II.) DER WELTOFFENE ANSATZ DER LUTHERISCHEN REFORMATION UND DIE PRAXIS

Das Konzept der lutherischen Reformation unterschied sich von einer derartig pessimistischen Sicht der Welt dadurch ganz entscheidend, daß es im strikten Gegensatz zu einer für das Klosterleben entworfenen Religiosität stand und eine Form religiösen Lebens implizierte, die gerade für solche Personen praktikabel sein mußte, die einen weltlichen Beruf ausübten und als Bauern, jedoch nicht nur als solche, sondern auch als Steinmetze, Zimmerleute, Schmiede, Müller, Händler, Marktfrauen, Hausfrauen, Taglöhner oder Kutscher etc. tätig waren. In den Tischreden heiß es unter der Überschrift *„Die Kirche soll mitten in der Welt unter den Leuten sein"*: „Gott hat seine Kirche und die christliche Gemeinde mitten in die Welt unter unendliche äußerliche Action, Geschäfte, Beruf und Stände gesetzt, damit die Christen nicht Mönche sollten sein, noch in die Klöster und Wildnis laufen, sondern sollen unter den Leuten leben und gesellig sein, auf daß ihre Werke und Übungen des Glaubens kund und offenbar werden." (Luthers Tischreden 166)

Bedauerlicherweise muß allerdings festgestellt werden, daß ein solches Weltverständnis im Verlauf der weiteren Entwicklung der evangelischen Kirche nicht gebührend gewürdigt wurde. Es scheint vielmehr, daß - zumindest zeitweilig - die Predigt Jesu vom kommenden Gottesreich eher auf dem Hintergrund einer pessimistischen Weltanschauung verstanden wurde als unter einer betont optimistischen Prämisse. „Es gab und gibt profane Geschichtsdeutungen, konser-vativ-pessimistische oder evolutionär-optimistische oder revolutionär-utopische. Das Luthertum war dem ersten Typ verwandt, der Calvinismus dem zweiten und das Sektentum dem dritten", konstatiert Paul Tillich völlig zu Recht. (Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, S. 19).

Allesamt jedoch, Lutheraner, Reformierte und Dissidenten, standen, wie es auch nicht anders zu erwarten war, mit einem Fuß noch in der langen christlich-abendländischen Tradition samt ihrer orientalisch-hellenistisch-mythologischen Vorstellungswelt und einer naiven Dogmengläubig-keit, wobei es sich beim kirchlichen Dogma teilweise auch lediglich um „systematisierten Mythus" handelte, wie Tillich es sehr treffend auf den Punkt brachte. Der Humanist Ulrich von Hutten wusste schon, weshalb er Luther als „zweier Zeiten Schlachtgebiet" apostrophierte. Man kann es auch anders sagen, beispielsweise mit Loewenich: „Neben der ‚reformatorischen' Linie ist bei Luther auch eine traditionalistische sichtbar." (Luther und der Neuprotestantismus, S. 341) Es

mangelte nicht an Interpreten, die diese Diskrepanz auf die biologisch-biographischen Elemente „junger" und „alter" Luther reduzierten. Zutreffender ist wohl Martin Werners Fest-stellung, „dass zwischen der ursprünglichen reformatorischen Bewegung und dem orthodoxen Altprotestantismus nicht ein Bruch, sondern Kontinuität besteht." (Werner, Der protestantische Weg, S. 287) Das große Dilemma einer aus der Reformation hervorgegangenen Kirche bestand darin, daß man sozusagen mit einem Fuß bereits in einer neuen Zeit stand, während man sich mit dem anderen noch ganz massiv auf dem Boden der römisch-katholischen Lehre befand. Auf der einen Seite handelte die Reformation nach der Maxime „von der Freiheit eines Christen-menschen", während sie sich andererseits auf die katholische Kirchenlehre berief: *Quod sempre, quod ubique, quod ab omnibus creditum est ...* Auf diesem widersprüchlichen Hintergrund versuchte sie die drängende Frage nach der Autorität - und dies hieß praktisch die Frage nach einer sicheren Lehrnorm - zu lösen, die ihr seit ihrer unwiderruflichen Ablehnung des päpst-lichen Absolutheitsanspruchs immer stärker zu schaffen machte. Zwar gehörte zum Protestan-tismus seinem ganzen Wesen nach eine profunde wissenschaftliche Orientierung in Verbindung mit einer kritischen Haltung gegenüber heterogenen Instanzen, doch lagen in seiner Normierung am Wort der hl. Schrift zugleich Gefahren, die auf die Rückkehr zu alten Traditionen, zu einem „Katholizismus - Light" führen konnten. (Loewenich spricht von einer „kümmerlichen Doublet-te katholischen Christentums" und konstatiert: „Es gibt heute viele evangelische Christen und Theologen, die vom katholischen Denken nur durch konfessionelle Spezialitäten geschieden sind.") (Loewenich, Die Aufgabe des Protestantismus..., Schweizerische Theologische Umschau Nr.1, 35. Juni 1965, S. 7) Die Reformatoren hatten zwar die Instanz des *Vicarius Christi* auf Erden ebenso verworfen wie die absolute Autorität von Tradition und Konzilien, dennoch griff man nach der de facto-Trennung der reformatorischen Gemeinden von der Römisch-katholischen Kirche, als ob nicht geschehen wäre, im Verlauf des 16. und 17. Jahrhundert auf die in der Schultheologie fest verankerte Inspirationslehre zurück und meinte auf diese Weise dem Anspruch der Römisch-katholischen Kirche als der einzigen Vermittlerin der göttlichen Wahrheit in geeigneter Weise zu begegnen. Es fehlte nicht an Stimmen, die - wie Sebastian Frank - von nun an von der Bibel als dem „papierene Papst" sprachen, zumal bei der Gestaltung und Handhabung des Schriftprinzips das geschichtliche Verständnis der Schrift und dessen Pflege dahinter vollkommen zurück trat . (Kaftan, Dogmatik S. 60)

Zweifellos standen die Reformatoren, nachdem die Instanz des *vicarius Christi* auf Erden von ihnen ebenso verworfen worden war wie die normative

Bedeutung von Tradition und Konzilien vor der Frage nach der letzten, verbindlichen Instanz oder Autorität in Glaubensdingen, und der Trend zur Subjektivierung einerseits sowie der Individualisierung andererseits unter den reformatorischen Kräften erheischte ohne Frage eine ordnende, zentrale Macht, die in den sich herausbildenden regionalen Kirchen, den „Landeskirchen", ja auch der jeweilige „Ersatzbischof" oder „Notbischof", wie man sich bald zu sagen angewöhnte, in Gestalt des betreffenden regionalen Fürsten oder Landesherrn nicht darzustellen vermochte. Da in einer „welthistorischen Stunde des Durchbruchs der Autonomie in der abendländischen Geschichte" - neben Luthers Berufung auf Gründe der Vernunft (*ratione evidente*) und das Gewissen (*contra conscientiam agere)* ! - die Autorität der Schrift vom Reformator schon einmal ins Feld geführt worden war, lag nichts näher, als die göttliche Autorität der Schrift durch eine streng gefasste Inspirations-lehre entsprechend zu stützen und ihre Bedeutung zu steigern. (Neuenschwander, Die neue liberale Theologie S. 30)

1.) Die Bedeutung der Schrift im Protestantismus

Die Bedeutung der hl. Schrift im Protestantismus wird nirgendwo klarer erkennbar als in der Antwort Martin Luthers vor Kaiser und Reich auf dem Reichstag zu Worms (1521), in der er deutlich macht: „Es sei denn, daß ich überwunden werde durch Zeugnisse der Schrift oder offenbare Vernunftgründe - denn ich glaube weder dem Papst noch den Konzilien allein, weil es am Tage ist, daß dieselben zu mehreren Malen geirrt und wider sich selbst geredet haben - so bin ich überwunden durch die Schriftgründe, die ich angeführt, und mein Gewissen ist gefangen in Gottes Wort. Widerrufen kann und will ich nichts, denn wider das Gewissen zu handeln ist weder gefahrlos noch lauter."

Der Reformator beruft sich auf „Gründe der Schrift", die ihn überwältigt und „sein Gewissen in Gottes Wort gefangen" hätten. Auf die Schrift verwiesen auch die Gegner, doch stellte der junge Mönch und Professor ihnen eine subjektive, d.h. eine letztlich nicht weiter begründbare Gewissensentscheidung entgegen. „Immerhin konnte die Reformation überhaupt nur entstehen, wenn einer den Mut fand, die Autonomie über die Heteronomie zu stellen und seine eigene Erkenntnis der lastenden Autorität entgegenzuwerfen .Das Wagnis der Autonomie ist die Geburtsstunde des Protestantismus. Luthers Wort in Worms, er werde nicht widerrufen, weil es gefährlich, unheilvoll und beschwerlich sei, wider das Gewissen zu handeln, bedeutet eine welthistorische Stunde des

Durchbruchs der Autonomie in der abendländischen Geschichte." Das Hauptgewicht fällt auf das Gewissen. (Neuenschwander, Die neue liberale Theologie, S. 30f.) „Die Gewissensunmittelbarkeit Luthers, in der er der heteronomen Autorität der Papst-kirche entgegentrat, war ein gewaltiger Durchbruch." (Neuenschwander, Denker des Glaubens, 15) Neuenschwander macht jedoch zugleich darauf aufmerksam, daß beim Marburger Religionsgespräch mit Zwingli über die Abendmahlslehre das Hauptgewicht auf den Hinweis fällt: *Es steht geschrieben* ..." (Neuenschwander, a.a.O. S. 31) Es ist die Schrifterkenntnis, welche die Orientierung für das Gewissen bildet, gegen das zu handeln nicht ratsam ist. Man darf also mit voller Berechtigung sagen, Luther stellte mit seinem Schiftprinzip *sola scriptura* - allein die Schrift - „seine eigene, persönliche Schriftauffassung" über die dogmatischen Vorgaben des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes (Loewenich, S. 316). Dabei spielt die Evidenz der Vernunft eine wesentliche Rolle, denn, so wissen wir: „Luther beruft sich nicht auf innere Erleuchtung, sondern auf Exegese;" (Loewenich, S. 329). Die Schrift muß mit der *ratio* „vernünftig" sachgemäß, wissenschaftlich ausgelegt werden. (Loewenich S. 325) Nicht der Buchstabe der Schrift *per se* ist entscheidend. „Der Anerkennung der Offenbarung geht ihr inhaltliches Erkennen voraus, nicht umgekehrt." (Neuenschwander, a.a.O., S, 34) „Der Glaube ist kein Erkennen und keine besondere Weise des Erkennens, sondern eine Weise des Seins. Er steht aber in engster Beziehung zum Erkennen. Er setzt ein Erkennen voraus und eröffnet neues Erkennen. ... Zwischen Glaube und Erkenntnis besteht also ein dialektisches Verhältnis. In diesem, dialektischen Zusammenhang haben sowohl der Satz „intelligo ut credam" als auch der entgegengesetzte „credo ut intelligam" ihr Recht. Ehe aber das credo ut intelligam gesprochen werden kann, muss das intelligo ut credam stattfinden." (Neuenschwander, Glaube 240) Also nicht mit Anselm von Canterbury und dessen *credo, ut intelligam* hieß es zu gehen, sondern anstatt dessen mit Peter Abaelard und seiner Prämisse: *nihil credendum, nisi prius intellectum*. Die lutherische Orthodoxie hatte diese klare theologische Linie bedauerlicherweise nicht durchhalten können. Eindeutige Gründe der Schrift und Vernunft hätten den mutigen Schritt einer Revision jenes gewaltigen dogmatischen Systems erforderlich gemacht, das sich im Verlauf von fünfzehn Jahrhunderten in der Kirche herausgebildet hatte. Dazu vermochten sich die lutherischen Väter nicht zu entscheiden. Sie hielten vielmehr wider die Einsichten einer im Ansatz bereits historsch-kritische Exegese am überkommenen Lehrgebäude fest, ohne zu erkennen, daß dies ein gravierender Fehler war.

