soll das vollbracht werden? Wie soll der Horizont unseres gegenwärtigen Bewußtseins mit dem der urchristlichen Schriften verschmolzen werden, ohne daß die Differenz zwischen ihnen und uns eingeebnet wird, also ohne Abstriche an ihrer historischen Eigenart und ohne den Versuch, das Denken der Gegenwart in Vorstellungen eines vergangenen Zeitalters zu zwingen? Dies ist wieder für die gegenwärtige Theologie eine durchaus offene Frage. Können bestimmte biblische Vorstellungen als mythologisch preisgegeben werden, ohne daß man dabei die eigentlich gemeinte Sache selbst verliert? Wie steht es in dieser Hinsicht mit der Auferstehung Jesu, mit der christlichen Zukunftshoffnung, schließlich mit dem Gedanken eines persönlichen Gottes überhaupt? Kann die Theologie das hier Gemeinte etwa auch auf ganz andere Weise, durch eine heute viel beredete „nicht-religiöse Interpretation“

der christlichen Überlieferung sagen? Oder hört sie dann auf, Theologie zu sein? Mir ist es sehr fraglich, ob in der Richtung solcher Alternativen die hermeneutische Aufgabe eine zureichende Lösung erfahren kann. Darin, daß die hermeneutische Differenz zwischen unserer Gegenwart und den biblischen Texten die Tiefe einer manchmal unüberbrückbar scheinenden Kluft erreicht hat, zeigt sich wieder die Rückwirkung des durch die verselbständigten Einzelwissenschaften geprägten säkularen Bewußtseins auf die Theologie. Dieser Situation kann die Theologie nur gerecht werden, wenn es gelingt, das neuzeitliche Denken in den Zusammenhang der christlichen Überlieferungsgeschichte einzuholen. Das wiederum ist nicht möglich durch Rückkehr zu den autoritären Denk- und Lebensformen, von denen sich die säkulare Kultur der Neuzeit befreit hat, sondern nur dadurch, daß der säkularen Gegenwart ihre eigene Zukunftshoffnung in dem für das Urchristentum grundlegenden Geschehen erkennbar wird, das für jene Zeit den Anbruch der eschatologischen Zukunft von Welt und Menschheit bedeutete. Angesichts der historischen Differenz der Moderne vom Urchristentum ist heute die Teilnahme an jenem urchristlichen Glauben nur unter der Bedingung ohne schwärmerische Selbstvergessenheit möglich, daß diese Differenz selbst ein Moment menschheitlicher Wirkung der in Jesus erschienenen Zukunft Gottes ist. Nur so läßt sich die damals an Jesus erschienene Zukunft Gottes als die Zukunft, die auch noch unserer säkularen Welt mächtig ist, verstehen. Darum muß versucht werden zu zeigen, welche Motive jenes urchristlichen Glaubens von sich aus über die Schranken der urchristlichen und später der altkirchlichen und der mittelalterlichen Welt hinaustrieben. Doch ebenso wichtig ist es zu zeigen, daß jene Impulse den Realitäten gegenüber nicht ohnmächtig geblieben sind, sondern die Christentumsgeschichte in der Folge jener Perioden, sowie deren Ablösung durch die säkulare Kultur der Moderne freigesetzt — wenn auch nicht allein hervorgebracht — haben. Ein eschatologischer Glaube, der nicht in die Gestaltung der Welt eingegangen, nie gegenwartswirksam geworden wäre, könnte nur als der kraftlose Ausdruck des weltflüchtigen Sehnsens einer für uns vergangenen Zeit gelten, statt unsere Gegenwart in die Unruhe zu versetzen, die sie vor dem Tode der Selbstzufriedenheit bewahrt. Darum ist es insbesondere nötig, das christliche Recht der Moderne gegenüber den älteren Perioden der Christentumsgeschichte theologisch zu begreifen. Dabei sind die christlichen Motive und die aus der Christentumsgeschichte erwachsenen Bedingungen herauszuarbeiten, die bei der Entstehung und Entwicklung der neuzeitlichen Denk- und Lebenswelt wirksam geworden sind, aber auch deren Schranken, und die Verengungen des Wirklichkeitsverständnisses müssen aufgelöst werden, die sich bei der Loslösung der Neuzeit von der autoritären Gestalt des

Christentums vorübergehend eingestellt haben, wo der christliche Glaube als solcher mit seinen bisherigen, autoritären Überlieferungsformen verwechselt wurde. Auf diesem Wege könnte die gegenwärtige Situation mit der des Urchristentums in demjenigen Horizont zusammengesehen werden, der allein beide verbindet, ohne ihre Verschiedenheit verschwinden zu lassen, nämlich im Horizont des Geschichtsprozesses selbst. Die hermeneutische Differenz zwischen den überlieferten Texten und unserer Gegenwart muß durch einen Entwurf der beide verbindenden Geschichte sowohl bewahrt, als auch aufgehoben werden.

