3.) Exkurs zu Bultmann

Der Name *Rudolf Bultmann* steht wie kein anderer für das Programm der „Entmythologisierung des Neuen Testaments". Seit Thomas Burnet und David Friedrich Strauß war bereits zu erkennen, daß die Theologie das Problem der Interpretation von Mythen noch zu bewältigen haben würde, daß sie die Aufgabe einer verantwortungsbewussten Entmythologisierung der gesamten Bibel, des Altern und des Neuen Testaments würde akzeptieren müssen, um mit allem Ernst und in aller Verantwortung gegenüber dem Text und der Gemeinde die evangelische Botschaft, befreit von allem, was sich darum herumgerankt hat, den Menschen nahezubringen. „Kerygma und Mythos" - unter diesem Titel erschienen Mitte der 50er Jahre mehrere, von Hans-Werner Bartsch herausgegebene Sammelbände - „Kerygma und Mythos" wurde zu einem theologischen Programm.

Es besteht von vornherein ein starker Zusammenhang zwischen der Theologie Bultmanns und dem Liberalismus sowie dessen geschichtlichen Vorläufern; es darf jedoch auch nicht vergessen werden, daß manche Linien von ihm zur „dialektischen Theologie" hinführen, so daß Bultmann auch dahingehend missdeutet werden konnte, als ob er „im Gewande historischer Arbeit dialektische Theologie" treibe. Grundsätzlich neu an seiner Theologie sind seine existenzphilo-sophischen Voraussetzungen, die Art seiner Bemühungen um Entmythologisierung des Neuen Testaments und sein von Luther ebenso wie von der dialektischen Theologie befruchteter Glaubensbegriff.

«Entmythologisierung» will im Grunde nichts anderes besagen als: das Evangelium, «die Anrede Gottes», klar und verständlich herausstellen. Insofern ist kein Geringerer als Luther der Kron-zeuge der Bultmannschen Forderung. Die Bibel hatte für Luther nur Autorität, soweit sie „Christum treibet". Auch Bultmann will nichts anderes, als durch die mythologischen Formen und Umrankungen des Textes zur zentralen Christuswahrheit durchzudringen. Wie Luther liegt ihm alles daran, das „sola fide" ebenso wie das „sola gratia" den Menschen eindringlich zu verkündigen. Es wäre allerdings ein höchst willkürliches Verfahren, wollte man Bultmann in toto um jeden Preis mit Luthers Autorität decken. Zwar bleibt im Prinzip auch bei ihm, „was Christum treibet" - das Kerygma - , doch wie sah der Christus Luthers aus, und wer ist der Jesus Bultmanns? Zwischen den beiden liegen 400 bedeutungsschwere Jahre. Seitdem hat sich mit der Weltanschauung auch das Christusbild ganz wesentlich gewandelt; insofern müßte jede Bemühung, Luther und Bultmann auf

einen gemeinsamen Nenner zu bringen, erfolglos bleiben, obgleich es Versuche dieser Art gegeben hat, z. B. bei Gogarten in dessen Abhandlung über Luthers Theologie (Die Verkündigung Jesu Christi, Heidelberg 1948). Wir müssen demgegen-über den Mut haben - und den können wir von den „Alten", z. B. von Harnack, lernen - ohne Wenn und Aber einzugestehen, daß es uns aufgetragen ist, über Luther hinauszugehen. „Die Nachbeter des Reformators sind wohl nicht die wirklichen Lutheraner. Viel eher sind diejenigen echte Jünger Luthers, die, von ihm im Entscheidenden angestoßen, über ihn hinauszugehen wagen" (Horst Schülke, Freies Christentum, Nr. 2/1954). Während bei Luther Gefäß und Inhalt des Evangeliums noch kaum unterschieden werden, kann es heute keine Frage mehr sein, daß eine Unterscheidung zwischen dem Wesen und der Gestalt des Glaubens erforderlich ist.

Die Arbeit, die Bultmann „Entmythologisieren" nennt, muß am Neuen Testament getan werden. Der Jesus des Neuen Testaments ist durch die „Gemeinde-theologie" der Urchristenheit hindurchgegangen. Die Evangelien bieten nicht ohne weiteres das historische Jesusbild, sondern in ihnen sind geschichtliche Erinnerung und das Bekenntnis zum Kyrios Christos zu einem neuen Ganzen verwoben. Die Aufgabe des Exegeten ist es, soweit möglich hinter diesen Jesus, wie die Urchristenheit ihn sieht, zum Jesus der Geschichte zurückzukehren. So erbittert gerade diese Parole angefochten wird, so laut muß sie doch ausgesprochen werden. Wofern nämlich der Versuch unterbleibt, den Schritt hinter den Glauben der Urgemeinde zurück zum historischen Jesus zu wagen, „ist nicht mehr Christus selbst der Grund der Kirche, sondern die urchristliche Theologie" (Paul Althaus, Die christliche Wahrheit, 2. Bd., Gütersloh 1948, S. 196). Aus dem Zeugnis vom Kyrios muß - soweit irgend möglich - der Bericht über den historischen Jesus von Nazareth herausgelöst werden. Die Parole „zurück zum historischen Jesus" darf jedoch nicht heißen, daß wir ein „Leben Jesu" im Sinne der bekannten liberalen Vorbilder zu erarbeiten hätten; deren Zeit ist zweifellos endgültig vorüber. Es gibt allerdings noch eine ganze Reihe von schwierigen Einzelproblemen des Lebens Jesu, deren Erhellung der Theologie aufgetragen ist. Die praktische Verkündigung erfordert vom Theologen ein gewisses, und sei es auch nur ein skizzenhaftes, Jesusbild, zu dem er wohl gelangen kann. Eine christliche Predigt unter völliger Ausklammerung des historischen Jesus ist nur schwer vorstellbar. Auch die Evangelisten selbst können den Kyrios Christos nicht bezeugen, ohne von dem Jesus der Geschichte zu erzählen. Daß das Jesusbild, wie es hier gemeint ist, mit den mancherlei Jesusbildern des 19. Jahrhunderts nichts zu tun hat, braucht nicht eigens begründet zu werden. Es kann sich nicht darum handeln, ein Leben Jesu zu konstruieren (wogegen jeder Einspruch berechtigt wäre); es geht

vielmehr darum, ein solches in seinen Grundzügen zu konstatieren - und, wo die Quellen versagen, nicht, wie die „Jesustheologen", zu spekulieren oder gar zu phantasieren, sondern schlicht einzugestehen, daß es Lücken und unlösbare Fragen gibt, deren Vorhandensein jedoch den Glauben weder anzufechten noch zu erschüttern vermag. Ein Zurückgreifen auf den historischen Jesus hinter dem evangelischen „Zeugnis" in diesem Sinne ist etwas völlig anderes als eine mit Hilfe der Psychologie und Phantasie erreichte Konstruktion eines Leben Jesu im Sinne des alten Liberalismus, Letzterer verkannte vollkommen den Charakter des evangelischen Schrifttums, welches Martin Kähler als eine „Urkunde für den Vollzug der kirchengründenden Predigt" bezeichnet hatte (Martin Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, Neudruck, Leipzig 1928, neu herausgegeben von E. Wolf bei Kaiser, München 1953, S. 22). Diese an sich richtige Erkenntnis führte Kähler und seine „formgeschichtlichen" Nachfolger jedoch in ein dem Liberalismus entgegengesetztes Extrem. Die Formgeschichte als Methode zur Unterscheidung verschiedener Textgestalten nach sprachlich-literarischen Gesichtspunkten bedeutete zweifellos einen Fortschritt gegenüber den durch ihren reinen Historismus völlig festgefahrenen „Jesustheologen". Gewisse Ergebnisse der literarkritischen Schule sind heute schlechterdings nicht mehr anzufechten. Wollte man auf der Seite der „Jesustheologen" die Evangelien wesentlich als „Urkunden für eine wissenschaftlich hergestellte Biographie Jesu" verstehen, so wurde von den „Formgeschichtlern" ausschließlich der „kerygmatische Charakter" des neutestamentlichen Schrifttums betont, so daß es zu der gefährlichen Konsequenz kam: „Es darf also nicht gefragt werden, ob das und das möglich oder wirklich gewesen ist, sondern wie, seit wann, zu welchem Zweck und in welchem Sinne es überliefert ist." (Martin Dibelius, Theologische Rundschau 1929, S. 210f.) Dies grenzt nahe an die Flucht vor der Frage nach der historischen Wirklichkeit des Lebens Jesu. Ein Fehlurteil - dessen Zustandekommen geistesgeschichtlich durchaus verständlich ist - wurde zum wissenschaftlichen Prinzip erhoben: „Historisch feststellbar ist lediglich die Verkündigung der ersten Gemeinde." Hans-Werner Bartsch weist hier auf den Zusammenhang der Theologie Bultmanns mit Kähler und der formgeschichtlichen Schule hin (Hans-Werner Bartsch, Der gegenwärtige Stand der Entrnythologisierungsdebatte, Hamburg 1954, S. 61) Auf der Seite der Gegner Bultmanns hat man Gefahren an allen Ecken und Enden gesehen und namhaft gemacht, doch eine Gefahr scheint nicht beachtet worden zu sein: die Gefahr, die in dem Wredeschen Ansatz Bultmanns begründet ist. Bultmann ist ganz offensichtlich ein Schüler Wredes, d.h. ein Verfechter der Markushypothese. Er setzt der von Wrede schon in sehr fragwürdiger Weise gehandhabten „formgeschichtlichen Methode" die Krone auf. (Eigentlich müßte

man von einer „tendenzkritischen Methode“ sprechen. Die Tendenzkritik war ja F. Chr. Baurs Schlüssel zum Verständnis des Evangeliums. Er war der erste Vertreter der Theorie vom „Messiasgeheimnis“ bei Markus, und Wrede folgte ihm darin, nur daß er es der literarischen Tendenz nicht eines Evangelisten, sondern mehrerer Überarbeiter zuschrieb. Von Baur führt eine deutliche Linie über Wrede, Kähler, Dibelius hin zu Bultmann.) Formgeschichte im Wrede-Bultmannschen Sinne unterscheidet sich schwerlich von Willkür, denn das ganze Evangelium muß sich einem *extra evangelium* gewonnenen Dogma unterjochen lassen. William Wrede geht aus von der Markushypothese, vertritt also den literarkritischen Standpunkt. Für ihn steht es fest, daß das Markusevangelium den historischen Sachverhalt durch dogmatische Tendenzen wesentlich verändert wiedergibt. Das geht zu einem guten Teil auf das Konto des Verfassers, noch mehr aber auf das Konto der „Tradition“. Der Grundsatz Wredes lautet: Jesu Leben war ein unmessianisches. Der Tradition sei dagegen alles daran gelegen gewesen, Jesu Leben als ein messianisches zu schildern, weil die Berichterstatter dieses selbst so verstanden hätten. Da sich die unterschiedlichen Auffassungen literarisch nicht glatt vereinigen ließen, habe der Verfasser des Markusevangeliums die Theorie vom „Messiasgeheimnis“ aufgestellt und zur Darstellung gebracht - eine äußerst gewagte Hypothese, die mit erstaunlicher Sicherheit vorgetragen wird. „Als Gesamtdarstellung bietet das Evangelium keine historische Anschauung mehr vom Leben Jesu. Nur blasse Reste eines solchen sind in eine übergeschichtliche Glaubensauffassung übergegangen. Das Markusevangelium gehört in diesem Sinne in die Dogmengeschichte“ (Wrede). Bei diesem Evangelium handelt es sich also um eine dogmatisch motivierte Konstruktion. Jesu „Messianität“, sein enger Zusammenhang mit der spät-jüdischen Apokalyptik wird strikte geleugnet - letzten Endes auf Grund eines verhängnisvollen modernen Vorurteils. (William Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901)

Zwei Ansichten stehen einander diametral gegenüber: die eschatologische Schule, für die insbesondere der Name Albert Schweitzer steht, die angesichts der Irrwege der historisch-kritischen Theologie nicht in die Resignation getrieben wurde, und die literarkritische Schule, die in ein der historischen Kritik entgegengesetztes Extrem verfiel und die „Psychologisierung des Berichteten“ durch „Psychologisierung des Berichterstatters“ ersetzte - ein nicht minder gewalttätiges Verfahren. Es geht um die Entscheidung: eschatologisch oder uneschatologisch? Diese beiden Hauptrichtungen bestimmten seither die theologische Wissenschaft. Die Wredesche Hypothese hat die Geschichte gegen sich und ist geistesgeschichtlich überholt. Sie ist die letzte glänzende Konstruktion des alten Liberalismus, und passt als solche nicht mehr in unsere

Zeit. Die „eschatologische Schule“ hat den Text der Evangelien für sich und entspricht den Ergebnissen der Geschichtswissenschaft, in besonderer Weise der Religionsgeschichte. Seit 1901 ist jedes Unternehmen, das unverändert vom Standpunkt Wredes ausgeht, zum Scheitern verurteilt.