2) Die Doktrin von der Verbalinspiration

Die alte Kirche verstand „die Schrift" - ἡ γραφή - als die kodifizierte Offenbarung Gottes, der sich von seinem Geist erfüllte Menschen als seine Werkzeuge bediente, die ihre Gaben und Kräfte zur Übermittlung göttlichen Botschaft einsetzten, die der *ecclesia sanctorum* - seinem ausgewählten Volk - im Kanon als ein in sich geschlossenes und abgerundetes Ganzes gegeben ist, im Sinne von Offb. 22,19 :*„Ich zeuge jedem, der die Worte dieses Buches hört: Wenn einer etwas zusetzt, dem wird Gott zusetzen mit Plagen, die in diesem Buche beschrieben sind; und wenn einer wegnimmt von den Worten des Buches dieser Weissagung, dem wird Gott wegnehmen seinen Anteil am Holz des Lebens und an der heiligen Stadt, die in diesem Buch beschrieben sind."* In der alten Kirche galt der Kanon als Ganzes für inspiriert, θεοπνευστος . Die Einwirkung des Heiligen Geistes auf die Autoren der biblischen Texte nannte man Inspiration oder Theopneustie. Als Garant für die Richtigkeit solchen Glaubens galt den Alten der Erfahrungsbeweis das *Testimonium spiritus sancti internum*."

Was die Weise oder Modalität der Inspiration angeht, so wurde durchaus eine Verschiedenheit oder „Gradverschiedenheit" angenommen, z.B. „daß die Inspiration eine sukzeßive war" (Bauer/Deinzer,a.a.O., S. 19) „Am deutlichsten tritt uns die Inspiration entgegen, wenn wir an die prophetische Inspiration denken, hier können wir doch am meisten sehen, um was es sich handelt, nämlich um eine wunderbare Mitteilung von Erkenntnissen von Seite des Hl. Geistes." Inspiration erfolgt „im Traum, im Gesicht, in der inneren Einsprache Gottes" und „ist ein Zustand vollen, klaren Geisteslebens, bei dem der Mensch rezeptiv tätig ist, indem er den Offenbarungsinhalt in sich aufnimmt." Es gibt „Inspiration des Gedankens und des Ausdrucks ... die Inspiration muß sich auch auf das Wort erstrecken ...Unter Wortinspiration versteht man aber keine Wörterinspiration." „Die alte Dogmatik unterscheidet 1. den *Impulsus ad scribendum* ...; 2. die *Directio*, Leitung beim Schreiben; 3. die *Suggestio rerum et verborum*, d. i. Zuführung von Sachen, (die ihnen unbekannt) (Bauer/Deinzer, a.a.O., S. 20)

Kaftan hatte darauf hingewiesen, daß einem bereits im Neuen Testament selbst die Ansätze zu einer Inspirationslehre begegnen, insofern „als die neutestamentlichen Schriftsteller, wo sie das Alte Testament zitieren, dessen Worte als inspirierten Buchstaben zu verwerthen pflegen." (Kaftan, S. 57) „Ebenso waren die ersten Theologen der christlichen Kirche durch ihre heid-

nische Vergangenheit dazu disponiert, die Offenbarung in der Form der Mantik vorzustellen." (Kaftan, S. 58)

Die Auffassung der lutherischen Orthodoxie erscheint eher strenger als die noch weniger durchdefinierte supranaturalistische Anschauung der Scholastiker und ihrer Vorgänger. So konnte Hollaz sagen: *„Omnia et singula verba, quae in sacro codice leguntur, a spiritu sancto inspirata et in calamum dictata sunt."* Für Hollaz und Quenstedt handelte es sich bei der Theopneustie nicht nur um Wort-, sondern Wörterinspiration und die heiligen Schreiber waren in ihren Augen nur Schreibfedern des Heiligen Geistes. Dem reformatorisch-altprotestantischen Biblizismus galt der Kanon als Ganzes inspiriert θεοπνευστος . Matthias Flacius Illyricus ging so weit zu behaupten, „daß die hebräischen Vokalzeichen unmittelbar bei der Abfassung der alttestamentlichen Schriften zugleich mit den Konsonanten geschrieben seien ... Wenn die Kirchen dem Teufel erlauben, diese Hypothese von dem nachträglichen Hinzukommen der Vokalzeichen zu setzen, wird uns dann nicht die ganze Schrift überhaupt ungewiß werden?" Diese Argumentation entspricht ziemlich genau einer Äußerung Luthers zur Frage der „Jungfrauengeburt", in deren Zusammenhang die Juden das betreffende Wort nicht mit „Jungfrau", sondern mit „junge Frau" übersetzten. Luther meinte dagegen, durch Matthäus und Lukas rede der hl. Geist, dem wir wohl zutrauen dürfen, daß er die hebräische Sprache richtig verstehe." (Loewenich, S. 342)

Ein sprechendes Beispiel für das Denken der altprotestantischen Orthodoxie sind die Erzählungen von der Reinigung des Tempels Mt. 21 (am Tag des Einzugs in Jerusalem) bzw. Mk 11 (am Tage danach). „Diese Verschiedenheit suchten sich die Alten, z.B. Kalvin, so zu erklären, daß sie sagten, der Herr habe eben am folgenden Tag die Reinigung wiederholen müssen, da sie nicht nachhaltig gewirkt habe." (F. Bauer/M. Deinzer, a.a.O., S. 25) Bedenken gegen ein derart starres Verständnis von Inspiration erhoben sich nicht zuletzt bei der Frage, ob sich die Inspiration auch auf Nebensächliches beziehe, etwa bei der Frage nach der Irrtums-losigkeit der historischen und chronologischen Angaben der Bibel.

Als die *affectiones* oder „Eigenschaften" der Heiligen Schrift bzw. ihre aus der Inspiration fol-genden Merkmale en wurden von den Alten hervorgehoben: die *auctoritas* oder Autorität, die *perspicuitas* oder die Deutlichkeit, die *perfectio sive sufficientia* oder die Vollkommenheit und die *efficacia* oder die Wirksamkeit, die „göttliche Kraft". Mittels dieser *affectiones* qualifizierte sich das Wort Gottes - in allen Teilen der Schrift, nicht nur z.B. das Fettgedruckte, aber auch als *viva*

vox in der Verkündigung - als das primäre Gnadenmittel, „eine allmächtige Kraft, so ein großmächtiges Ding, daß es Alles kann und vermag." „Es bringt Christum mit sich" (Luthardt Kompendium, S. 305). Im Unterschied zur Auffassung der Kirchenväter, z.B. der Alexandriner, die der Heiligen Schrift einen mehrfachen Sinn unterstellten und anstelle des Wortsinns einen verborgenen tieferen Sinn darin zu suchen (mystisch, allegorisch, parabolisch), legten die Theologen der altprotestantischen Orthodoxie Wert auf die Feststellung, die Schrift habe nur einen Sinn, den „*sensus literalis*" wie z.B. bei den Alexandrinern. Luther hatte erklärt: „Etlich aus Unverstand haben der Schrift vier Sinn gegeben, literalem, allegoricum, anagogicum, tropo-logicum ... Besser tun die, die ihn nennen grammaticum, historicum sensum ... oder Sprachen Sinn ... also von jedermann verstanden wird." „Darum ist vor Zeiten Origeni recht geschehen, daß man sein Bücher verpot: er gab sich zu sehr auf denselben geistlichen Sinn (sensum spiritualem scripturae) der nicht not war, und ließ den nötigen Schrift-Sinn (sensum literalem) fahren ... Es muß der einige recht Hauptsinn, den die Buchstaben geben, alleine tun." (Hirsch, Hilfsbuch, S. 86) Außerdem, so die altprotestantischen Theologen, müsse die Schrift im Verhältnis zu ihrem Gesamtinhalt erklärt werden, nach dem Grundsatz „*escriptura sacra sui ipsius interpres.*" Ihre Auslegung solle nach der Analogie des Glaubens erfolgen. Die Aus-legung der Schrift dürfe nicht in Widerspruch treten mit den der Kirche im Laufe der Jahr-hunderte klar gewordenen Haupterkenntnissen: *quod sempre, quod ubique, quod ab omnibus creditum est* ... (Bauer/Deinzer, a.a.O., S. 34) Damit hatte man sich allerdings der anfangs so heftig gescholtenen „Tradition" wieder ganz beträchtlich genähert, so weit, daß Melanchthon am Ende zugestand: *semper enim ecclesiae judicio me subjeci* - ich habe mich stets dem Urteil der Kirche unterworfen. „Melanchthon ist so aus dem Biblizisten, der er ursprünglich war, zum grundsätzlichen Traditionalisten geworden." (Werner, Der protestantische Weg, S. 296) Lowenich bezeichnet dies sehr treffend als die „kleinkatholische Lösung". (Werner, Der protestantische Weg, S. 321)

3.) Luthers Kanonkritik und seine Wertung einzelner Bücher

So unnachgiebig Luther im allgemeinen auf das Schriftprinzip - *sola scriptura* - zu pochen pflegte („man muß einen Buchstaben in der hl. Schrift höher achten als die ganze Welt"), so unbefangen konnte er auch seine Kritik am Kanon oder an einzelnen Teilen des Kanon, sei es im At oder auch im NT, zum Ausdruck bringen. Im Alten Testament fand er viel „Heu, Stroh und Stoppeln," jedoch

durchaus auch Christuszeugnis. Auch im Neuen Testament erkannte er bestimmte Irrtümer und falsche Zitate. Was den Kanon insgesamt betrifft, hatte er eine erstaunlich souveräne Haltung. Als er „das andere Buch der Maccabäer corrigirte, sprach er: „Ich bin dem Buch und Esther so feind, daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden; denn sie judenzen zu sehr, und haben viel heidnische Unart." Tischreden, S. 315) Das Buch Esther war ihm zu „blutdürstig" und „rachgierig". „An seiner Stelle im Kanon täten besser Melanchthons Loci." (Loewenich, S. 333) Den Hebräerbrief den Luther, *nota bene* aus dogmatischen und nicht aus historischen Gründen, „wider alle Evangelien und Episteln S. Pauli" hielt, hat er in der Sequenz der neutestamentlichen Bücher weiter nach hinten gesetzt. „Mich dünkt, es sei eine Epistel von vielen Stücken zusammengesetzt, und nicht einerlei ordentlich handele." (Hirsch, S. 91) Am Jakobusbrief kritisierte er, daß er nicht „Christum treibt"; er apostrophierte ihn als eine „ströher-ne Epistel", „sie hat keine evangelische Art". *Jacobus delirat*, konnte Luther sagen. „Es ist der Papisten Epistel." „Ich werde einmal mit dem Jekel (=Jakobus) den Ofen heizen." (Loewenich, S. 334) Eine ausgesprochene Abneigung hatte Luther gegen die Apokalypse, sie war in seinen Augen „weder apostolisch noch prophetisch". (Hirsch, S. 92) „Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken." Denn Christus wird darin weder gelehrt noch erkannt. (Loewenich, S. 334) Auch der Judasbrief erschien Luther überflüssig, da er nur eine Wiederholung bestimmter Partien des 2. Petrusbriefes darstelle.

