

Naturwissenschaftliche Kategorien bei Bultmann

August Brunner SJ

Geschichtsverständnis und Interpretation von Dokumenten, also auch Exegese der Hl. Schrift, sollen möglichst unbeeinflusst von der persönlichen Stellungnahme und Wertung des Historikers oder Exegeten bleiben. Zu diesem Zweck ist die historische Methode entwickelt und in manchen Punkten bis zu großer Feinheit der Unterscheidung vorangebracht worden. Aber diese Unabhängigkeit ist ein Ziel, dem man sich immer genauer annähern kann, das aber nur mehr oder weniger erreicht wird. Am schwierigsten sind wohl die unbewußten weltanschaulichen Voraussetzungen auszuschalten; denn man sieht sie für selbstverständlich an und wird ihrer nicht bewußt. Eine solche Weltanschauung hat jedermann; sie kann in Philosophie umgesetzt und so bewußt gemacht werden. Aber gerade da, wo man glaubt, unter dem Einfluß keiner Philosophie zu stehen, kann sie sich durch Kritik unbehindert auswirken. Dies ist weniger bei der Feststellung und dem Verständnis der geschichtlichen Einzelheiten der Fall als in der Auffassung des Sinnes des Ganzen, in der Exegese also in der theologischen Beurteilung.

Der Protestantismus ist durch seine Leugnung der natürlichen Gotteserkenntnis und damit durch die Verwerfung jeder Philosophie als Hilfsmittel der Theologie besonders dieser Gefahr ausgesetzt. Und zwar steht er stark unter dem Einfluß des naturwissenschaftlichen Denkens, wie im folgenden gezeigt werden soll. Dies ist nicht erstaunlich. Einmal erleidet das der Kritik nicht unterworfenen Denken von selbst den Einfluß des Zeitgeistes. Dann aber hat Kant, dessen Wirkung auf das protestantische Geistesleben groß war und ist und der das protestantische Weltgefühl philosophisch ausgesprochen hat, seine Philosophie, wie er selbst sagt, im Hinblick auf die Erfolge der Naturwissenschaft entwickelt¹. Sie ist denn auch fast vollständig gültig für den Erkenntniswert dieses Zweiges der Wissenschaft; aber sie versagt für den zwischenmenschlichen Verkehr, den die Philosophie doch voraussetzt, und damit für die Erkenntnis der geistigen Wirklichkeit². Wenn wir vor allem die Auffassungen Bultmanns heranziehen, so deswegen, weil er manche Ansätze folgerichtig zu Ende gedacht zu haben scheint.

Die Zeitauffassung

Zuerst in seiner Auffassung der Zeit. Bultmann sieht richtig, daß das Heilsgeschehen eine Art von Gegenwärtigkeit auch mit dem heutigen Menschen wie mit

¹ *Kritik der reinen Vernunft*. Vorrede zur zweiten Ausgabe.

² A. BRUNNER, *Glaube und Erkenntnis*. München 1951, 25 ff. — ders., *Erkenntnistheorie*. Köln 1948, 333 ff.

den Menschen eines jeden Geschlechtes erfordert. Das irdische Leben Jesu ist aber vergangen. Die damals geschehenen Ereignisse sind vorbei, endgültig. Ihnen heute noch eine Heilswirkung zuschreiben, das nennt er mythologisch, wobei er allerdings zugeben muß, daß das Neue Testament die Neigung zeigt, mythologisch zu reden³. Gegenwärtig ist nach ihm nur der existenzielle Anruf; und dieser ist nicht an die Geschichtlichkeit des Berichteten gebunden, und darf es nicht sein, da er ja mit den geschichtlichen Ereignissen in die Vergangenheit versinken müßte.

Eine solche Meinung entspricht offenbar der naturwissenschaftlichen Zeit, die auf dem stofflichen Geschehen gründet. Diese ist ein inhaltlich gleichmäßiger und an sich leerer Ablauf, eine reine Bewegtheit. Immer geht Zukunft in Gegenwart über und hört auf, Zukunft zu sein. Die Gegenwart bricht immer ab und ist einfach vorbei; sie besitzt weder Fülle noch Breite, sondern ist punktförmig. Das Geschehene ist geschehen und läßt sich außer in der Erkenntnis und Erinnerung des Menschen, die außerhalb des stofflichen Geschehens stehen, nicht mehr gegenwärtig machen. Der unüberschreitbare Abgrund des Nichtmehrseins und Nichtmehrwirksamseins trennt die Vergangenheit von der Gegenwart.

Die geschichtliche Zeit ist etwas Anderes und Ursprünglicheres. Sie und sie allein ist das unmittelbar Erfahrene; ihr gegenüber ist die naturwissenschaftliche Uhrzeit etwas Abgeleitetes⁴. Gewiß sind geschichtliche Ereignisse nach ihrer rein stofflichen Seite, dem äußeren Geschehen nach, ebenso vorbei und vergangen wie das rein stoffliche Geschehen. Es ist aber bezeichnend, daß nach Bultmann die Geschichtswissenschaft nur diese Seite der Geschichte mit Sicherheit feststellen kann, während das eigentlich Geschichtliche immer relativ auf die existenzielle Haltung des einzelnen bleibt⁵, also nicht so erkannt werden kann, wie es wirklich war. Auf das, was nach Bultmann die Geschichtswissenschaft allein mit Sicherheit erkennen kann, läßt sich allerdings keine absolute Hingabe gründen, wie die Religion sie verlangt, und es besitzt somit keine Heilsbedeutung.

In dieser Auffassung wirkt aber offenbar die Lehre Kants nach, nach der wir vom Geistigen und seiner Seinsart keine unmittelbare Erfahrung besitzen, da die Anwendung der Kategorien nur auf sinnlich Gegebenes zulässig ist und sie ohne dieses einen Leerlauf bedeuteten. Daraus folgt aber, daß wir das eigentlich Menschliche weder in der Gegenwart noch in der Vergangenheit erkennen können. Auch alle Geschichte kann nur Erkenntnis von gegenwärtigen Phänomenen des Historikers, nicht von dem menschlich-geistigen Geschehen der Vergangenheit sein. Dem widerspricht aber das ganze menschliche Leben.

Tatsächlich sind geschichtliche Tatsachen mehr als das äußere, stoffliche Geschehen, so unentbehrlich dieses ist. Geschichtlich ist das Menschlich-Geistige, das sich an und durch dieses Stoffliche hindurch vollzieht und aus ihm wieder erkannt

³ R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen* III, Tübingen 1960, 22, Anm. 7.