Bultmann scheint plötzlich *beide* Anschauungen zu vereinigen: *Für* die Eschatologie - *gegen* die Messianität Jesu. Wie war es aber möglich, Wredes Anliegen zu vertreten (und sogar noch wesentlich zu übersteigern) und zugleich der Eschatologie zu huldigen? Wie konnte sich die literarkritische Methode mit dem eschatologischen Denken vertragen, wie die Markushypothese mit der eschatologischen Schau? Bultmanns Antwort lautet: Durch seine Verkündigung der *„basileia“* steht Jesus zweifellos im geschichtlichen Zusammenhang der jüdischen End- und Zukunftserwartung; Dennoch war sein Leben und Wirken kein messianisches. Die Messianität Jesu wurde erst von der Auferstehung an datiert. Die einschlägigen Stellen bei den Synoptikern werden „entschärft“ oder ausgeklammert. Sie sind, so Bultmann, der Tradition, Gemeindebildung und der evangelistischen Redaktion zuzuschreiben (Wrede hatte gesagt: der „primären“, „sekundären“ und „tertiären“ Schicht!). Schließlich ergibt sich auf diese Weise in der Tat ein völlig unmessianischer Jesus, von dem Bultmann sagen kann: „Als Weitrichter und supranaturaler Heilbringer ist Jesus nicht aufgetreten.“ Das macht die Sache dann sehr einfach: hier haben wir also einen „modernen“ Jesus in altertümlichem Gewande, dessen er kurzum entkleidet wird. Bultmanns Bemühen um „Entmythologisierung“ des N.T. im Blick auf die heutige Gemeinde verleitet ihn dazu, in einen alten Fehler zu verfallen, nämlich bereits den historischen Jesus zu entmythologisieren. Von seinem Wredeschen Ansatzpunkt her läßt er sich trotz aller anders lautenden Beteuerungen dazu verleiten, nicht nur als Exeget den Text zu interpretieren, sondern wesentliche Stücke davon zu *eliminieren*. Darum bedeutet auch sein Jesus keinen Fortschritt gegenüber dem Jesus Wredes. Er bleibt ein durch formgeschichtliche Experimente konstruierter Jesus ähnlich dem Wredes.

Schweitzer spricht in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ (A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 6. Aufl., Mohr, Tübingen 1951 S. 607,) von der „Prinzipienlosigkeit“ der Formgeschichtler und beurteilt dieselben im übrigen so: „Sie werden, weil sie nicht anders können, der Eschatologie weitgehende Zugeständnisse machen, aber dennoch dabei verbleiben, daß Jesus irgendwie auch uneschatologisch gedacht habe. Sie lassen sich von dem Bestreben leiten, der Geschichte einigermaßen gerecht zu werden und dem Glauben möglichst wenig Anstoß zu geben. Mit der Aufstellung

neuer Forschungsmethoden wird dieses alte Verfahren verschleiert und gerechtfertigt.“ Die historisch-kritische Schule mußte mit dem Eschatologischen in den Evangelien rechnen. Harnack tat es, indem er das Eschatologische an Jesus als zeitbedingte Schale zurückstellte, um nur dem „Kern“, der überzeitlichen Wahrheit in Jesu Verkündigung, Beachtung zu schenken. Dies ist aber gerade das Verfahren, welches wir heute ablehnen. Bultmann, der sich im übrigen wesentlich vom alten Liberalismus unterscheidet, unterläuft an diesem entscheidenden Punkte der folgenschwere Fehler, dem modernen Menschen einen „ansprechenden“, weil uneschatologischen, Jesus zu präsentieren. Hier wird der so oft statuierte Zusammenhang Bultmanns mit dem alten Liberalismus, besonders mit Harnack, am deutlichsten. Harnack konnte Jesus nur als den Künder überzeitlicher Wahrheiten verstehen. Bultmann versteht Jesus als die große Entscheidung für den Menschen. Beide haben kein besonderes Interesse an der Person Jesu. Harnack konnte sagen: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.“ (A. Harnack, Das Wesen des Christentums, 56.- 60. Tsd., Leipzig, 1908. S. 91) Ihm ging es um die drei Ideenkreise (deren jeder Jesu ganze Verkündigung enthalte): Das Reich Gottes und sein Kommen; der Vatergott und der unendliche Wert der Menschenseele; die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe. Bultmann geht es um die eine, alles andere beherrschende Idee der Entscheidung. Die Gestalt Jesu rückt bei Bultmann in ein „merkwürdiges Dunkel“, wie manche Kritiker es ausgedrückt haben. War für die alten Liberalen Jesus noch die helle, freundliche Gestalt des Wahrheitskünders, so tritt Jesus bei Bultmann fast ganz zurück hinter die große Idee der Entscheidung, die er für die Menschen darstellt.

Rudolf Bultmann hat sich zum Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament ausführlich und mit bewundernswerter Akribie geäußert. (Bultmann, Glauben und Verstehen, 1. Bd., S. 268 ff.) Dabei analysiert er als erstes den alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauch. Das Charakte-ristische für diesen ist: Das «Wort Gottes» „...trifft den Einzelnen als Anrede Gottes, die Gehor-sam fordert.“ Im Judentum ist das «Wort Gottes» übrigens niemals zum Inbegriff einer Lehre bzw. einer religiösen Weltanschauung geworden; es wendet sich nicht an den Intellekt, sondern an den Willen. (Bultmann, a.a.O., S. 272) Für Jesus, der im alttestamentlich-jüdischen Sprach-gebrauch zu Hause ist, ist es selbstverständlich, daß dem Menschen in den Worten des Alten Testaments Gottes gebietendes Wort begegnet. Es ist „Anrede Gottes“. Auch Jesus selbst, der gottgesandte Prophet, kommt mit diesem Wort als seinem „Arbeitsmittel“. „Er bringt nicht Riten und Praktiken, sondern das Wort ... aber nicht als eine Lehre über Gott, eine Weltanschauung, sondern als den Ruf zur Buße

angesichts der kommenden Gottesherrschaft ... Er verkündet den Willen Gottes; sein Wort ist Anrede, Ruf zur Entscheidung." (Bultmann,a.a.O., S. 273)

Im griechisch-hellenistischen Sprachgebrauch hingegen konstatiert Bultmann etwas völlig anderes: „Im Griechischen hat der λογος - „das Wort" - nicht den Charakter der Anrede." „Daher kann Sokrates die Weisung des delphinischen Gottes: γνωθι σαυτον - erkenne dich selbst!- verstehen als die Weisung zu den λογοι." „Er hört nicht ein Du, sondern sich selbst." „Der Redende hat deshalb keine Autorität." Für die Stoa fällt λογος - das Wort - und φυσις - die Physis oder Natur - zusammen. Der λογος (Logos) ist jedoch zugleich Machtträger; der λογος wird in der griechischen Philosophie zugleich als πνευμα - Geist - gedacht (Bultmann, a.a.O., S. 275) „Dazu kommt aber noch, daß unter der Nachwirkung der platonischen und aristotelischen Tradition die Gottheit immer mehr als jenseitig gegenüber der Welt gedacht wurde." Es handelt sich also um einen Dualismus von zwei Substanzen, der göttlichen und der irdischen. „Für die Verständlichmachung des Logos als eines Mittelwesens zwischen Gott und Welt bieten sich die *Mythologien* an, so daß er zu einem halb- und schließlich ganz-persönlichen Wesen wird." Der λογος ist der Offenbarer Gottes (Bultmann, a.a.O., S. 277) „Der Logos ist Hermes, von den Göttern als κηρυξ und αγγελος - als - Herold, Ausrufer, Verkünder und Bot-schafter - zu den Menschen gesandt, ihnen den Willen Gottes kundzutun." „Der Logos wird zum Weltschöpfer", er wird „als Person gedacht", als der „Sohn" und „Gesandte" des höchsten Gottes, welcher unerkennbar jenseits der Welt thront. (Das liest sich wie die Mythologie der Afrikaner, die ihrerseits von orientalischen, inclusive indischen Elementen beeinflusst worden ist!!!) Faktisch liegt alles am Inhalt, „... an der mysteriösen Weisheit. Das Gesprochenwerden hat seine Bedeutung nicht als Anrede, sondern als mysteriöser Ursprung der Lehre" (Bultmann, a.a.O., S. 278) Im Hintergrund befindet sich die dem Menschen unfaßliche Gottheit: der „*deus absconditus*, und der λογος ist seine Offenbarung, der *deus revelatus*. Aber während für das Alte Testament Gott eben im Wort und nur im Wort für den Menschen da ist, ist in der Gnosis die Sehnsucht lebendig, über den λογος hinauszukommen in die σιγη Gottes - in die Stille, die Ruhe, das Schweigen Gottes -, wie auch für Philon der λογος nur bis zur Schwelle der Gottesschau Führer ist." „Das Ziel ist die σιγη, und im kultischen oder ekstatischen Schweigen ist der Mensch eigentlich bei Gott, während im Alten Testament der Mensch gerade durch das Wort an den Platz gestellt wird, der ihm vor Gott gebührt und an dem er in seiner Eigentlichkeit ist .." (Bultmann, a.a.O., S. 279)

Das Wort Gottes im Neuen Testament, das christliche Kerygma, gilt als von Gott eingegeben, als inspiriert, vom Geist gewirkt. (Bultmann, a.a.O., S. 279) „Was Gottes Wort in Menschenrede ist, kann überhaupt nicht von außen her konstatierend wahrgenommen werden ... Aus der Neutralität heraus kann es nicht als Gottes Wort verstanden werden." (Bultmann, a.a.O., S. 282) „Echte Anrede ist nur ein Wort, das den Menschen ihn selber zeigt, ihn sich selbst verstehen lehrt, und zwar nicht als theoretische Belehrung über ihn, sondern so, daß das Ereignis der Anrede ihm eine Situation des existentiellen Sich-Verstehens eröffnet, die in der Tat ergriffen werden muß."„Solchen Charakter hat also das Wort Gottes im Neuen Testament wie im Alten." (Bultmann, a.a.O., S. 283) Act. 2,37 f.: *„Wie sie aber das hörten, ging es ihnen durchs Herz und sie sagten zu Petrus und den übrigen Aposteln: was sollen wir tun, ihr Männer und Brüder? Petrus aber sprach zu ihnen: Tut Buße, und lasse sich ein jeder von euch taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden."* „Daß das Wort Gottes dieses vermag: dem Menschen seine Sünde zugleich aufdecken und vergeben, das macht seinen Charakter als Gottes Wort aus." (Bultmann, a.a.O., S. 284) „Die Beziehung auf die Geschichte ist also ein konstitutiver Charakter des Wortes Gottes im Alten Testament." (Bultmann, a.a.O., S. 287)

„In solcher Identifikation ist aber gesagt, daß das „Wort" nicht in einem Komplex von Gedanken besteht, nicht kraft seines Sinngehalts Gottes Wort ist; denn Jesus bringt nicht eine Lehre, die man von ihm übernimmt, um sie dann zu wissen, und ihn entbehren zu können ...Was also Gottes Wort ist, läßt sich nicht beantworten durch den Aufweis bestimmter Gedanken. Es besteht nicht in zeitlosen Ideen .." (Bultmann, a.a.O., S. 291) „Die Predigt der Propheten hat ihren Sitz in der Geschichte des Volkes. Die Predigt von Jesus hat ihren Sitz in der εκκλησια, in der Kirche, die keine Geschichte im Sinne einer Volksgeschichte hat, da sie die eschatologische Gemeinde ist, die am Ende aller Weltgeschichte steht." (Bultmann, a.a.O., S. 293) „Gott hat in Christus geredet. Ausdrücklich vollzogen ist die Gleichsetzung bei Johannes, wo Jesus als der Logos eingeführt wird. Es ist kein Zweifel, daß, wenn Jesus den Namen Logos erhält, dafür alte Mythologie als Vorbild gedient hat." (Bultmann, a.a.O., S. 290) Im Neuen Testament ist der einzige Inhalt des Wortes Gottes Christus, sein Kreuz und seine Auferstehung. Ergo geht es um das Mit-sterben und Mit-auferstehen des Gläubigen mit Christus. „Er ist das letzte Wort, das Gott gesprochen hat und spricht" (Bultmann, a.a.O., S. 293) Wer ihn nicht kennt, kennt Gott nicht, heißt es im Johannesevangelium, welches durch die Übernahme gnostischer Gedanken, insbesondere aber der Logosvorstellung aus der alten Mythologie, den ersten Schritt im Rahmen einer kontinuierlichen

Inkulturation der alttestamentlich-messianischen Kulisse der Botschaft Jesu in die Gedankenwelt Europas vollzogen hat.

Es ist noch heutzutage bewegend zu lesen, wie Harnack in seiner berühmten Vorlesung *Das Wesen des Christentums* seinen Studenten nahezu jubelnd verkündete: „Das Einströmen des Griechentums, des griechischen Geistes, und die Verbindung des Evangeliums mit ihm ist die größte Thatsache in der Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts, und sie setzte sich, grundlegend vollzogen, in den folgenden Jahrhunderten fort." (Harnack, Das Wesen des Christentums, 56. - 60. Tausend, Leipzig 1908, S. 125) In diesem Zusammenhang kam er dann sogleich auf den Logos zu sprechen: „In dieser Centralidee erblickte man die Einheit des obersten Prinzips der Welt, des Denkens und der Ethik, zugleich aber die Gottheit selbst als schaffende und wirkende im Unterschied zu der ruhenden. Es war der wichtigste Schritt innerhalb der christlichen Lehrgeschichte, der je gethan worden ist, als am Anfang des 2. Jahrhunderts christliche Apologeten die Gleichung vollzogen: der Logos ist Jesus Christus."„Statt des ganz unverständlichen Begriffs «Messias» war mit einem Schlage ein verständlicher geworden." (Harnack, Das Wesen des Christentums, 56. - 60. Tausend, Leipzig 1908, S. 127)

4.) Exkurs zu Robinson

Nicht „Gott ist anders" muß es heißen, sondern „Gott ist tot" oder vielmehr: *„God is dead and Jesus Christ is his son."* Ich beziehe mich damit auf einen spektakulären TIME- Artikel vom 8. April 1966, in dem auf die Gott-ist-tot-gläubigen amerikanischen Theologen Altizer, Hamilton und Van Buren eingegangen wird, die eine Theologie ohne ϑεος - theos - vertreten.

Die Rede vom Tode Gottes ist übrigens älteren Datums. Im Jahre 1961 erschien Vahanians „The Death of God". Der Titel dieses Buches greift bewusst Nietzsches Parole auf: „Das größte neuere Ereignis - daß Gott tot ist, daß der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist - beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.'" (Nietzsche, S. 205) Jedoch schon fast ein Jahrhundert vor Nietzsche konnte man in Jean Pauls „Siebenkäs" die „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei" lesen. Auch das 1963 erschienene Buch von Werner Pelz - „God is no more" - knüpfte an diese Terminologie an.

