

Vernunft und Offenbarung

(Zum Problem der natürlichen Religion)

von Heinz Dressel

I.) Zur Aufgabe

Die Aufgabe, das Problem der Offenbarung neu zu durchdenken, wird uns von verschiedenen Seiten her gestellt:

- 1) Sie ergibt sich als Konsequenz der Frage nach dem Verhältnis von *"Glaube und Geschichte"* (vgl. Wolfhart Pannenberg, Offenbarung als Geschichte). Es geht also um die Frage: Wie wird Historie zu Geschichtlichkeit oder Faktum zu Bedeutsamkeit?
- 2) Es bedarf einer Klärung des Verhältnisses von *Theologie und Philosophie*. (Vgl. Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*). Hier erhebt sich also die Frage: Schliessen sich philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube gegenseitig aus?
- 3) Das Problem der Offenbarung korrespondiert mit der *Frage nach Gott*. (Vgl. Robinson, *Honest to God* und *Our Images must go*). Es handelt sich also um die Frage: In welcher Weise können wir angesichts unserer veränderten Gottesvorstellung von Offenbarung reden?
- 4) Die Frage nach der Offenbarung ergibt sich aus dem durch das Stichwort *"Theologie und Verkündigung"* bezeichneten Programm Gerhard Ebelings. Die Frage lautet: Wie ist das Reden von Gott zu verantworten, wenn nur Geschichtliches wirklich ist?"
- 5) Die Frage nach der Offenbarung wird gestellt von der *Mission* bzw. von der *Oekumenischen Bewegung*. Von ihrem Blickwinkel her lautet sie: "Zielt die Verkündigung des Evangeliums auf die völlige Vernichtung aller übrigen Religionen ab?"

Die Dringlichkeit der Aufgabe, das Problem "Vernunft und Offenbarung" neu zu durchdenken, könnte auch durch die Bemerkung Iwands demonstriert werden: "Was für die Reformation die Frage nach der Rechtfertigung war, scheint heute für uns die Lehre von der Offenbarung werden zu sollen" (Der Prinzipienstreit innerhalb der protestantischen Kirche, Kirche in der Zeit 1958, zit. bei Grützmacher, Textbuch zur deutschen Systematischen Theologie, Bd. II, 1961, S. 27 f.). Man spricht auch von der *Krisis des Offenbarungsglaubens* in unserer Zeit.

II.) Einführung in die Problematik

In den 20er Jahren — und darüber hinaus — war die Frage nach der natürlichen Religion durch die schroffe Haltung *Karl Barths* blockiert: "Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muss geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen" (KD I 2,327 f.). Als Reaktion auf einen Optimismus, der in Natur und Geschichte die Offenbarung Gottes zu finden meinte, um diese neben oder auch gegen die Offenbarung in Jesus Christus zu stellen, war diese Haltung zunächst verständlich. Sie stand auch Pate bei der Formulierung der Theologischen Erklärung von Barmen (1934).

Während Barth in Eduard Thurneysen und Emil Brunner, in Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann und Georg Merz nach dem Erscheinen der ersten Auflage des Kommentars zum Römerbrief (1919) *streitbare Bundesgenossen* fand, welche die Offenbarung als "das paradox" und "den Denkwiderspruch" proklamierten (E. Brunner, *Philosophie und Offenbarung*, 1925, S. 22), regte sich in den Kreisen um die "Christliche Welt" sofort *energischer Widerspruch*, besonders nach dem Erscheinen der 2. Auflage des "Römerbriefs" (1921), am grundsätzlichen durch Harnacks "Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen" (1923).

In den 30er Jahren setzte dann die *Debatte um die natürliche Religion* wieder ein. Bezeichnend ist das Erscheinen einer Streitschrift Emil Brunners, *Natur und Gnade* (1935²), gegen Barth, in der er für die natürliche Religion eine Lanze einlegte: Die Offenbarung stosse beim Menschen nicht auf ein absolutes Vacuum, sondern die Möglichkeit der Anknüpfung sei gegeben. Später hat sich Brunner wiederholt mit dem Problem der natürlichen Religion befasst, etwa in seiner "Religionsphilosophie der evangelischen Theologie", 1948², wo es heisst: "Für das Problem Offenbarung und Vernunft ist die allgemeine Lösung die, dass zwar niemals die Offenbarung innerhalb der Vernunft, wohl aber die Vernunft innerhalb der Offenbarung ihren Platz habe" (25). "Die Vernunft hat das Wächteramt, wo immer Menschlichkeiten, Aberglaube, Phantastereien mit Anspruch auf Offenbarung auftreten, sie als solche zu entlarven und zurückzuweisen" (35). Jeder Offenbarungsanspruch unterliegt also der Kontrolle der Vernunft. Damit wies Brunner den Grundsatz Tertullians, "*credo quia absurdum*", den die dialektische Theologie sich so enthusiastisch zueigen gemacht hatte und für den er selbst eingetreten war — "der Denkwiderspruch" — ab. Er tat ein Übriges, ohne diese Konsequenz vielleicht sofort zu erkennen: Er unterstellte mit seiner These vom Wächteramt der Vernunft auch den christlichen Offenbarungsanspruch ihrer Kontrolle. In Erlangen vertrat Paul Althaus die "Uoffenbarung", womit er eine Selbsbezeugung Gottes — ausserhalb der Offenbarung in Christo — in Geschichte, Natur und im menschlichen Denken anerkannte. "Unsere Vernunft erreicht zwar nicht von sich aus die Offenbarung, aber die Offenbarung erreicht unsere

Vernunft. Nicht unsere Vernunft ist der Offenbarung mächtig, aber die Offenbarung ist unserer Vernunft mächtig" (Die christliche Wahrheit — Lehrbuch der Dogmatik, S. 41). In Berlin zeigte Diltschneider die Problematik, die nach der grundsätzlichen Ablehnung der natürlichen Theologie darin bestehen bleibt, wie wir nunmehr von der Schöpfung zu reden haben. Bultmann begann, vom "Vorverständnis" zu reden. Wilhelm Lütgerts Schrift — "Schöpfung und Offenbarung" (1934) — läuft letztlich auf die Feststellung hinaus, wenn man nicht von der Uroffenbarung sprechen wolle, so könne man auch nicht mehr von der Schöpfung sprechen: "Die Schöpfung selbst ist die Uroffenbarung" (178). Werner Elert setzt "die Rede des Gesetzes" mit der "natürlichen Gotteserkenntnis" in Parallele (Der christliche Glaube — Grundlinien der lutherischen Dogmatik, 1940). Bei Horst Stephan, Emmanuel Hirsch, Georg Wünsch, Paul Tillich, Carl Stange und anderen wurde die natürliche Religion wieder aufgerichtet.