⁴ A. BRUNNER, *Der Stufenbau der Welt*. München 1950. Kap. 8: Dauer und Zeit.

⁵ *Glauben und Verstehen* III, 110, 30, 147 f.

werden kann. Solches ist darum möglich, weil das Menschliche überhaupt immer ein stofflich-geistiges Geschehen ist und wir an dessen Gegenständlichkeit das Ungegenständliche miterfassen. Nur weil dies der Fall ist, können wir überhaupt wissen, daß wir es mit Menschen zu tun haben. In der naturwissenschaftlichen Erkenntnis allerdings ist der Mensch ausschließlich auf das Gegenständliche gerichtet, und vom Geist wird weiter nichts Inhaltliches erfaßt, außer daß er der Ursprung der Erkenntnis ist. Dies hat Kant stillschweigend auf alle Erkenntnisarten ausgedehnt.

Das Geistige besitzt aber eine andere Weise zu dauern als das Stoffliche. Während dieses immer schon und endgültig vorbei ist, bleibt das Vergangene im Menschen als vergangen gegenwärtig. Es ist dort aufbewahrt und formt den Grund, aus dem heraus der Mensch auf die Zukunft hin gegenwärtig handelt. Es bleibt also lebendig und wirksam, auch wenn der Mensch augenblicklich nicht darum weiß. Es ist, so paradox dies klingt, als Vergangenheit gegenwärtig. Darauf gründet die Überlieferung, ohne die eine Gemeinschaft nicht bestehen kann.

Gilt diese Gegenwärtigkeit von allem geistigen Geschehen in der Menschheit, so vor allem von jenen Ereignissen, durch die Gott selbst als Mensch in die Geschichte eingetreten ist, um das Heil zu wirken. In ihrem geistigen Sein, mit ihrer gottmenschlichen Wirkung sind diese Ereignisse gegenwärtig bis an das Ende der Welt. Gegenwärtig sind sie vor allem in der Kirche als dem fortlebenden Christus und in ihren Sakramenten, aber auch in ihrer Überlieferung. Diese andauernde, lebendige Gegenwart ist jedoch nur möglich, weil Christus als der Sohn Gottes wirklich einmal auf Erden erschienen ist, gelehrt und gelitten hat und wieder auf-erstanden ist. So wie die Geschichte eines Volkes von dem bestimmt wird, was wirklich geschieht oder geschehen ist. Die geschichtliche Wahrheit des Lebens Jesu und seiner Auferstehung ist also, weit entfernt, für das Heil gleichgültig zu sein, von entscheidender Bedeutung. Ohne sie ist dieses Heil auch der Gegenwart nicht erschlossen.

Geschichtliche Erkenntnis

Diese eigene Dauer des Geistes löst eine andere Schwierigkeit, die Bultmann mit vielen andern teilt: die Geschichte ist selbst geschichtlich und kann darum die geschichtlichen Phänomene nicht eindeutig zeigen; sie bleibt immer relativ auf den Forscher und dessen Einstellung⁶. In der Tat, wenn Geschichte wie stoffliches Geschehen ein dauerndes, unaufhaltsames Vorbei wäre, dann ist die erwähnte Schwierigkeit noch viel größer; denn es kann dann überhaupt keine Geschichte geben. Wäre das geistige Sein des Menschen nicht so, daß es zugleich in das geschichtliche Geschehen eingelassen ist und doch darüber steht – der scheinbare Widerspruch kommt nicht von der Sache, sondern daher, daß auf Geistiges in Ausdrücken hinge-

⁶ BULTMANN a.a.O. 8.

wiesen werden muß, die von der äußeren Welt herkommen —, wie dies die Selbstgleichheit des Menschen trotz aller Veränderungen bezeugt, so wäre es unmöglich, ein ablaufendes Geschehen als Einheit zu überschauen und geistig zusammenzufassen. Es gäbe keine Erinnerung, sondern nur unbewußtes Weiterlaufen des Geschehens. Es gäbe keine Geschichte, wie es auch keine Existenz, keine Religion, keine Kultur, kurz — keine Menschlichkeit gäbe, auch keine Mythologie. Es gäbe nicht einmal Sprache. Geschichte als Wissen und als Wissenschaft ist nur möglich dadurch, daß der Mensch immer schon auf einem dem bloßen Geschehen und dem einfachen Vorbeisein überlegenen Standpunkt steht und darum das Zukünftige als zukünftig und das Vergangene als vergangen erkennen kann. Die historische Methode kann darum durch Zusammenschau immer mehr die Zeitgebundenheit des Forschers ausschalten und ihn zum Zeitgenossen des von ihm untersuchten Menschen oder Ereignisses machen. Wer haltlos im Strome mitschwimmt, von ihm wehrlos dahingetragen wird, der kann die Strömung als solche nicht erkennen. Vom Standpunkt Bultmanns aus muß man die Geschichte als für das Heil gleichgültig verwerfen; aber man muß noch mehr: man muß die Geschichte selbst, die Exegese, ja man muß den Begriff des Heils verwerfen, womit alles sinnlos wird.

Vor allem aber ist zwischen eigentlicher Geschichtswissenschaft und lebendiger Überlieferung zu unterscheiden. Durch diese ist das Menschlich-Geistige der Vergangenheit gegenwärtig und wirksam. Sie lebt in der Geistigkeit der Gemeinschaft ihrer Träger, ohne daß sie ausdrücklich bewußt zu sein braucht. Die Geschichte als Wissenschaft ist ein Mittel, sie ausdrücklich zur Kenntnis zu bringen und zugleich kritisch zu sichten. Es ist klar, daß dabei die Überlieferung vorausgesetzt ist, während diese ohne die Geschichtswissenschaft bestehen kann. In ihrem eigentlichen Gehalt ist jene ungegenständlich, was jedoch nicht hindert, daß sie sich in allerlei stofflichen Zeugnissen darstellt und mitteilt; denn ohne solche Mitteilung ist sie selbstverständlich unmöglich. Die Gemeinschaft atmet gleichsam in dieser geistigen Wirklichkeit. Verwirft man sie, so tritt an ihre Stelle und an die der Kirche notwendig die Geschichtswissenschaft, und es wird ihr, wenn sie den Glauben begründen soll, eine Aufgabe aufgebürdet, die sie nicht erfüllen kann. Zumal sie es nun viel schwerer hat, die Geistigkeit, aus der die Zeugnisse herkommen, richtig zu verstehen und nicht den eigenen Geist in sie hineinzulesen. Der Glaube aber ist von der lebendigen Überlieferung abhängig und nicht von der historischen Forschung, sosehr diese in seinen Dienst treten kann. Eine solche Abhängigkeit von der Geschichtswissenschaft ist aber in der protestantischen Theologie weithin vertreten worden, und gegen sie erheben manche heutige Theologen wohl Einspruch. Aber als Begründung des Glaubens bleibt ihnen dann nach Verwerfung der Überlieferung nichts übrig.