Kurz vor dem Erscheinen seines Buches hatte Robinson, wenngleich widerwillig, der Redaktion des „Observer" seine Einwilligung gegeben, einen von ihm verfassten Artikel, in dem der Inhalt des Buches zusammengefasst worden war, unter der destruktiv anmutenden Überschrift *„Our image of God must go"* abzudrucken. Des Bischofs eigener Titelvorschlag hatte anders gelautet, nämlich: *„A new Mutation in Christianity"*. Damit wurde auf die Tatsache angespielt, daß wir wieder einmal bei einer neuen Entwicklungsstufe in der langen Geschichte des Christenrtums angekommen seien. Exakt auf diesem Hintergrund konnte Robinsons Schrift von kritischen Zeitgenossen als „eine Art Glaubenslehre für säkulare Menschen" aufgenommen werden. (Augustin [ed], S. 57).

Robinson war daran gelegen, wesentliche Erkenntnisse Bonhoeffers, Bultmanns, Tillichs und anderer zeitgenössischer Theologen, auch aus dem angelsächsischen Raum, wirksam werden zu lassen. Immer wieder werden z. B. „Widerstand und Ergebung", „Kerygma und Mythos" und „Systematische Theologie" zitiert. „Mein Buch", so der Autor, „entstand ja gerade, weil ich mich selbst als einen Menschen kannte, der sich rückhaltlos Christus verpflichtet weiß u n d - ohne eine Möglichkeit der Rückkehr offen zu lassen - auch der säkularen Gesellschaft des gegenwärtigen 20. Jahrhunderts. Ich schrieb es aus dem Glauben, daß diese beiden Überzeugungen gleich ernst genommen werden müssen und daß es einfach nicht sein kann, daß sie unvereinbar sind." (Augustin [ed], S. 58) Man habe Gott immer weiter hinausgedrängt in „vacant places left', in ausgesparte Räume. Wir haben Gott, wie Bonhoeffer formulierte, zum „Lückenbüßer" gemacht und auf die „letzten Dinge" zurückgedrängt, d.h., nur *sub specie aeternitatis* - zum Sterben, angesichts des Todes - hat man ihn noch notig. In einer Welt der kausalen Gesetzmäßigkeit sei Gott, wie Bonhoeffer darlegt, immer weiter aus der Wirklichkeit hinausgedrängt worden, so daß er nur noch dort habe bestehen können, wo eine Lücke offengelassen worden sei. Es gebe aber heute, im Zeitalter der Weltraumfahrt, konstatiert Robinson, keine „vacant places left", keine ausgesparten Räume oder, anders herum gesagt, keinen Lebensraum für Gott - mehr. Bultmann sagt es so: „Nachdem aus dem Gott oberhalb der Welt der Gott jenseits der Welt geworden war, gilt es heute, Gott mitten in der Welt, in der Gegenwart zu finden. Der Gegensatz von Diesseits und Jenseits muß überwunden werden."„Nur der Gottesgedanke, der im Diesseitigen das Jenseitige, im Gegenwärtigen das Transzendente sucht und finden kann, als Möglichkeit der Begegnung, ist für den modernen Menschen möglich.'" (Bultmann, 1964, S. 4f.) Robinson sagt demgegenüber: „Der Gott der traditionellen Populartheologie ist eine Projektion, und vielleicht sind wir gerufen, völlig ohne solche Projektion zu leben. Das ist

kein attraktiver Vorschlag: unweigerlich verursacht er das Gefühl zu verwaisen." (Robinson, Honest, S. 18)

Diesen Standpunkt der *docta ignorantia*, wie ich ihn nennen möchte, verbindet Robinson nun in origineller Weise mit dem Gedanken Bonhoeffers von einem Christentum ohne Religion, von den mündigen Christen, die zu leben haben, *etsi deus non daretur*: „Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden." Bonhoeffer war der Meinung, Gott rufe uns im 20. Jahrhundert zu einer Form des Christentums auf, die nicht von den Prämissen der Religion abhängt, genau so wie Paulus Menschen des 1. Jahrhunderts zu einer Form des Christentums aufgerufen habe, welches nicht von der Prämisse der Beschneidung abhängig war (Robinson, Honest, S. 23). So müsse der Christ des 20. Jahrhunderts Gott vertrauen, ohne eine fixierte Vorstellung von seiner „Existenz" zu besitzen. Auch müßten wir in Bezug auf unser Reden von Gott bescheidener und zurückhaltender werden. Obwohl wir uns allerdings keine plastische Vorstellung von der Existenz oder vom Sosein Gottes werden machen können, meint Robinson, gebe es doch gewisse gedankliche Hilfen, auf die zurückzugreifen verheißungsvoll sei. Die bedeutsamste solcher gedanklichen Hilfen sei für ihn persönlich Tillichs Kategorie vom „Grund des Seins". Robinson neigt zur Definition Macquarries: „Gott" ist das religiöse Wort für das Sein, das als ein gnädiges Sein verstanden wird." (Augustin [ed], Diskussion, S. 46)

Kant war seinerzeit nach der existentiellen Frage: was kann ich wissen? (und: was darf ich hoffen? - als Frage Nummer drei) zu einer zweiten Grundsatzfrage gelangt: was soll ich tun? In ähnlicher Weise ergibt sich auch für Robinson nach der Grundsatzfrage nach dem Sein die Grundsatzfrage nach dem Tun: "Was der Christ im einzelnen zu tun hat ... wird in jedem Jahrhundert, in jeder Gesellschaft und bei jedem einzelnen verschieden sein... Der I n h a l t der christlichen Ethik hat sich durch die Jahrhunderte beachtlich verändert." (Robinson, Moral, S. S. 14f) Wie sich die Zeiten ändern, so ändern sich die Christen mit ihnen. Robinson verweist z. B. auf die erschreckende Blindheit früherer Christen gegenüber der Sklaverei, gegenüber Krieg und Rassenfrage, eine Blindheit. Auch die Ungeheuerlichkeit der Hexenverbrennung wird genannt. Hier h a t sich das Ethos der Christen offensichtlich gewaltig verändert. Unter Berufung auf Röm. 13,10 - „die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung" - stellt Robinson sich auf den Standpunkt, es gebe nur einen reinen Grundsatz der christlichen Ethik, nämlich das Liebesgebot. Er kann dafür auch das schöne Wort Augustins geltend machen: „Liebe, und dann tu, was du willst."

Die von Robinson vertretene ethische Anschauung ist gut jesuanisch und gut paulinisch. Sie ist gut reformatorisch. Der anglikanische Bischof weiß Gesetz und Evangelium präziser zu unterscheiden als dies bei vielen kontinentalen Protestanten der Fall ist. Er argumentiert: „Der Christ kann niemals sagen, daß er jenseits oder außerhalb der Sphäre des Gesetzes existiert." Jedoch: „Liebe ist das Ende, das telos des Gesetzes, nicht nur in dem Sinne, daß sie es erfüllt (was sie wohl tut), sondern auch so, daß sie es als Grundlage für die Beziehung des Christen zu Gott oder zu seinem Mitmenschen aufhebt." „Jeder Ethik, die genuin christlich ist, wird man immer vorwerfen kennen, daß sie das Gesetz und den Tempel zerstöre." (Moral, S. 24f.)

Dietrich Bonhoeffer hatte zunächst - jedenfalls in der Zeit vor seiner «weltlichen» Wende (Neuenschwander) - in mancherlei Hinsicht eine recht konservative Theologie vertreten, am Ende seines Lebens jedoch erkannt, daß „unserem ganzen bisherigen Christentum" das Fundament entzogen sei. Von da an vertrat er einen bis dahin kaum bekannten Typ von „existentieller Befreiungstheologie", die ihn auch eine nicht-religiöse Interpretation religiöser Begriffe, eine „nicht-religiöse Verkündigung" in einer „mündigen Welt" fordern ließ. Nach 18 Monaten der Einsamkeit im Gefängnis begann er den mündigen, emanzipierten Christen in der ihn umgebenden säkularisierten Gesellschaft zu entdecken. Er wurde gewahr, daß die Welt voll von solchen mündigen Personen war, und vielfach handelte es sich dabei um Menschen, die jeglicher Religiosität entbehrten, welche doch Priester und Pastoren fast 2000 Jahr lang als unentbehrlich zur Erlangung des (ewigen) Heils betrachtet hatten. „Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden, ebenso w aber auch als philosophische und religiöse." (Neuenschwander, Die «mündige Welt» als Aufgabe der Theologie, Schweizerische Theologische Umschau, Nr.2, 30. Jahrgang, Bern 1960, S.106) Angesichts dieser ernüchternden Wirklichkeit kam der Gefangene der Staatssicherheit Bonhoeffer zu dem Schluß, daß es angebracht und angemessen sei zu versuchen, solche Leute, die der „klassischen" Religiosität entbehrten, durch eine nicht-religiöse Verkündigung der Anrede Gottes zu erreichen. Unser Umgang mit dem modernen und emanzipierten Menschen, folgerte er, muß auf nicht-religiöser Basis erfolgen, denn Gott will diesem mündig gewordenen Menschen nicht nur in seinen Träumen und hinsichtlich von möglicherweise mit religiösen Vorstellungen verbundenen Sehnsüchten in Bezug auf eventuelle Aspekte im Jenseits dieses Lebens begegnen, sondern mitten im alltäglichen Leben, „im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden", inmitten der Wirklichkeit dieser Welt. Neuenschwander, Die «mündige Welt» als Aufgabe der Theologie,

Schweizerische Theologische Umschau, Nr.2, 30. Jahrgang, Bern 1960, S. 107) Bonhoeffer lehnte dezidiert jene Art der Verkündigung ab, die zuerst auf die Verdammenswürdigkeit des Hörers abhebt, um danach den verlorenen, armen Sünder mit seiner Erlösung durch Christus zu trösten. Ganz im Gegenteil, Bonhoeffer mußte ja an seiner Person selbst erfahren, daß er sich ohne Hilfe und ohne Aussicht auf Rettung im Gefängnis befand - *etsi Deus non daretur* - als ob es Gott nicht gäbe.

Die Mündigkeit verändert das gesamte Verhalten des Menschen: „Wenn du mündig bist, so hast du nicht nur das Recht und die Freiheit und die Verantwortung, autonom zu handeln, sondern du kannst nun nicht mehr jederzeit in die Geborgenheit des Vaterhauses flüchten. Du hast die Folgen deines Tuns selbst zu tragen, ja mehr: Die Menschheit hat die Folgen ihres Tuns selbst zu tragen und damit der eine die Folgen der Schuld des anderen, und Gott greift nicht ein, sondern läßt die «mündige Welt» mit sich selber fertig werden. Das erscheint wie der radikale Rückzug Gottes aus der Welt ... Dies ist gleichsam die Umkehr des Gleichnisses vom verlorenen Sohne: der Vater selbst schickt den Sohn in die Welt und er muß sich dort allein zurechtfinden, und weil es nicht Sünde ist, daß er sich dort befindet, gibt es auch nicht die Umkehr in die Arme des Vaters, der allen Schaden gutmacht. Gott läßt den Menschen, läßt die Menschheit allein mit sich und mit der Welt fertig werden. Gott schützt dich nicht, sondern Gott verlässt dich. Die «mündige Welt» ist die von Gott verlassene Welt. Das ist es. Wir müssen in der Welt leben ... etsi deus non daretur ... Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott ferrtig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Mk. 15,34)!" „Es ist der Schlag ins Rückgrat jenes Glaubens, den Bonhoeffer als Religion bezeichnet... Gott läßt das Unrecht geschehen, kein Gebet wendet es." (Neuenschwander Die «mündige Welt» als Aufgabe der Theologie, Schweizerische Theologische Umschau, Nr.2, 30. Jahrgang, Bern 1960, S. 109)

Gott bleibt stumm und greift nicht ein! Bonhoeffer mußte auf diese Weise dieselbe Erfahrung machen, die der Mann Jesus von Nazareth mit seinem Qualen am Kreuz , in der bitteren Stunde des Todes, hatte erleiden müssen, die Erfahrung der Gottverlassenheit: *„Eli, Eli, lama asabthani?"* In der Person Jesu erkannte Bonhoeffer Gott, den deus absconditus, der de facto machtlos war und sich dennoch im Leiden voller Erbarmen gegenüber Anderen erwiesen hatte. Gott leidet in, mit und unter seinen Geschöpfen! So begannt Bonhoeffer zu begreifen, daß Gott den Menschen in Wahrheit nicht mittels jener in der Dogmatik bereits petrifizierten *omnipotentia* wie *deus ex machina* hilft, sondern

gerade durch das Erleiden dessen, das ihn selbst, wie sie alle trifft. Bonhoeffer begann zu erkennen: Gott ist dem säkularisierten Menschen in seiner Illusionslosigkeit näher als dem *homo religiosus*, der mit Hilfe seiner Religiosität nur seinen Mangel an Vertrauen in Gott „kaschieren", verdecken möchte. Die säkularisierte Welt und den emanzipierten Menschen im Blick, hatte Tillich betont: „Profanität ist nicht irreligiös oder atheistisch, ... sondern sie drückt ihre latente Religion nicht in religiösen Formen aus. Und das ist gerade das, was der Protestantismus braucht als Korrektiv gegen die Versuchung jeder religiösen Sphäre und jedes kirchlichen Systems, sich mit dem Unbedingten zu identifizieren, auf die es hinweist." (Tillich S. 62) So war Bonhoeffer in unbewusster „Syntonie" mit anderen Theologen, wie z. B. mit dem exilierten Tillich, dessen Name als Angehöriger der „Frankfurter Schule" ja ebenfalls auf der „Abschußliste" des nationalsozialistischen Gewaltregimes stand, zu einer betonten Zuwendung zur Welt und damit zu der Überzeugung gelangt: Jesus ist „der Mensch für andere" und kein Objekt für ein religiöses Innenleben. Es geht nicht darum, ihn in kirchlichen Riten zu feiern, wie es Land auf, Land ab die Praxis war. Der Glaube sollte sich in der Welt bewähren und durfte kein Nischendasein in einem fiktiv sakralen Raum, im Schutzbereich einer idealen communio sanctorum führen. Die fromme Schizophrenie des Denkens in zwei Räumen wird überwunden.