III. Das Offenbarungsproblem im Spiegel der Geschichte

In seiner Monographie "Recht und Grenze der natürlichen Religion" (1954) stellt Kurt Leese fest: "Die Stoa hat im Zuge ihres Intellektualismus und Rationalismus die klassischen Formen der Gottesbeweise: den kosmologischen, teleologischen und ontologischen, entwickelt, die bis zu Kant hin in Geltung standen" (20). In der stoischen Philosophie finden sich bereits sämtliche Gedanken, die dann in der katholischen *theologia naturalis* expliziert werden. Dieselben Gedanken finden wir bei Paulus, wie übrigens, im Rahmen des Alten Testaments, auch in der Weisheit Salomonis.

Die natürliche Religion der Stoa wurde bewusst aufgegriffen von den Apologeten und Kirchenvätern. Bezeichnend ist Justins Dialogus cum Tryphone. Dort heisst es: "Die Philosophie ist in der Tat der grösste aller Schätze, und das Allerwichtigste in der Sicht Gottes, zu dem nur sie allein führt" (Anne Fremantle, A Treasury of Early Christianity, 1953, S. 225 — aus dem Englischen übersetzt). Die Apologeten und antignostischen Väter haben den religionsphilosophischen Gedanken der Griechen Offenbarungswert und Gehalt zugesprochen. Diese Haltung spiegelt sich in Tertullians Formel: *anima naturaliter christiana*.

Die römische Kirche hat diese *theologia naturalis* ausgebaut und sie schliesslich, im Vaticanum I, auf folgende Formel gebracht: "*Sancta mater ecclesia tenet ac docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse.*"

Luther sah, trotz seiner occamistischen Tendenzen, keinen Anlass, mit der natürlichen Religion zu brechen, sondern konnte sagen, wozu heute kaum ein Lutheraner mehr den Mut hätte: "So weyt reicht das natürlich liecht der vernunftt, das sie Gott für einen gütigen, gnedigen, barmherzigen, milden achtet; das ist eyn gross liecht" (WA 1§, 205 f., 27 ff.). Oder: "Dass Gott sei, wissen alle Menschen unter Führung der blossen Natur" (WA,

5, Tischreden, Nr. 5820, S. 368). Auch Calvin konnte sagen: "*in esse humanae menti divinitatis sensum naturali instinctu*" (Institutio christianae religionis, 1559, ed. Petrus Barth, 1928, S. 37).

Die *Orthodoxie* unterscheidet zwischen einer *theologia naturalis* und einer *theologia revelata* (Hollaz, *Examen theologicum acromaticum*, 1707). Sie erkennt dabei keinen qualitativen Unterschied, sondern nur einen quantitativen, graduellen: "Wiewohl wir nicht abstreiten, dass die natürliche Theologie jetzt im Stande der Sünde sehr verschieden sei von der natürlichen Theologie im ursprünglichen Stande der Unschuld, so leugnen wir doch, dass sich die eine von der anderen der Art nach unterscheidet, sondern aller Unterschied, der zwischen beiden besteht, scheint allein die Grade der Vollkommenheit und Unvollkommenheit zu betreffen, die innerhalb des Spielraums der gleichen Art enthalten sind" (Joh. Musaeus, *Introductio in theologiam*, Jena 1679).

Der *Rationalismus* unterscheidet sich zunächst in der Lehre von der Offenbarung kaum von der Orthodoxie. Wegscheider spricht von einer natürlichen und von einer positiven Theologie. *Theologia naturalis* ist *theologia rationalis sive philosophica*; *theologia positiva* ist *theologia christiana sive revelata*. Die *theologia positiva* wird jedoch der *theologia philosophica* eingeordnet. Typisch ist Lessings Erklärung: "Die beste geoffenbarte oder positive Religion ist die, welche die wenigsten konventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen am wenigsten einschränkt." Weiter: "Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte... nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher." "Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll. Als sie geoffenbart wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftwahrheiten; aber sie wurden geoffenbart, um es zu werden" (zit. b. Grützmacher-Muras, *Textbuch zur deutschen Systematischen Theologie*, 1961, Bd. 1, S. 51 ff.). "Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist" (Axiomata IX).

Die *theologia rationalis* erlitt den ersten gefährlichen Stoss durch *Schleiermacher*. Dieser liess 1799 anonym die Schrift erscheinen: "Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern." Darin führte er u. a. aus, das Wesen der Religion sei nicht Denken oder Handeln, sondern "Anschauung und Gefühl". Weil er das Gefühlsmoment in der natürlichen Religion vermisste — sie sei nur eine unbestimmte und armselige Idee, die für sich nie eigentlich existieren könne — zog er sich auf das religiöse Apriori, auf die "religiösen Anlagen" des Menschen zurück, die verwirklicht und aktualisiert werden müssten. Damit schnitt er der Vernunftreligion den Faden ab.

Die Frage ist nur eben *das religiöse Apriori*. Wir begegnen ihm später bei Rudolf Otto wieder. "Das Heilige" (1917) ist ihm "eine Kategorie *a priori*". "Das Numinose ist ein seelisches Urelement." "Religion fängt mit sich selber an." Hier wird die Religion auf den fragwürdigen Boden des Gefühls gestellt und, in der Konsequenz, bleibt überhaupt kein Raum mehr für das Transzendente oder für die Offenbarung. Der Mensch dreht sich um sich selbst. Von hier bis zu Feuerbach ist kein weiter Weg. "Ontologie ist, auch wenn sie Gott einschliesst, am Ende immer Immanenzlehre, Lehre vom bestehenden Sein als Seienden, so wie es vom Menschen erkannt wird" (*Jaspers, Phil. Ge.* 125).

Viel gründlicher als Schleiermacher hat Kant mit der naiven Vernunftreligion abgerechnet. In "Kritik der reinen Vernunft" (1781) rechnet er mit der "Idee von Gott" als einer "spekulativen Idee" des "als ob" ab — "aus der Idee von 100 Talern folgt noch nicht, dass ich sie habe." "Für die theoretische Vernunft besitzt Gott nicht einmal den Wert einer Hypothese" (H. St. Chamberlain, Immanuel Kant, 1905, S. 743). "Ob ein Gott in der Natur sei kann nicht gefragt werden, denn dieser Begriff ist kontradiktorisch" (Vom Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, posth. i. Altpreuussische Monatsschrift, 1884, S. 378). In der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) lässt Kant das Postulat der Existenz Gottes durch ein Hintertürchen wieder herein: "Es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen." Seine Epigonen haben dann immer wieder versucht, "die Scheidewand zwischen der reinen und der praktischen Vernunft zu durchbrechen und durch Spekulation eine höhere Einheit zu gewinnen oder doch die Grenzwand auf eine andere Linie zu setzen" (A. Harnack, Immanuel Kant, Aus der Werkstatt des Vollendeten, 1930, S. 181).