Es gibt also für Luther verschiedene Rangstufen und deutliche Wertunterschiede innerhalb des Kanons, eine Auffassung, die er theologisch und nicht historisch-kritisch begründet. Loewenich bringt es sehr treffend auf den Punkt: „Luther hat sozusagen den Kanon im Kanon entdeckt." (335) Damit habe er die Unfehlbarkeit der Schrift in allen ihren Teilen durchbrochen. (Loewenich, S. 336) In der „*Disputation über den Glauben*" (1535) vertritt der Reformator die evange-lische Freiheit vom Buchstaben des Gesetzes: „Wenn die Gegner die Schrift gegen Christus treiben, so treiben wir Christus gegen die Schrift." „Einem einfachen Laien, der die Schrift für sich hat, ist mehr zu glauben als dem Papst oder einem Konzil, das die Schrift nicht für sich hat," entgegnet Luther 1519 seinem Widersacher Eck. Bei aller Ambivalenz - einerseits vertritt Luther eine reformatorisch-progressive, andererseits eine traditionalistisch-biblisistische Linie - ließe sich sagen, daß er schlussendlich eine Position einnimmt, wie sie eines Tages von Schleiermacher, dem Schöpfer der „Erfahrungstheologie" aufgegriffen wird. Zugespitzt könnte man sagen: Die „Erfahrung" wird für Luther sozusagen zur „letzten Instanz". „Luther schärft ein: Niemand könne Gottes Wort recht verstehen, er habe es denn ohne Mittel vom heiligen Geist." (Werner, Der protestantische Weg, S. 290) Kennzeichnend für

die reformatorisch-progressive Linie bei Luther ist seine Überzeugung, wir auch ohne alle Konzilien wissen müssen, was die Lehre Gottes ist (Loewenich , S. 337) und daß jener Glaube im Herzen der alleinige Richter über alle Lehre ist. „Wenn du Gott erkennst, so hast du schon ein Richtscheit, das Maß und die Elle, danach du richten und urteilen mußt über die Lehre." (Loewenich, S. 337) Von da aus ist es nicht weit bis zu Lessing: „Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist."

„Ansätze" - eigentlich möchte man eher sagen „Spurenelemente" oder besser „Keime" der historischen Kritik, wie sie für die Epoche der Aufklärung charakteristisch ist, finden sich bereits bei Luther. Allerdings, und dies hat Martin Werner sehr präzise herausgearbeitet, wird der Exeget Luther nicht so sehr von Gesichtspunkten der historischen Kritik motiviert, sondern eher von dogmatischen Überlegungen des Systematikers Luther. Er würde „eher alle alten Schriftsteller und ihrer aller Zeugnisse verwerfen, als seine Ansicht verändern", sagte er einmal. (Werner, Der protestantische Weg, S. 292) Insbesondere im Blick auf bestimmte Schriften des Alten Testaments läßt er eine für seine Zeit erstaunlich souveräne Bewertung hinsichtlich ihres Charakters erkennen: „Aus allen Historien der hl. Schrift kann ich nicht nehmen, daß das Buch Judith eine Historie sei; dazu wird auch darinnen nicht das Land angezeigt, in welchem es geschehen soll sein; sondern wie die Legenden der Heiligen gemacht sind, also ist auch dieses *Poema* und Gedicht gemacht von einem frommen Mann, auf daß er lehrte, daß fromme, gottfürchtige Leute ... die Feinde überwunden ..." (Tischreden, S. 314) (Als der Augustinermönch Luis de Leon in Salamanca den hebräischen Text des Alten Testaments über die Vulgata stellte und das Hohelied als „*Poema* und Gedicht" von der bräutlichen Liebe erklärte - wofür es heute allgemein gehalten wird - und ins Kastilische übersetzte, da mußte er das mit einer langjährigen Kerkerstrafe büßen! Pfleiderer). Das Buch Judith dünkt Luther „eine Tragödia und Spiel"zu sein, „darinnen beschrieben und angezeigt wird, was für ein Ende die Tyrannen nehmen." Tobias aber verstand er als „eine Comödia, in der von Weibern geredet wird. Dies ist ein Exempel des Hausregiments; jene aber des weltlichen, in welchem angezeigt wird, wie es in einem Regiment pfleget zuzugehen." „Die Bücher der Könige sind nur der Juden Kalender, in welchem ordentlich beschrieben sind die Könige, wie sie regiert haben, einer so, der andere also." (Luthers Tischreden, S. 315 f.) Daß Luther nicht allein Verständnis für Fragen der Chronologie, sondern auch für historische Entwicklungen besass, beweisen auch seine Bemerkungen zur Sequenz der kanonischen Schriften: „Es ist nämlich eine historische Reihenfolge in den prophetischen und apostolischen Büchern. Sie beginnen mit der ersten

Erschaffung der Dinge und der Gründung der Kirche, und nacheinander ist die Reihenfolge aller Zeiten von der Erschaffung der Dinge bis zur Monarchie des Cyrus ... Sodann sind die Apostel Zeugen von der Darbietung, Geburt, Kreuzigung und Auferstehung Christi. Das ist das Historische." (Hirsch, S. 100)

Die philologischen und historischen Studien der Humanisten bringen bei Luther unerwartete Früchte in Bezug auf die Exegese und vor allen Dingen in seiner Übersetzung zuerst des Neuen Testaments und schließlich der gesamten Bibel. Er lernt von Reuchlin und Melanchthon und benutzt - trotz anhaltender Polemik gegen den großen Humanisten - das von Erasmus von Rotterdam herausgegebene griechische Neue Testament. „Die Sprachen", bestätigt er, „sind die Scheiden, darin dies Messer des Geistes /das Evangelium) steckt."

„Unzweifelhaft war es nun ein richtiges geschichtliches Verständnis der Schrift, aus welchem Luther die Predigt vom Glauben schöpfte." (Kaftan, DOGMATIK, S. 60) Es gibt sogar bereits Ansätze zu einer „formgeschichtlichen" Bewertung bestimmter Passagen oder ganzer Sektoren der hl. Schrift. Luther wusste um die Bedeutung des „Kerygmas", der *viva vox evangelii*, des gesprochenen und des geschriebenen Wortes. Und er besass vor allen Dingen die Souveränität des Glaubens, wenn es um eine klare Entscheidung wider den Buchstaben ging: „Ein recht gut Urteil, das muß und kann nicht aus Büchern gesprochen werden, sondern aus freiem Sinn daher, als wäre kein Buch." (Hirsch, Hilfsbuch, S. 94

4.) Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium

Es konnte nicht ausbleiben, daß man im Zuge der Konsolidierung der Lutherischen Kirche auf der Grundlage der Verbalinspiration der Heiligen Schrift immer wieder auf gravierende Probleme stieß, die in der Hauptsache mit dem irrationalistisch-subjektivistischen Biblizismus des Reformators, aber auch seiner Mitstreiter zusammenhingen. Luthers „hermeneutisches Prinzip" war in seiner *theologis crucis* begründet, die in seinen klösterlichen Anfechtungen gewachsen war. Dies zog eine zuhöchst „existentielle" Deutung der Texte nach sich, die Luther des öfteren zu sehr eklektischen Konsequenzen bezüglich seiner Bewertung einzelner biblischer Bücher, Passagen oder Sätze führte, wie dies an den Beispielen seiner Kanonkritik bereits aufgezeigt worden ist. Derartige Wertungen sprengten ganz offensichtlich den Glauben an die Inspiration - Verbalinspiration - Totalinspiration des überlieferten Kanons. Es

verwundert nicht, daß die Berufung auf die göttliche Eingebung der heiligen Schrift von 1525 an bei Luthers „theologischen Gewissen", Melanchthon , erkennbar zurücktritt und dafür die Berufung auf den *consensus* der Väter, auf die „Tradition" also, zunimmt. Um sein ureigenes reformatorisches Anliegen voranbringen zu können, benötigt Luther Kriterien, die handfester waren als die Doktrin von der göttlichen *auctoritas*, namentlich aber von Verbalinspiration, welche übrigens auch bei Calvin unangefochten in Geltung war. Während Zwingli sich schon sehr früh von der Lehre des Verbalinspiration abgekehrt hatte, bestand für den Genfer Reformator kein Zweifel darüber, daß den frommen Schreibern sogar die Vokale im Hebräischen θεοπνευστος, vom Heilige Geist eingegeben worden seien, ganz im Sinne der orthodoxen Lutheraner, die rigoros auf die *suggestio rerum* - die Eingabe der Inhalte, sowie auf die *suggestio verborum* - die Eingebe der Vokabeln pochten und darin der ursprünglich reformierten Lehre folgten.

Obgleich die Orthodoxen eine starre und mechanistische Inspirationslehre vertraten, achteten sie - anders als dies bei den Calvinisten mit ihrer gesetzliche Art der Zitation und Anwendung alttestamentlicher Vorschriften der Fall war - in der Praxis wohl darauf daß die Gesetze des Alten Bundes nicht für ihre Zeit angewendet wurden. Luther hatte in diesem Zusammenhang ganz spezifische Kriterien ins Feld geführt: „Die, so da Moses Gerichtsordnung, *Judicialia*, Gesetze und Rechte in Welthändeln so hoch rühmen, soll man verachten; denn wir haben unsere beschriebene kaiserliche und Landrechte, unter denen wir leben und dazu wir uns verpflichtet haben ... Moses Gesetz verbinden und verpflichten nur das jüdische Volk an dem Orte, den Gott erwählet hatte. Nun sind sie frei. Sonst, da man die *Judicialia*, Gesetze von Gerichts- und Welthändeln, Mose mußte halten, so müßten wir uns auch beschneiden lassen und die *Ceremonialia* und mosaische Ceremonien halten; denn da istz kein Unterschied, wer eins als nöthig hält, der muß die andern auch halten. Darum sei man zufrieden [lasse man uns in Frieden] mit Mose Gesetzen; ausgenommen die *Moralia*, die Gott in die Natur gepflanzt hat, als die zehen Gebote, so rechten Gottesdienst und Ehrbarkeit belangen." (Luthers Tischreden, S. 128/129) Immer wieder kam der Reformator auf die Frage des Gesetzes zurück: „Das Gesetz, und nicht allein das Zeremonialgesetz, sondern auch das Moralgesetz, und sogar der allerheiligste Dekalog der ewigen Gebote Gottes, ist Buchstabe und Buchstabenlehre, und macht weder lebendig noch gerecht (neque vivificans, neque iustificans) ...Denn mag es gelehrt und gehalten werden, soviel es nur will: das Herz selber wird dadurch nicht rein." (Hirsch, Hilfsbuch S. 78) Im Prinzip konnte man auf den biblischen Dekalog verzichten: „Das Gesetz Mose bindet die Heiden nicht, sondern allein die Juden

... Wiewohl die Heiden auch etlich Gesetz haben gemein mit den Juden. Als daß ein Gott ist, daß man niemand beleidige, daß man nicht ehebreche, totschlage, stehle, usw., das ist ihnen natürlich ins Herz geschrieben, und habens nicht vom Himmel herab gehört wie die Juden. Darum dieser ganz Text gehet die Heiden nicht an ... Wenn nu die Rottengeister kommen und sprechen: „Mose hat es geboten", so laß du Mosen fahren und sprich: Ich frage nicht nach dem, was Moses gepoten hat." ... „Sprich: Die Natur hat die Gesetz auch ..." (Hirsch, S. 92) „Die Heiden habens im Herzen geschrieben und ist kein Unterschied ... Denn was Gott vom Himmel geben hat den Juden durch Mosen, das hat er auch geschrieben in aller Menschen Herzen ..." (Hirsch, S. 93)

Der eigentliche Schlüssel zum Verständnis der Schrift war für Luther die klare Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, das klassische Kriterium der lutherischen Glaubenslehre, von Hollaz auf die Formel gebracht: *Verbum Dei dividitur in verbum legis et verb. Evglii. Illud excitat contritionem, hoc accendit fidem salvivicam ex intentione div.*" (Luthardt, Kompendium, S. 306) Agricola versuchte Luther noch konsequenter zu folgen, indem er mit Vehemenz die Auffassung verfocht, Gesetz und Evangelium müßten geschieden und nicht nur unterschieden werden. „Es gehört nicht auf die Kanzel sondern aufs Rathaus." (Luthardt, Kompendium S. 306)