Darauf zielt Tillichs Rede von der „Profanität des Glaubens". Unter diesem Aspekt, erkannte Bonhoeffer, war es dann nur folgerichtig, daß auch Kirche nur „Kirche für die andern" sein durfte. Aus dieser grundlegenden theologischen Erkenntnis mußte dann konsequenterweise auch eine von der herkömmlichen protestantischen Ethik wesentlich verschiedene neue Ethik hervorgehen. Einer der wichtigsten Leitsätze dieser neuen Ethik bedeutete: Es ist der Kirche nicht gestattet, sich gegenüber der Welt und dies bedeutet zugleich auch ganz konkret gegenüber dem öffentlichen Leben zu isolieren. Damit hatte dann auch die klassische „Zweireichelehre" der altprotestantischen Orthodoxie ausgedient. Die dem Staat jahrhundertelang konzedierte „Eigengesetzlichkeit" wird von nun an grundsätzlich in Frage gestellt.

Die Nähe Bonhoeffers zu Tillich ist augenscheinlich. Auch diesem ging es um die „Profanität" und um den Charakter der Kirche in einer religionslosen Welt, wobei er einer konkreten Vorstellung von dieser „Utopie" - denn um eine solche handelte es sich - ebenso entbehrte wie Bonhoeffer, der ja auch keine Gelegenheit mehr dazu erhielt, seine veränderte Sicht von Kirche darzustellen. „Also nicht Auflösung der Kirche in die sozialen Gebilde, nicht Auflösung der religiösen in die profane Erkenntnis, sondern eine solche Kirche, in der die

sozialen Gebilde die Darstellung ihres transzendenten Bedeutungsgehaltes, die Vorwegnahme ihrer Stehens im Jenseits von Sein und Freiheit anschauen ..." (Tillich, S.50) Es konnte bei Tillichs „Utopie" weder um „Auflösung" noch um „Reform" der protestantischen Kirche gehen: „Es wäre aussichtslos und verfehlt, wollte man versuchen, durch Mittel, die der rationalen Gestaltung angehören, ästhetische oder gesellschaftliche, die protestantische Kirche neu aufzubauen." (Tillich S. 49) Eine grundlegende Transformation des *status quo* schien ihm eher im „profanen" Bereich möglich zu sein als im „kirchlichen". Es sind, konstatiert er „allenthalben so starke Elemente der Erschütterung wirksam, daß vielleicht auf profanem Boden der Schritt zu einer neuen Erscheinung der Gestalt der Gnade eher vorbereitet ist als im kirchlichen Protestantismus, der noch immer weitgehend auf seiner vergangenen Gestalt ruht."

„Profanität ist nicht irreligiös oder atheistisch, ... sondern sie drückt ihre latente Religion nicht in religiösen Formen aus. Und das ist gerade das, was der Protestantismus braucht als Korrektiv gegen die Versuchung jeder religiösen Sphäre und jedes kirchlichen Systems, sich mit dem Unbedingten zu identifizieren, auf die es hinweist." (Tillich S. 62)

5.) Die weltliche Kultur des Abendlandes

Es war Toynbee, der in klarer Erkenntnis der wahren Situation unserer Gesellschaft unverbrämt von „unserer nachchristlichen weltlichen Kultur des Abendlandes" gesprochen hatte. Dabei hatte er eine aus den Fugen geratene Welt vor Augen, die gekennzeichnet war von einer „apokalyptisch" anmutenden Menschenverachtung und Brutalität, ein Zustand, den Hitler, der Hauptakteur in der Tragödie „Der Untergang des Abendlandes" großsprecherisch mit den Worten kommentierte „Wir stehen am Ende des Zeitalters der Vernunft!" (Werner Bd. 2, S. 125)

In Loewenichs Augen, der die mittlerweile bereits weit fortgeschrittene „Globalisierung" bereits voraus sieht, steht die Menschheit seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges „am Beginn einer neuen Epoche, die wir das Weltzeitalter nennen wollen." (Loewenich, Die Aufgabe des Protes-tantismus in der Gegenwart, Schweizerische Theologische Umschau Nr.1, 35. Jhg., Bern, Juni 1965, S. 4) Vor allem die enorme Relativierung geographischer Distanzen durch den modernen Flugverkehr und die Satellitentechnik, mittels derer die Kommunikation in Wort, Text und Bild in Sekundenschnelle nahezu perfekt

möglich geworden ist, bringen ein neues Selbstverständnis der Menschen in allen Regionen der Erde hervor und Verweisen den Primat Europas ebenso wie den Kolonialismus angesichts einer fortschreitenden Menschheitskultur in die Rumpelkammer der Geschichte. Loewenich sah auch „die Gefahr einer radikalen Deshumanisierung" - Ernst Jünger hatte vom „absoluten Bankerott des humanitären Denkens" gesprochen - im Gefolge eines immer stärker werdenden Trends der Entwicklung in Richtung auf den „fortschreitenden Ersatz des Menschen durch die Technik", durch Automatisierung und Kybernetik. „Wird die christliche Verkündigung das gültige Wort für den Menschen einer völlig veränderten Situation zu sagen wissen?" (Loewenich, S. 4) Welche Rolle wird der Protestantismus in diesem unumkehrbaren und sich ständig beschleunigenden Säkularisierungsprozess spielen?

Die Frage nach seiner Zukunft muß jedoch nicht nur den Protestantismus bewegen. „Die Krise des Christentums ist ... kein hausgemachter Sonderfall, sondern ein Ausfluß der geistig-seelischen Gesamtverfassung unseres Zeit - im Realgrund der Geschichte wurzelnd..." (Zahrnt, 2002:30) Wie die Dinge liegen, muß generell nach der Zukunft nicht nur der Kirchen, sondern des Christentums überhaupt gefragt werden. Dies tat z.B. der Spanier Enrique Miret Magdalena:

Wird es im XXI Jahrhundert das Christentum noch geben?

Unter dieser Überschrift - *Existirá el cristianismo en el siglo XXI ?* - druckte die spanische Tageszeitung EL PAÍS in ihrer Ausgabe vom 10.9.1999 einen Kommentar des katholischen Theologen Enrique Miret Magdalena ab, dessen Tenor sich auf die schwere Krise, in der sich die Religion befinde, bezog. Auch die Theologie sei mit einem schwierigen Problem konfrontiert, nämlich mit der Frage, „die allem, was in der katholischen wie auch in der protestantischen Kirche gelehrt worden ist, widerspricht", nämlich „ob die Heilsbotschaft, wie Jesus sie zugunsten der Menschen verkündet hat, die einzige religiöse Heilsbotschaft ist." Der Absolutheitsanspruch, mit dem die Kirche die christliche Botschaft als die einzige Offenbarung für die gesamte Menschheit stets vertrat, habe dazu geführt, daß - euphemistisch ausgedrückt -
„andere Kulturen, die von der unseren völlig verschieden sind, mit einer anderen Lebensweise und anderer Spiritualität", jahrhundertelang „assimiliert" worden sind.

Umso dringender erhebt sich heute die Frage, ob denn die Bibel „das einzige authentische heilige Buch" sei oder „ob sich diese geoffenbarte Botschaft beispielsweise auch in den Veden manifestiere", „ob Jesus die einzige göttliche

Person sei", oder ob es auch Andere gibt, „die wir in irgend einer Weise „Jesus" nennen könnten, weil sie Vermittler einer Botschaft sind, die ebenfalls von Gott kommt?" „Wäre es nicht denkbar, daß, was Jesus als Mittelpunkt des Heils für einen Christen bedeutet, daß die grundlegende Botschaft, die er einem Teil der Menschheit vermittelt hat, nicht ausschließlich in den geschriebenen Evangelien beschlossen ist, sondern daß diese Botschaft sich ebenfalls in andersartigen Worten und Vorstellungen und auch in anderen Büchern findet, die man in anderen Kulturen für heilig hält, wie z.B. in den hinduistischen Veden oder bei Konfuzius ?"

Im Verein mit den „westlichen, asiatischen und afrikanischen Christen und Theologen" weiß der Autor sehr wohl um den Widerstand der obersten Glaubenshüter im Vatikan, dennoch setzt er den *condenaciones de Roma* revolutionäre *statements* fortschrittlicher - zumeist jesuitischer - Theologen entgegen, als da sind: Prof. F. J. Kuschel, für den „der wirkliche Christ der „neue Mensch" ist." Dessen Kennzeichen ist „bedingungsloses Gottvertrauen samt einer grundsätzlich von Frieden, Liebe und Versöhnung bestimmten Haltung." Wo man wirklich ein vom Frieden, gegenseitiger Hilfe und Solidarität geprägtes Leben führt, werde „der spirituelle Christus konkret" und dies sei in jeder Religion möglich. Was jedoch in keiner Religion, auch nicht in der christlichen, akzeptabel sei, seien Aberglaube, Wunderglaube und Verletzung der Menschenrechte, insbesondere in ihrem jeweiligen eigenen Kontext. Der indische Jesuit Amaladoss vertritt die Komplementarität aller (heiligen) Schriften, seien sie nun christlich oder nicht. Er hält die Bibel und die in ihr enthaltenen Schilderungen außerordentlicher Taten nicht für die wirklich angemessene Weise der Selbstbezeugung Gottes in der Welt. Auch das „Ereignis Jesus Christus" könne nicht bis ins Letzte mit Gottes Plan in der Welt gleichgesetzt werden. Der amerikanische Jesuit Avery Dulles unterstreicht: „Es kann nicht bestritten werden, daß der ewige Logos sich anderen Völkern durch andere Symbole zu offenbaren vermag." Der Jesuit Pieris aus Sri Lanka geht so weit zu sagen, daß, mit östlichen Augen gesehen, an dem verstümmelten Körper der Kirche das Haupt - Jesus Christus - nicht zu erkennen sei.

Die für Enrique Miret Magdalena ausschlaggebende Frage lautet: Hat jemand, wenn er die Moral Jesu praktiziert, wenn er sich für das Gute und nicht für das Böse entscheidet, in seinem Leben nicht bereits das „Absolute" akzeptiert? Müßte dann also nicht ein jeder, der - ideologisch betrachtet - als ein Ungläubiger zu bezeichnen wäre, wenn er doch Gott existentiell bereits kennt, indem er dieses für das Leben entscheidende Absolute - oder wie immer man es nennen möge - bereits akzeptiert hat, als ein Gläubiger angesehen werden?

„So dachte ein völlig unverdächtiger katholischer Philosoph, nämlich der Franzose Mantain; und eine Person, die sich mit ihm in dieser Überzeugung getroffen hat, war eine heilige Philosophin und Märtyrerin, welche die Schrecken der nazistischen Konzentrationslager erlebte: Edith Stein.

„Was zuletzt am wenigsten zählt, bekräftigt der spanische Autor, ist unsere abstrakte Philosophie; das wichtigste ist, im Leben anderen gegenüber offen zu sein, und nicht nur in Bezug auf unser Reden, sondern auf unser Tun."

Die katholische Theologie hat es in diesen Fragen leichter als die protestantische generell, weil sie der „natürlichen Offenbarung" die Tür viel weiter geöffnet hält als dies bei den Epigonen Luthers und Calvins der Fall ist. Was die eher „revolutionären" Vorstellungen der katholischen Avantgarde , wie sie vor allem in den tropischen Regionen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens wirksam ist, angeht, so sind einerseits die vom Vatikan gesetzten Grenzen sehr wohl bekannt; andererseits wird immer wieder mehr oder weniger vorsichtig an den Grenzpfählen gerüttelt, wie jüngst im Hirtenbrief der Vollversammlung der Bischofskonferenz von Vietnam, die vom 6. - 11.10.2003 in der Region von Saigon tagte. Dort ist zu lesen: „Damit die Wahrheit des Evangeliums transparenter und leichter verständlich und akzeptabel ist, müssen wir Mittel einsetzen, die geeignet sind für die Menschen von heute. Das bedeutet, Begriffe und Ausdrücke zu gebrauchen, die der Kultur und der Psyche der modernen Menschen angepasst sind." (Weltkirche 9/2003) Es scheint, als werde in der Römisch-katholischen Kirche im Zusammenhang mit der seit dem Vaticanum II viel diskutierten „Inkulturation" und „Akkulturation" endlich ein neues Kapitel aufgeschlagen.

Von vereinzelten einschlägigen Ansätzen auf protestantischer Seite war bereits die Rede. In Kreisen der Mission handelt man - analog zur katholischen Praxis - seit langem in einer ideologisch (oder dogmatisch) unbefangenen Weise, z.B. im Rahmen der „Indianermission" in Brasilien, die von der Prämisse ausgeht, daß die spärlichen Reste der noch existierenden indigenen Kulturen nicht durch das Überstülpen westlich-kirchlicher Strukturen verfälschtoder zerstört werden dürfen.

Auch theoretische, theologisch-wissenschaftliche Konzepte wurden angedacht, vor allem von Denkern aus dem Bereich des Neuprotestantismus, angefangen bei Herder („Überall hat mich die große Analogie der Natur auf Wahrheiten der Religion geführt") Lessing, Burnet und Strauß bis hin zu Brunner, Hirsch, Wünsch und Tillich, um an dieser Stelle lediglich einige Namen zu nennen. Die

offizielle, „bekenntnisorientierte“ kirchliche Theologie verharrt noch weitgehend in von der Orthodoxie gesetzten Grenzen, und dies nicht selten in einem Zustand „religiöser Schizophrenie“, um es mit Loewenich zu sagen.