Immerhin ist man seit Kant *mit der theologia naturalis sehr vorsichtig* geworden und folgert etwa in der Weise Kaftans: "Ist Gott Einer, der Herr und Gott der ganzen Welt, so ist es unabweisbar, dass er sich auch überall nicht unbezeugt gelassen hat" (Dogmatik, 19096). Im Gefolge Kants spricht Kaftan vorsichtig vom "Postulat einer geschichtlichen Gottesoffenbarung" (Die Wahrheit der christlichen Religion, 1888, S. 549). Treu nach Kants Unterscheidung der reinen von der praktischen Vernunft, erklärt Kaftan: "Das Erkennen im Zusammenhang der Religion folgt anderen Gesetzen als die theoretische Welterklärung der Wissenschaft" (Dogmatik, S. 16). Immerhin sieht er sich gezwungen, das religiöse Erkennen näher zu beschreiben: "Der Fromme schöpft die innere Gewissheit des Glaubens aus den Tatsachen, die als Offenbarung der Gottheit der Welt unserer Erfahrungen angehören und angehören müssen, weil sie sonst für uns nicht vorhanden wären" (17). Und schliesslich: "Der Glaube ist überall, insbesondere aber der christliche Glaube ist als Erkenntnis im eigentlichen Sinne des Wortes gemeint" (33). Einmal spricht er also von einem Erkennen, das kein wissenschaftliches Erkennen ist, dann aber spricht er von einem Erkennen im eigentlichen Sinne des Wortes. Bei Horst Stephan wird die Unsicher-

heit in der Terminologie noch deutlicher: "Der christliche Glaube anerkennt Offenbarung auch unabhängig von Christus; aber Christus gibt ihr einen neuen Sinn, der doch den alten nicht ausser Kraft setzt." Und: "Die Offenbarung ist allein dem Glauben vernehmbar" (Glaubenslehre, 1920, S. 62). Der Optimismus der Stoa und die Unbefangenheit, wie wir sie seit der Zeit der Apologeten bis hin zu Lessing angetroffen haben, sind dahin. Eine reichlich unklare Terminologie hält ihren Einzug in die protestantische Theologie, bedingt durch ein "Schwanken zwischen Anerkennung und Verleugnung der Grundsätze der allgemeinen Logik" (M. Werner, Der protestantische Weg des Glaubens, 1955, S. 24). Erst Barth entzog sich solcher Akrobatik auf dem Gebiet des dogmatischen *locus* "de revelatione" durch einen scharfen Schnitt, was er allerdings durch erneute Akrobatik bei der Behandlung der übrigen dogmatischen *loci* büßen musste.

Die Konsequenz des Suspektwerdens der natürlichen Religion ist allerdings, dass nun die gesamte Lehre von der Offenbarung suspekt wird. Zunächst gelangt man, im Gefolge Kants und Ritschls, zu der Erkenntnis: "Die Offenbarung ist allein dem Glauben vernehmbar" (Stephan). Die Ritschlsche Unterscheidung von Seins- und Werturteilen (ein Erbe Kants) trägt hier ihre dogmatischen Früchte. Die Religionsgeschichte sowie die Religionsphilosophie kommt gerade von der Wertlehre her zu besonderen Schlüssen. Ernst Troeltsch (Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1902) konstatiert: "Das Christentum ist in allen Momenten seiner Geschichte eine rein historische Erscheinung mit allen Bedingtheiten einer individuellen historischen Erscheinung, wie die anderen grossen Religionen auch... Historisch und relativ ist identisch" (S. 52). Von hier aus ist es nicht weit bis zu der Feststellung Gunkels: "Das Christentum ist eine synkretistische Religion" (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903). Nun aber kommt die radikale Wendung in der Frage der Offenbarung, der gegenüber der dialektische *salto mortale* Barths nur ein Ausweichen bedeutet: "So weist die Historie... über sich selbst hinaus und zwingt uns, ein anderes Fundament ausserhalb ihrer zu suchen, und das wäre... die Ratio. Gegenüber allem einseitigen Historismus richten wir also den Grundsatz auf: Religion sei etwas dem menschlichen Wesen Ureigenes, aus der Notwendigkeit seiner Vernunft zu begreifendes. Nicht als ob es sich hier um angeborene Ideen handelte, die von selbst den Menschen in der Anschauung zugänglich werden, es sind Ideen, die erst allmählich im Laufe der Geschichte bei genügender Entfaltung des religiösen Lebens vor dem Bewusstsein auftauchen" (W. Bousset, Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben. Historische und rationale Grundlagen des Glaubens, 1910, zit. b. Grützmacher-Muras, II, 262). Das ist Lessing *redivivus plus* seitherige Geistesgeschichte.

IV.) Die gegenwärtige Diskussion

Nachdem die Dampfwalze der dialektischen Theologie in den 20er Jahren jeden Versuch einer natürlichen Theologie unbarmher-

zig niedergewalzt hatte, begannen sich, in den 30er und 40er Jahren, die Halme langsam wieder aufzurichten. Mit dem neuauftretenden Interesse am historischen Jesu und den damit zusammenhängenden Fragen wurde auch das Problem "Vernunft und Offenbarung" wieder aktuell. Werfen wir einen Blick auf den gegenwärtigen Stand der Debatte:

Beginnen wir mit *Rudolf Bultmann*. Dieser hat sich, in "Glauben und Verstehen", Bd. I und II (1958) zweimal, in bis dahin unveröffentlichten Aufsätzen, zum Thema vernehmen lassen: 1) "Das Problem der "natürlichen Theologie": Hier wird das Zugeständnis gemacht, dieses Problem sei für die protestantische Theologie nicht erledigt und zwar aus der Tatsache des Verstehens (Vorverständnis), aus dem Phänomen der Religion (Gottesidee) und aus dem Phänomen der Philosophie (Daseinsanalyse). Bultmann kommt zu dem bemerkenswerten Ergebnis: "Da mit der theologischen Aufgabe die natürliche Theologie von vornherein gegeben ist, und da sie die theologische Arbeit ständig durchzieht, so muss die Frage nach der natürlichen Theologie also zuletzt zurückschlagen in die Frage nach dem Sinn und der Möglichkeit von Theologie überhaupt." 2) äusserte sich Bultmann in dem Aufsatz: "Die Frage der natürlichen Offenbarung". Hier wird zugestanden, dass es — *extra Christum* — Wissen um Gott in der Gestalt des Wissens um sich selbst gebe. Aus seiner Ohnmacht folgere der Mensch die Allmacht Gottes, aus seinem Gefordertsein wisse der Mensch um den fordernden Richter und seine Vorläufigkeit lasse ihn von der Ewigkeit und Jenseitigkeit Gottes reden. Freilich spielt dies alles für Bultmann nur unter dem Gesichtspunkt der "Anknüpfung" eine Rolle. Immerhin sind seine Äusserungen als ein rundes Zugeständnis zu werten, ängstlichen Gemütern die Aufhebung der von Barth verhängten Blockade gegenüber der natürlichen Theologie signalisierend. Otto Dilschneider bezeichnete in seinem Werk "Christus Praesens — Grundriss einer Dogmatik der Offenbarung" (1948) die Evangelische Kirche als "eine Gefangene und Befangene des 16. Jahrhunderts" (I, 5). Es wird Zeit, dass sie sich aus dieser Gefangenschaft befreie.