Diese Verwerfung ergibt sich wie von selbst, wenn man die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntnis geistiger Wirklichkeiten leugnet. Wendet man die Kritik Kants auf die Geschichte an, so ergibt sich, daß sich die Vergangenheit in der Überliefe-

rung nicht als das zeigt, was sie war, sondern wie sie dem Historiker erscheint. Aber schon die Mitteilung und die Weitergabe, die die Überlieferung ausmachen, werden unmöglich, wenn man die Geistigkeit der andern Menschen nicht in sich erkennen kann. Nur weil sich Kant die Frage nach der Möglichkeit des menschlichen Verkehrs und der Sprache nie gestellt hat, obschon ohne sie sein Werk ja unmöglich wäre, konnte er, was annähernd von der Erkenntnis des Stoffes gilt, von der Erkenntnis überhaupt behaupten. Aber darin stand er, ohne es zu wissen, in der geistigen Strömung, die die religiöse Überlieferung verworfen hatte.

Geschichtliche Ursächlichkeit

Der gleiche Einfluß wird bei Bultmann deutlich in seiner Auffassung der geschichtlichen Ursächlichkeit und des geschichtlichen Zusammenhangs. Er sagt: „Die historische Methode schließt die Voraussetzung ein, daß die Geschichte eine Einheit ist im Sinne eines geschlossenen Wirkungs-Zusammenhangs, in dem die einzelnen Ereignisse durch die Folge von Ursache und Wirkung verknüpft sind. Das bedeutet nicht, daß der Verlauf der Geschichte durch das Kausalgesetz determiniert sei und daß es keine freie Entscheidungen der Menschen gäbe, deren Handlungen den Lauf der Geschichte bestimmen. Aber auch eine freie Entscheidung geschieht nicht ohne Ursache, ohne Motiv“⁷. Wunder würden diesen Zusammenhang zerreißen und sind deswegen unmöglich. Zudem ist Gottes Wirken nicht innerweltlich und läßt sich darum aus dem geschichtlichen Zusammenhang nicht erkennen⁸.

Zunächst werden hier Motive und Ursachen gleichgesetzt, was zum mindesten unklar ist. Denn versteht man Ursachen im naturwissenschaftlichen Sinn, so schließt deren lückenloser Zusammenhang offenbar die freie Entscheidung des Menschen aus. Der Materialismus hat dies immer richtig erkannt. Aber Motive sind eben keine Ursachen in diesem Sinn. Ursache des freien Handelns und somit des geschichtlichen Geschehens gerade nach seiner eigentlich geschichtlichen Seite ist der Mensch mit seiner geistigen Freiheit und Mächtigkeit. Die Motive zwingen nicht, sondern sind der Anlaß zu einer Entscheidung, die auch anders hätte ausfallen können. Die rückschauende Erkenntnis der Motive läßt also wohl einen lückenlosen Zusammenhang erscheinen; aber dieser ist nur tatsächlich, nicht wie im Stofflichen

⁷ BULTMANN a.a.O. 144 f.

⁸ BULTMANN, *Glauben und Verstehen* III, 22: „Ist der primäre Sinn von Offenbarung jedenfalls der, daß Gott etwas tut, so ist dabei der Sinn dieses Tuns bzw. Geschehens als eines von Gott her sich vollziehenden streng festgehalten, indem dieses Geschehen nicht als ein innerweltliches Faktum — sei es von den größten kosmischen Dimensionen — behauptet wird, sondern eben als ein ‚eschatologisches‘, d. h. als ein solches, in dem die Welt ihr Ende findet. Deshalb kann es nie zu einem vorfindlichen Ereignis in der Vergangenheit werden.“ — Ders., *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: *Kerygma und Mythos* II: Im Wunder „ist das Wirken der jenseitigen Macht (das Handeln Gottes) als ein Geschehen vorgestellt, das den natürlichen oder psychologischen Lauf des Geschehens unterbricht und doch gleichzeitig verkettet. Die jenseitige Kausalität ist in die Kausalkette der weltlichen Ereignisse eingefügt, und eine Macht, die in diesem Sinne Mirakel wirkt, ist wohl oder übel als weltliche Kraft gedacht und auf die Ebene weltlichen Geschehens projiziert“ (183 f.). — H. W. BARTSCH, *Christus ohne Mythos*: „Es kann gar nicht so sein, daß Gottes Anrede sich innerhalb der Geschichte durch ein Ereignis ausweist“ (25).

notwendig. Der freie Entschluß setzt etwas, was sich aus dem Vorhergehenden, aus der Situation nicht ableiten, nicht erklären läßt im naturwissenschaftlichen Sinn. An die Stelle des Erklärens tritt das Verstehen des Geschehenen aus den Motiven. Aber das schließt eben die Einsicht ein, daß das Motiv allein nicht den Ausschlag gibt, sondern der freie Wille. Die Ursächlichkeit fehlt nicht, aber sie ist keine notwendige Ursächlichkeit.

Der Wirkungszusammenhang ist also in der Geschichte wesentlich anders als im naturhaften Geschehen. Nach rückwärts gesehen erscheint er zwar eindeutig und notwendig. Aber das ist eine Täuschung. Denn auf die Zukunft zu ist er tatsächlich offen und wird durch eine freie Entscheidung gestiftet, die auch einen andern Zusammenhang hätte bewirken können. Wenn aber die menschliche Freiheit den geschichtlichen Zusammenhang nicht zerreißt, wieviel weniger wird eine Tat, durch die Gott in die Geschichte hineinwirkt, eine solche Folge haben! Auch sie stellt einen neuen Zusammenhang her. Von einer solchen Tat kann man jedoch nicht im eigentlichen Sinn als von einem Eingreifen reden. Ein solches, wenn auch besonderer Art, ist das menschliche Wirken. Denn es hat seinen Ursprung in einer endlichen Ursache, die als solche den übrigen gleichgeordnet, wenn auch wesentlich von ihnen verschieden ist. Gott aber steht nicht neben den endlichen Ursachen als eine von ihnen. Er ist es vielmehr, der allen endlichen Ursachen mit dem Sein ihre Ursächlichkeit verleiht und ständig erhält. Er wirkt darum in ihnen allen und durch sie. Und dieses Wirken ist stetig, während das menschliche einsetzt und dann wieder aufhört.