Worauf es im Blick auf die Zukunft ankommt, ist die Erkenntnis, daß es nicht nur „mehrere Offenbarungsquellen“ gibt (wovon bereits die Rede war), daß die Erkenntnis der „Offenbarung“ in jedem Fall der Vernunft zuzuweisen ist und daß „Offenbarung“ nicht in der Vermittlung zeitloserLehrwahrheiten besteht, sondern in der existentiellen Begegnung mit Gott.

6.) Ausblick auf die Ansätze einer neuen Gestalt christlichen Seins

In einer globalisierten Welt mit einer pluralistischen Gesellschaft, wie wir sie heute haben, in der es keine Mauer zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen. kein Sondergebiet, keine religiöse Sphäre, die gegenständlich abgegrenzt wäre, kein *sanctum* oder *sanctissimum* gegenüber dem *profanum* gibt, einer Entwicklung, die im letzten Grunde völlig dem protestantischen Prinzip entspricht, das ganz bewusst den Gegensatz von heilig und profan aufhebt (Tillich, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, S. 50), stellt sich uns eine elementare und existentielle Frage, nämlich: „Was heißt in Zukunft «erfülltes Menschsein», Persönlichkeit, Ebenbild Gottes?“ (Loewenich, Die Aufgabe des Protestantismus in der Gegenwart, Schweizerische Theologische Umschau Nr.1, 35. Jhg., Bern, Juni 1965, S. 4) „Der heutige Mensch bevorzugt im Religiösen das Unbewußte, das Andeutungsweise, das Bildhafte.“ (Loewenich, S. 5) Seit Bonhoeffers Ausgangspunkt vom „mündigen Menschen“ in einer „mündig gewordenen Welt“ ist klar: „Eine Lösung der Fragen in unserer Situation erforderte eine revolutionäre Kühnheit des Denkens und Umdenkens, wie sie in ihrem Ausmaß und in ihren Folgen noch nicht abzusehen ist. Diese revolutionäre Kühnheit des Umdenkens bedeutet nicht nur einen grundlegenden Wandel der Denkart, sondern auch der Lebensart, was noch weniger zu dem gewohnten Vorgehen paßt. Dies zeigt sich bei Bonhoeffer auch in seiner Terminologie, indem er die Religion als Weise der bisherigen Gottesbeziehung ablehnt ... Die Religion überhaupt ist abgeschafft.“ (Neuenschwander, Die «mündige Welt» als Aufgabe der Theologie, Schweizerische Theologische Umschau, Nr.2, 30. Jahrgang, Bern 1960, S. 108) Die Mündigkeit ist Gottes Weg mit den Menschen. Was also vom heute Protestantismus gefordert wird, ist die Bereitschaft zum Wagnis, „der Schritt zu einer neuen Form der Profanität.“ (Tillich, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, S. 22)

„Die Grundkategorie, oder, wenn man will, ein Existential in der Deutung des Menschen in einer Theologie der «mündigen Welt» ist die Verantwortung. Verantwortung ist der Korrelationsbegriff zu Mündigkeit ... Je mehr der Mensch die Schöpfung beherrscht, um so größer wird seine Verantwortung auch für die Folgen seines Tuns ... Es wird gefordert, daß man sich mit der Welt einläßt. Die Weltlichkeit des Glaubens ist aufgerufen ... Der Begriff der Verantwortung setzt das Stehen vor Gott voraus, das zur Mündigkeit gehört." (Neuenschwander, Die «mündige Welt» als Aufgabe der Theologie, Schweizerische Theologische Umschau, Nr.2, 30. Jahrgang, Bern 1960, S. 114)

„Die Frage, ob der Protestantismus als ein entscheidender Geschichtsfaktor überdauern wird, ist vor allem die Frage, ob er sich der neuen Situation anpassen wird." Tillich, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, S. 24)

„Nur ein, freilich gewandelter, Neuprotestantismus hat Aussicht, die Aufgaben der Gegenwart und Zukunft in innerer Wahrhaftigkeit und Verständnisbereitschaft anzupacken." (Loewenich, S. 5) Es gilt, „dem Leerlauf fortschreitender religiöser Abstraktion Einhalt zu gebieten." (Loewenich, S. 5) „Die kirchliche Lehre hat ihre formelhafte Ausprägung in einer Zeit erhalten, die von der modernen Naturwissenschaft noch keine Ahnung haben konnte." ((Loewenich, S. 5) „Ein dogmatisches Christentum alter Prägung ist heute ehrlicherweise nicht mehr möglich ... Ehrfurcht vor dem Geheimnis und demütige Selbstbeschränkung müssen die Kennzeichen wahrhafter Theologie werden, im Gegensatz zu dem vielfach geforderten «sacrificium intellectus»". (Loewenich S. 6) Martin Luther King hatte mit eindrücklichen Worten betont: „Niemals darf die Kirche müde werden, die Menschen daran zu erinnern, daß Vernunft eine moralische Verpflichtung ist."

Es fehlt nicht an Stimmen, die eine derartige Einstellung für „Bilderstürmerei" halten. Tatsächlich nannte C. G. Jung die Geschichte des Protestantismus eine Geschichte der fort-gesetzten Bilderstürmerei. Dabei bedachte er nicht, daß „Protest gegen Formen" zum Wesen des Protestantismus gehört. (Tillich, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, S. 54) Aus diesem Grunde gibt es im Protestantismus auch „keine klassische Epoche" (Tillich, S. 58) „Es gibt keine feste, nicht einmal eine klassische Lösung. Es gibt vorläufige Setzungen, Konstruktionen, Lösungen, aber nichts ist endgültig." (Tillich S. 62) „Protestantismus ist ... Wegbereitung aus dem Geist des *Kairos* und damit aus dem Prinzip des Protestantismus." (Tillich, S. 55) Der *Kairos* ist nicht programmierbar, der Geist weht wo er will und wann er will ..." So „muß die protestantische Kirche betonen, daß sie eine geschichtliche Erscheinung ist,

soziologischen und psychologischen Wandlungen unterworfen." (Tillich, Der Protestan-tismus als Kritik und Gestaltung, S. 61) In diesem Kontext erinnert Tillich ganz zu Recht daran, daß „die Väter des europäischen religiösen Sozialismus (vertreten z.B. durch die Blum-hardts) erkannten, daß Gott zuzeiten stärker durch eine nichtreligiöse und sogar antichristliche Bewegung sprechen kann, wie z.B. durch die frühere Sozialdemokratie, als durch die christlichen Kirchen." (Tillich a. a.O. S. 61) „Daraus folgt, daß der Protestantismus eine einzigartige Verwandtschaft mit der Profanität besitzt. Der Protestantismus fordert gerade aus seinem Wesen heraus eine profane Wirklichkeit ... Protestantische Profanität ist ein Wesens-element der protestantischen Gestaltung." (Tillich a. a. O. S. 62) „Gemäß dem protestantischen Prinzip besteht die Möglichkeit, daß in der Profanität die Gnade wirkt, nicht ausdrücklich, sondern verhüllt, aber doch durchscheinend. Diese Möglichkeit bedeutet, daß Gnade nicht gebunden ist an irgendeine Form, nicht einmal an eine religiöse Form." (Tillich, a. a. O., S. 61) „Profane Gestalten sind die Gestalten, in denen eine endliche Struktur der Wirklichkeit zum Ausdruck kommt - dichterisch, wissenschaftlich, ethisch, politisch ..." (Tillich a. a. O. S. 62) „Profanität ist nicht irreligiös oder atheistisch, ... sondern sie drückt ihre latente Religion nicht in religiösen Formen aus. Und das ist gerade das, was der Protestantismus braucht als Korrektiv gegen die Versuchung jeder religiösen Sphäre und jedes kirchlichen Systems, sich mit dem Unbedingten zu identifizieren, auf die es hinweist." (Tillich a. a. O. S. 62)

Hier ist noch einmal an Bonhoeffers Prämisse vom mündigen Menschen in einer mündig gewordenen Welt zu erinnern, mit der er dem modernen Denken in der „christlichen Welt" eine Bresche geschlagen hat, deren Brisanz bislang nur von ganz wenigen protestantischen Theologen erkannt worden ist. Sie revolutioniere nicht nur unser Denken, sondern unsere ganze Lebensart, hatte Neuenschwander, gefolgert. Bonhoeffer habe „die Religion als Weise der bisherigen Gottesbeziehung" abgelehnt und damit sei für ihn und alle diejenigen, die seiner Auffassung folgten, „die Religion überhaupt" abgeschafft. (Neuenschwander, Die «mündige Welt» als Aufgabe der Theologie, Schweizerische Theologische Umschau, Nr.2, 30. Jahrgang, Bern 1960, S. 108) Diese Freiheit und zugleich auch Radikalität des Denkens erinnert ganz stark an einige der großen spanischen Autoren des vergangenen Jahrhunderts, wie z.B. den viel zitierten José Ortega y Gasset (1883-1955), Essayist und Philosoph, dessen Werk Bonhoeffer als einstiger Pastor der Deutschen Evangelischen Gemeinde in Barcelona mit Sicherheit kannte. Ortega y Gasset, der bereits im Alter von 15 Jahren die Universität bezogen hatte, setzte seine philosophischen Studien später in Leipzig, Marburg und Berlin fort, wobei er sich besonders dem

Neukantianismus und den Schriften Schellings, Hegels, Marx', Schopenhauers, Nietzsches, Cohens und Diltheys widmete. Er vertrat eine Philosophie der »lebendigen Vernunft« oder, einfacher formuliert, eine wirkliche »Lebensphilosophie«. Er definierte den Menschen nicht als eine *res cogitans*, sondern als eine *res dramatica*. Der Mensch existiert nicht, weil er denkt, sondern, ganz im Gegenteil, er denkt, weil er existiert. Dem Spanier Ortega y Gasset lag besonders die Modernisierung seines Landes und die Hinführung Spaniens zur Geisteswelt der modernen Europas am Herzen. In seinem Werk *»Der Aufstand der Massen«* (1930) konstatierte er schlichtweg die „Fahnenflucht der Eliten". Bemerkensweret ist, was er über „die Höhe der Zeit" sagte, z. B. wo er Jorge Manriques Klage zitiert: *„Cualquiera tiempo pasado fué mejor"* - jede vergangene Zeit war besser. Cervantes habe gewusst, dass „der Weg immer besser ist als die Herberge". In diesem Zusammenhang merkte er kritisch an: „Es war ein trauriger Glaube an die moderne Kultur; er besagte, dass alles Wesentliche morgen aussehen werde wie heute, dass der Fortschritt einzig darin bestehe, in alle Ewigkeit denselben Weg fortzuschreiten, den man schon unter den Füßen hatte. Ein solcher Weg ist eher ein Gefängnis, das sich dehnt; er führt nicht ins Freie." Er hielt dagegen: „Unvorhersehbar und ein immer offener Horizont von Möglichkeiten zu sein, ist das Wesen des echten Lebens." Er wusste freilich auch, dass wir Heutigen auf einmal fühlen, „dass wir allein auf der Welt sind, dass die Toten ... uns nicht mehr beistehen können." „Wir haben unsere Probleme - seien sie künstlerisch, wissenschaftlich oder politisch - ohne die tätige Mitarbeit der Vergangenheit in voller Gegenwart zu lösen." Eine solche Geisteshaltung war 1930 ganz ohne Zweifel ausgesprochenermaßen erfrischend! Erfrischend sind auch Ortega y Gassets Ansichten zur „Epoche des ZUFRIEDENEN JUNGEN HERRN": „Ein Wind allgemeiner, alles ergreifender Hanswursterei weht in Europa. Fast alle Stellungen, die man bezieht und zur Schau stellt, sind innerlich verlogen." „Der Zyniker, der Schmarotzer der Zivilisation, lebt davon, sie zu verneinen, gerade weil er überzeugt ist, dass sie ihn nicht im Stich lassen wird ... Man kann kein anderes Benehmen von einem Menschentypus erwarten, der in einer allzu gut eingerichteten Welt geboren ist und nur ihre Vorteile, nicht ihre Gefahren bemerkt." Herzerfrischend ist der beissende Sarkasmus des Philosophem: „Ein Zigeuner wollt beichten, aber der gewissenhafte Pfarrer fragte ihn erst, ob er die zehn Gebote Gottes kenne. Worauf der Zigeuner antwortete: ‚Ich lernen wollen, Hochwürden, aber haben gehört munkeln, dass man will sie aufheben.' Ist das nicht die gegenwärtige Lage der Welt? Es geht ein Gemunkel, dass die europäischen Gebote nicht mehr gelten, und so nutzt die Menschheit - Individuen und Völker - die Gelegenheit aus, um ohne Gebote zu leben." Am Ende seines Buches kommt Ortega y Gasset zum eigentlichen Problem: „Dem

Massenmenschen geht Sittlichkeit schlechtweg ab; denn Sittlichkeit ist wesentlich ein Erlebnis der Unterordnung, Dienst- und Pflichtbewußtsein ... Wenn sie keine Norm anerkennen wollen, müssen sie, nolens volens, zu dieser Norm stehen, dass sie jede Moral leugnen; und das ist nicht *Amoral*, sondern *Unmoral*." Und er zieht die Bilanz: „Jetzt erntet Europa die schmerzlichen Folgen seines geistigen Verhaltens. Es hat sich vorbehaltlos einer glänzenden, aber wurzellosen Kultur verschrieben." Es gehe dem modernen Massenmenschen - der anonym, gefühlsbestimmt, arm an Intelligenz und an persönlicher Verantwortung sei und der anstatt auf die aristotelischen Vernunft lediglich auf Propaganda und massenpsychologische Werbung ansprechbar sei - in Wirklichkeit nicht um eine neue Zivilisation, die mit der alten im Kampf liegt, sondern um eine bloße Verneinung.