Ob allerdings das Bewußtsein des geschichtlichen Zusammenhangs der Gegenwart mit dem Urchristentum zugleich die unsere heutige Wirklichkeitserfahrung erhellende und einende Wahrheit vermitteln kann, das hängt an der inhaltsschweren Frage, ob die Wirklichkeit selbst in ihren fundamentalen Aspekten als geschichtlich und die Geschichte der Natur und des Menschen in ihrer Einheit als Geschichte Gottes zu verstehen ist.

Das hermeneutische Problem, wie der Abstand der Zeiten überbrückt, wie Text und Ausleger durch einen gemeinsamen Horizont verbunden werden können, verweist auf die Frage der Universalgeschichte. Das universalgeschichtliche Denken selbst hat nun aber seinen Ursprung im biblischen Gottesgedanken. Erst vom biblischen Gott her ist die Gesamtwirklichkeit als eine Geschichte immer neuer und einmaliger Ereignisse auf ein letztes Ziel hin verstanden worden, im Gegensatz etwa zum griechischen Verständnis der Welt als einer immer gleichen Ordnung des Geschehens. Durch jüdische Apokalyptik und christliche Geschichtstheologie ist das universalgeschichtliche Thema der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie vererbt worden, und es ist fraglich, ob die Universalgeschichte ohne den biblischen Gottesgedanken überhaupt als eine Einheit verstanden werden kann, — schon wegen der Schwierigkeit, begründet von einem Ziel der Geschichte als ganzer zu reden. Jedenfalls zeigt die Geschichte des Historismus, daß mit der Ablösung des neuzeitlichen Geschichtsdenkens vom biblischen Gottesgedanken der universalgeschichtliche Verstehenshorizont schwamm. Allerdings verraten neuere Diskussionen, daß zumindest das Problem der Universalgeschichte für die Geschichtswissenschaft keineswegs erledigt ist, sondern von ihr nicht abgewiesen werden kann. Ob nicht auch die heutige Naturwissenschaft auf ein geschichtliches Verständnis der Gesamtwirklichkeit tendiert? Es hat den Anschein, daß der letzte Horizont der Naturerkenntnis heute nicht mehr Gesetz und nicht mehr Entwicklung, sondern „Geschichte der Natur“ heißt.

Wir haben uns die doppelte Krise des protestantischen Schriftprinzips vor Augen geführt; nach der Seite der historischen Kritik und nach

der Seite des hermeneutischen Problems hin. Daraus hat sich ergeben, daß die Theologie nicht als Spezialwissenschaft von der göttlichen Offenbarung auf Grund der Heiligen Schrift bestehen kann. Sie wird gerade beim Bemühen um das Verständnis der biblischen Schriften hinter diese zurückgeführt auf die Frage nach den Ereignissen, von denen da berichtet wird, und nach der ihnen zukommenden Bedeutung. Sie kann dabei die Bedeutung dieser Ereignisse als ein Handeln Gottes wohl nur im Zusammenhang der Universalgeschichte verstehen, weil nur im Blick auf die Gesamtheit alles Geschehens Aussagen über den einen Ursprung alles Geschehens zu verantworten sind. So war ja auch für die Urchristenheit die Bedeutung der Auferstehung Jesu darin begründet, daß mit diesem Ereignis für die in apokalyptischen Erwartungen lebenden Zeitgenossen das Ende aller Dinge schon angebrochen war. Die Universalgeschichte vermag aber auch den Abstand zwischen der Zeit des irdischen Auftretens Jesu und unserer eigenen Gegenwart zu übergreifen und so den Boden für eine Lösung des hermeneutischen Problems abzugeben. Die Problematik der Schrifttheologie als positiver Offenbarungswissenschaft drängt also selbst auf die Erneuerung der Universalität der Theologie im Sinne einer umfassenden Theologie der Geschichte hin.