Aber wird Gott damit oder doch wenigstens durch das Wunder nicht in die Innerweltlichkeit hineingezogen, wie Bultmann dies befürchtet? Dies wäre nur dann der Fall, wenn Gott wie eine stoffliche Ursache wirkte. Im Stofflichen ist jede Ursache auch Wirkung und umgekehrt und gehört durch ihr Wirken dem ganzen Zusammenhang an. Das ist aber bereits im Biologischen nicht mehr im gleichen Maße der Fall. Der Mensch gar bleibt als Person, als Selbststand, auch dann außerweltlich, wenn er in die stoffliche Welt hineinwirkt; nur der Leib geht in den biologisch-stofflichen Zusammenhang des Wirkens ein. Das kommt daher, weil die Geistperson in sich steht und darum Ursprung von Anfängen sein kann. In keiner Weise wird also Gott, die absolute Personhaftigkeit und reine und erste Ursprunghaftigkeit, von seinen Wirkungen abhängig und durch sie in die Welt hineingezogen. Innerweltlich ist also nicht Gottes Wirken, sondern die von ihm hervorgebrachte Wirkung. Auch hier liegt also naturwissenschaftliches Denken am Ursprung der Schwierigkeit.

Im Wunder tritt an die Stelle des gewöhnlichen, den Naturgesetzen entsprechenden Zusammenhangs ein anderer, ungewöhnlicher. Dies ist möglich, weil auch die Natur Gottes Geschöpf und vor seiner Macht reine Bildsamkeit ist und bleibt und ihm gegenüber keinerlei Selbständigkeit besitzt, so daß Naturgesetze Gottes Tun

notwendig einschränkten. Das wäre nur einem unpersönlichen, pantheistischen Gott gegenüber der Fall.

Das Wunder ist aber deswegen keine sinnlose Willkür. Seine Aufgabe ist, uns das immer und überall schaffende Wirken Gottes in Natur und Geschichte greifbar zu machen und ihn als ihren absoluten Herrn zu erweisen. Denn im gewöhnlichen Geschehen verbergen die endlichen Ursachen so sehr dieses Wirken, daß der Mensch, wie die Religionsgeschichte zeigt, es völlig verkennen kann. Der neue Zusammenhang, der über die Kräfte der Natur und des Menschen hinausgeht, reißt für einen Augenblick diesen Schleier weg. In der Geschichte offenbart sich der einzelne Mensch als der er ist, durch seine Taten. Jedoch wird durch sie sein geistiges Sein nicht zu etwas Naturhaftem, obschon es ins Naturhafte hineinwirkt. Desgleichen tut der persönliche Gott sozusagen seine Persönlichkeit durch seine Taten in die Welt hinein kund. Aber noch weniger als der Mensch in die Natur wird Gott dadurch in die Welt hineingezogen und zu einer innerweltlichen Ursache. Gerade als reine geistige Ursächlichkeit vermag er zu wirken, ohne an seine Wirkung gefesselt zu sein. Allerdings, wenn die Naturerkenntnis nur durch die Anwendung der Kategorien auf ein sinnlich Gegebenes zustandekommt, die zur Konstitution der menschlichen Vernunft gehören, ja sie selbst ausmachen, dann ist so etwas wie ein Wunder wirklich undenkbar. Die Vernunft müßte einmal außerhalb ihrer Kategorien treten und damit aufhören, Vernunft zu sein. Aber gerade die Geschichte zeigt klar, daß die Vernunft etwas anderes ist, eben die Fähigkeit, die Wirklichkeit, auch die geistige, zu vernehmen.

Folgerichtig müßte Gott nach Bultmann schon durch die Schöpfung zu einer innerweltlichen Ursache werden. Aber vielleicht ist auch sie nur ein Mythos? Und doch soll sich der Mensch nach Bultmann als Geschöpf vor seinem Schöpfer erkennen. Für Gott macht das schaffende, erhaltende und wunderwirkende Tun keinen Unterschied; verschieden ist es nur in seiner Wirkung. Sind Wunder unmöglich, dann auch die Schöpfung und somit der Bestand der Welt, es sei denn, sie ist gar nicht geschaffen, sondern besteht aus eigener Kraft.

Stillschweigend wird ferner vorausgesetzt, daß die Einwirkung Gottes auf das Innere des Menschen keine innerweltliche Wirkung hervorbringe. Gewiß gehört der Geist des Menschen nicht zur Welt des Naturhaften; aber er gehört zur Welt des Geschaffenen. Zudem ist er durch den Leib mit der äußeren und stofflichen Welt verbunden. Darum wirkt sich eine Einwirkung auf den menschlichen Geist, auch wenn Gott ihr unmittelbarer Urheber ist, auch auf die Welt aus. So entsteht ja Geschichte. Also müßte Gott durch eine solche Einwirkung in die geschaffene Welt und ihre Ursächlichkeit genauso hineingezogen werden wie durch das Wunder. Hier liegt die Lutherische weltlose Innerlichkeit und die geist- und gottlose Weltlichkeit zugrunde, die bei Kant in dem unerklärten Zusammen vom Bereich der intelligiblen Freiheit und der phänomenalen Notwendigkeit ihre philosophische Form gefunden hat. Der Mensch gehört zwei Bereichen an, die ohne Ver-

bindung nebeneinander herlaufen. Er ist keine Einheit mehr, wie er ja auch zugleich Sünder und Gerechter sein kann. Daher das protestantische Schwanken zwischen einer Innerlichkeit, die die Welt sich selbst überläßt, da sie doch nicht zu retten ist, und einer reinen Weltlichkeit äußerer humaner Kulturtätigkeit, für die die Religion nur noch eine ästhetische Verbrämung des Lebens ist.