Die Unterscheidung von *lex et evangelium* war übrigens ein Kriterium, für das der Calvinismus kein Verständnis aufbrachte , vielmehr lehnte er die lutherische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium grundsätzlich ab. In seiner Abwehr der Zwickauer Schwärmer betonte Luther erneut: „Mose ist allein dem jüd. Volk gegeben u. geht uns Heiden u. Christen nichts an. Wir haben unser Evang. u. das N. T. Wollen sie durch Mosen aus uns Juden machen, so wollen wirs nicht leiden." (Luthardt, Kompendium, S. 306) Zwar waren in Luthers Augen Gesetz und Evangelium nicht identisch mit hie dem Alten Testament und da dem Neuen Testament, doch war auch nicht zu übersehen, daß sie sich der geschichtlichen Offenbarung nach im Wesentlichen auf dieselben verteilen. (Luthardt, Kompendium, S. 308)

Für Calvin kam nichts anderes in Frage als die prinzipielle Gleichsetzung von AT und NT. Ein solches Verständnis der - göttlich inspirierten - Schrift trug allerdings permanent den gefährlichen Keim einer dem Evangelium widersprechenden strengen Gesetzlichkeit in sich, die zu abstrusen Folgen führen konnte, bis hin zu gewalttätigen Auseinandersetzungen, wie man sie aus den Erfahrungen mit den „Schwärmern" nur zu allzu gut kannte. Auch auf diesem Hintergrund - sozusagen als Abwehr des bedrohlichen Virus der „Rotten

und Schwarmgeister" - ist Luthers massive Rhetorik wider die Gesetzlichkeit zu verstehen: „Man thue die zehen Gebote Gottes hinweg, so hören alle Ketzereien auf. Denn die zehen Gebote sind ein Bornquell, daraus alle Ketzerei entspringt und fließt. Denn die heilige Schrift ist ein Buch aller Ketzer." (Luthers Tischreden, S. 234) In solchen relativ ungeschützt ausgesprochenen Maximen Luthers, die im Grunde allen anderwärts von ihm vertretenen Positionen total widersprechen, kündigt sich bereits seine eigentliche, weit in die Zukunft weisende prophetische und in diesem Sinne auch revolutionäre Bedeutung einen Moment lang an. Hier setzt das protestantische Prinzip *solus Christus* alles und ganz auf die Autonomie des Gläubigen: „Denn wo wir Christus haben, so werden wir leichtlich Gesetze stiften und alles recht urteilen. Vielmehr, wir werden neue Dekaloge machen, wie Paulus sie macht durch alle Episteln, und Petrus, allermeist aber Christus im Evangelium." (Hirsch, S. 94)

5.) Das Problem des religiösen Erkennens: Offenbarung statt Inspiration

Für die lutherischen Väter ist, ganz ohne Frage, „die heil. Schrift als der urkundliche Bericht in der Heilsoffenbarung" (Luthardt, Kompendium, S. 20), das „*unicum principium cognoscendi*" (Luthardt, Kompendium, S. 21) und damit normativer Faktor des gesamten dogmatischen Systems. War aber schon für Luther, wenn man es recht betrachtet, das Schriftprinzip *sola scriptura* letzten Endes eine Hilfskonstruktion oder, exakter ausgedrückt: eine fromme Fiktion (denn er stellte damit „seine eigene, persönliche Schriftauffassung" über die dogmatischen Vorgaben des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes, wie Loewenich sagte), so ist es verständlich, daß im Laufe der Zeit, in der die „mathematische Methode" als geistesgeschichtliches Erbe des XV. Jahrhunderts immer mehr an Boden gewann, die das Schriftprinzip stützende, kunstvoll errichtete Konstruktion der kirchlichen Inspirationslehre ins Wanken geriet. So lange jedoch die „Inspirationslehre für die Gestaltung des Schriftprinzips maassgebend war, konnte ein geschicht-liches Verständnis der Schrift nicht aufkommen. Beides schliesst sich einfach aus." (Kaftan, S. 61/62) Lessing klagte zu Recht: „O du großer Luther! Du hast uns von dem Joch der Tradition erlöset; wer erlöset uns von dem unerträglichen Joch des Buchstabens! Wer bringt uns endlich das Christentum, wie du es itzt lehren würdest, wie es Christus selbst lehren würde!" (Lessing, Absagungsschreiben, S, 189) In den im Jahre 1789 von Lessing herausgegebenen „Fragmenten" aus der Feder von Reimarus - „Von der Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln", „Daß die

Bücher des Alten Testaments nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren", „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger", etc. - vertrat dieser die Meinung, die „Heilige Schrift" sei nicht als verbindliche Norm anzuerkennen, vielmehr setze die Vernunft deren Norm fest. Apropos „Altes Testament": Es mag interessant genug sein, sich in diesem Zusammenhang an das Urteil Harnacks in seinem „Marcion" zu erinnern, wo er urteilt, dass die damalige Kirche recht daran tat, am Alten Testament festzuhalten. Er fügte jedoch hinzu: „Das Alte Testament im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung." Das A.T. hätte den Apokryphen gleichgestellt werden müssen, von denen Luther sagte: „recht und nützlich zu lesen" - aber nicht mehr.

In der Aufklärungstheologie wird die Bibel zunehmend historisch betrachtet. Lorenz von Mosheim mahnt die *historica interpretatio* anstelle der üblichen *interpretatio dogmatica et homiletica* ein. Die Schriften des Alten und Neuen Testaments werden nun als Quellen kritisch-historisch-philologisch verstanden und unterliegen ebenso wie andere historische Quellen, mit denen man es zu tun hat, der prüfenden Betrachtung des Lesers. An die Stelle der Verbalinspiration tritt mittelfristig die umfassende historisch-grammatische Frage und langfristig, von Thomas Burnet bereits vorbereitet, das sehr diffizile Problem der Entmythologisierung, bei dem es zunächst schlicht um die Interpretation von Mythen ging, das sich jedoch im XX. Jahrhundert programmatisch mit dem Namen Rudolf Bultmann verbindet. In der Neologie nimmt die historische Erkenntnis der Theologen zu, ein vertieftes Verständnis der Kirchen- und Dogmengeschichte befruchtet die Exegese und vice - versa.

Theologiegeschichtlich bedeutete die im Jahre 1835 erschienene Arbeit des vielgeschmähten David Friedrich Strauss über den Begriff des Mythus den eigentlichen Beginn der dann von anderen Autoren wieder aufgenommenen „Entmythologisierung" des Alten und Neuen Testaments. Für seine Zeit waren seine Erkenntnisse zutiefst schockierend. Er büßte dies, zu Unrecht, wie ich meine, mit seiner „Liquidation" als Theologe, auch, wenn er dann mit seinem 1864 erschienenen „Leben Jesu für das deutsche Volk" noch einmal von sich reden machte. Im Vorwort zu dieser, unter historischen Gesichtspunkten auch heute noch gut lesbaren Arbeit bemerkt der Verfehmte: „An einer Reihe von Handlungen hängt selbst noch die protestantische Christenheit, die nicht besser als die altjüdischen Ceremonien sind, und doch für wesentlich zur Seligkeit gehalten werden ... So lange des Christentum als etwas der Menschheit von

außen her Gegebenes, Christus als ein vom Himmel Gekommener, seine Kirche als eine Anstalt zur Entsündigung der Menschen durch sein Blut betrachtet wird, ist die Geistesreligion selbst ungeistig, das Christentum jüdisch gefaßt. Erst wenn erkannt wird, daß im Christentum die Menschheit, nur ihrer selbst tiefer als bis dahin sich bewußt geworden, daß Jesus nur derjenige Mensch ist, in welchem dieses tiefere Bewußtsein zuerst als eine sein ganzes Leben und Wesen bestimmende Macht aufgegangen ist, ... erst dann ist das Christentum wirklich christlich verstanden." Strauß versuchte die Einsicht zu vermitteln, daß „daß nur dieß das Wahre und Bleibende am Christentum, alles Andere nur verwesliche und schon halb verweste Hülle sei", und bedauerte zutiefst, daß man den Menschen aus starrem Festhalten an überholten Doktrinen nur die Wahl „zwischen Freigeisterei und Frömmelei" lasse, anstatt einzusehen, „daß die Menschheit und Alles in ihr, auch die Religion nicht ausgenommen, sich geschichtlich entwickelt." (Strauß VI) Nur unter dieser Bedingung sei es möglich, „die nächste Aufgabe des Protestantismus .... die Aufgabe der Fortbildung des Protestantismus ... die Bemühung um eine freiere Gestaltung des Kirchen-regimente ..." anzupacken. (Strauß VII)

Ein zeitweiliger Ausweg aus dem Dilemma , dem die Orthodoxie mit entsprechenden Argumenten zu begegnen suchte, war es, den Begriff der Offenbarung als einer in der Geschichte vollzogenen *revelatio* an die Stelle des herkömmlichen Inspirationsbegriffs zu setzen. (Kaftan, S. 64) „Damit ist ausgemacht, dass wir schlechterdings darauf verzichten müssen, die heilige Schrift als eine einheitliche Quelle theologischer Belehrung zu gebrauchen, d.h. die Lehrsätze direkt aus ihr zu schöpfen oder zu begründen - eine Methode des Schriftgebrauchs, die willkürlich ist, weil sie aus der Schrift etwas macht, was sie nicht ist, die daher auch zu willkürlichen Resultaten führt, indem sie statt den wirklichen Inhalt der Schrift zu ermitteln, die herrschende Lehrüberlieferung in die Schrift hineinträgt." (Kaftan, S. 66)

6.) Geschichte und Offenbarung - Vernunft und Offenbarung

Das Problem der Offenbarung korrespondiert mit der *Frage nach Gott.* (vgl. Robinson, *Honest to God* und *Our Images must go*). Es handelt sich also um die Frage: In welcher Weise können wir angesichts unserer veränderten Gottesvorstellung von Offenbarung reden? „Wir gebrauchen seit Herder und Fichte das Wort Offenbarung für das Unbegreifliche, Schöpferische, Neue, aus dem Früheren Ableitbare, welches dem geschichtlichen Werden und Wachsen

und Sichwandeln in jedem wesentlichen Momente das Gepräge geisthafter Lebendigkeit aufdrückt." (Hirsch, 1963:80f.) Die Dringlichkeit der Aufgabe, das Problem "Vernunft und Offenbarung" neu zu durchdenken, ist an einer bemerkenswerten Äußerung Iwands zum „Prinzipienstreit innerhalb der protestantischen Kirche" zu erkennen: „Was für die Reformation die Frage nach der Rechtfertigung war, scheint heute für uns die Lehre von der Offenbarung werden zu sollen" (zit. bei Grützmacher, Textbuch, Bd. II, S. 27 f.). Man spricht auch von der *Krisis des Offenbarungsglaubens* in unserer Zeit.

In den 20er Jahren - und darüber hinaus war die Frage nach der natürlichen Religion durch die schroffe Haltung Karl Barths blockiert: „Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muss geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen" (Barth, KD I 2,327 f.). Einer solchen Haltung ihres streitbaren Lehrers folgend, verhängte die „dialektischen Theologie" zugleich den Bann über die Positionen des Neuprotestantismus insgesamt. Darauf regte sich in den Kreisen um die "Christliche Welt" sofort energischer Widerspruch, besonders nach dem Erscheinen der 2. Aufl. des "Römerbriefs" (1921), am grundsätzlichsten durch Harnacks "Fünf-zehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen" (1923).