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

beansprucht, sondern nach denselben logischen Gesetzen denkt wie jedermann" (Das christliche Dogma, 1911, S. 609).

Martin Werner kommt, von seiner neukantianischen Erkenntnislehre her, immer wieder zur Kritik des herkömmlichen Offenbarungsdenkens: "Wie für Offenbarung, so gilt es auch für das Wissen, dass es nicht jederzeit geschieht, sondern nur für den Wahrnehmungsfähigen. Es geht auch in dem Erkennen um ein Erwecktwerden, so dass zwischen der Offenbarung in der Bibel und ausserhalb der Bibel ebenso wie zwischen dem Offenbarungserkennen und dem Erkennen überhaupt kein grundsätzlicher Unterschied zu sehen ist" (Günther Hauff, Basler Gespräche 57, Schweizerische Theologische Umschau, Sept./Dez. 1957, S. 112) Damit kommt eine Position wieder zu Ehren, die bereits Hegel eingenommen hatte: "Die Vernunft ist der Boden, auf dem die Religion allein zuhause sein kann" (Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke, Bd. 11, 1832, S. 126). C. G. Schweitzer sagt in seinem Aufsatz "Hegel — das grosse Missverständnis" (Christ und Welt, XVII. Jhrg., Nr. 2, 10. 1. 64, S. 16 f.): "Für Hegel ist die Religion, zumal die christliche Religion, unzertrennbar von denkerischer Erkenntnis." "Hegels Vernunft ist nichts anderes als Vernemen." Und was wird vernommen? "Die uns von Gott offenbarte Wahrheit." Für Hegel war klar, "... dass es nicht zweierlei Vernunft und zweierlei Geist geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin verschieden wären." Leidenschaftlich ruft der *homo philosophicus* aus: "Was wäre denn sonst der Mühe wert, zu begreifen, wenn Gott unbegreiflich ist?" Für Hegel war eine wissenschaftliche Erleuchtung tatsächlich eine *illuminatio* im Sinne der Theologie. Er glaubte wirklich daran, dass "der Geist in alle Wahrheit leitet." Was man "fromme Resignation" oder Agnostizismus nennt, war für ihn nicht ein Zeichen demütigen Glaubens, sondern ein Merkmal des Unglaubens, des Unglaubens gegenüber der Offenbarung Gottes, der sich ja nicht unbezeugt gelassen hat.

Bei Martin Werner — sein dogmatischer Mentor ist der Hegelianer Biedermann — kommt diese synthetische Schau wieder zum Durchbruch. Er fusst auf der neukantianischen Erkenntnislehre und bezeichnet seine Position selbst als "kristischen Realismus". Hier muss nun eine kleine geistesgeschichtliche Reminiscenz eingeblendet werden, um die *philosophiegeschichtlichen Hintergründe* besser zu übersehen. Es sei an den Universalienstreit im 11. Jahrhundert erinnert. Die extremen Realisten sprachen dem Geist die Fähigkeit der Gotteserkenntnis zu. Die Idee besass nämlich für sie Realität. Aus dem Begriff "Gott" folgt seine Existenz. Auf solchen philosophischen Realismus fusst Anselms ontologischer Gottesbeweis. Der gemilderte Realismus, wie er uns in der Erkenntnislehre Abälards begegnet, war nicht ganz so optimistisch bzw. idealistisch. Er wusste um die Grenzen der menschlichen Erkenntnis. Er machte sich das Erkennen nicht so leicht wie die extremen Realisten. Diesen beiden Gruppen standen die Nominalisten gegenüber, denen die

Begriffe nichts als leere Verstandesformeln waren. Sie hielten sich an die Wirklichkeit, wie später die Empiriker oder Positivisten zur Zeit der Aufklärung. Sie zerrissen Glauben und Wissen. 1092 wurde diese Lehre verdammt. Occam griff sie jedoch wieder auf und vertiefte die Kluft zwischen Wissen und Glauben. Luther, stark vom Occamismus beeinflusst, kam aus diesem Grunde zu seiner Verachtung der Vernunft als "Hure". Barth hat diese Linie bis in die Gegenwart herein fortgesetzt und eifrig die "Unfähigkeit der Vernunft" angeprangert. Damit war der alte Grundsatz wieder hoffähig gemacht worden, über den sich bereits Kant belustigt hatte: "Je geringer die Vernunft, desto grösser die Frömmigkeit" (H. St. Chamberlain, Immanuel Kant, 1905, S. 749).

Werner expliziert seine Position des "*kritischen Realismus*" folgendermassen: "Im Falle der Daseinsbedrohung durch äussere Umstände... drängt sich die Realitätsgewissheit auch dem extremsten erkenntnistheoretischen Idealisten derart auf, dass er sein Verhalten augenblicklich *u n b e d i n g t* durch sie bestimmen lässt. Von gleichartiger Beispielhaftigkeit ist die zur Selbstverständlichkeit gesteigerte Evidenz der Realitätsgewissheit des Technikers. Fortwährend bestätigt ihm seine Erfahrung, dass ohne allseitige und genaueste Rücksichtnahme auf die Eigengesetzlichkeit der Wahrnehmungsobjekte alle technischen Unternehmungen misslingen müssen, wobei das Misslingen für den Techniker in unzähligen Fällen direkt mit grösster Lebensgefahr verbunden ist" (Der prot. Weg des Glaubens, S. 46). Weiter: "Etwas als etwas erkennen und damit in seinem Wesen eindeutig und gültig bestimmen heisst: Eines im Andern wiederfinden auf Grund von Vergleichen und Unterscheiden, ursprünglich bezogen auf das im Gehalt des Anschauens und Erkennens Gegebene. Nur indem das Erkennen von diesem Gegebenen ausgeht, kann ihm auch das Nicht-Gegebene zum Gegenstand werden" (S. 48). Kritischer Realismus gründet das Erkennen auf die Erfahrung, wie dies in der Psychologie eine Selbstverständlichkeit ist. Dabei bleibt Werner nicht reiner Empiriker, sondern er steht der reinen Empirie kritisch gegenüber, insofern für ihn nicht nur das Empirische "real" ist, sondern auch "Nicht-Gegebenes", Nicht-Immanentes einbezogen wird. So sagt er, es sei eine "Tatsache... die die realistische Erkenntnislehre mit Recht als gewichtiges Argument für sich geltend zu machen pflege, dass die Wissenschaft mit einer gewissen Zwangsläufigkeit dazu kommt, mit 'An-sich-Wirklichem' zu rechnen, das keineswegs irgendwie im jeweils gegenwärtigen Erlebnisgehalt gegeben ist, ja sogar mit 'An-sich-Wirklichem', das nach wissenschaftlichen Prinzipien überhaupt nie in solcher Weise 'gegeben' sein kann" (S. 47). Was Hegel mit wissenschaftlicher Erleuchtung — *illuminatio* — meint, bezeichnet Werner mit "Erwecktwerden" oder "Intuition". Der Volksmund hat aus diesem Vorgang den "Geistesblitz" gemacht oder spricht davon, dass jemand "ein Licht aufgegangen" ist. Werner sagt: "An der Art und Weise, wie hier das Entdecken von Neuen gelingt, wird besonders deutlich, was wir "Intuition" nennen können. An Etwas, was vielen anschaulich gegenwärtig ist, "schaut" plötz-