Die Unabgeschlossenheit der geschichtlichen Erkenntnis

Ein weiteres Hindernis, das nach der Ansicht von Bultmann und vieler anderer einer wahren geschichtlichen Erkenntnis entgegensteht, ist die Tatsache, daß die geschichtlichen Ereignisse niemals abgeschlossen sind. Was wir über die geschichtliche Dauer gesagt haben, scheint diese Ansicht zu bestätigen. Bultmann sagt: „... zu jedem geschichtlichen Ereignis gehört seine Zukunft, in der es sich erst als das zeigt, was es ist; genauer, in der es sich immer mehr als das zeigt, was es ist“⁹. So erkennen wir den Tod des Sokrates als geschichtliches Ereignis erst dann, wenn wir seine Bedeutung für die Geschichte Athens, ja, des menschlichen Geistes, „seine Bedeutung im Zusammenhang der Geschichte“ mit in Betracht ziehen¹⁰. Daraus folgt, daß jedes geschichtliche Urteil immer vorläufig ist. Wer Jesus war, könnte man erst am Ende der Zeiten geschichtlich ausmachen.

Bei genauerem Zusehen fällt aber diese Folgerung dahin. Wird der Mensch Cäsar durch die Wirkungen, die seine Taten nach ihm hervorgerufen haben, anders? Das ist nicht anzunehmen. Seine geschichtliche Wirkung ist natürlich nie abgeschlossen; aber seine eigene Wirklichkeit ist mit seinem Tode festgelegt und ändert sich nicht mehr. Und darum läßt sich, falls genügend Zeugnisse dafür noch da sind, darüber ein endgültiges Urteil fällen. Und so ist es auch mit der Frage, ob der geschichtliche Mensch Jesus von Nazareth Gott war oder nicht. Seine Wirkungen dauern allerdings weiter; aber sie dauern, weil er der war, der er war.

Darum haben diese späteren Wirkungen, und das ist das Richtige an dieser Meinung, eine offenbarende Wirkung. Sie zeigen in der Tat oft, nicht immer, mehr und mehr, wer jemand war. Aber es ist dabei nicht zu vergessen, daß diese Wirkungen nicht wie die stofflichen weitergehen. Sie müssen aufgenommen werden von den Späteren, und so verbinden sie sich mit deren Freiheit und deren Eigenart. Meist lassen sich beide Einflüsse nicht trennen noch selbst unterscheiden. Nur dies eine ist richtig, daß nur eine bedeutende geistige Mächtigkeit in der Geschichte dauernden Einfluß ausübt.

Der Zweifel an der Möglichkeit geschichtlicher Erkenntnis wäre allerdings berechtigt, wenn unsere Erkenntnis das wäre, wofür sie Kant und die Idealisten aus-

⁹ BULTMANN a.a.O. 113.

¹⁰ ebd. 111.

gaben. Nach Kant erfassen wir ja nicht die Wirklichkeit an sich, sondern wie sie uns erscheint: Sein ist nur Erkenntnissein, wenigstens für uns. Für uns ist also z. B. das Sein Cäsars verborgen; er besitzt für uns überhaupt kein Sein; für uns besteht es nur in dem, wofür er je und je angesehen wurde. Dann ist dieses Sein in der Tat nie abgeschlossen. Aber ist ein jeder von uns nur das, was die andern von ihm erkennen? Ist das Sein-für-andere die ganze Person? Ist nicht jeder er selbst, unabhängig davon, was davon von andern und selbst von ihm erkannt wird? Wenn aber jeder Mensch in jedem Augenblick ein bestimmtes einmaliges Sein besitzt, das sich entfaltet, und wenn Erkenntnis des Menschlich-Geistigen und damit Geschichte überhaupt möglich ist, so läßt sich die Erkenntnis dessen, was ein Mensch in seinem Leben war, von dem unterscheiden, was er durch seine Taten und sein Dasein auf spätere Zeiten gewirkt hat, sosehr diese Wirkungen die unentbehrlichen Mittel für solche Erkenntnis sein mögen. Diese Erkenntnis ist wie alle menschliche Erkenntnis außer der abstrakt-mathematischen unvollständig und annähernd; aber sie ist darum nicht falsch. Nur für die ideale und göttliche Erkenntnis gilt, daß die Wahrheit das Ganze ist. Wenn man mit Hegel göttliche und menschliche Erkenntnis gleichsetzt, muß man allerdings dies auch für die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis fordern und sie damit in unerreichbare Fernen schieben.

Veranlaßt ist die hier besprochene Meinung wohl durch die Tatsache, daß die geistigen Wirklichkeiten im Vergleich zu den stofflichen ungemein reich sind und sich dem Erkennenden von mehr als einer Seite darbieten. Während das Formalobjekt der Naturwissenschaften, die meßbare Ausdehnung, ein im phänomenologischen Sinn einfaches Wesen ist, das nur richtig erfaßt oder ganz verfehlt werden kann, läßt sich die geschichtliche Wirklichkeit einigermaßen richtig und erschöpfend nur durch eine Zusammenschau all der Seiten erreichen, die sich in verschiedenen Zeugnissen darbieten¹¹. Das kann den Eindruck erwecken, als ob man das Ganze der Wirkungen einer geschichtlichen Gestalt übersehen müsse. Damit würde jedoch die Geschichte als Wissenschaft unmöglich. In Wirklichkeit müssen nur die unmittelbaren Zeugnisse von einer Persönlichkeit oder einem Ereignis möglichst in ihrer Gesamtheit herangezogen werden. Die spätere geschichtliche Wirkung ist ein davon verschiedener Gegenstand historischer Forschung. So ist in der Tat die Geschichtswissenschaft auch immer vorgegangen.

Wer Jesus war, das zeigte sich seinen Zeitgenossen durch seine Worte und durch seine Taten. Den Evangelien liegt diese Erfahrung zugrunde. Und was er damals war und als wen er sich zeigte, das bleibt er nun in alle Ewigkeit. Um die Frage zu entscheiden, ob er Gottes Sohn war, brauchen wir das Ende der Geschichte nicht abzuwarten. Nur um alle Ausstrahlung dieses Seins zu kennen, ist es nötig. Das, was die Zeitgenossen mit Jesus erfuhren, genügt, um das sichere Urteil zu bilden,

¹¹ A. BRUNNER, *Erkenntnistheorie*. Kap. 26 und 27.

daß sein Anspruch, in einzigartiger Weise der Sohn Gottes und der Erlöser der Welt zu sein, wahr ist, wenn wir auch die Tiefen des Wortes ‚Sohn Gottes‘ so wenig ausloten wie die des Wortes ‚Gott‘.