In den 30er Jahren setzte die Debatte um die natürliche Religion erneut ein. Bezeichnend war die Streitschrift Emil Brunners, „Natur und Gnade" (1935 2. Aufl.) gegen Barth, in der er für die natürliche Religion eine Lanze einlegte: Die Offenbarung stoße beim Menschen nicht auf ein absolutes Vacuum, sei vielmehr die Möglichkeit der Anknüpfung gegeben. Später befasste sich Brunner aufs Neue mit dem Problem der natürlichen Religion, u. a. in seiner „Religionsphilo-sophie", wo es heißt: „Für das Problem Offenbarung und Vernunft ist die allgemeine Lösung die, dass zwar niemals die Offenbarung innerhalb der Vernunft, wohl aber die Vernunft innerhalb der Offenbarung ihren Platz habe" (Brunner, S. 25). „Die Vernunft hat das Wächteramt, wo immer Menschlichkeiten, Aberglaube, Phantastereien mit Anspruch auf Offenbarung auftreten, sie als solche zu entlarven und zurückzuweisen" (Bunner, S. 35). Jeder Offenbarungsanspruch unterliegt also der Kontrolle der Vernunft. Damit wies Brunner den Grundsatz Tertullians, *credo quia absurdum* ab, den die dialektische Theologie sich so enthusiastisch zu eigen gemacht hatte und für den er früher selbst eingetreten war. Mit seiner These vom Wächteramt der Vernunft unterstellte er auch den christlichen Offenbarungsanspruch deren Kontrolle. In Erlangen vertrat Paul Althaus die „Uroffenbarung", und erkannte damit eine Selbstbezeugung Gottes - außerhalb der Offenbarung in Christo - in Geschichte, Natur und im menschlichen Denken an: „Unsere Vernunft erreicht

zwar nicht von sich aus die Offenbarung, aber die Offenbarung erreicht unsere Vernunft. Nicht unsere Vernunft ist der Offenbarung mächtig, aber die Offenbarung ist unserer Vernunft mächtig" (Althaus, S. 41). Bei Horst Stephan, Emmanuel Hirsch, Georg Wünsch, Paul Tillich, Carl Stange und anderen wurde die natürliche Religion wieder rehabilitiert.

In seinen beiden Büchern: „Das Reich Gottes als theologisches Problem" und „Das Eschaton als gestaltende Kraft in der Theologie" bemüht sich *Martin Strege* um einen neuen Ansatz des Offenbarungsdenkens. Er vertritt die „Grenzenlosigkeit der Offenbarung" und wehrt sich gegen die Beschränkung der *revelatio specialis sive supernaturalis* auf die Manifestationen Gottes im Schriftwort, in Christus, im Geist. „Wenn Gott der Schöpfer des unendlichen Alls ist, kann diesem Gott nur eine Offenbarung entsprechen, die universitalistisch ist" (Strege, Das Reich Gottes. S. 137 ff.).

III.) Der Weg in den Neuprotestantismus

„Als Neuprotestantismus bezeichnet man die mit der Aufklärung einsetzende Entwicklung der protestantischen Theologie, welche positiv auf die neuzeitliche Geisteshaltung einging und sich ihr gegenüber der Orthodoxie zu einer neuen Ausprägung des protestantischen Prinzips verband." Im Unterschied zum Altprotestantismus, dem der philologische approach im Umgang mit der Schrift von seinem humanistischen Erbe her durchaus wichtig gewesen ist, begegnet der Neuprotestantismus der Schrift nicht nur philologisch, sondern kritisch-historisch-philologisch. Was ihn auszeichnet, ist die „Vernunftgemäßheit im Sinne rationaler Beweisbarkeit" (Buri, Dogmatik, S. 51) Es ist die Vernunft, welche die Norm der Schrift festsetzt. Dieser Maxime folgend, mußte der Neuprotestantismus mit dem mittelalterlichen Begriff der übernatürlichen Offenbarung (*non contra, sed supra rationem*), mit dem die Kirche ihr Lehrgebäude schützte, in Konflikt geraten. Der Stein des Anstoßes war dabei, wie Lessing ihn ausmachte: „Ob eine Offenbarung sein kann, sein muss, und welche von so vielen, die darauf Anspruch machen, wahrscheinlich sei, kann nur die Vernunft entscheiden."„Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Überlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat."Von Luther, „diesem grossen Mann" habe man nur „die Pantoffeln übrig behalten" und sein reformatorisches Werk verkannt und verraten, anstatt es weiter zu führen! - beklagte Lessing.

1.) Das Offenbarungsproblem im Spiegel der Geschichte

In seiner Monographie "Recht und Grenze der natürlichen Religion" stellt Kurt Leese fest: "Die Stoa hat im Zuge ihres Intellektualismus und Rationalismus die klassischen Formen der Gottes-beweise: den kosmologischen, teleologischen und ontologischen, entwickelt, die bis zu Kant hin in Geltung standen" (Leese, S. 20). In der stoischen Philosophie finden sich bereits sämtliche Gedanken, die dann in der katholischen theologia naturalis expliziert werden. Dieselben Gedanken finden wir bei Paulus, wie, im Rahmen des AT, auch in der Weisheit Salomonis. Die Apologeten und Kirchenväter haben die natürliche Religion der Stoa bewusst aufgegriffen. Bezeichnend ist Justins Dialogus cum Tryphone. Dort heisst es: "Die Philosophie ist in der Tat der größte aller Schätze, und das Allerwichtigste in der Sicht Gottes, zu dem nur sie allein führt" (Fremantle, S. 225 - aus dem Englischen übersetzt). Die Apologeten und antignostischen Väter haben den religionsphilosophischen Gedanken der Griechen Offen-barungswert und Gehalt zugesprochen. Diese Haltung spiegelt sich in Tertullians Formel: anima naturaliter christiana. Die römische Kirche hat diese theologia naturalis ausgebaut und sie schließlich, im Vaticanum I, auf folgende Formel gebracht: "Sancta mater ecclesia tenet ac docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse."

Luther sah, trotz seiner occamistischen Tendenzen, keinen Anlass, mit der natürlichen Religion zu brechen, sondern konnte sagen, wozu heute kaum ein Lutheraner mehr den Mut hätte: "So weyt reicht das natürlich liecht der vernunfft, das sie Gott für einen gütigen, gnedigen, barmherzigen, milden achtet; das ist eyn gross liecht" (WA 1§, 205 f., 27 ff.). Oder: "Dass Gott sei, wissen alle Menschen unter Führung der blossen Natur" (WA, 5, Tischreden, Nr. 5820, S. 368). Auch *Calvin* konnte sagen: *"inesse humanae menti divinitatis sensum naturali instinctu"* (Institutio christianae religonis, 1559, cd. Petrus Barth, 1928, S. 37).

Die *Orthodoxie unterscheidet* zwischen einer *theologia naturalis* und einer *theologia revelata* (Hollaz, Examen theologicum acromaticum, 1707). Sie erkennt dabei keinen qualitativen Unterschied, sondern nur einen quantitativen oder graduellen.

Der *Rationalismus* unterscheidet sich hinsichtlich der Lehre von der Offenbarung zunächst kaum von der Orthodoxie. Wegscheider spricht von einer natürlichen und von einer positiven Theologie. *Theologia naturalis* ist

theologia rationalis sive philosophica; theologia positiva ist *theologia christiana sive revelata.* Die *theologia positiva* wird jedoch der *theologia philosophica* eingeordnet. Typisch ist Lessings Erklärung: „Die beste geoffenbarte oder positive Religion ist die, welche die wenigsten konventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen am wenigsten einschränkt." Weiter: „Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte ... nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher." „Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll. Als sie geoffenbart wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftwahrheiten; aber sie wurden geoffenbart, um es zu werden" (zit. b.. Grützmacher-Muras, Textbuch, Bd.I, S. 51ff.). "Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist" (Axiomata IX).

Die *theologia ralionalis* erlitt den ersten gefährlichen Stoss durch *Schleiermacher.* Dieser liess 1799 anonym die Schrift er scheinen: "Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern." Darin führte er u. a. aus, das Wesen der Religion sei nicht Denken oder Handeln, sondern "Anschauung und Gefühl". Weil er das Gefühlsmoment in der natürlichen Religion vermisste - sie sei nur eine unbestimmte und armselige Idee, die für sich nie eigentlich existieren könne - zog er sich auf das religiöse Apriori, auf die "religiösen Anlagen" des Menschen zurück, die verwirklicht und aktualisiert werden müssten. Damit schnitt er der Vernunftreligion den Faden ab. Die Frage ist nur eben *das religiöse Apriori.* Wir begegnen ihm später bei Rudolf Otto wieder. „Das Heilige" (1917) ist ihm „eine Kategorie *a priori".* „Das Numinose ist ein seelisches Urelement." „Religion fängt mit sich selber an." Hier wird die Religion auf den fragwürdigen Boden des Gefühls gestellt und, in der Konsequenz, bleibt schlechthin kein Raum mehr für das Transzendente oder für die Offenbarung. Der Mensch dreht sich um sich selbst. Von hier bis zu Feuerbach ist kein weiter Weg.

Viel gründlicher als Schleiermacher hat *Kant* mit der naiven Vernunftreligion abgerechnet, indem er die fragwürdigen „Beweise" des dogmatischen Systems der Kirche wie auch der herr-schenden Vulgärphilosophie zerstörte und die „Metaphysik" aus dem Bereich des theoretischen Erkennens verbannte. In der 1781 erschienenen „Kritik der reinen Vernunft" rechnet er mit der „Idee von Gott" als einer „spekulativen Idee" des „als ob" ab: „Aus der Idee von 100 Talern folgt

noch nicht, dass ich sie habe." „Für die theoretische Vernunft besitzt Gott nicht einmal den Wert einer Hypothese" (Chamberlain, S. 743). „Ob ein Gott in der Natur sei kann nicht gefragt werden, denn dieser Begriff ist kontradiktorisch" (Vom Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, posth. i. Altpreussische Monatsschrift, 1884, S. 378). Immerhin ist man seit Kant *mit der theologia naturalis* vorsichtig geworden und folgert etwa in der Weise Kaftans: „Ist Gott Einer, der Herr und Gott der ganzen Welt, so ist es unab-weisbar, dass er sich auch überall nicht unbezeugt gelassen hat". Im Gefolge Kants spricht Kaftan vorsichtig vom „Postulat einer geschichtlichen Gottesoffenbarung" (Die Wahrheit der christlichen Religion, 1888, S. 549). Treu nach Kants Unterscheidung der reinen von der prak-tischen Vernunft, erklärt Kaftan: „Das Erkennen im Zusammenhang der Religion folgt anderen Gesetzen als die theoretische Welterklärung der Wissenschaft" (Kaftan, S. 16). Immerhin sieht er sich gezwungen, das vom wissenschaftlichen Erkennen zu unterscheidende religiöse Erkennen näher zu beschreiben: „Der Fromme schöpft die innere Gewissheit des Glaubens aus den Tatsachen, die als Offenbarung der Gottheit der Welt unserer Erfahrungen angehören und angehören müssen, weil sie sonst für uns nicht vorhanden wären" (Kaftan, S. 17). Und zum Schluss: „Der Glaube ist überall, insbesondere aber der christliche Glaube ist als Erkenntnis im eigentlichen Sinne des Wortes gemeint" (Kaftan, S. 33). Einmal spricht er also von einem Erkennen, das kein wissenschaftliches Erkennen ist, dann aber spricht er von einem Erkennen im eigentlichen Sinne des Wortes. Bei Horst Stephan wird die Unsicherheit in der Terminologie noch deutlicher: „Der christliche Glaube anerkennt Offenbarung auch unabhängig von Christus; aber Christus gibt ihr einen neuen Sinn, der doch den alten nicht ausser Kraft setzt." Und: „Die Offenbarung ist allein dem Glauben vernehmbar" (Stephan, S. 62). Der Optimismus der Stoa und die Unbefangenheit, wie wir sie seit der Zeit der Apologeten bis hin zu Lessing angetroffen haben, sind dahin. Eine reichlich unklare Terminologie hält ihren Einzug in die protestantische Theologie, bedingt durch ein „Schwanken zwischen Anerkennung und Verleugnung der Grund-sätze der allgemeinen Logik" (Werner, Der protestantische Weg des Glaubens, Bd. I, S. 24).