Kehren wir nach diesem kleinen Exkurs zurück zu Tillich, dem protestantischen Geistesverwandten Dietrich Bonhoeffers! Für Tillich stand es fest, „daß in der Profanität die Gnade wirkt" und „daß Gnade nicht gebunden ist an irgendeine Form, nicht einmal an eine religiöse Form." (Tillich, a. a. O., S. 61) Was sich in „profanen Gestalten" ausdrücke, „dichterisch, wissenschaftlich, ethisch, politisch", sei nicht „irreligiös oder atheistisch", sei in Wirklichkeit „latente Religion", die sich allerdings nicht in religiösen Formen ausdrücke. Gerade dies jedoch brauche der Protestantismus „als Korrektiv gegen die Versuchung jeder religiösen Sphäre und jedes kirchlichen Systems, sich mit dem Unbedingten zu identifizieren, auf die es hinweist." (Tillich a. a. O. S. 62)

Hier wird deutlich wie kaum anderswo, daß sich der Kirchenbegriff des Neuprotestantismus radikal von dem der Römisch-katholischen Kirche und auch von dem des Altprotestantismus unterscheidet. Die protestantische Kirche ist *in, sub et cum societatem*, in, mit und unter, ist inmitten der Gesellschaft, nicht getrennt von ihr. „Gemeinde darf sich nicht auffassen als eine höhere soziologische Form über dem sonstigen gesellschaftlichen Leben." (Tillich, S. 50) Alle christlichen Institutionen seien „Welt", hatte Bultmann einmal gesagt. „Die weltgeschichtliche Leistung des Protestantismus liegt nicht in einer intakten Kirchlichkeit, sondern in einer spezifischen Geistigkeit, die über die kirchlichen Grenzen hinausreicht. Ihre Parole muß lauten: Die Reformation geht weiter." (Loewenich, Die Aufgabe des Protestantismus in der Gegenwart, Schweizerische Theologische Umschau Nr.1, 35. Jhg., Bern, Juni 1965, S. 7) Dies hat gravie-rende Konsequenzen: „Entweder entscheiden wir uns für eine bloße gestaltlose Wortver-kündigung, die notwendig zu einem intellektuellen Bericht über die Gnade wird und neben sich eine von ihr unberührte Profanität läßt, oder wir entscheiden uns für die protestantische Gestaltung als den

Ausdruck einer Gestalt der Gnade im Handeln und Denken und damit für die Möglichkeit, den letzten Sinn der profanen Welt auszudrücken ... Entweder werden die protestantischen Kirchen zwischen Katholizismus und Profanität zur Bedeutungslosigkeit herabgedrückt, oder sie überwinden beide durch die Macht des protestantischen Prinzips der Wirklichkeit, für die es zeugt. Entweder wird der Protestantismus eine Sekte, abgeschnitten von den Hauptströmungen der Geschichte, oder er wird der Anfang einer neuen Gestalt christlichen Seins, in der dämonischer Sakramentalismus und profane Entleerung überwunden sind." (Tillich, S. 69)

Das eigentlich Zukunftsweisende am Werk Tillichs ist jedoch nicht die von ihm vertretene theologische Sichtweise an sich, sondern sein spezifisches „protestantisches Selbstverständnis", um es einmal so auszudrücken. Es ging ihm ja gar nicht nur um die „Kirche" im strikten Sinn, sondern um eine geistesgeschichtliche Bewegung. „Protestantische Gestaltung drückt sich nicht nur in der religiösen Sphäre (im engeren Sinne) aus, sondern auch in der Ganzheit der persönlichen, sozialen und geistigen Existenz, im Ganzen einer Kultur." Er spricht deshalb vom „stillen Einfluß des Protestantismus auf die Kultur, zu der er gehört." (Paul Tillich, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Schriften zur Theologie I, Gesammelte Werke Bd. VII, Stuttgart 1962 S. 68)

Für Tillich liegt quasi die Gleichung „Welt - Kultur" nahe. Er unterscheidet sie im Grunde nur, wo er befürchtet, die Gestalt der Gnade könne vom Profanen sozusagen „aufgelöst" werden, so daß am Ende nur das *profanum* übrigbliebe. „Der Protestantismus kennt keine faßbare Gestalt der Gnade wie der Katholizismus. Er ist deswegen in der ständigem Gefahr zu profanieren." (Tillich, S. 48) Es handelt sich bei dem, was gefordert ist, geradezu um einen Balanceakt, den es zu riskieren gilt: „Gibt sich der Protestantismus an die Profanität preis, so hört er auf, eine Gestalt der Gnade zu sein. Zieht er sich von der Profanität zurück, hört er auf, protestantisch, das heißt, eine Gestalt zu sein, die in sich den Protest gegen sich einschließt." (Tillich, S. 62) „Protestantische Gestaltung ist überall da am Werk, wo die Wirklichkeit angeschaut und beschrieben wird im Hinblick auf ihren Grund und letzten Sinn." (Tillich, S. 66) „Protestantische Gestaltung ist Gestaltung auf dem Boden der Wirklichkeit der Gnade und in der Form des Wagnisses." (Tillich, S. 63) „In jeder protestantischen Gestalt muß das ewige Element in bezug auf die gegenwärtige Situation zum Ausdruck kommen... Sie schließt das Wagnis ein, sie hat keine festen Maßstäbe, keine geistigen Sicherungen... Protestantismus verneint die Sicherheit sakramentaler Systeme mit ihren unverletzlichen Formen, heiligen

Gesetzen, ewigem Strukturen. Für ihn ist jeder Anspruch auf Absolutheit fragwürdig." (Tillich, S. 63)

Der Begriff „protestantisch" bzw. „Protestantismus" stammt aus der Reformationszeit und wurde auf die „Lutherischen" angewandt, die seit 1530, seit der „Protestation" zu Augsburg, als „Protestanten" bezeichnet wurden. Als derjenige, der das „Augsburgische Bekenntnis" konzi-piert hat, könnte eigentlich Philipp Melanchthon als die historische Gestalt bezeichnet werden, mit der die Vokabel „Protestantismus" am ersten und engsten in Verbindung zu bringen wäre. Über Jahrhunderte wurde der Begriff „Protestantismus" auf die reformatorische Variante des Christentums - im Unterschied zum „Katholizismus" - verwendet, von den Einen mit deutlichem Stolz, von den Anderen wegwerfend, auf jeden Fall polemisch, gebraucht. Manchmal galt „Protestantismus" als Sammelbegriff für alle „evangelischen" Varianten, von den Lutheranern bis zu den Calvinisten etc. Vor allem seit der Aufklärung hat sich jedoch ein Verständnis des Begriffes „Protestantismus" herausgebildet, das eher eine Geisteshaltung als eine religiöse Konfession meinte. „Protestantische Haltung ist ... eine Grundeinstellung des menschlichen Geistes", ist „der Wille zum mündigen Christentum". (Loewenich, Die Aufgabe des Protestan-tismus in der Gegenwart, Schweizerische Theologische Umschau Nr.1, 35. Jhrg., Bern, Juni 1965, S. 6) „«Protestantismus» bezeichnet eine geistige Haltung, die aus evangelischem Christentum erwächst, aber über eine rein religiöse und kirchliche Relevanz hinausweist...Kant und Lessing z.B. waren Protestanten, aber nicht präzis lutherische Christen." (Loewenich, S. 2) In der Reihe der „Väter des neuzeitlichen Protestantismus" - um einmal diesen Begriff zu gebrauchen - stehen, und hier muß ich zwangsläufig selektiv verfahren, Lessing und Schleier-macher, Strauß und Baur und Hegel, Biedermann und Hermann ebenso wie Harnack, Troeltsch und Lietzmann, Max Weber und Paul Tillich, Albert Schweitzer und Martin Werner. Auch Karl Jaspers verstand sich in diesem Sinne als Protestanten und äußerte einmal, er könne die Kirche, in der er geboren worden sei, nicht ablehnen, und fügte hinzu: „weil ich ohne sie nicht zum Gehalt meiner Freiheit gekommen wäre." (Neuenschwander, Denker des Glaubens, S. 121) Martin Rade hat eine für die „Geisteshaltung des modernen Protestantismus" bezeichnende Zeitschrift mit dem charakteristischen Titel „Christliche Welt" herausgegeben, die dann im „3. Reich" untergegangen ist. Walter von Loewenich schrieb nach dem Krieg ein interessantes Buch mit dem Titel „Luther und der Neuprotestantismus". Der frühverstorbene Ulrich Neuenschwan-der aus Bern verwendete diesen Begriff ebenfalls gern. Dies alles ist gemeint, wenn von „Pro-testantismus" die Rede ist. Ganz in diesem *ductus* äußert sich auch Tillich in seinem Werk „Der Protestantismus als Kritik

und Gestaltung": „Sieht man den Protestantismus nur als eine beson-dere konfessionelle Form des Christentums, an die man durch Tradition und Glauben gebunden ist, so erhält man ein ganz anderes Bild, als wenn man ihn als einen Faktor innerhalb des weltgeschichtlichen Prozesses ansieht, der von allen anderen Faktoren beeinflusst wird und wiederum diese beeinflusst." (Tillich, Schriften zur Theologie I, Gesammelte Werke Bd. VII S. 11) Für Tillich hat Theologie mit „Kultur" zu tun: „Der zentrale Satz meiner Religionsphilo-sophie: Religion ist die Substanz der Kultur, Kultur ist die Form der Religion." (S. 17). Die Auf-gabe der Theologie ist „Mittlerdienst". „Die Kluft zwischen dem konservativen Luthertum und dem sozialistischen Utopismus in Deutschland zwang uns die Frage einer protestantischen Deutung der Geschichte auf." (S. 19) „Es war das protestantische Prinzip, das die liberale Theo-logie befähigte, herauszustellen, daß das Christentum nicht isoliert von der allgemeinen religiösen und kulturellen, psychologischen und soziologischen Entwicklung der Menschheit betrachtet werden kann, daß das Christentum wie jeder Christ verwickelt ist in die allgemeinen Strukturen und Wandlungen des menschlichen Lebens, und daß es andererseits Vorwegnahmen des Christentums in der Gesamtgeschichte gibt." (Tillich S. 26 - 27) Keine der diversen christlichen Konfessionen ist berechtigt, sich als die absolute Ausprägung des Christentums zu verstehen.

„Das Christentum ist entweder entwicklungsfähig, oder ist an seinem Ende angelangt. Die Reformation war keine Erneuerung des Urchristentums, sondern eine neue Gestalt des Christentums. Nicht nur die Form, sondern auch die Substanz des Christentums muß entwicklungsfähig sein, wenn es noch eine Zukunft haben soll. Wer heute die Kirche auf das Urchristentum oder die Reformation festlegen will, spricht ihr die Daseinsberechtigung ab. Auch das Neue Testament oder die angebliche Lehre des historischen Jesus lassen sich nicht unmittelbar auf die Gegenwart übertragen. Ohne die Scheidung von zeitlich bedingter und unmittelbar evidenter Wahrheit werden wir nicht weiterkommen." (Loewenich, Die Aufgabe des Protestantismus in der Gegenwart, Schweizerische Theologische Umschau Nr.1, 35. Jhg., Bern, Juni 1965, S. 7)

„Die sogenannte «Absolutheit des Christentums» im überkommenen Sinn ist nicht haltbar." (Loewenich, Die Aufgabe des Protestantismus in der Gegenwart, Schweizerische Theologische Umschau Nr.1, 35. Jhg., Bern, Juni 1965, S. 7)

„Es ist eine Frage an das Christentum der Zukunft, ob es durch eine Entwicklung zu christlicher Humanitätsreligion sein Wesen verliert oder allererst

gewinnt." (Loewenich, Die Aufgabe des Protestantismus in der Gegenwart, Schweizerische Theologische Umschau Nr.1, 35. Jhg., Bern, Juni 1965, S. 8) Dies geht bis hin zur Frage, „ob heute nicht ein Zusammenschluss der grossen Religionen als geboten erscheint." (S. 8) In der Tat gibt es ja seit Jahrzehnten die *International Association for Liberal Christianity and Religious Freedom* (IARF), auf dessen internationalen Kongressen sich neben Christen Juden und Moslems auch Vertreter des Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus und anderer Weltreligionen als Gesprächspartner auf gleicher Augenhöhe in gegenseitigem Respekt begegnen. Unter Bezugnahme auf die chinesischen Philosophen Konfuzius (*Kungtse*), Mencius (*Mengtse*) und Micius (*Mitse*), welche tätige Liebe in die Frömmigkeit einführen und sie so aus der früheren Passivität herausholen: „In vielem berühren sich diese Denker mit dem Geiste Jesu. Wie er zum Schriftgelehrten, der das große Gebot begriff, sagte «du bist nicht ferne vom Reich Gottes», so hätte er auch für sie Anerkennung gehabt." (Schweitzer, Das Christentum und die Weltreligionen, S. 35f.) „Pessimistisches und optimistisches Denken, bisher fast fremd aneinander vorbeiredend, werden in einer Zeit, die sich bereits vorbereitet, sachlich aufeinander eingehen müssen, Weltphilosophie ist im Anbruch. Im Kampfe darum, ob optimistisch oder pessimistische Weltanschauung, wird sie sich gestalten." (Schweitzer, Kultur und Ethik, Kulturphilosophie zweiter Teil, München 1923 S. 12) Im Dialog mit anderen Religionen relativieren sich manche Differenzen und eigene Defizite kommen ans Licht. Es war Albert Schweitzer, der einerseits im Blick auf den Buddhismus bekannte: „Es fehlt uns die Stille" (Schweitzer, Das Christentum und die Weltreligionen, S. 32); andererseits stellte er im Blick auf den Hinduismus fest: „Ohne das Evangelium Jesu wäre der Hinduismus nicht, was er heute ist oder sein will." Dabei hatte er die Gestalt Mahatma Gandhis vor Augen. Der Hinduismus nimmt „die schweren sozialen Mißstände in Indien, wie zum Beispiel die trostlose Stellung der Witwen, nicht mehr einfach hin ... und versucht, wenn auch zaghaft, Reformen." (Schweitzer, Das Christentum und die Weltreligionen, S. 43f.) Auf dem steinigen Weg vom Absolutheitsanspruch des Altprotestantismus in Richtung auf einen gegenüber der Welt, der Natur und der Kultur offenen Universalismus des Neuprotestantismus sind noch viele weitere Schritte gerade auch auf die Weltreligionen zu erforderlich. Mit der Zuwendung zur Welt ist auch das „Ernstnehmen der weltlichen Strukturen" verbunden. Dazu gehört „die pluralistische Gesellschaft", gehören „Ökumenizität" und Toleranz (Neuenschwander, Die gegenwärtige theologische Lage und der freie Protestantismus, Schweizerische Theologische Umschau Nr. 1+2, 36. Jhg., Bern September 1966, S. 14) Dazu gehört auch eine neue, auf die gesamte Menschheit ausgerichtete universale Ethik, eine Ethik, die auf einem neuen Ethos basiert. „In der orientalisch-griechischen Religiosität erleben die