Vergegenständlichung des Ungegenständlichen

Auf gleiche Einflüsse geht eine weitere Schwierigkeit Bultmanns zurück, mit der er wohl auch nicht allein steht. Nach ihm verobjektiviert die Geschichte als Wissenschaft das Ungegenständliche¹². Wäre das der Fall, so bedeutete das natürlich eine Verfälschung des Wesens des Geistigen. Auch ist richtig, daß das Gegenständliche als solches weder existenziellen noch heilsgeschichtlichen Wert haben kann. Nach seiner Auffassung von der Geschichte folgt für Bultmann daraus, daß auch das Geschichtliche für das Heil gleichgültig sei.

Wäre diese Ansicht richtig, dann gäbe es überhaupt keine Sprache. Denn durch die Sprache verstehen wir an Hand von Gegenständlichem, den Lauten vor allem und den Gesten, Ungegenständliches, die Bedeutung und den Sinn. Dieses wird aber durch die Sprache nicht selbst, in seinem Sein, gegenständlich. Das Gegenständliche hat nur die Rolle des Vermittelns, des Vernehmlichmachens. Indem das Gegenständliche vernommen oder gesehen wird, erfassen wir auch das mit ihm verbundene Ungegenständliche. Diese Verbindung ist möglich und notwendig, weil der Mensch selbst seinem Sein nach ein Leib-Seele-Wesen ist und darum Geistiges nur an Stofflichem erfassen kann. Alles eigentlich Menschliche besitzt beide Seiten, das Leibliche und das Seelisch-Geistige, und ist nur dadurch menschlich. Wenn also die Geschichtswissenschaft die Vergangenheit erforscht und darstellt, so muß sie nicht das Ungegenständliche im Sinne Bultmanns, also ontisch, vergegenständlichen. Die wahre Vergegenständlichung – aber als Bindung an Gegenständliches – ist außerdem schon geschehen, bevor sich der Historiker zur Erforschung der Vergangenheit aufmacht. Denn die Zeugnisse der Vergangenheit sind Zeugnisse nur dadurch, daß sich im Stofflichen Geistiges darstellt und erkennen läßt. Jedes schriftliche Dokument ist ebenso wie jedes gesprochene Wort eine solche Vergegenständlichung. Bedeutete sie eine Verfälschung des Seins des Geistigen, so würde jede Wahrheitserkenntnis, ja jeder Verkehr unter Menschen aufhören. Jeder Mensch wäre in sich selbst eingeschlossen und könnte mit den andern nicht in Verkehr kommen. Was nach Bultmann nur die Geschichte betrifft, das würde von allen menschlichen Äußerungen gelten. Da sich dies aber in solcher Ausdehnung offenbar als sinnlos erweist, so ist auch diese Auffassung von der Geschichte als unrichtig abzulehnen.

¹² BULTMANN, *Glauben und Verstehen* III, 107.

Es ergibt sich hieraus weiter, daß die einfache Gegenüberstellung von Gegenständlich-Ungegenständlich nicht richtig ist. Sie entspricht dem Cartesianischen Gegensatz von Ausdehnung und Denken. Aber Descartes hatte das ganze Gebiet des Psychischen übersehen, da für ihn die Tiere nur Automaten waren. Das Psychische ist aber dadurch gekennzeichnet, daß es weder rein gegenständlich wie der Stoff, noch rein ungegenständlich wie das Geistige ist. Es spielt darum die Rolle der Verbindung und Vermittlung zwischen den äußersten Bereichen. Die Schwierigkeit Bultmanns und vieler protestantischer Theologen beruht also auf einer Verkenntung dieser Vermittlung, die sich, wie bereits bemerkt, schon bei Kant bemerkbar macht und sich in der Lutherischen weltlosen Innerlichkeit zum ersten Mal abzeichnet. Nur von hier aus konnte das Erkenntnisproblem so gestellt werden, wie Descartes es tat: eine weltlose Geistigkeit steht ohne Verbindung einer reinen Stofflichkeit gegenüber. Das leibliche Leben, das zwischen beiden vermittelt und im Menschen sowohl am Stoff wie am Geist teilhat, ist unterschlagen.

Mit dieser spezifisch protestantischen Auffassung des Menschen und der Geschichte hat sich Bultmann jede Möglichkeit einer Gegenwart des geschichtlichen Christus verbaut. Dieser kann weder in der Kirche leben, die doch nach Paulus der fortlebende Christus ist, noch in den Sakramenten, die ja nicht Vermittler von so etwas Ungegenständlichem wie der Gnade zu sein vermögen, noch in der Geschichte, da sie das Heil vergegenständlichen würde. Die allein noch mögliche Gegenwärtigkeit ist die punktförmige, immer abbrechende, sich immer wieder erneuernde des Stoffes. Sie muß sich eng an etwas gerade Geschehendes, an die Predigt, anknüpfen und sie vergeht immer wieder mit diesem Geschehen.

Ganz deutlich wird das bisher Gesagte in der protestantischen Angst, etwas Dauerndes müsse auch etwas einfachhin Verfügbares sein. Nun sind aber Gnade und Heil in der Tat nicht dem Verfügen des Menschen anheimgegeben, und sie können es auch nicht sein, soll nicht nur Gottes freie Herrlichkeit und Majestät gewahrt werden, sondern auch der wahre Charakter des Heils und der Gnade. Diese sind geistig-personhaft und als solche ungegenständlich. Die Ansicht, daß die Dauer das Ungegenständliche vergegenständliche und zu einem verfügbaren Ding mache, wäre nur dann richtig, wenn die Vergegenständlichung als Bindung an Stoffliches und Institutionelles das Geistige ontisch zu etwas Gegenständlichem und Dinglichem machte, über das der Mensch dann in der Tat verfügen könnte. Aber wie wir gezeigt haben, bleibt das Geistige wesentlich ungegenständlich, ob es kurz oder lang dauert; darum gibt auch eine längere Beständigkeit keine Verfügung darüber. Alles Ungegenständliche bleibt immer unverfügbar; man kann es nicht haben, sondern nur selbst sein. Über sein Selbst verfügt der Mensch unmittelbar nicht, sondern das Selbst greift verfügend in die Welt ein. Noch viel weniger können Gott und sein Wirken der Verfügbarkeit des Menschen verfallen. Auch wenn in den Sakramenten die Gnade an ein äußeres Zeichen gebunden ist, so bedeutet dies

keine Verfügbarkeit. Diese Bindung stammt weder von der Natur, noch ist sie vom Menschen hergestellt, sondern sie beruht auf der freien Treue Gottes und schränkt diese so wenig ein, wie der Leser der Bibel oder der Prediger¹³ über den Heiligen Geist und seine Offenbarung verfügt, sosehr dies nach der hier gemeinten Lehre der Fall sein müßte; denn warum das Lesen und Hören unter allen menschlichen Handlungen eine Ausnahme machen sollte, ist wirklich nicht einzusehen; sind sie doch an die Weltlichkeit gebunden wie alles menschliche Tun.