lich ein einziger, was alle andern sehend doch bisher noch nie gesehen haben" (S. 48). Kritischer Realismus ist ein erkenntnistheoretischer Realismus, der offen ist für das "Nicht-Gegebene".

Hier kann an *Paul Tillich* erinnert werden, der sagt: "Glaube ist eine Haltung, die jede denkbare und erfahrbare Wirklichkeit übersteigt; Realismus ist eine Haltung, die jedes Übersteigen der Wirklichkeit, jede Überstiegenheit oder Übersteigerung ablehnt... Das führt zu dem überraschenden Ergebnis, dass Glaube und Realismus gerade wegen der unbedingten Spannung, in der sie stehen, zusammengehören... Der Idaelismus schwächt sie ab, der ungläubige Realismus hebt sie auf; der gläubige Realismus drückt sie aus" (Religiöse Verwirklichung, 1930, S. 67 f.).

Von seiner Erkenntnistheorie her gelangt Martin Werner zu einer *positiven Bewertung des Analogiedenkens*: "Wenn Geschöpflichkeit erkennbar wird, so ist damit wohl der Schöpfer avisiert" (Basler Gespräche 57, S. 108). Man müsse sich fragen, ob hier der Schöpfer nicht aus der Denkstruktur von Ich und Gegenstand geradezu gefordert werde. Die katholische Theologie denke hier zu recht auf Grund der Analogie. Auch Kurt Leese urteilt, die *analogia entis* sei nichts spezifisch Katholisches, sondern die Basis jeder Theologie, der christlichen so gut wie der heidnischen (Recht und Grenze der natürlichen Religion, 1954, S. 363). "Der Gedanke, dass das Sein Gottes und das Sein der Kreatur in Analogie zueinander stehen (weil der Schöpfer es so geordnet hat), gehört zum Wesen der Frömmigkeit als solcher. Es gäbe andernfalls überhaupt keine Kommunikation zwischen Gott und Welt, zwischen Gott und Mensch" (S. 363). Natürlich weiss Leese, dass der Begriff "esse" nicht "univoce" zu benützen ist, sondern dass ein Unterschied besteht zwischen dem "esse per se" (Gott) und dem "esse receptum" (Kreatur), dass "analogia entis" ein analoger Begriff, ein Gleichnis ist. Leese erinnert in diesem Zusammenhang an die bekannte katholische Formel: "*Gratia non tollit naturam sed perficit. Gratia praesupponit naturam, non destruit naturam.*"

Im Blick auf die *Fragestellung der Religionsgeschichte* sagt Werner: "Mit der Proklamierung der geschichtlichen Person Jesu als des absolut einzigen, geschichtlichen Orts solcher Offenbarungen massen wir uns eine in ihren Konsequenzen geradezu ungeheuerliche Deutung der gesamten Menschheitsgeschichte an, zu der wir gar kein Recht haben." Die Offenbarung in Christus sei deshalb nicht die einzige, aber eine für uns einzigartige Offenbarung Gottes (Der Gedanke der Heilsgeschichte und die Sinnfrage der menschlichen Existenz, Schweizerische Theologische Umschau, Nr. 3, 32. Jhrg., Bern, Oktober 1962, S. 136).

Ähnliche Gedanken finden wir auch bei *Söderblom*: "Alle Religion beruht auf Offenbarung." "Die allgemeine Religionsgeschichte soll jetzt den Platz einnehmen, den die ältere Dogmatik der natürlichen Theologie gab" (zit. nach Leese, Recht und Grenze der natürlichen Religion, S. 92 ff.). Ähnlich Johannes Blauw, (Gottes Offenbarung und die Religionen): "Die Religionen können nicht

bestehen ohne eine gewisse Offenbarung von der Seite Gottes her... Alle Religion ist Reaktion" (Mission — Heute, 1954, S. 34 ff.). In seinem Buch "Luther und der Neuprottestantismus" stellt Loewenich fest: "Die Mission kann heute ehrlicher Weise nicht mehr mit dem Anspruch vor die 'Heiden' hintreten: Entweder ihr werdet Christen, oder ihr verfallt der ewigen Verdammnis. Sie kann ihnen nur positiv zu zeigen versuchen, inwiefern das Heil, das neue Sein, in Christus zu finden ist." "Der heilsgeschichtliche Anspruch der Kirche widerspricht der tatsächlichen Geschichte" (Friedrich Heyer, Entdeckung der Religionsgeschichte — Krisis des Offenbarungsglaubens? Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 22/63. J., 15. Nov. 63, S. 546 f.). Peter Gerlitz bemerkt: "Wir haben zu erkennen, dass sich Gott, der sich für uns in Geschichte und Person offenbart hat, in der nichtchristlichen Welt möglicherweise ausserhalb oder ohne ja, sogar gegen die Geschichte zu offenbaren vermag" (Deutsches Pfarrerblatt, Sept. 1963, S. 402). Devanandan Trends of Thought in Contemporary Hinduism, sagte schon vor 25 Jahren: "If we believe, that all new creation is in Christ, the dynamic rejuvenation of Hinduism now in the process, is the work of the Holy Spirit" (International Review of Missions, No. 112, Oct. 1939, pg. 478). Peter Gerlitz: "Wir haben nicht mehr das Recht (und wann hätten wir es je gehabt?) den Offenbarungsbegriff der Andersgläubigen auf eine Fiktion, auf menschliches Machwerk zurückzuführen" (Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 17/63. J., 1. Sept. 1963, S. 400 ff.). "Der stärkeren Aktivität der christlichen Mission heute entspricht also ein verstärktes missionarisches und messianisches Sendungsbewusstsein unter den Weltreligionen... Damit treten die Weltreligionen mit ihrem Anspruch, 'absolute Religionen' zu sein, an die Seite des christlichen Glaubens" (a. a. O., S. 401). So hatte bereits Horst Stephan gedacht: "Die natürliche Offenbarung spricht andere Sprachen als die des unmittelbaren Christuszeugnisses... aber sie ist von der Christusoffenbarung keineswegs getrennt zu denken" (Glaubenslehre, S. 64). Nach diesem Grundsatz hat die von den Freunden der "Christlichen Welt" getragene Deutsche Ostasienmission seit jeher gehandelt. Noch vor 15 Jahren war diese Mission als kulturprotestantisches Fehlunternehmen verschrien, heute sind ihre Grundsätze ziemlich allgemein anerkannt.