Der hier nötige Durchbruch bedeutet nun allerdings nicht nur eine Revision der spezifisch protestantischen Tradition. Der altprotestantische Schriftpositivismus reicht ja mit seinen Wurzeln weit in die Scholastik zurück. Die Ursprünge des Offenbarungspositivismus, der der Entstehung der protestantischen Theologie zugrunde liegt, sind in der prinzipiellen Abgrenzung eines supranaturalen Erkenntnisbereichs gegenüber der sogenannten natürlichen Erkenntnis zu suchen. Diese Unterscheidung, die so prinzipiell erst im 13. Jh. vollzogen worden sein dürfte, war damals insofern berechtigt, als die christliche Überlieferung Ausdruck einer ganz anderen Denkweise ist als sie dem 13. Jh. in der aristotelischen Philosophie entgegentrat, die damals das Ansehen erlangte, die klassische Vollendung des „natürlichen“ Denkens zu verkörpern. Wenn man aristotelische Philosophie und christlich theologische Tradition nebeneinander anerkennen wollte, dann mußte es wohl zu einer derartigen Unterscheidung und Zuordnung von natürlichem und übernatürlichem Erkenntnisbereich kommen. Aber von sich aus war weder die aristotelische Philosophie noch auch die christliche Theologie auf eine solche wechselseitige Ergänzung angelegt. Sie dürfte vielmehr der Ausdruck eines Kompromisses der Theologie mit der geistigen Großmacht des Aristotelismus sein. In diesem Kompromiß liegen die historischen Wurzeln für den Verlust der Universalität der Theologie. Der Bereich des Natürlichen, der bei Thomas noch sorgfältig abgestimmt war auf die übernatürliche Ordnung,

konnte sich wandeln und weiter verselbständigen, und die Theologie wurde zur positiven Offenbarungswissenschaft. Die Gefahr dieser Situation besteht darin, daß die Theologie und mit ihr der christliche Glaube selbst von dem sich verselbständigenden „natürlichen“ Denken her in wachsendem Maße als überflüssig erscheinen mußte, anstatt daß alles Denken gefangengeführt wird in den Gehorsam gegen Christus, wie es der Apostel Paulus 2. Kor. 10, 5 als sein Bestreben nennt. Der Durchbruch zu solcher Universalität ist heute vom offenbarungstheologischen Ansatz der Schrifttheologie selbst her dringend, weil die Problemgeschichte des Schriftprinzips in die Frage nach der Universalgeschichte mündet. Das Verständnis der Einheit alles Wirklichen als Geschichte aber nimmt die Aufgabe in Angriff, alle Dinge auf den Gott der Bibel hin zu verstehen und so den biblischen Gott neu als den Schöpfer der Welt zu erkennen; denn der Gott der Bibel ist der Gott der Geschichte, und das Verständnis der Welt als Geschichte ist diejenige Auffassung der Wirklichkeit, die das biblische Gottesverständnis der Menschheit erschlossen hat.

Heilsgeschehen und Geschichte

1959

Geschichte ist der umfassendste Horizont christlicher Theologie. Alle theologischen Fragen und Antworten haben ihren Sinn nur innerhalb des Rahmens der Geschichte, die Gott mit der Menschheit und durch sie mit seiner ganzen Schöpfung hat, auf eine Zukunft hin, die vor der Welt noch verborgen, an Jesus Christus jedoch schon offenbar ist. Diese Voraussetzung christlicher Theologie muß heute nach zwei Seiten innerhalb der Theologie selbst verteidigt werden: einerseits gegen die Existenztheologie Bultmanns und Gogartens, die die Geschichte auflöst in die Geschichtlichkeit der Existenz; andererseits gegen die These, daß der eigentliche Glaubensgehalt übergeschichtlich sei, eine Auffassung, die innerhalb der heilsgeschichtlichen Tradition von Martin Kähler entwickelt wurde. Diese Annahme eines übergeschichtlichen Kernes der Geschichte, die sachlich schon in der gegen die Historie abgegrenzten heilsgeschichtlichen Theologie Hofmanns vorliegt und heute besonders in der Gestalt von Barths Deutung der Inkarnation als „Urgeschichte“ lebendig ist, muß ähnlich wie die Reduktion der Geschichte auf Geschichtlichkeit die eigentliche Geschichte entwerten. Beide theologischen Positionen, die der reinen Geschichtlichkeit und die des übergeschichtlichen Glaubensgrundes, haben aber ein gemeinsames außertheologisches Motiv. Ihr gemeinsamer Ausgangspunkt ist darin zu erblicken, daß die historisch-kritische Forschung als wissenschaftliche Feststellung des Geschehens für das Heilsgeschehen keinen Raum mehr zu lassen schien: Darum flüchtete die heilsgeschichtliche Theologie in den vermeintlich vor der historisch-kritischen Flut sicheren Hafen einer Übergeschichte, oder — mit Barth — einer Urgeschichte. Aus dem gleichen Grunde zog sich die Existenztheologie zurück von dem sinn- und heillosen „objektiven“ Geschehensablauf auf die Erfahrung der Bedeutsamkeit der Geschichte in der „Geschichtlichkeit“ des einzelnen. So muß die Geschichtshaftigkeit des Heilsgeschehens heute in Auseinandersetzung mit der Existenztheologie, der heilsgeschichtlichen