Auch die Erkenntnis ist nicht ihrem Wesen nach ein Verfügen. Ein solches bedeutet nur die naturwissenschaftliche Erkenntnis, die auf dem vorwissenschaftlichen gebrauchenden Umgang mit dem Stoff beruht; diese Wissenschaft zielt unabhängig von dem Willen des Forschers aus ihrem Wesen heraus auf Technik, auf Herstellung, auf Verfügung. Deswegen ist sie aber auch die niedrigste und metaphysisch ärmste aller Erkenntnisarten; sie offenbart vom Sein des Stoffes nur die quantitativen Beziehungen, was allerdings für die technische Verwendbarkeit von größter Bedeutung ist.

Im Umgang mit andern Menschen, durch den wir sie als Menschen erfassen, haben wir hingegen das Beispiel einer Erkenntnis, die nicht nur keine Verfügung bedeutet, sondern diese ausschließt, und zwar so sehr, daß jede Einstellung auf mögliche Verfügung das Erfassen des eigentlich Menschlich-Personhaften verhindert. Nur wer bereit ist, den andern als Person, als in sich selbständig und darum wesentlich unverfügbar, anzuerkennen, kann ihn als Person in Sicht bekommen. Und das gleiche gilt in noch stärkerem Maße von der Erkenntnis Gottes und der Gottheit Christi. Dasselbe ist zu sagen von der geschichtlichen Erkenntnis. Auch dieses Wissen gestattet keinerlei Verfügung. Darum führt die Geschichte auch nicht wie die naturwissenschaftliche Erkenntnis zu Techniken des Handelns.

Allerdings gibt es eine Geschichtswissenschaft, die der Vergegenständlichung und damit der Zerstörung des Geistigen und somit auch der Geschichte selbst sehr nahekommt. Das ist die unter dem Einfluß der Naturwissenschaften entstandene positivistische Geschichte und Exegese, die den Historiker auf das feststellbare Äußerliche beschränkt und hier eine Genauigkeit anstrebt, die nur in der messenden Naturwissenschaft am Platze ist. Bultmann scheint keine andere zu kennen. Und für einen Kantianer dürfte auch keine andere möglich sein; damit würde Geschichte selbst unmöglich und die Exegese mit sich in den Untergang hineinziehen.

¹³ BULTMANN a.a.O.: „Hinter den gepredigten Christus zurückgehen, heißt die Predigt mißverstehen; nur im Wort, als der Gepredigte, begegnet er uns, begegnet uns in ihm die Liebe Gottes!“ (31) — „Wie die Predigt selbst zum Heilsfaktum gehört, so ist auch das Heilsfaktum nicht ohne die Predigt das, was es ist. Es gibt also auch für den Hörer nicht einen Weg zurück hinter die Predigt, sei es zu einem „historischen Jesus“, sei es zu einem kosmischen Vorgang, der sich irgendwo und irgendwann abgespielt hat“ (22 f.).

Offenbarung ohne Inhalt

Aus den Voraussetzungen Bultmanns folgt logisch, daß es eine inhaltliche Offenbarung nicht gibt. Schon die „natürliche Offenbarung“ könnte nichts anderes sein als „ein Wissen des Menschen um sich selbst, ein Verstehen seiner selbst als Geschöpf und so ein Gott-die-Ehre-Geben“¹⁴. Von der eigentlichen Offenbarung aber heißt es: „Was ist also offenbart worden? Gar nichts, sofern die Frage nach Offenbarung nach Lehren fragt, nach Lehren etwa, auf die kein Mensch hätte kommen können, nach Geheimnissen, die, wenn sie mitgeteilt sind, ein für allemal gewußt werden. Aber alles, insofern dem Menschen die Augen geöffnet sind über sich selbst und er sich selbst wieder verstehen kann.“¹⁵ Aber wie kann man einem Gott die Ehre geben, wie kann man sich als Geschöpf wissen, wenn man von Gott nichts weiß?

Gott aber vermag nicht einmal das, was jeder Mensch kann, nämlich offenbarend sagen, wer er ist. Es besteht offenbar die Angst, daß durch solches Wissen Gott verfügbar werde. Schließlich sagt Bultmann: „Sowenig die Verkündigung etwas mitteilt, was irgendwann und irgendwo passiert ist, so wenig ist der Glaube die Kenntnisnahme eines Weltfaktums oder auch die Willenserklärung, eine merkwürdige Lehre, ein Dogma, für wahr zu halten; sondern ist der Gehorsam, der Gott nicht im allgemeinen oder in abstracto gehorcht, sondern im Jetzt.“¹⁶ Aber wie kann ich um Gottes konkreten Willen wissen, ohne ihn mit dem meinen zu verwechseln, wenn Gott nicht mir als der gegenübertritt, der er ist? Gehorchen und nicht weniger die Anerkennung Gottes als Schöpfer schließt ein Wissen ein. Aber schon die Redeweise, mit der offenbar die katholische Glaubensauffassung karikiert werden soll, zeigt, daß für Bultmann Tatsachen immer den Charakter von naturwissenschaftlichen und nicht von geschichtlichen Tatsachen haben; denn diese haben ihrem Wesen nach existenzielle Bedeutung. Kann man es „eine merkwürdige Lehre“ nennen zu wissen, wer Gott ist, damit man sich dementsprechend benehmen kann, so wie man im menschlichen Umgang sich nach dem richtet, was der andere ist? Das Wort Offenbarung ist hier zu einem bloßen Wort geworden, und aller Glaubensinhalt muß folgerichtig als Mythologie bezeichnet werden. W. Künneth sagt mit Recht: „Die theologische Konzeption Bultmanns mündet ein in eine durch biblisch-christliche Begriffe qualifizierte Anthropologie“¹⁷ und R. Prenter schreibt: „Das Heil, von dem er spricht, ist nicht das wahre Heil, es ist einfach ein Bestandteil der existentiellen Entscheidung des Menschen.“¹⁸

¹⁴ BULTMANN a.a.O. 26.