Was die Religionsgeschichtliche Schule und die Religionsphilosophie von der *Absolutheit des Christentums* und von der *revelatio* gesagt haben, erweist sich in der Begegnung mit ausserchristlichen Religionen als richtig. Eine Relativierung des Absolutheitsanspruches des Christentums und eine Einebnung des Offenbarungsbegriffs sind nicht zu vermeiden. Das wird einem besonders bewusst, wenn man Vertretern anderer Religionen, die ebenfalls einen Absolutheitsanspruch erheben, begegnet. Beim 16. Kongress des Weltbundes für Freies Christentum und religiöse Freiheit in Chicago, bei dem fünf Weltreligionen vertreten waren — Christentum, Islam, Brahmanismus, Buddhismus und Judentum — war es für mich zunächst ein eigenartiges Gefühl, als ich den Ex-Aussenminister von Pakistan und UNO-Delegierten, Sir Muhammad Za-

frula Khan, von der Kanzel der Rockefeller Memorial Chapel erklären hörte: "Der Koran ist die unmittelbare wörtliche Offenbarung, welche Gott dem Mohammed verliehen hat. Wenn man daher den Koran zitiert, zitiert man Gott selbst."

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

V.) *Neuzeitliche Reflexionen über den modus der Offenbarung.*

Über den *modus revelationis* herrscht allgemeines Schweigen. Wo sich die neutestamentliche oder alttestamentliche Wissenschaft einmal dazu äussert — etwa über das Damaskuserlebnis des Paulus — wird sofort die Dogmatik dagegen ausgespielt. So bleibt der *Offenbarungsmodus* in einem mystischen Dunkel. Paul Tillich versucht dieses Dunkel zu erhellen, wenn er zum *modus* der Offenbarung sagt, Gottes Geist bemächte sich eines menschlichen Geistes zur Offenbarung seiner Herrschaft und Gnade — wobei der Nachdruck auf dem Wort "Geist" liegt. In diesem Sinne formuliert Martin Strege: "Offenbarung und ihre Aufnahme im Menschen . . . kann sich also nur vollziehen in den Formen des Bewusstseins, im Geiste des Menschen, in seinem Denken und Glauben, in seiner Vernunft. Hier darf nun nicht sofort das Glauben in Gegensatz zu Denken und Vernunft gesetzt werden, als läge das Glauben ausserhalb des Denkens und ausserhalb der Vernunft. Das Glauben kann gar nicht anders vonstatten gehen als im Denken und in und mit Vernunft" (Das Eschaton . . . , S. 92 ff.). Damit korrespondiert Karl Jaspers Definition: "Als Geist bin ich erfüllt von Ideen, durch die ich entgegenkommende Ideen auffange" (Der philosophische Glaube, 1958, S. 21). Weiter: "Der philosophische Glaube ist in Überlieferung", er ist kein radikal Neues, er wächst nicht aus der Bodenlosigkeit. Jaspers erinnert an Kierkegaards Ausspruch: "Mein Vater hat es mir gesagt" (S. 24). "Dem Denken, dass Gott sei, folgt alsbald das Erdenken, was Gott sei" (S. 34). Offenbarung und Überlieferung gehören für Jaspers zusammen. Er versteht die Offenbarung als *revelatio progressiva*. In diesen Zusammenhang gehören Äusserungen wie: "Die Bibel ist das Depositum eines Jahrtausends menschlicher Grenzerfahrungen. Aus diesen wurde der Geist des Menschen hell, dass er Gottes und damit erst seiner selbst gewiss wurde" (S. 88 f.). Bei R. H. Grützmaker sind "Entwicklung" und "Offenbarung" korrespondierende Begriffe (Wort und Geist, 1902, Grützmaker II, 82). Walter Koehler definiert: "Offenbarung ist gedeutetes Geschehen, das als solches der rationalen Betrachtung untersteht. Der Glaube deutet der Vernunft Dar-

gebotes... Erst in der Deutung spricht das Irrationale" (Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins, Bd. I, 1938, zit. 2. Aufl., 1943 nach Grützner II, 227). Aus alledem geht hervor, dass es Offenbarung "an sich" überhaupt nicht gibt, jedenfalls nicht als etwas uns Zugängliches, nicht als objektive Grösse, sondern nur als "gedeutetes Geschehen" oder "menschliche Grenzerfahrung". Gerhard Ebeling bringt dies auf die Formel: "Offenbarung ist das Ankommen des Wortes Gottes" (Wort und Glaube, 1960, S. 454/57). Vom *modus* der Offenbarung zu reden, heisst also: vom *modus recipendi* handeln, und dies nicht in dem Sinne, als ob unsere Vernunft der Offenbarung mächtig wäre, sondern dass die Offenbarung unserer Vernunft mächtig ist. Es handelt sich also nicht um einen rein deduktiven Vorgang — als ob man lediglich die historischen Fakten zu addieren und dann das Resultat zu ziehen hätte — es geht nicht nur um das Wissen, sondern um das Gewissen. Karl Heim spricht von einem "Gewissenseindruck" (Leitfaden der Dogmatik, 1. Teil, 2. Aufl., 1916, S. 12). Neuenschwander bringt die Rede auf den Heiligen Geist. Wir gehen zu gern von der Prämisse aus: Für die *revelatio generalis* ist der Schöpfergott zuständig; für die spezielle Offenbarung — "als die Zeit erfüllet war" — der Gottessohn und damit endet die Offenbarung. Dass wir dadurch den Heiligen Geist — fast möchte man sagen: in doketistischer Weise — zu einem Scheinwesen machen, das letzten Endes bedeutungslos ist (wie dies der Gemeindeglaube beweist), haben wir uns vielleicht noch gar nicht überlegt. Neuenschwander sagt: "Keine Theologie kann auf den Gegenbegriff der historischen Offenbarung verzichten; dieser... ist der heilige Geist oder das *testimonium internum spiritus sancti*" (Die neue liberale Theologie, 1953, S. 39).