¹ Die nachstehenden Ausführungen geben in etwas überarbeiteter Gestalt einen Vortrag wieder, der am 5. 1. 1959 bei einer Zusammenkunft der Dozentenkollegien der Kirchlichen Hochschulen Bethel und Wuppertal in Wuppertal gehalten wurde. Sie berühren sich, besonders im ersten Teil, mit dem Thema, dem seit sieben Jahren die regelmäßigen Bemühungen eines ursprünglich Heidelberger theologischen Kreises gewidmet sind. So liegt es in der Natur der Sache, daß vieles an den folgenden Erwägungen, obwohl alles auf eigene Verantwortung gesagt ist, so nicht gesagt werden könnte ohne das ständige Gespräch mit M. Elze, K. Koch, R. Rendtorff, D. Rössler und U. Wilckens. — Zuerst erschienen in: KuD 5, 1959, 218—37 und 259—88.

Theologie und mit den methodischen Grundsätzen der historisch-kritischen Forschung behauptet werden. |

1. Die Erschlossenheit der Wirklichkeit als Geschichte durch die biblische Gottesoffenbarung

1. Die Erkenntnis, daß Israel innerhalb der Religionsgeschichte einen singulären Ort einnimmt durch sein geschichtliches Bewußtsein, ist Gemeingut der heutigen Forschung. Natürlich haben auch die Völker des Alten Orients das gekannt, was wir heute geschichtliches Geschehen nennen. Sie haben sogar eine Historiographie entwickelt, auf deren Bedeutung und eigenartige Grundgedanken man neuerdings aufmerksam gemacht hat². Aber sie konnten dem unablässig sich Wandelnden als solchem keinen Sinn abgewinnen. Sinnvoll schien das menschliche Leben nur insoweit zu sein, als es teilhatte am urzeitlichen, göttlichen