Erst Barth entzog sich solcher Akrobatik auf dem Gebiet des dogmatischen *locus "de revelatione"* durch einen scharten Schnitt, was er allerdings durch erneute Akrobatik bei der Behandlung der übrigen dogmatischen *loci* büßen musste.

Im selbem Augenblick, in dem die natürliche Religion suspekt wird, muß konsequenterweise die gesamte Lehre von der Offenbarung suspekt werden.

Zunächst gelangt man im Gefolge Kants und Ritschls zu der Erkenntnis: „Die Offenbarung ist allein dem Glauben vernehmbar" (Stephan). Die Ritschlsche Unterscheidung von Seins-und Werturteilen (ein Erbe Kants) trägt hier ihre dogmatischen Früchte. Die Religionsgeschichte wie auch die Religionsphilosophie kommt gerade von der Wertlehre her zu besonderen Schlüssen. Ernst Troeltsch konstatiert: „Das Christentum ist in allen Momenten seiner Geschichte eine rein historische Erscheinung mit allen Bedingtheiten einer individuellen historischen Erscheinung, wie die anderen großen Religionen auch. .. Historisch und relativ ist identisch" (Troeltsch, S. 52). Von hier aus ist es nicht weit bis zu der Feststellung Gunkels: „Das Christentum ist eine synkretistische Religion" (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments).

Nun aber kommt die radikale Wendung in der Frage der Offenbarung, der gegenüber der dialektische *salto mortale* Barths nur ein Ausweichen bedeutet: „So weist die Historie ... über sich selbst hinaus und zwingt uns, ein anderes Fundament ausserhalb ihrer zu suchen, und das wäre ... die Ratio. Gegenüber allem einseitigen Historismus richten wir also den Grundsatz auf: Religion sei etwas dem menschlichen Wesen Ureigenes, aus der Notwendigkeit seiner Vernunft zu begreifendes. Nicht als ob es sich hier um angeborene Ideen handelte, die von selbst den Menschen in der Anschauung zugänglich werden, es sind Ideen, die erst allmählich im Laufe der Geschichte bei genügender Entfaltung des religiösen Lebens vor dem Bewusstsein auftauchen" (Bousset, zit. b. Grützmacher-Muras, II, S. 262). Das ist Lessing *redivivus plus* seitherige Geistesgeschichte.

Nachdem die Dampfwalze der dialektischen Theologie in den 20er Jahren jeden Versuch einer natürlichen Theologie unbarmherzig niedergewalzt hatte, begannen sich, in den 30er und 40er Jahren, die Halme langsam wieder aufzurichten. Mit dem neu aufkommenden Interesse am historischen Jesu und den damit zusammenhängenden Fragen wurde auch das Problem „Vernunft und Offenbarung" wieder aktuell.

Rudolf Bultmann hat sich in „Glauben und Verstehen" in bis dahin unveröffentlichten Aufsätzen zweimal zum Thema vernehmen lassen: 1.) "Das Problem der „natürlichen Theologie": Hier wird das Zugeständnis gemacht, dieses Problem sei für die protestantische Theologie nicht erledigt und zwar aus der Tatsache des Verstehens (Vorverständnis), aus dem Phänomen der Religion (Gottesidee) und aus dem Phänomen der Philosophie (Daseinsanalyse). Bultmann kommt zu dem bemerkenswerten Ergebnis: „Da

mit der theologischen Aufgabe die natürliche Theologie von vornherein gegeben ist, und da sie die theologische Arbeit ständig durchzieht, so muss die Frage nach der natürlichen Theologie also zuletzt zurückschlagen in die Frage nach dem Sinn und der Möglichkeit von Theologie überhaupt." 2.) Äußerte sich Bultmann in dem Aufsatz: „Die Frage der natürlichen Offenbarung". Hier wird zugestanden, dass es - extra Christum - Wissen um Gott in der Gestalt des Wissens um sich selbst gebe. Aus seiner Ohnmacht folgere der Mensch die Allmacht Gottes, aus seinem Gefordertsein wisse der Mensch um den fordernden Richter und seine Vorläufigkeit lasse ihn von der Ewigkeit und Jenseitigkeit Gottes reden. Freilich spielt dies alles für Bultmann nur unter dem Gesichtspunkt der „Anknüpfung" eine Rolle. Immerhin sind seine Äußerungen als ein rundes Zugeständnis zu werten, ängstlichen Gemütern die Aufhebung der von Barth verhängten Blockade gegenüber der natürlichen Theologie signalisierend. Otto Dilschneider bezeichnete in seinem Werk „Christus Praesens - Grundriss einer Dogmatik der Offenbarung" die Evangelische Kirche als "eine Gefangene und Befangene des 16. Jahrhunderts." Es sei an der Zeit, dass sie sich aus dieser Gefangenschaft befreie.

Paul Tillich hat die Frage der Offenbarung vom ontologischen Denken her wieder aufgeworfen (Biblische Religion und die Frage nach dem Sein, 1956). Seine grundsätzliche Kritik an der Haltung der zeitgenössischen Theologie kommt in der Bemerkung zum Ausdruck: "Die negative Haltung mancher Theologie zur Vernunft ist mehr manichäisch als christlich." Sie erweckt den Anschein, als ob der Glaube von Gott und das Denken vom Demiurgen käme. Weithin herrscht in der Kirche der Grundsatz *"credo quia absurdum"* und eine damit verbundene unverständliche Furcht vor logischem Denken; doch, so Martin Werner: „Nicht einmal der Glaube ... kommt ohne solches Denken aus, sofern er sich selbst verstehen und mitteilen will, was er meint" (Werner Der protestantische Weg des Glaubens, Bd. I, S. 30). Und Adolf Schlatter sah sich genötigt, zu erklären, „der Theologe beweise die Richtigkeit seiner Denkarbeit dadurch, dass er keine besondere Logik für sich beansprucht, sondern nach denselben logischen Gesetzen denkt wie jedermann" (Schlatter, S. 609).

Martin Werner kommt, von seiner neukantianischen Erkenntnislehre her, immer wieder zur Kritik des herkömmlichen Offenbarungsdenkens: „Wie für Offenbarung, so gilt es auch für das Wissen, dass es nicht jederzeit geschieht, sondern nur für den Wahrnehmungsfähigen. Es geht auch in dem Erkennen um ein Erwecktwerden, so dass zwischen der Offenbarung in der Bibel und ausserhalb der Bibel ebenso wie zwischen dem Offenbarungserkennen und dem Erkennen überhaupt kein grundsätzlicher Unterschied zu sehen ist" (Hauff,

Schweizerische Theologische Umschau, Sept./Dez. 1957, S. 112) Damit kommt eine Position wieder zu Ehren, die bereits *Hegel* eingenommen hatte: „Die V e r n u n f t ist der Boden, auf dem die Religion allein zuhause sein kann" (Hegel, S. 126). C. G. Schweitzer sagt in seinem Aufsatz "Hegel - das grosse Missverständnis": „Für Hegel ist die Religion, zumal die christliche Religion, unzertrennbar von denkerischer Erkenntnis." „Hegels Vernunft ist nichts anderes als V e r n e h m e n." Und was wird vernommen? „Die uns von Gott offenbarte Wahrheit." Für Hegel war klar, „dass es nicht zweierlei Vernunft und zweierlei Geist geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin verschieden wären." Leidenschaftlich ruft der *homo philosophicus* aus: „Was wäre denn sonst der Mühe wert, zu begreifen, wenn Gott unbegreiflich ist?" Für Hegel war eine wissenschaftliche Erleuchtung tatsächlich eine *illuminatio* im Sinne der Theologie. Er glaubte wirklich daran, dass „der Geist in alle Wahrheit leitet." Was man „fromme Resignation" oder Agnostizismus nennt, war für ihn nicht ein Zeichen demütigen Glaubens, sondern ein Merkmal des Unglaubens, des Unglaubens gegenüber der Offenbarung Gottes, der sich ja nicht unbezeugt gelassen hat. (C. G. Schweitzer S. 16 f.)

Bei Martin Werner - sein dogmatischer Mentor ist der Hegelianer Biedermann, den Karl Barth einmal mit Zwingli verglichen hat - kommt diese synthetische Schau wieder zum Durchbruch. Er fußt auf der neukantianischen Erkenntnislehre und bezeichnet seine Position selbst als „kristischen Realismus". Hier muss nun eine kleine geistesgeschichtliche Reminiszenz eingeblendet werden, um *die philosophiegeschichtlichen Hintergründe* besser zu übersehen. Es sei an den Universalienstreit im 11. Jahr. hundert erinnert. Die extremen Realisten sprachen dem Geist die Fähigkeit der Gotteserkenntnis zu. Die Idee besass nämlich für sie Realität. Aus dem Begriff „Gott" folgt seine Existenz. Auf solchen philosophischen Realismus gründet sich Anselms ontologischer Gottesbeweis. Der gemilderte Realismus, wie er uns in der Erkenntnislehre Abälards begegnet, war nicht ganz so optimistisch bzw. idealistisch. Er wusste um die Grenzen der menschlichen Erkenntnis. Er machte sich das Erkennen nicht so leicht wie die extremen Realisten. Diesen beiden Gruppen standen die Nominalisten gegenüber, denen die Begriffe nichts als leere Verstandesformeln waren. Sie hielten sich an die Wirklichkeit, wie später die Empiriker oder Positivisten zur Zeit der Aufklärung. Sie zerrissen Glauben und Wissen. 1092 wurde diese Lehre verdammt. Occam griff sie jedoch wieder auf und vertiefte die Kluft zwischen Wissen und Glauben. Luther, stark vom Occamismus beeinflusst, kam aus diesem Grunde zu seiner Verachtung der Vernunft als „Hure". Barth hat diese Linie bis in die Gegenwart herein fortgesetzt

und eifrig die „Unfähigkeit der Vernunft" angeprangert. Damit war der alte Grundsatz wieder hoffähig gemacht worden, über den sich bereits Kant belustigt hatte: „Je geringer die Vernunft, desto größer die Frömmigkeit" (Chamberlain, S. 749).

Im kritischen Realismus gründet sich das Erkennen auf die Erfahrung, wie dies in der Psychologie eine Selbstverständlichkeit ist. Dabei bleibt Martin Werner nicht reiner Empiriker, vielmehr steht er der reinen Empirie sogar kritisch gegenüber, denn für ihn ist nicht nur das Empirische "real", sondern es wird auch "Nicht-Gegebenes", Nicht-Immanente seinbezogen. So sagt er, es sei eine "Tatsache ..., die die realistische Erkenntnislehre mit Recht als gewichtiges Argument für sich geltend zu machen pflege, dass die Wissenschaft mit einer gewissen Zwangsläufigkeit dazu kommt, mit 'An-sich-Wirklichem' zu rechnen, das keineswegs irgendwie im jeweils gegenwärtigen Erlebnisgehalt gegeben ist, ja sogar mit 'An-sich-Wirklichem', das nach wissenschaftlichen Prinzipien überhaupt nie in solcher Weise 'gegeben' sein kann" (Werner, Bd. I, S. 47). Was Hegel mit wissenschaftlicher Erleuchtung - illuminatio - meint, bezeichnet Werner mit „Erwecktwerden" oder „Intuition". Der Volksmund hat aus diesem Vorgang den „Geistesblitz" gemacht oder spricht davon, dass jemand „ein Licht aufgegangen" ist. Werner sagt: „An der Art und Weise, wie hier das Entdecken von Neuen gelingt, wird besonders deutlich, was wir "Intuition" nennen können. An Etwas, was vielen anschaulich gegenwärtig ist, „schaut" plötzlich ein einziger, was alle andern sehend doch bisher noch nie gesehen haben" (Werner, Bd. I, S. 48). Kritischer Realismus ist ein erkenntnistheoretischer Realismus, der offen ist für das „Nicht-Gegebene". Von seiner Erkenntnistheorie her gelangt Martin Werner zu einer *positiven Bewertung des Analogiedenkens:* „Wenn Geschöpflichkeit erkennbar wird, so ist damit wohl der Schöpfer avisiert" (Basler Gespräche 57, S. 108). Man müsse sich fragen, ob hier der Schöpfer nicht aus der Denkstruktur von Ich und Gegenstand geradezu gefordert werde. Die katholische Theologie denke hier zurecht auf Grund der Analogie. Auch Kurt Leese urteilt, die *analogia entis* sei nichts spezifisch Katholisches, sondern die Basis jeder Theologie, der christlichen so gut wie der heidnischen. „Der Gedanke, dass das Sein Gottes und das Sein der Kreatur in Analogie zueinander stehen (weil der Schöpfer es so geordnet hat), gehört zum Wesen der Frömmigkeit als solcher. Es gäbe andernfalls überhaupt keine Kommunikation zwischen Gott und Welt, zwischen Gott und Mensch" (Leese S. 363). Natürlich weiß Leese, dass der Begriff *„esse"* nicht *„univoce* "zu benützen ist, sondern dass ein Unterschied besteht zwischen dem *„esse per se"* (Gott) und dem *„esse receptum"* (Kreatur), dass *„analogia entis"* ein analoger Begriff, ein Gleichnis ist. Leese erinnert in diesem Zusammenhang an die bekannte ka-

tholische Formel: „Gratia non tollit naturam sed perficit. Gratia praesupponit naturam, non destruit naturam."