VI.) Der Ort der Offenbarung

Nach dem Ort der Offenbarung zu fragen, nachdem bereits über den *modus* der Offenbarung geredet worden ist, ist gewiss problematisch, da beide Fragenkreise sich überschneiden. Immerhin wird hier die Frage aus einem anderen Blickwinkel avisiert und der neue Paragraph ermöglicht, es, auf einen Problemkreis Bezug zu nehmen, den wir nicht ausser Acht lassen dürfen.

Der Ort der Offenbarung Gottes ist die Welt, zu der nun auch die Bibel gehört. Gerhard Gloege hat in seinem "dogmatischen Entwurf" — "Offenbarung und Überlieferung" (1954, S. 39) — aufgezeigt, dass die Bibel nicht etwa Offenbarung, sondern Überlieferung sei. Neben der Bibel gibt es andere Überlieferungen, in denen sich Offenbarung niedergeschlagen hat. Hier dürfen wir durchaus an die Philosophen denken. Tillich hat das mutige Wort gesagt: "Gegen Pascal sage ich: der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Gott der Philosophen ist der gleiche Gott" (Biblische Religion und die Frage nach dem Sein, 1956, S. 73). Wenn wir also von der Welt als dem Ort der Offenbarung reden, so wenden wir uns damit gegen einen "exklusiven Christozentrismus,

der die Tendenz hat, um Christi willen die natürliche Religion... zu zerstören" (Kurt Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, S. 366). In diesem Sinne ist auch Neuenschwanders Bemerkung gemeint: "Eine streng durchgeführte Beschränkung des Gotteserkennens auf eine geschichtliche Offenbarung, die nur an einem einzigen Punkt der Geschichte vorläge, wäre der Tod der lebendigen Frömmigkeit" (*Neue lib. Theol.*, S. 39). In diesem Zusammenhang wird auch die These Hegels verständlich: "Der wahrhaft christliche Glaubensinhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte" (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Werke, Bd. 11, 1832, S. 266). Von daher fällt auch ein anderes Licht auf die Bibel als Zeugnis von der Geschichte Gottes mit den Menschen. Horst Stephan spricht von einem "ereignishaften Sich-Offenbaren Gottes an bestimmten Menschen... Daher ist das heute überall so beliebte Bild der Offenbarungsquellen unmöglich. Es lebt von der gegenständlichen Offenbarung als Lehre und erdrückt durch seine Naturhaftigkeit die charismatische Art des Vorgangs; es lässt die Offenbarung als selbständige Grösse erscheinen, losgerissen sowohl von ihrem Subjekt wie von ihrem Empfänger" (*Glaubenslehre*, 3. Aufl., 1941, S. 62). DISE Erkenntnis hat sich längst durchgesetzt, auch unter uns. Ich erinnere an Dr. Harding Meyers Vorlesung "Das geschriebene und das mündliche Evangelium", *Estudos Teológicos*, No. 1 III Trimestre, Ano 1, 1961 S. 2: "Das Evangelium von Jesus Christus muss als mündliches Evangelium... ertönen." Oder: "Die Geschichtlichkeit der Offenbarung macht es notwendig, das geschriebene Evangelium zum mündlichen, lebendigen Evangelium werden zu lassen" (S. 20).

VII. *Ergebnis*

Wir haben eingangs fünf Fragen gestellt, auf die ich, von meiner Position her, zum Schluss noch meine Antwort geben möchte:

- 1.) *Wie wird Historie zur Geschichtlichkeit oder Faktum zu Bedeutsamkeit?* Ich möchte eine These Hans Joachim Iwands (*Nachgelassene Werke*, I, Glauben und Wissen, München 1962, S. 110 ff.) vorausschicken: "Die Offenbarung Gottes in Cristo setzt eine Geschichte des Menschen und der Welt mit Gott voraus, die auf dem Hintergrunde der natürlichen Theologie zu entfalten und zu verstehen ist." Ehe geschichtliche Offenbarung mir zur Offenbarung werden kann, muss mir die Geschichte als Geschichte einsichtig geworden sein. Hier liegt die Berichtigung des Postulats Buris, die Wahrheit des Glaubens habe auf der Richtigkeit des Wissens zu fussen. Hier liegt die Berechtigung der Fragen Harnacks an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen: "...braucht man nicht, um die Bibel zu verstehen, neben der innern Aufgeschlossenheit geschichtliches Wissen und kritisches Nachdenken?" (Frage 2) "Wenn die Person Jesu Christi im Mittel-

punkt des Evangeliums steht, wie lässt sich die Grundlage für zuverlässige und gemeinschaftliche Erkenntnis dieser Person anders gewinnen als durch kritisch-geschichtliches Studium, damit man nicht einen erträumten Christus für den wirklichen eintausche?" (Frage 14) Aber: die historische Forschung erreicht nur eine "Approximation" (Heinz Zahrnt, Es begann mit Jesus von Nazareth, 1960, S. 166). Sie erreicht lediglich "*historiae notiam*", vermag jedoch keinen Glauben zu begründen. So müssen wir also "in der Geschichte das Kerygma suchen" (Heinz Zahrnt, Es begann..., S. 168). Und dieses Kerygma muss gepredigt werden. "So endet die Frage nach dem historischen Jesus bei der Frage nach der Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes in der Predigt der Kirche" (Heinz Zahrnt, a. a. O., S. 168). Glauben zu begründen vermögen wir nicht. Wir sind der Offenbarung nicht mächtig. Der Moment, in dem aus der "*fides historica*" Glaube an den "*effectum historiae*" wird (wenn es überhaupt ein Moment und nicht ein chronologisch nicht zu fassender Prozess ist), ist das Geschehen der Offenbarung. Auf diesen Moment hin können wir uns vorbereiten: *gratia non tollit naturam sed praesupponit ac perficit*.

- 2.) *Schliessen sich philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube gegenseitig aus?* Diese Frage wurde Karl Jaspers, dem Verfasser der beiden Bücher "Der philosophische Glaube" und "Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung" von Heinz Zahrnt gestellt, der sie noch erweiterte: "oder können sie zusammentreffen, ja womöglich einen Bund eingehen?" Jaspers hat darauf geantwortet: "Ich bin überzeugt, dass philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube Menschen nicht zu Feinden machen müssen, sondern dass sie sich treffen können. Mehr noch. Ich hoffe gegen allen historischen Augenschein, dass sie einen Bund eingehen können. Völlig einmütig können sie sein im folgenden: in der Wissenschaftlichkeit, im Wissenwollen, in der Klarheit darüber, was man wissen und nicht wissen kann, in der Anerkennung der spezifisch modernen, erst von uns geklärten Wissenschaftlichkeit. Dann: in der Verwirklichung der Einsicht in die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis, aber nicht im allgemeinen, sondern in der jeweiligen konkreten geistigen Situation, die durch die jeweils erreichte Erkenntnis gewonnen ist. Dann: in der Abwehr von Wissenschaftsverachtung und schliesslich im Willen zu jeder Weise der Wahrheit... Auf die absolute Feststellung dem andern gegenüber dürfen wir — wie mir scheint — verzichten... Bleiben wir auf dem Wege und schliessen wir uns nicht ab. Der gemeinsame Grund aber in diesem Bunde wird immer die Bibel sein, so dass ein Umgang mit der Bibel stattfindet und alle, die mit ihr umgehen, vereinigen muss" (Sonntagsblatt, Nr. 8, 24. Febr. 1963, S. 12 f.).