Menschen nur die Sehnsucht nach dem Geistigen; bei Jesus werden sie von dem Liebeswillen Gottes ergriffen und müssen helfen, ihn in dieser Weise zu verwirklichen, im kleinen wie im großen, im Retten wie im Verzeihen ... In dem Tun des Liebeswillens Gottes erleben sie, ohne es zu wissen, die Gemeinschaft mit dem Messias. Beim Gericht werden sie darauf durch seinen Spruch zum Reiche Gottes eingehen. Dies ist der Sinn des gewaltigen Wortes Jesu aus dem 25. Kapitel des Evangeliums Matthäus: „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan." (Schweitzer, Das Christentum und die Weltreligionen, S. 15) „Der Gott Jesu ist ein wirkender, der in dem Menschen wirkt. Darum ist die Religion Jesu nicht einheitlicher, zu Ende gedachter Pessimismus, sondern ein Ineinander von Pessimismus und Optimismus." (Schweitzer, Das Christentum und die Weltreligionen, S. 15) Das Ethos der „Mitmenschlichkeit" kommt dabei in besonderer Weise zum Tragen. „Ein Glaube, der nicht zur Ethik führt und also in der Folge gute Werke mit sich bringt, kann offenbar nicht als das wahre Verhältnis des Menschen zu Gott gelten, und er ist auch nicht schriftgemäß." Die beispielsweise an den reichen Jüngling gerichteten Jesusworte „sind ethische Direktiven, die auf eine Tat hinzielen, nicht dogmatische, auf die Annahme einer Lehrglaubens ausgehen." (Neuenschwander, Glaube 276)

Ein Christentum der Zukunft, das auf eine „christliche Humanitätsreligion" (Loewenich) zielt, vermag sich nur auf der Grundlage eines veränderten Glaubensverständnisses zu entwickeln. Dazu ist auch das Verhältnis des Neuprotestantismus zur Schrift einer längst fälligen Prüfung zu unterziehen. Nachdem der „Lehrglaube" im Neuprotestantismus *ad acta* gelegt worden ist (und damit „der Glaube an das Wort Gottes", was schon immer eine sehr missverständliche Redensart gewesen ist, denn ein Christ glaubt an Gott, aber nicht an die Bibel!), muß endlich auch Schluß sein mit der „vorwissenschaftlich dogmatischen „Ausbeutung" der Schrift"! (Neuenschwander, Die gegenwärtige theologische Lage und der freie Protestantismus, Schweizerische Theologische Umschau Nr. 1+2, 36. Jhg., Bern September 1966, S. 15) „Die Gestalt der Gnade, die der Protestantismus bestehen ließ nach Zerschlagen aller übrigen Gestalten, ist die Schrift. (Tillich S. 45) Welche Konsequenzen dies für die Gläubigen hatte - angefangen bei der Inspirations - bis hin zur Offenbarungslehre etc. - ist zur Genüge aufgezeigt worden. Wovon jedoch noch nicht die Rede war, sind mit der altprotestantischen Lehre von der Schrift verbundenen Phänomene wie das von den Herrnhuter erfundene tägliche (oder jährliche) „Losungswort", sind die biblischen „Perikopen", die dem „Missale Romanum" entstammen, sind die den Gläubigen empfohlenen „kursorische Bibellese" und abenteuerliche Experimente wie das „Bibel-Marathon", auf

welches eine große Tageszeitung (NN 28.4.03) hinwies: „Ottensoos liest Text in fünf Tagen - Mit einer ungewöhnlichen Aktion will der Kirchenvorstand von Ottensoos (Kreis Nürnberger Land) die Bibel neu ins Bewusstsein der Bürger rufen. Ab Mittwoch lesen 70 Personen in 100 Stunden den gesamten Text. Aufgeteilt in 199 Stücke, die knapp 30 Minuten dauern, tragen Protestanten wie Katholiken, Landrat Helmut Reich und Bürgermeister Klaus Falk ununterbrochen Abschnitte aus dem Buch der Bücher in der St. Veit-Kirche vor - auch in unterschiedlichen Sprachen." Was mit derartigen Praktiken wohl bezweckt werden soll? Ob auf diesem Wege erreicht werden kann, was Alexander Jungkunz vorschwebt, der in seinem Artikel *Das Jahr der Bibel geht zu Ende*, (N.N. 30.12.03), in dem er die Nöte der Kirchen, kommentierte, von der „Bibel als Kulturgut, als Lebensbuch, als Gotteswort" sprach. Angesichts einer „zusehends individualisierten, Dogmen-fernen, aber Werte suchenden Gesellschaft" sei es eine wichtige Aufgabe der Kirchen, das Wissen um die Bibel zu erhalten, beklagt aber zugleich: „Weil diese Institutionen in einer veränderten Welt mehr an ihren Dogmen, an oft überkommenen Normen festhalten , als an ihren zeitlosen und gefragten Prinzipien, laufen ihnen die Menschen davon." „Nur wer sich nicht abspeisen lässt mit vorgefertigten Dogmen und Gedanken, wer sich selbst auseinander setzt mit der Bibel, der kann seinen Weg finden." (Alexander Jungkunz, Die Nöte der Kirchen, Das „Jahr der Bibel" geht zu Ende, N.N. 30.12.03, S. 2)

Ein anderer Aspekt zum Stichwort „Ausbeutung" oder „Missbrauch" der Schrift ist ein naiver, unkritischer Biblizismus (oder Fundamentalismus, wie wir ihn aus der Administration Busch zur Genüge kennen), von dem der frühere Bundeskanzler Helmut Schmidt zu Recht sagte: „Wer die Bibel zum Instrument seiner Politik machen möchte, hat nur in ganz seltenen Fällen recht." Gerade die Bergpredigt tauge nicht als Maßstab für die Regierenden. Dieser Kerntext des Neuen Testaments enthalte bisweilen sogar das Gegenteil von vorausschauendem politischen Handeln - etwa die Empfehlung, man solle sich nicht um den nächsten Tag sorgen, oder das Gebot, nicht über andere zu richten. Aber: „Wir brauchen eine Lehre der Toleranz." Dann sei Frieden möglich. Mit Blick auf „die gräßlichen Irrtümer und schrecklichen Verbrechen", die „zu allen zeiten von Christen begangen worden seien, appelliert Schmidt an die Gläubigen: „Wir sollten uns unserer Christlichkeit nicht allzu gewiß fühlen."

Vernünftiger Glaube verändert die Überlieferung des Glaubens produktiv, d.h. in eine Weise, die bemüht ist, der jeweiligen Zeit gerecht zu werden. „Nie hat es ja ein empirisches Kirchentum ohne Hinzuziehungen aus dem jeweiligen

Zeitbewusstsein gegeben", bemerkt der Berner Professor Kurt Guggisberg einmal. „Die Theologie muß «zur Welt kommen»; sie muß die Passion des In-der-Welt-Seins auf sich nehmen." (Zahrnt, 2002:17) Wo die Verkündigung mit dem Zeitbewusstsein korrespondiert, befindet sich der Glaube dabei in Übereinstimmung auch mit den biblischen Zeugen. Eine solche Verhaltensweise ist die Absage an jedes traditionalistische Verständnis von Glaubensinhalten. Alle Überlieferung muß angesichts der jeweiligen konkreten Situation neu durchdacht werden. Das schließt die Möglichkeit planmäßiger Uminterpretation oder auch bewusster Veränderung ein. Es kann sogar deren Tilgung oder ihre notwendige Ergänzung zur Debatte stehen. Von Anbeginn an hat der Glaube aus der Kraft gelebt, sich zu verändern, z.B. vermittels einer tiefgreifenden Korrektur des alttestamentlich-jüdischen Glaubens durch Jesus von Nazareth. Dies setzte sich bei Paulus und bei den Apologeten und ständig im Verlauf der Kirchengeschichte fort. *„Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich zu dem, was da vorne ist..."* (Phil. 3,13) *Ecclesia semper reformanda.* Die jeweils veränderte Situation fordert zur Veränderung des Glaubens heraus. Dadurch allein lebt er überhaupt bis heute. Stets ist rechtverstandene Predigt der Ort, an dem heute mutig und mit entsprechender geistiger Kraft wie stets zuvor Korrektur, Neuverständnis und Ergänzung des Glaubensinhaltes zu erfolgen hätte. Hier muß im Konjunktiv gesprochen werden, weil es sich dies leider noch längst nicht überall durchgesprochen hat. Leider fehlrt es landauf, landab nicht an Predigten, die zu jeder Zeit und an jedem Ort - 1800, 1900, 2000, in Berlin, in London, in New York oder in Recife hätten gehalten worden sein könnten, ohne den geringsten bezug zur konkreten gemeinde in deren ganz konkreter Situation! Tillich hat wiederholt darauf aufmerksam gemacht, daß die Kirchen der Reformation ihren Ursprung im entscheidenden Punkt gerade theologischem Wagemut verdanken. Es waren stets neue Konditionen, die es erforderten über die Überlieferung hinauszugehen. Im Neuen Testament werden, wie man leicht beobachten kann, dogmatische und ethische Prinzipien ganz spontan aus aktuellen Situationen heraus entwickelt. Es sind Gelegenheitsworte, und deshalb treffen sie die Sache.

Immer ist der Glaube „die gestaltende Kraft eines persönlichen Lebens und einer Gemeinschaft." (Tillich, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, S. 58) So war es bei den Propheten, so war es bei den ersten Zeugen des Evangeliums, so war es bei Paulus und so war es für die neuzeitliche Welt der Reformator Luther in seiner religiösen Unmittelbarkeit, „in welcher der Einzelne als selbstverantwortliche Person vor Gott steht und in dieser Bezogenheit auf die höchste Instanz jede notwendige Entscheidung selbst fällt, wenn nötig in

dunkler Einsamkeit und gegen die ganze Welt und alle Teufel." (Werner, Der protestantische Weg, S. 321) „In dieser Form der Persönlichkeitskultur hat der Protestantismus gestaltende Wirkungen von größtem historischen Ausmaß gezeitigt." (Tillich, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, 48) Über die eigene Erkenntnis und autonome Gewissensentscheidung hinaus gibt es keine „noch übergeordnete Instanz"„Der Autonome nimmt dabei das Wagnis des Irrens auf sich. Er will lieber *mit* seinem Gewissen irren, als *gegen* sein gewissen Recht haben." (Neuenschwander, Die neue liberale Theologie, S. 30) Hier wird das Prophetenwort, das bei und in der Pfingstliturgie traditionell einen festen Platz hat, seine eigentliche Funktion: *„Ich werde mein Gesetz in ihr Inneres legen und es ihnen ins Herz schreiben; ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein. Da wird keiner mehr den andern, keiner seine Bruder belehren und sprechen: 'Erkennet den Herrn!', sondern sie werden mich alle erkennen, klein und gross, spricht der Herr."* (Jes. 31, 31 ff.) „...entweder ist der Glaube selbst eine Gestalt der Gnade (des Heiligen Geistes), oder er ist die intellektuelle und willensmäßige Unterwerfung des Menschen unter einen Bericht über Gnade. Entweder ist die vollmächtige Verkündigung des neuen Seins (die niemand in der Hand hat) selbst neues Sein, oder sie ist die intelektuelle Kennzeichnung eines außer uns liegenden Gegenstandes. Entweder ist Glaube Ergriffensein vom Unbedingten oder gegenständliche Erkenntnis mit einem geringeren Grad der Evidenz." (Tillich 58)

Bei alledem geht es nicht um den traditionellen Begriff von Kirche, wie er in dem dogmatischen locus *quod sit ecclesia*? abgehandelt zu werden pflegt. Das protestantische Prinzip hat die Portale der Dome weit aufgestoßen und den imaginären Schutzwall gegen die Welt aufgehoben. „Hinwendung zur Wirklichkeit" ist angesagt, „das verkrampfte Verhältnis Kirche-Welt, das die Kirche in immer stärkere geistige Isolierung trieb" (Neuenschwander, Die gegenwärtige theologische Lage... S. 17) gehört der Vergangenheit an. Das Ziel ist, wie Schweitzer es sah, „die Menschen zur personalen Freiheit zu rufen, zur Welt hin zu befreien, ihnen das Recht der freien mündigen Entscheidung zu geben." „Der Mensch kann nie aus der Zeit herausspringen, sondern hat nur zu wählen, ob seine Gegenwart durch die Zukunft oder durch die Vergangenheit bestimmt sein soll." (Bultmann, Glauben und Verstehen, 1. Bd., 3. Aufl., Tübingen 1958 S. 80) Er darf auch nicht aus der Wirklichkeit seiner Welt, der Welt, welcher er angehört, aussteigen. „Der Acker ist die Welt!" (.....) Der Mensch steht stets in Zeit und Geschichte.