Im Blick auf die *Fragestellung der Religionsgeschichte* sagt Werner: „Mit der Proklamierung der geschichtlichen Person Jesu als des absolut einzigen geschichtlichen Orts solcher Offenbarung maßen wir uns eine in ihren Konsequenzen geradezu ungeheuerliche Deutung der gesamten Menschheitsgeschichte an, zu der wir gar kein Recht haben." „Gott offenbart sich nicht bloß durch die Heiligen und Gottesmänner im enger umgrenzten Sinn. Er ist allenthalben in der Geschichte am Werk." (Hirsch, Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie, Berlin 1963, S. 80). Die Offenbarung in Christus sei deshalb nicht die einzige, aber eine für uns einzigartige Offenbarung Gottes (Werner, Schweizerische Theologische Umschau, Nr. 3, 32. Jhrg., Bern, Oktober 1962, S. 136).

Ähnliche Gedanken finden wir auch bei *Söderblom:* „Alle Religion beruht auf Offenbarung." „Die allgemeine Religionsgeschichte soll jetzt den Platz einnehmen, den die ältere Dogmatik der natürlichen Theologie gab" (zit. nach Leese, Recht und Grenze, S. 92 ff.). Ähnlich Johannes Blauw, (Gottes Offenbarung und die Religionen): „Die Religionen können nicht bestehen ohne eine gewisse Offenbarung von der Seite Gottes her ... Alle Religion ist Reaktion" (Blauw, S. 34 ff.). In seinem Buch „Luther und der Neuprotestantismus" stellt Loewenich fest: „Die Mission kann heute ehrlicherweise nicht mehr mit dem Anspruch vor die 'Heiden' hintreten: Entweder ihr werdet Christen, oder ihr verfallt der ewigen Verdammnis. Sie kann ihnen nur positiv zu zeigen versuchen, inwiefern das Heil, das neue Sein, in Christus zu finden ist." „Der heilsgeschichtliche Anspruch der Kirche widerspricht der tatsächlichen Geschichte" (Heyer, Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 22/63. J., 15. Nov. 63, S. 546 f.). Peter Gerlitz bemerkt: „Wir haben zu erkennen, dass sich Gott, der sich für uns in Geschichte und Person offenbart hat, in der nichtchristlichen Welt möglicherweise außerhalb oder ohne, ja, sogar gegen die Geschichte zu offenbaren vermag" (Peter Gerlitz, Deutsches Pfarrerblatt, Sept. 1963, 5. 402). Devanandan Trends of Thought in Contemporary Hinduism, sagte schon vor 25 Jahren: *"If we believe, that all new creation is in Christ, the dynamic rejuvenation of Hinduism now in the process, is the work of the Holy Spirit"* (International Review of Missions, No. 112, Oct. 1939, pg. 478). Peter Gerlitz: „Wir haben nicht mehr das Recht (und wann hätten wir es je gehabt?) den Offenbarungsbegriff der Andersgläubigen auf eine Fiktion, auf menschliches Machwerk zurückzuführen" (Gerlitz, Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 17/63. J., 1. Sept. 1963, S. 400 ff.). „Der stärkeren Aktivität der christlichen Mission heute

entspricht also ein verstärktes missionarisches und messianisches Sendungsbewusstsein unter den Weitreligionen ... Damit treten die Weltreligionen mit ihrem Anspruch, 'absolute Religionen' zu sein, an die Seite des christlichen Glaubens" (Gerlitz, S. 401). So hatte bereits Horst Stephan gedacht: „Die natürliche Offenbarung spricht andere Sprachen als die des unmittelbaren Christuszeugnisses ... aber sie ist von der Christusoffenbarung keineswegs getrennt zu denken" (Stephan, S. 64). Neuenschwander zog aus der Diskussion um die Absolutheitsfrage für sich das Fazit: „Der christozentrische Gedanke ist nur insofern sinnvoll, als Christus Mass und Mitte aller Rede von Gott ist, aber nicht so, dass Christus einziger Ursprung jeder Rede von Gott sein soll." (Neuenschwander, Die gegenwärtige theologische Lage und der freie Protestantismus, Schweizerische Theologische Umschau Nr. 1+2, 36. Jhrg., Bern September 1966, S. 19)

2.) Neuzeitliche Reflexionen über den modus der Offenbarung.

Über den *modus revelationis* herrscht allgemeines Schweigen. Wo sich die neu- oder alt-testamentliche Wissenschaft eher beiläufig zu diesem Thema äußert, z.B. im Zusammenhang mit dem Damaskuserlebnis des Paulus - wird prompt die Dogmatik dagegen ausgespielt. So bleibt der Offenbarungsmodus in einem mystischen Dunkel verborgen. Tillich versucht dieses Dunkel zu erhellen, wenn er zum *modus* der Offenbarung sagt, Gottes Geist bemächtige sich eines menschlichen Geistes zur Offenbarung seiner Herrschaft und Gnade - wobei der Nachdruck auf dem Wort „Geist" liegt. In diesem Sinne formuliert Martin Strege: "Offenbarung und ihre Auf-nahme im Menschen ... kann sich also nur vollziehen in den Formen des Bewusstseins, im Geiste des Menschen, in seinem Denken und Glauben, in seiner Vernunft. Hier darf nun nicht sofort das Glauben in Gegensatz zu Denken und Vernunft gesetzt werden, als läge das Glauben außerhalb des Denkens und außerhalb der Vernunft. Das Glauben kann gar nicht anders vonstat-ten gehen als im Denken und in und mit Vernunft" (Stege, Das Eschaton, S. 92 ff.). Damit korrespondiert Karl Jaspers Definition: „Als G e i s t bin ich erfüllt von Ideen, durch die ich entgegenkommende Ideen auffange" (Jaspers, Der philosophische Glaube, S. 21). Weiter: „Der philosophische Glaube ist in Überlieferung", er ist kein radikal Neues, er wächst nicht aus der Bodenlosigkeit. Jaspers erinnert an Kierkegaards Ausspruch: „Mein Vater hat es mir gesagt" (Jaspers, S. 24). „Dem Denken, dass Gott sei, folgt alsbald das Erdenken, was Gott sei" (Jaspers, S. 34). Offenbarung und Überlieferung gehören für Jaspers zusammen. Er versteht die Offen-barung als

revelatio progressiva. In diesen Zusammenhang gehören Äußerungen wie: „Die Bibel ist das Depositum eines Jahrtausends menschlicher Grenzerfahrungen. Aus diesen wurde der Geist des Menschen hell, dass er Gottes und damit erst seiner selbst gewiss wurde" (Jaspers, S. 88 f.). Bei Grützmacher sind „Entwicklung" und „Offenbarung" korrespondierende Begriffe (Grützmacher Wort und Geist, S. 82). Walter Koehler definiert: „Offenbarung ist gedeutetes Geschehen, das als solches der rationalen Betrachtung untersteht. Der Glaube deutet der Ver-nunft Dargebotenes ... Erst in der Deutung spricht das Irrationale" (Koehler, zit. nach Grütz-macher II, 227). Aus alledem geht hervor, dass es Offenbarung „an sich" überhaupt nicht gibt, jedenfalls nicht als etwas uns Zugängliches, nicht als objektive Größe, sondern nur als „gedeutetes Geschehen" oder „menschliche Grenzerfahrung". Gerhard Ebeling bringt dies auf die Formel: „Offenbarung ist das Ankommen des Wortes Gottes" (Ebeling,, S. 454/57). Vom *modus* der Offenbarung zu reden, heißt also: vom *modus recipendi* handeln, und dies nicht in dem Sinne, als ob unsere Vernunft der Offenbarung mächtig wäre, sondern dass die Offenbarung unserer Vernunft mächtig ist. Es handelt sich also nicht um einen rein deduktiven Vorgang - als ob man lediglich die historischen Fakten zu addieren und dann das Resultat zu ziehen hätte - es geht nicht nur um das Wissen, sondern um das Gewissen. Heim spricht von einem „Gewis-senseindruck" (Heim, S. 12). Neuenschwander bringt die Rede auf den heiligen Geist. Wir gehen zu gern von der Prämisse aus: Für die *revelatio generalis* ist der Schöpfergott zuständig; für die spezielle Offenbarung - „als die Zeit erfüllet war" - der Gottessohn und damit endet die Offenbarung. Auf diese Weise wird der heilige Geist - fast möchte man sagen: in doketistischer Weise - zu einem letztlich bedeutungslosen Scheinwesen, (was exakt dem „Gemeindeglauben" entspricht). Neuenschwander sagt: „Keine Theologie kann auf den Gegenbegriff der historischen Offenbarung verzichten; dieser ... ist der heilige Geist oder das *testimonium internum spiritus sancti*"(Neuenschwander, Die neue lib. Theologie, S. 39). - Neben dem *modus* der Offenbarung auch noch nach dem Ort der Offenbarung zu fragen, ist sicherlich problematisch, da beide Fragenkreise sich überschneiden. Immerhin wird hier die Frage aus einem anderen Blickwinkel avisiert und der neue Aspekt ermöglicht es, auf einen Problemkreis Bezug zu nehmen, der nicht außer Acht gelassen werden sollte.

Der Ort der Offenbarung Gottes ist die Welt, zu der nun auch die Bibel gehört. Gerhard Gloege hat in seinem „dogmatischen Entwurf" - „Offenbarung und Überlieferung" (S. 39) - aufgezeigt, dass die Bibel nicht etwa mit Offenbarung gleichzusetzen sei, sondern daß es sich dabei um Überlieferung handle. Neben der Bibel gebe es andere Überlieferungen, in denen sich Offenbarung

niedergeschlagen habe. Hier darf durchaus auch an die Philosophen gedacht werden. Tillich hat das mutige Wort gesagt: „Gegen Pascal sage ich: der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Gott der Philosophen ist der gleiche Gott" (Tillich, 1956, S. 73). Wenn wir also von der Welt als dem Ort der Offenbarung reden, so wenden wir uns damit gegen einen „exclusiven Christozentrismus, der die Tendenz hat, um Christi willen die natürliche Religion ... zu zerstören" (Leese, S. 366). In diesem, Sinne ist auch Neuenschwanders Bemerkung gemeint: „Eine streng durchgeführte Beschränkung des Gotteserkennens auf eine geschichtliche Offenbarung, die nur an einem einzigen Punkt der Geschichte vorläge, wäre der Tod der lebendigen Frömmigkeit" (Neuenschwander, Neue lib. Theol., S. 39). In diesem Zusammenhang wird auch die These Hegels verständlich: „Der wahrhaft christliche Glaubensinhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte" (Hegel, Werke, Bd. II, S. 266).