Die Theologie ist also auf die Philosophie, auf die jeweils erreichte philosophische Erkenntnis, angewiesen. Damit

korrespondiert Althaus, *Die christliche Wahrheit*, I, S. 76 f.: "Keine Selbsterkenntnis, die nicht notwendig sofort Erkenntnis Gottes würde. . . Die Theologie muss also mit der Anthropologie beginnen."⁴

- 3.) *In welcher Weise können wir angesichts unserer veränderten Gottesvorstellung von Offenbarung reden?* Robinson, *Honest to God*, 1963, S. 29 ff., spricht vom "Ende des Theismus". Die ganze Konzeption eines persönlichen Gottes "up there", "out there" oder wohin man ihn auch placieren möchte, sei eine "Projektion" (S. 41). Die alte Transzendenzlehre sei Bestandteil eines überholten Weltbildes. Es sei nicht etwa unsere Aufgabe, die christliche Lehre von Gott entsprechend zu modifizieren, sondern dafür zu sorgen, dass sie nicht mit dem überholten Weltbild verschwinde (S. 44). Wenn wir einmal voraussetzen, dass die klassische Lehre von Gott, weil sie mit einem überholten Weltbild verkoppelt ist, nicht aufrecht gehalten werden kann, ergibt sich ganz zwangsläufig die Erschütterung der traditionellen Offenbarungslehre. Es werden uns, auch wenn wir das Problem von der Gotteslehre aus anvisieren, altgewohnte Krücken unseres Glaubens genommen, wie sie gewisse Anthropomorphismen darstellten. Wir werden die Offenbarung mehr als bisher unter dem Gesichtspunkt des Wirkens des Heiligen Geistes — und damit des Geistes überhaupt (im Sinne Hegels) — sehen müssen. Die Entmythologisierung der antiken Gottesvorstellung hat eine Entmythologisierung der Offenbarungslehre zur Folge. Aber wie die Entmythologisierung im allgemeinen den christlichen Glauben nicht zu erschüttern vermag, sondern ihn vertieft, so kann auch die Entmythologisierung der Offenbarungsvorstellungen den Offenbarungsglauben nicht erschüttern, sondern sie bringt ihn erst recht zur Geltung und zur Entfaltung.
- 4.) *Wie ist das Reden von Gott zu verantworten, wenn nur Geschichtliches wirklich ist?* Bereits die vorige Frage hat uns gezeigt, dass unsere Gottesvorstellung, infolge der Wandlung unseres Weltbildes, gewissermassen zu einem "*punctum mathematicum*" zusammengeschrunpft ist. Von Gott reden heisst darum, wie dies unter dem Stichwort "Glaube und Geschichte" bereits ausgeführt worden ist, die geschichtliche Wirklichkeit nach dem Kerygma zu befragen, in dessen Verkündigung uns Gott sich offenbart.
- 5.) *Zielt die Verkündigung des Evangeliums auf die völlige Vernichtung aller übrigen Religionen ab?* Diese Frage wurde, in Neu Delhi, von Paul D. Devanandan ausgesprochen. Er stellte ihr sogleich eine weitere Frage zur Seite, in der eigentlich die Antwort schon enthalten ist: "Oder werden Religionen und Völker als solche in ihrer Eigenart weiterbestehen in der Fülle der Zeiten, wenn 'Gott alle Dinge zusammenfasst in Christus, beides, was im Himmel und auf Erden ist' (Eph. 1,10)?" (Neu-

Delhi 1961, Dokumentarbericht, W. A. Visser't Hooft, 1962, S. 497). Wir haben bereits ausführlich über die Frage der Absolutheit des Christentums gesprochen, ebenso über das moderne Selbstverständnis der Mission unter Nichtchristen. Auch im Zusammenhang mit unserer letzten Frage können wir das bekannte Wort zitieren: *Gratia praesupponit naturam, non destruit. Gratia non tollit naturam sed perficit.*

Gestatten Sie mir noch ein Wort zum Schluss: Ich habe in einer lutherischen Kirche New Yorks einmal eine Predigt über das Thema "*Sokrates and Jesus*" gehört. Das klang ganz anders, als wenn das Thema "*Jesus and Sokrates*" geheissen hätte — obwohl ich es dem Prediger eigentlich nicht zutraue, dass er an solche Feinheiten dachte. Ich habe das Thema "Vernunft und Offenbarung" bewusst so gewählt, um den Akzent auf die Offenbarung als Erkenntnisvorgang zu legen, weil ich Vernunft nicht als die grosse "Hure" sehe, sondern als "Vernehmen". Ich halte es darum mit Abälards These: "*Nihil credendum nisi prius intellectum*". Ich bin mir jedoch darüber im Klaren, dass auf das "*intelligo ut credam*" Abälards das "*credo ut intelligam*" Anselms folgt: mit anderen Worten: Wenn ich über "Vernunft und Offenbarung" gesprochen habe, so bezogen sich meine Ausführungen nur auf die eine Seite der Sache, auf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der "Offenbarung". Die andere Seite, das "*credo ut intelligam*", wird Dr. Meyer in seinem Korreferat, "Offenbarung und Vernunft", zur Sprache bringen. Ich sehe zwar sehr deutlich die Spannung, die zwischen dem "*nihil credendum nisi prius intellectum*" und dem "*credo ut intelligam*" besteht, doch würde ich, mit Karl Jaspers, sagen, dass die bestehenden Spannungen "Menschen nicht zu Feinden machen müssen, sondern dass sie sich treffen können", und zwar genau an dem Punkt, an dem Offenbarung sich ereignet, genau an dem Punkt, an dem die "*fides historica*" zum Glauben an den "*effectum historiae*" wird, um es mit den klassischen *termini* aus Augustana XX zu sagen.

Am 13. April 1964 fand in Dois Irmãos eine von der Evangelischen Akademie veranstaltete Tagung für Pastoren besonders der Kreise Pôrto Alegre und São Leopoldo statt. Das Thema der Tagung "Vernunft und Offenbarung" wurde in Form eines Referates und eines Korreferates von P. Dressel und Dr. Meyer behandelt. Beide Vorträge bringen wir in dieser Nummer zum Abdruck.