Ein frommer Rückzug auf die Innerlichkeit, auf heilige Räume, ist heute nicht mehr möglich. Der Protestantismus - für den die Kirche ohnehin „ein ewig

ungelöstes Problem bleibt", wie Zahrnt in seinem „Lebensbuch" richtig bemerkt - wird auch seine ambivalente Vorstellung von *ecclesia* und sein Bild des Kultus zu überdenken haben. Bonhoeffer läßt grüßen! Und Tillich hatte schon seit langem erkannt: „Der Widerstand gegen den Kultus hat solche Dimensionen angenommen, daß die Mehrzahl der Menschen innerhalb der protestantischen Völker keinen irgendwie gearteten Zugang zum Kultus mehr hat." (Tillich, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, S. 67) „Religiöses Handeln - Kultus - muß, wie religiöses Erkennen, seine Formen aus den Erfahrungen des alltäglichen Lebens und der gegenwärtigen Situation schaffen." (Tillich, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, S. 67)

Es wird immer dringlicher, an Aufgaben heranzugehen, die seit mindestens einem Jahrhundert unerledigt anstehen, nämlich die „Übertragung des Urgedankens jener Weltanschauung in unsere Begriffe" (Schweitzer Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 635) Woran nicht mehr zu rütteln ist, sind die Erkenntnisse der theologischen Wissenschaft seit den Tagen Lessings, bis hin zu Schweitzer, der glasklar zum Ausdruck gebracht hat, wie die Dinge liegen: „Jesus ist unserer Welt etwas, weil eine gewaltige geistige Strömung von ihm ausgegangen ist und auch unsere Zeit durchflutet. Diese Tatsache wird durch eine historische Erkenntnis weder erschüttert noch gefestigt." (Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, [1906], 6. Aufl. 1951, S.632) Es gibt keinen, von dem wir uns dies lieber sagen ließen. Sein Leben und Wirken war eine Bestätigung dessen, was er als junger Doktorand am Ende seiner Dissertation niedergeschrieben hat: „Wir finden keine Bezeichnung, die sein Wesen für uns ausdrückte .... Als ein Unbekannter und Namenloser kommt er zu uns, wie er zum Gestade des Sees an jene Männer, die nicht wußten, wer er war, herantrat. Er sagt dasselbe Wort: Du aber folge mir nach! und stellt und vor die Aufgaben, die er in unserer Zeit lösen muß." (Schweitzer , Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, [1906], 6. Aufl. 1951, S. 642)

Nachbemerkung: Bei diesem Aufsatz handelt es um die von Grund auf überarbeitete und ergänzte Übertragung einer Sequenz von Vorlesungen aus dem Portugiesischen, die in den Jahren 2001 und 2003 in einem Postgraduierungskurs der Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) - Geschichtswissenschaften - für evangelische Pastoren,sowie in der Universidade Metodista von Rio de Janeiro und am Seminário Batista in Rio de Janeiro gehalten worden waren.

Bibliographie:

Althaus, Paul, Die christliche Wahrheit Lehrbuch der Dogmatik, 2. Bd., Gütersloh 1948
Augustin, Hermann Walter [ed], Diskussion zu Robinsons 'Gott ist anders", München 1965
Bartsch, Hans-Werner, Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte, Hamburg 1954
Bartsch, Hans-Werner, Kerygma und Mythos IV. Bd., Die ökumenische Diskussion, Hamburg 1955
Bauer, F. / Deinzer, M., Christliche Dogmatik auf lutherischer Grundlage, Neuendettelsau 1921
Blauw, Johannes, Mission - Heute, 1954
Bousset, Wilhelm, Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben. Historische und rationale Grundlagen des Glaubens, 1910
Brunner, Emil, Religionsphilosophie der evangelischen Theologie, 2. Aufl., 1948
Bultmann, Rudolf, Glauben und Verstehen, I. Bd., (3. Aufl.) Tübingen 1958
Bultmann, Rudolf, Glauben und Verstehen, II. Bd., (3. Aufl.) Tübingen 1958
Bultmann, Rudolf, Der Gottesgedanke und der moderne Mensch, Pressedienst Evangelisches Deutschland, April 1964
Buri, Fritz, Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens, Bern 1956
Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 2. Aufl., Göttingen 1952
Chamberlain, H. St. ,Immanuel Kant, 1905
Dilschneider, Otto, Christus Praesens - Grundriss einer Dogmatik der Offenbarung, 1948
Dressel, Heinz, Vernunft und Offenbarung (Zum Problem der natürlichen Religion), Estudos Teológicos N.° 3 Nova sequência III Trimestre Ano 4, 1964, Orgão da Faculdade de Teologia São Leopoldo - RGS - IECLB
Dressel, Heinz, Information über Robinson, Estudos Teológicos N.° 1 Nova sequência I Trimestre Ano 7, 1967, Orgão da Faculdade de Teologia São Leopoldo - RGS - IECLB
Ebeling, Gerhard, Wort und Glaube, 1960
Fremantle, Anne, A Treasury of Early Christianity, 1953
Gerlitz, Peter, Deutsches Pfarrerblatt, Sept. 1963
Gloege, Gerhard, Offenbarung und Überlieferung, 1954
Grützmacher, R. H., Wort und Geist II,, 1902
Grützmacher-Muras, Textbuch zur deutschen Systematischen Theologie, Bd. I, 1961

Grützmacher-Muras, Textbuch zur deutschen Systematischen Theologie, Bd. II, 1961
Gunkel, Hermann, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903
Harnack, Adolf, Das Wesen des Christentums, 56. - 60. Tausend, Leipzig 1908
Hauff, Günther, Basler Gespräche 57, Schweizerische Theologische Umschau, Sept./Dez. 1957
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke, Bd. 11, 1832
Heim, Karl, Leitfaden der Dogmatik, 1. Teil, 2. Aufl., 1916
Herder Lesebuch, hrsg. Siegfried Hartmut Sunnus, 1994
Heyer, Friedrich, Entdeckung der Religionsgeschichte - Krisis des Offenbarungsglaubens? Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 22/63. J., 15. Nov. 63, S. 546
Hirsch, Emanuel, Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie, Berlin 1963
Hirsch, Emanuel, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 4. Aufl., Berlin 1964
Institutio christianae religonis, 1559, cd. Petrus Barth, 1928
Iwand, Hans Joachim, Der Prinzipienstreit innerhalb der protestantischen Kirche, Kirche in der Zeit 1958
Iwand, Hans Joachim, Nachgelassene Werke, 1, Glauben und Wissen, München 1962
Jaspers, Karl, Der philosophische Glaube, Frankfurt 1958
Jungkunz, Alexander, Die Nöte der Kirchen, Das „Jahr der Bibel" geht zu Ende, N.N. 30.12.03
Kaftan, Julius, DOGMATIK, 5.& 6.Aufl., 1909
Kähler, Martin, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, Neudruck, Leipzig 1928, neu herausgegeben von E. Wolf bei Kaiser, München 1953
Koehler, Walter, Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins, Bd. 1, 1938, 2. Aufl., 1943
Leese, Kurt, Recht und Grenze der natürlichen Religion, 1954
Lessing, G. E., Absagungsschreiben 1778, Werke, ed. Witkowski, Bd. VII
Lilje, Hanns, Luther, Anbruch und Krise des Neuzeit, Nürnberg 1946
Loewenich, Walther von, Luther und der Neuprotestantismus, Witten 1963
Loewenich, Walther von, Die Aufgabe des Protestantismus in der Gegenwart, Schweizerische Theologische Umschau Nr.1, 35. Jhrg., Bern, Juni 1965
Luther, Martin, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520
Luther, Dr. Martin Luthers Tischreden oder Colloquia so er in vielen Jahren mit gelehrten Leuten, fremden Gästen und seinen Tischgesellen geführt, hrsg. Friedrich von Schmidt, Leipzig 1878
Luthardt, Chr. Ernst, Kompendium der Dogmatik, (5. Aufl.) Leipzig 1878

Martens, Helge, Die widertäuferischen Christen,17.12. 1997, humboldtgesellschaft.de/ inhalt.php?name=hutterer
Meyer, Harding, Das geschriebene und das mündliche Evangelium, Estudos Teologicos, No. 1 III Trimestre, Ano 1, 1961
Magdalena, Enrique Miret, Existirá el cristianismo en el siglo XXI ?, EL PAÍS, 10.9.1999
Neuenschwander, Ulrich, Die neue liberale Theologie, eine Standortbestimmung, 1953
Neuenschwander, Ulrich, Glaube, Eine Besinnung über Wesen und Begriff des Glaubens, Bern 1957
Neuenschwander, Ulrich, Die «mündige Welt» als Aufgabe der Theologie, Schweizerische Theologische Umsschau, Nr. 2 30. Jhrg., Bern Juli 1960
Neuenschwander, Ulrich, Die gegenwärtige theologische Lage und der freie Protestantismus, Schweizerische Theologische Umsschau, Nr. 1+2, 36. Jhrg., Bern September 1966
Neuenschwander, Ulrich, Denker des Glaubens II, Gütersloh 1974
Neues Hamburg. Gesangbuch, Porto Alegre1856
Nietzsche, Friedrich, Werke, ed. Schlechta, Bd. II, Die fröhliche Wissenschaft
Ortega y Gasset, José, Der Aufstand der Massen, dtsch. Ausg. Hamburg 1974
Otto, Gert, Vernunft, Aspekte zeitgemässen Glaubens, Stuttgart 1970
Pfleiderer, Otto, Die Entwicklung des Christentums, 1907
Philipp, Wolfgang, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, 1957
Philipp Wolfgang, (Hrsg.), Das Zeitalter der Aufklärung, Bremen 1963
Robinson, John A. T., Honest to God, 1963
Schlatter, Adolf, Das christliche Dogma, 1911
Schweitzer, Albert, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, [1906], 6. Aufl. 1951, S.632
Schweitzer, Albert, Das Christentum und die Weltreligionen, 1922, München 19.-21.Tsd., 1947
Schweitzer, Albert, Verfall und Wiederaufbau der Kultur, Kulturphilosophie - Erster Teil, 1923
Schweitzer, Albert, Kultur und Ethik Kulturphilosophie - Zweiter Teil, München 1923
Schweitzer, C. G., Christ und Welt, XVII. Jhrg., Nr. 2,10.1.64
Stephan, Horst, Glaubenslehre, 1920
Strauß, David Friedrich, Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, 1. Teil, 19. Aufl., Leipzig 1864 (1. & 2. Aufl.)
Tillich, Paul, Biblische Religion und die Frage nach dem Sein, 1956
Tillich, Paul, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Schriften zur

Theologie I, Gesammelte Werke Bd. VII, Stuttgart 1962
Troeltsch, Ernst, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1902
JWeiß, Johannes, Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Otto Baumgarten, Wilhelm Bousset, Hermann Gunkel, Wilhelm Heitmüller, Georg Hollmann, Adolf Jülicher, Rudolf Knopf, Franz Koehler, Wilhelm Lueken, Johannes Weiß, Bd. 1, Die drei älteren Evangelien, Göttingen, 3. Aufl. 1917
Weltkirche, Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika, München 9/2003
Werner, Martin, Der protestantische Weg des Glaubens, Bd.1, Der Protestantismus als geschichtliches Problem, Bern 1955
Werner, Martin, Der protestantische Weg des Glaubens, Bd.2, Systematische Darstellung, Bern 1962
Werner, Martin, Der Gedanke der Heilsgeschichte und die Sinnfrage der menschlichen Existenz, Schweizerische Theologische Umschau, Nr. 3, 32. Jhrg., Bern, Oktober 1962
Wrede, William, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901
Zahrnt, Heinz Es begann mit Jesus von Nazareth, 1960
Zahrnt, Heint Glauben unter leerem Himmel, *Ein Lebensbuch*, München 2002

DIE ENTFALTUNG DES PROTESTANTISCHEN PRINZIPS VON DER REFORMATION BIS ZUM NEUPROTESTANTISMUS

Die Interdependenz von Religion und Wissenschaft von der beginnenden Neuzeit bis zum Neuprotestantismus und der neuen liberalen Theologie

i. DIE INTERDEPENDENZ VON RELIGION UND WISSENSCHAFT IM ISLAMISCH REGIERTEN IBERIEN DES MITTEL- UND SPÄTMITTELALTERS

I.) DER IMPACT VON NATUR- UND GESCHICHTSWISSENSCHAFT AUF DIE THEOLOGIE, BESONDERS IM BLICK AUF DIE LEHRE VON DER KIRCHE UND VON DER SCHRIFT.

1.) Der Impuls, der vonseiten der Theologie auf die Naturwissenschaften ausging

2.) Der Impuls, den die Theologie namentlich vonseiten der Geisteswissenschaften erhielt

3. Das auf die Zukunft ausgerichtete und sich auf die Freiheit des Evangeliums berufende Christentum führte folgerichtig hin zu einer optimistischen Ethik, deren Ziel das Wohl des Menschen und die Bewahrung der Natur ist.

4.) Der Widerstand der Dissidentenbewegungen des Post-Reformatorischen Christentums gegen die Protestantische Orthodoxie

5.) Das Beispiel der wiedertäuferischen Hutterer

II.) DAS WELTOFFENE KONZEPT DER LUTHERISCHEN REFORMATION

1.) Die Bedeutung der Schrift im Protestantismus

2.) Die Doktrin von der Verbalinspiration

3.) Luthers Kanonkritik und seine Wertung einzelner Bücher

4.) Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium

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

6.) Geschichte und Offenbarung - Vernunft und Offenbarung

III.) DER WEG IN DEN NEUPROTESTANTISMUS

1.) Das Offenbarungsproblem im Spiegel der Geschichte

2.) Neuzeitliche Reflexionen über den modus der Offenbarung.

3.) Exkurs zu Bultmann

4.) Exkurs zu Robinson

5.) Die weltliche Kultur des Abendlandes

6.) Ausblick auf die Ansätze einer neuen Gestalt christlichen Seins

7.) Bibliographie

8.) Inhalt