¹⁵ ebd. 29. — „Dies Licht, dieses Wissen um Gott, ist natürlich nicht eine kosmologische oder theologische Theorie, sondern ist ein Sich-selber-Verstehen in der Anerkennung des Schöpfers“ (26).

¹⁶ ebd. 30.

¹⁷ W. KÜNNETH, *Bultmanns Philosophie oder Heilswirklichkeit?*, in: E. KINDER, *Zur Entmythologisierung*. München 1952, 75.

¹⁸ Regin PRENTER, *Mythos und Evangelium*, in: *Kerygma und Mythos* II, 76.

Das gleiche gilt von Buri, wenn er sagt: „Es gibt weder eine Möglichkeit noch eine Notwendigkeit eines Kerygmas von einer Heilstat Gottes in Christus im Sinne der eschatologischen Mythologie des N. T.“ – „Das Heilsgeschehen besteht nicht, wie Bultmann wenigstens der Philosophie gegenüber betont, in einer einmalig geschehenen Heilstat in Christus, sondern darin, daß es sich ereignen kann, daß Menschen sich in ihrer Eigentlichkeit so verstehen können, wie es im Christusmythos zum Ausdruck gekommen ist.“ – „Von falschen Ansprüchen befreit, kann uns die christliche Mythologie als das dienen, was sie eigentlich ist: als Ausdruck von existenziellem Selbstverständnis.“¹⁹ Hier sind die letzten Folgerungen aus der Theorie gezogen.

Ist die Offenbarung nichts Inhaltliches, so kann die Entscheidung für oder gegen Gott nur völlig grundlos sein. Die existenzielle Haltung ist ein Ja oder Nein, das rein auf sich steht²⁰. Dagegen ist zu sagen, daß Gründe, wenn sie wirklich Gründe sind, nicht verfügbar sind; das zeigt sich schon daran, daß sich ein schlechtes Handeln nicht rechtfertigen läßt. Gute Gründe beruhen auf geistiger Einsicht in die wirklichen Sachverhalte im Geistig-Existenziellen. Darum muß auch der Glaube vernünftig begründet sein. Man kann nicht ohne Gründe die Bibel als Gottes Wort ansehen. Tut man es doch, so stützt man sich heimlich und unbewußt auf die Überlieferung, die man verwirft und damit auf die Geschichte. Eine grundlose Entscheidung wäre reine Willkür, und ein Nein zu Gott wäre hier nicht nur möglich, sondern ebenso berechtigt wie das Ja.

Protestantismus und neuzeitliches Denken

Bultmann und viele protestantische Theologen mit ihm stehen also viel mehr unter dem Einfluß des naturwissenschaftlichen Denkens, als sie nicht nur nicht zugeben wollen, sondern als sie selbst wissen. So ist für H. W. Bartsch „vernünftiges Denken“ offenbar ohne weiteres naturwissenschaftliches Denken²¹. Man kann sich fragen, ob dieses Denken auf die Theologie einseitig eingewirkt hat, oder ob auch die Theologie der Reformation auf dieses Denken Einfluß hatte, ja es vielleicht erst möglich machte. Da es im allgemeinen so ist, daß sich bedeutende Änderungen in der Stellung des Menschen zur Wirklichkeit zuerst auf dem religiösen Gebiet zeigen und von da auf die andern Bereiche weiterwirken, so ist man geneigt, letzteres anzunehmen. In der Tat hat Luther den Menschen auseinandergerissen. Und indem er ihm die natürliche Erkenntnis Gottes versagte, verwies er ihn auf diese

¹⁹ Fritz BURI in: *Kerygma und Mythos* II, 96, 97, 98.

²⁰ BULTMANN a.a.O.: „Die existentielle Begegnung mit dem Text kann zum Ja wie zum Nein führen, zum kennenden Glauben wie zum ausgesprochenen Unglauben . . . Auch im Falle des Nein ist das Verständnis ein legitimes, eine echte Antwort auf die Frage des Textes, die nicht etwa durch Argumentation zu widerlegen ist, weil sie existentielle Entscheidung ist“ (149).

²¹ H. W. BARTSCH a.a.O. 12.

Welt. Mit der natürlichen Gotteserkenntnis mußte aber folgerichtig die Erkenntnis der menschlichen geistigen Wirklichkeit verschwinden; denn beide sind eng miteinander verbunden. So blieb nur die Welt des Stofflichen, des Gegenständlichen und Verfügbaren. Damit war dem naturwissenschaftlichen Denken der Weg gebahnt und zugleich die Möglichkeit eröffnet, daß es den ganzen Platz der Erkenntnis besetzte. Was dann auch geschehen ist. Kant hat, gegen seine eigene Absicht, die Philosophie dazu geschrieben.

Das Religiös-Geistige mußte nun sehen, wie es sich in dieser Welt einen Platz sichere. Die protestantische Theologie hat denn auch einen Versuch nach dem andern gemacht, diesen Platz anzugeben. Aber es ist schwierig zu sehen, wie dies bei ihren Voraussetzungen gelingen kann. Dabei geht es um so entscheidende Fragen wie: Warum ist die Bibel Gottes Wort, und woran erkennt man das? Warum ist das Christentum die endgültige Offenbarung Gottes, und der Tod Christi die erlösende Heilstat? Ist Christus Gott im metaphysischen Sinn? Die Versuchung mußte naheliegen, jede Begründung als Menschenwerk zu verwerfen und sich auf das Zeugnis des Heiligen Geistes im Innern eines jeden zu berufen. Aber das ist mit neuen Schwierigkeiten verbunden, so daß eine Reihe von Theologen sich auf die reine grundlose Entscheidung zurückgezogen haben, wo das Nein als existentielle Entscheidung ebenso berechtigt ist wie das Ja, so wie es im oben angeführten Text tatsächlich steht. Doch das kommt dem Verzicht auf eine Lösung gleich.

Zum Glück lebt der gläubige Protestantismus nicht von solchen Theorien, ob schon man kaum in Abrede stellen kann, daß gewisse seiner anfänglichen Grundeinstellungen darin folgerichtig zu Ende gedacht sind. Wovon auch er in Wirklichkeit lebt, das ist die christliche Überlieferung. Ohne sie wäre er nicht. Aber steht er damit nicht im Widerspruch zu seinem Selbstverständnis? Dieser Widerspruch dürfte es sein, der seine Theologie zu immer neuen Versuchen der Begründung treibt und ihn bei keinem zur Ruhe kommen läßt.