² Die Besonderheit des geschichtlichen Wirklichkeitsverständnisses Israels im Raum der religionsgeschichtlichen Umwelt hat Mircea Eliade in seinem Werk „Der Mythos der ewigen Wiederkehr“ (1953) umfassend herausgestellt. Seinen Darlegungen schließt sich die oben gegebene Charakteristik an. Die in Ed. Meyers Geschichte des Altertums (2, 2³ [1953] 285) wie auch in der alttestamentlichen Forschung, besonders durch G. v. Rad und W. Eichrodt (in ThZ 4 [1948] 321 ff.) hervorgehobene Tatsache dieser Eigentümlichkeit ist neuerdings von H. Gese doch wohl weniger bestritten als schärfer differenziert worden (Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament, ZThK [1958] 127 ff.). Nicht darin, daß überhaupt ein geschichtlicher Hergang festgehalten wird, auch nicht darin, daß dieser Hergang nach bestimmten Schemata (Abfolge von Heils- und Unheilszeiten, Tat-Folge-Zusammenhang) gedeutet wird, sieht G. die Besonderheit israelitischen Geschichtsbewußtseins, wohl aber darin, daß die Geschichte von Gottes Verheißungen her auf ein Ziel zuläuft (141) und daß der Bund Gottes infolgedessen nicht urbildliches, urzeitliches Ereignis, sondern „historischer Prozeß“ ist (142). Gerade die letztere Eigentümlichkeit zeigt, wie für Israel der geschichtliche Prozeß als solcher zum Sinnträger geworden ist, während die Vorstellung eines urzeitlichen Gottesbundes (130) oder einer urbildlichen Ordnung der Zeitenfolge (134 f.) nur das dem außergeschichtlichen Urbild Entsprechende im Geschehen als sinnvoll erscheinen läßt, so daß die Geschichte als solche gerade keinen Sinn hat. Die Sachverhalte, auf die Gese aufmerksam macht, stehen insofern mit der Grundanschauung Eliades (a. a. O. 153 f., 161) durchaus im Einklang, wenn gleich Einzelheiten der mehr phänomenologisch als historisch orientierten Darstellung Eliades einer Überprüfung bedürfen mögen. Daß die außerisraelitischen Geschichtskonzeptionen einem zyklischen Zeitverständnis verhaftet sind, wie heute allgemein angenommen wird, ist noch nicht durch den Hinweis, daß in den historiographischen Dokumenten des Alten Orient keine mythologischen Kreislaufvorstellungen anzutreffen sind (Gese, a. a. O. 127), zu widerlegen. Die historiographischen Schemata können ja gleichwohl in einer inneren Beziehung zu derartigen Mythen stehen, zumal wenn die Teilhabe an urbildlichen Ereignissen und Verhältnissen, die Gese in den historiographischen Schemata des Alten Orient nachweist, mit Eliade (93 ff., 108 ff., 138 ff. u. ö.) als Grundmoment des zyklischen Zeitverständnisses aufzufassen ist.

Geschehen, von dem der Mythos berichtet und dem der Mensch durch den Kultus verbunden bleibt, sofern im Kultus der Mythos vergegenwärtigt wird. Aus der Bedrohung durch den rastlosen Wandel der Geschichte rettet sich der Mensch in die Geborgenheit der wandellosen mythischen Urwirklichkeit, die sich in den Kreisläufen des irdischen Geschehens spiegelt. Demgegenüber ist es spezifisch für Israel, daß es nicht in Abschattungen eines mythischen Urgeschehens, sondern immer entschiedener gerade im geschichtlichen Wandel selbst die Wirklichkeit seines Gottes erfuhr.

Freilich scheint die Entdeckung der Geschichte in Israel andere Wurzeln zu haben als die, welche Mircea Eliade dafür verantwortlich macht. Eliade bringt | die Entdeckung eines Sinnes der Geschichte durch Israel in Zusammenhang mit der prophetischen Verkündigung: Die Propheten haben geschichtliche Katastrophen als Strafen Gottes für die Übertretungen des Volkes angedroht, und indem diese Ankündigungen sich erfüllten durch das geschichtliche Schicksal Israels, habe die Geschichte Sinn und Zusammenhang erhalten (149 ff.). Die eigentlichen Grundlagen des israelitischen Geschichtsbewußtseins hat Eliade mit diesen Ausführungen jedoch nicht getroffen. Die Zurückführung auf die Gerichtsverkündigung der Propheten läßt sich schon deshalb nicht aufrechterhalten, weil die Anfänge der israelitischen Geschichtsschreibung, die bereits das für Israel charakteristische Geschichtsverständnis erkennen lassen, bis in die Zeit Davids und Salomos zurückreichen.

Die Voraussetzungen des geschichtlichen Bewußtseins in Israel liegen in seinem Gottesgedanken. Weil die Wirklichkeit Gottes für Israel nicht darin aufgeht, Ursprung der Welt zu sein, d. h. Ursprung der normalen, sich immer wiederholenden Vorgänge und Begebenheiten, darum kann dieser Gott in einer unvorhersehbaren Weise in den Gang seiner Schöpfung eingreifen und Neues in ihr wirken³. Die Gewiß-