Troeltsch hatte gesagt: „Es ist unmöglich, durch den Glauben Geschichtstatsachen festzustellen." (Ernst Troeltsch, Glaubenslehre, posth. 1925, München u. Leipzig, S. 107) Unter Berufung auf (Walter Koehler Ernst Troeltsch, Tübingen 1941 S. 64): „Der ganze Begriff: Glaube an Geschichtstatsachen war verfehlt, an Geschichtstatsachen glaubt man nicht, sondern hat sie, man kann sie glaubend ausdeuten, aber nicht glaubend schaffen." (Neuenschwander, Glaube 269) Von daher fällt auch ein anderes Licht auf die Bibel als Zeugnis von der Geschichte Gottes mit den Menschen. Stephan spricht von einem „ereignishaften Sich-Offenbaren Gottes an bestimmten Menschen... Daher ist das heute überall so beliebte Bild der Offenbarungsquellen unmöglich. Es lebt von der gegenständlichen Offenbarung als Lehre und erdrückt durch seine Naturhaftigkeit die charismatische Art des Vorgangs; es lässt die Offenbarung als selbständige Größe erscheinen, losgerissen sowohl von ihrem Subjekt wie von ihrem Empfänger" (Stephan. S. 62). Diese Erkenntnis hat sich längst durchgesetzt. Ich erinnere an Harding Meyer: „Das Evangelium von Jesus Christus muss als mündliches Evangelium ertönen." Oder: „Die Geschichtlichkeit der Offenbarung macht es notwendig, das geschriebene Evangelium zum mündlichen, lebendigen Evangelium werden zu lassen" (Meyer, Das geschriebene und das mündliche Evangelium, S. 2 ff.) Luther hatte gerade darauf unermüdlich gepocht; sein Tenor war stets der gleiche: „Was ist das neue Testament anders denn eine öffentliche Predigt und Verkündigung von Christo, durch die Sprüche im alten Testament gesetzt und durch Christum erfüllet?" (Hirsch, 89) „*Verb. Dei hic non consideratur ut principium γνωσεως s.cognoscendi, sed ut medium πραξεως s. operandi, cuius interventu homo peccator a Deo ad aeternam salutem perducitur* (Hollaz,

S. 305) Der „Beruf der Apostel" sei das μαρτυρειν und das κηρυσσειν gewesen; die Predigt sei laut Act. 2 die erste Tätigkeit der neugegründeten Kirche gewesen. (Hollaz, S. 304)

Neben der Frage nach dem *modus* und dem Ort der Offenbarung ist auch der Frage nachzugehen: *Wie wird Historie zur Geschichtlichkeit oder Faktum zu Bedeutsamkeit?* Ich möchte eine These Hans Joachim Iwands vorausschicken: „Die Offenbarung Gottes in Christo setzt eine Geschichte des Menschen und der Welt mit Gott voraus, die auf dem Hintergrunde der natürlichen Theologie zu entfalten und zu verstehen ist." (Iwand, 1962, S. 110 ff.) Ehe mir geschichtliche Offenbarung zur Offenbarung werden kann, muss mir die Geschichte als Geschichte einsichtig geworden sein. Hier liegt die Berechtigung des Postulats Buris, die Wahrheit des Glaubens habe auf der Richtigkeit des Wissens zu fußen. Hier liegt die Berechtigung der Fragen Harnacks an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen: „Braucht man nicht, um die Bibel zu verstehen, neben der inneren Aufgeschlossenheit geschichtliches Wissen und kritisches Nachdenken?" (Frage 2) "Wenn die Person Jesu Christi im Mittelpunkt des Evangeliums steht, wie lässt sich die Grundlage für zuverlässige und gemeinschaftliche Erkenntnis dieser Person anders gewinnen als durch kritisch-geschichtliches Studium, damit man nicht einen erträumten Christus für den wirklichen eintausche?" (Frage 14) Aber: die historische Forschung erreicht nur eine "Approximation" (Zahrnt, S. 166). Sie erreicht lediglich *„historiae notiam",* vermag jedoch keinen Glauben zu begründen. In C. A. XX findet sich die klassische Formulierung, „quod hic nomen fidei *non* significat tantum *historiae notitiam,* qualis est et in impiis et in diabolo, sed significat fidem, quae *credit* non solum historiam, sed etiam *effectum* historiae, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum quod videlicet per Christum habemus gratiam, iustitiam et remissionem peccatorum." Und Apol. Conf. IV: „Illa fides, quae iustificat, non est tantum notitia historiae, sed *assentiri promissioni Dei,* in qua gratis propter Christum offeretur remissio peccatorum et iustificatio." Hier hat auch Bultmann Recht, wenn er in völliger Übereinstimmung mit dieser klassischen Formulierung des evangelischen Glaubens durch das reformatorische Bekenntnis konstatiert, die Feststellung eines historischen Tatbestandes sei noch kein Glaubenssatz. Hier ist er nicht nur ein treuer Schüler Luthers, welcher stets den „Christus für uns" im Auge hatte, nie den „Christus an sich", sondern zugleich auch Albrecht Ritschls, der uns gelehrt hat, daß religiöse Urteile immer *Werturteile* sind und niemals Seinsurteile sein können. Hier begegnen sich Ritschl und die Existenzphilosophie, die davon ausgeht, „daß die Wahrheit, insbesondere die Wahrhei des Menschseins, nicht nur mit der Beschreibung dessen erfaßt werden kann, was objektiv-

gegenständlich erscheint und damit Gegenstand der Wissenschaft ist. Vielmehr ist da noch etwas, und zwar das Eigentliche am Menschsein, das nur im Sich-Verwirklichen selbst erscheint, nie objektiv wird, sowenig wie das Auge sein Sehen sehen kann. Dieses Eigentliche ist philosophisch erhellbar, aber nicht wissenschaftlich fixierbar. Es hängt mit der Freiheit und der Selbstverwirklichung des Menschen selbst zusammen. Dieses zur Sprache und zur Geltung zu bringen ist das Anliegen der Existenzphilosophie, die dieses Besondere «Existenz» benennt." (Neuenschwander, Denker des Glaubens S. 121f.)

Das Evangelium ist nicht Wort Gottes, weil es historisch auf Jesus zurückgeführt werden kann und von daher autorisiert ist (oder gar, weil es im „Kanon" steht!), sondern weil es sich vor unserem Gewissen als Wort Gottes *erweist,* weil es uns den Glauben an den gnädigen Gott abgewinnt. Wir müssen auf jeden Fall „in der Geschichte das Kerygma suchen" (Zahrnt, S. 168). Und dieses Kerygma muss gepredigt werden. „So endet die Frage nach dem historischen Jesus bei der Frage nach der Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes in der Predigt der Kirche" (Zahrnt, S. 168). Glauben zu begründen vermögen wir nicht. Wir sind der Offenbarung nicht mächtig. Der Moment, in dem aus der *„fides historica"* Glaube an den *„effectum historiae"* wird (wenn es überhaupt ein Moment und nicht ein chronologisch nicht zu fassender Prozess ist), ist das Geschehen der Offenbarung. Auf diesen Moment hin können wir uns vorbereiten: gratia *non iollii naturarn sed praesupponit ac per*ficit.

In einem Interview stellte Heinz Zahrnt dem Existenzphilosophen Karl Jaspers, Verfasser der beiden Bücher "Der philosophische Glaube" und "Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung" die Frage *„Schließen sich philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube gegenseitig aus - oder können sie zusammentreffen, ja womöglich einen Bund eingehen?"* Jaspers antwortete darauf: „Ich bin überzeugt, dass philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube Menschen nicht zu Feinden machen müssen, sondern dass sie sich treffen können. Mehr noch. Ich hoffe gegen allen historischen Augenschein, dass sie einen Bund eingehen können. Völlig einmütig können sie sein im folgenden: in der Wissenschaftlichkeit, im Wissenwollen, in der Klarheit darüber, was man wissen und nicht wissen kann, in der Anerkennung der spezifisch modernen, erst von uns geklärten Wissenschaftlichkeit. Dann: in der Verwirklichung der Einsicht in die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis, aber nicht im allgemeinen, sondern in der jeweiligen konkreten geistigen Situation, die durch die jeweils erreichte Erkenntnis gewonnen ist. Dann: in der Abwehr von Wissenschaftsverachtung und schließlich im Willen zu jeder Weise der Wahrheit... Auf die absolute Feststellung dem andern gegenüber dürfen wir

- wie mir scheint - verzichten ... Bleiben wir auf dem Wege und schliessen wir uns nicht ab. Der gemeinsame Grund aber in diesem Bunde wird immer die Bibel sein, so dass ein Umgang mit der Bibel stattfindet und alle, die mit ihr umgehen, vereinigen muss" (Sonntagsblatt, Nr. 8, 24. Febr. 1963, S. 12 f.). Die Theologie ist also auf die Philosophie, auf die jeweils erreichte philosophische Erkenntnis, angewiesen. Damit korrespondiert Althaus: "Keine Selbsterkenntnis, die nicht notwendig sofort Erkenntnis Gottes würde ... Die Theologie muss also mit der Anthropologie beginnen." (Althaus, S. 76 f.)

Nehmen wir noch einmal die Frage auf: *In welcher Weise können wir angesichts unserer veränderten Gottesvorstellung von Offenbarung reden?* Bischof John A. T. Robinson - *Honest to God* - spricht vom „Ende des Theismus". Die ganze Konzeption eines persönlichen Gottes *"up there", "out there"* oder wohin man ihn auch placieren möchte, sei eine „Projektion", die alte Transzendenzlehre Bestandteil eines überholten Weltbildes. Es sei nicht unsere Aufgabe, die christliche Lehre von Gott entsprechend zu modifizieren, sondern dafür zu sorgen, dass sie nicht mit dem überholten Weltbild verschwinde . Wenn wir einmal voraussetzen, dass die klassische Lehre von Gott, weil sie mit einem überholten Weltbild verkoppelt ist, nicht aufrecht erhalten werden kann, ergibt sich zwangsläufig die Erschütterung der traditionellen Offenbarungslehre. Es werden uns, auch wenn wir das Problem von der Gotteslehre aus anvisieren, altgewohnte Krücken unseres Glaubens genommen, wie sie gewisse Anthropomorphismen darstellten. Wir werden die Offenbarung mehr als bisher unter dem Gesichtspunkt des Wirkens des heiligen Geistes - und damit des Geistes überhaupt (im Sinne Hegels) - sehen lernen müssen. Die Entmythologisierung der antiken Gottesvorstellung hat unweigerlich eine Entmythologisierung der Offenbarungslehre zur Folge. Wie aber die Entmythologisierung im allgemeinen den christlichen Glauben nicht zu erschüttern vermag, sondern ihn vertieft, so kann auch die Entmythologisierung der Offenbarungsvorstellungen den Offenbarungsglauben nicht erschüttern, vielmehr bringt sie ihn erst recht zur Geltung und zur Entfaltung.

Bleibt noch die Frage: *Wie ist das Reden von Gott zu verantworten, wenn nur Geschichtliches wirklich ist?* De facto ist unsere Gottesvorstellung infolge der Wandlung unseres Weltbildes gewissermassen zu einem *„punctum mathematicum"* zusammengeschrumpft. Von Gott reden heißt darum, wie dies unter dem Stichwort „Glaube und Geschichte" bereits ausgeführt worden ist, die geschichtliche Wirklichkeit nach dem Kerygma zu befragen, in dessen Verkündigung sich uns Gott offenbart.