³ Daß das Wesen der Götter in der Funktion, die normale Ordnung der Wirklichkeit zu begründen, aufgeht, daß hinter ihrem normalen Wirken keine „verborgene Gestalt“ zu vermuten ist, die besonderer Offenbarung bedürfte, ist ein Spezifikum griechischen Gottesverständnisses (vgl. etwa W. F. Otto, *Theophania* [1956] 29; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*³ [1955] 45 ff.), während nicht nur für Jahwe, sondern überhaupt für die Gottheiten des Alten Orients die Voraussetzung einer solchen „verborgenen Gestalt“ des Gottes hinter seinem normalen Wirken charakteristisch ist (H. Schrader, *Der verborgene Gott* [1949] 128 ff.; H. Kees, *Der Götterglaube im Alten Ägypten* [1941] 346). Ist das nicht der Grund dafür, daß altorientalische Gottheiten sehr wohl willkürlich in das Geschehen eingreifen, in auch außergewöhnlicher Weise wirken können, einen Wechsel von einer Heilszeit zu einer Unheilszeit kontingent herbeiführen (Gese, a. a. O. 133)? Trotz ihrer Ähnlichkeit zeigt jedoch die Gebundenheit der Götter auch in ihrem kontingenten Wirken an eine über ihnen stehende Ordnung (ebd. 133) ihren Abstand von dem „lebendigen Gott“ Israels.

heit, daß Gott immer wieder Neues wirkt, daß er ein „lebendiger Gott“ ist, bildet die Grundlage für Israels Verständnis der Wirklichkeit als linear zu einem Ziele hineilender Geschichte. Die Struktur dieser Geschichte selbst ist jedoch damit noch nicht umschrieben.

Innerhalb der durch immer neues Wirken Gottes gekennzeichneten Wirklichkeit entsteht Geschichte dadurch, daß Gott Verheißungen ergehen läßt und diese Verheißungen erfüllt. Geschichte ist das zwischen Verheißung und Erfüllung hineingespante Geschehen, indem es durch die Verheißung eine unumkehrbare Zielrichtung auf künftige Erfüllung hin erhält.

Diese Struktur kommt etwa Dt. 7, 8 f. zu prägnantem Ausdruck: „... weil der Herr euch liebte und weil er den Eid hielt, den er euren Vätern geschworen, darum hat euch der Herr mit starker Hand herausgeführt und hat dich aus dem Sklavenhause befreit, aus der Hand des Pharao, des Königs von Ägypten. So sollst du denn erkennen, daß der Herr, dein Gott, der Gott ist, der getreue Gott, der den Bund hält und die Huld bewahrt denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, bis ins tausendste Geschlecht . . .“ Daß er erkannt werde — also Offen- | barung — ist hier das Ziel von Jahwes Geschichtshandeln: Es geht aus seiner Liebe hervor, nimmt seinen Ausgang von einem Schwur Jahwes und zielt darauf ab, daß Jahwe in seinem Handeln, durch die Weise wie er seinen Schwur erfüllt, offenbar wird⁴.

Was hier in überaus tiefer und gehaltvoller Formulierung zusammengedrängt ist, bringt die Struktur israelitischen Geschichtsbewußtseins überhaupt zum Ausdruck. Die Spannung von Verheißung und Erfüllung konstituiert die Geschichte. Die Entwicklung der israelitischen Geschichtsschreibung aber ist dadurch gekennzeichnet, daß der Horizont des geschichtlichen Bewußtseins immer weiter, der von Verheißung und Erfüllung umspannte Verlauf immer umfassender wurde.

Die erste ausgebildete Geschichtskonzeption dieser Art in Israel⁵ war die Erzählung von der Thronnachfolge Davids (2. Sam. 7 — 1. Kg. 2): Am Anfang steht die Verheißung durch den Propheten Nathan an David, die Zusage einer Fortdauer der davidischen Dynastie. Alles im Anschluß daran Berichtete steht unter der Frage: Wer wird der Thronfolger? Wie wird die Verheißung sich erfüllen? Oft hat es den Anschein, als ob die Verheißung vereitelt wird. Endlich ist mit

⁴ W. Zimmerli hat von 1. Kg. 20, 13. 28 und vor allem von Ezechielworten her wahrscheinlich gemacht, daß die Formel „... damit sie erkennen, daß ich der Herr bin“ auf eine Gattung prophetischer Rede zurückweist (W. Zimmerli, Das Wort des göttlichen Selbsterweises, in *Mélanges Bibliques rédigés à l'honneur d'André Robert* [1957] 154—164).

⁵ Das Folgende schließt sich an G. v. Rad, *Theologische Geschichtsschreibung im Alten Testament*, ThZ 4 (1948) 161 ff., und ders., *Theologie des Alten Testaments I* (1957) 332 ff. an.