Sonderdruck aus
ZEITSCHRIFT FÜR SYSTEMATISCHE THEOLOGIE
23. Jahrgang 1954, 3. Heft [S. 225–251]
Verlag Alfred Töpelmann, Berlin W 35

Theologische Anmerkungen zum „Humanismusproblem“

Prof. D. Rudolf H e r m a n n , Berlin[1].

I.
Zum Verhältnis von Humanismus und Reformation.

a) Zusammengehörigkeit und Unterscheidung.
Zu dem Thema „Humanismus“ scheint mir die Theologie sich auf Anmerkungen beschränken zu sollen. Die Theologie meint zwar manchmal, den Humanismus besonders aufs Korn nehmen zu müssen. Sie sieht ihn dann wohl als den verkörperten menschlichen Ungehorsam in dem Sinne einer Art von mutwilliger Selbstemanzipation des Menschen Gott gegenüber. Diese gibt es gewiß. Aber sie ist eine viel allgemeiner und weiter greifende Schuld der Menschheit und kann nicht auf eine Bewegung und Erscheinung gehäuft werden, die an ihr gewiß teil hat, aber doch auch der Träger von viel Großem und von Gott uns Anvertrautem ist.
So möchte ich den Humanismus lieber vornehmlich als eine historische Erscheinung, besonders des 15. und 16. Jahrhunderts, genommen wissen. Wir können ihre geschichtliche Rolle weder streichen, noch möchten wir sie missen. Sind doch auch die positiven Beziehungen der Reformation zum Humanismus, trotz aller Verschiedenheit der Ausgangspunkte, unleugbar. Und die Erhaltung und der Ausbau dieser positiven Beziehungen durch Melanchthon als den praeeeptor Germaniae haben bekanntlich sowohl den Protestantismus wie das deutsche Geistesleben nachhaltig bestimmt. Nachträglich kann man beide nicht mehr auf einen vorhumanistischen Stand zurückpräparieren, jedenfalls nicht ohne beide, den Protestantismus wie das deutsche Geistesleben, radikal zu ändern. Wir haben aber doch gerade in erregten Zeiten in beiderlei Beziehung ein anvertrautes Erbe zu hüten.
Gewiß ist es richtig, daß der reformatorische Glaube und die evangelische Kirche eine andere Quelle und eine andere Zielrichtung haben |226| als die humanistische Bewegung, sowohl die deutsche wie erst recht die italienische. Das ist durch den Gegensatz zwischen Luther unc Erasmus schon im 2. Jahrzehnt der Reformation (1525) mit Schärfe zum Ausdruck gekommen, – von Luthers Gegensatz gegen Aristoteles sowie gegen das Renaissance-Papsttum, von da aus gegen das Papsttum überhaupt, nicht erst lange zu reden. Renaissance und Hu-

[1] Vorlesung gehalten vor Dozenten verschiedener Fakultäten. [Humboldt-Universität, Berlin. – Davor war der Vortrag am 29.5.1954 schon in Wittenberg gehalten worden. Neu herausgegeben von Arnold Wiebel, Münster., Oktober 2011.]

manismus sind nicht dasselbe. Aber auch dem Humanismus gegenüber ist der Abstand und der Unterschied deutlich. Der Humanismus geht von dem Prinzip der Wiederbelebung der Antike unmittelbar *aus den Quellen* und von der *Auffassung und Analyse* des Menschen aus, im wesentlichen unter dem Aspekt der *antiken Psychologie und Ethik*, – die Reformation dagegen von der Heilsfrage des sündigen Menschen angesichts des Gottes der biblischen Offenbarung.

b) Das Prinzip der Unmittelbarkeit im Blick auf die Kirche.
Aber nun ist auch der Humanismus faktisch nicht zuletzt der Protest dagegen, daß sich zwischen Gott und Menschen die hierarchisch Kirche als vormundschaftliches Menschentum stellt, – und gegen die hierarchische Kirche hat doch auch ein Luther nicht nur im Jahre 1520 den christlichen Adel deutscher Nation und das Gott unmittelbar verantwortliche Fürstentum aufgerufen, sondern auch gegen das Papsttum als solches (1539) sogar das aktive und bewaffnete Widerstandsrecht konzediert. Luther handelte so trotz alles Gehorsamswillens gegenüber der Obrigkeit, etwa der kaiserlichen, selbst der andersgläubigen, während ein Erasmus trotz alles ernsten Willens zum innerkirchlichen sittlichen Revisionismus von der römischen Kirche nicht abgehen wollte. Luther war also im Protest gegen das *vormundschaftliche Menschentum* der römischen Kirche schärfer als der vorsichtigere Humanismus.

c) Dasselbe im Blick auf die Parole: Ad fontes!
Der humanistische Ruf: *Ad fontes* ist ebenfalls eine Brücke zwischen Reformation und Humanismus. Die mancherlei wunderbaren Worte Luthers über die Sprachen, angefangen bei dem, daß sie die „Scheiden sind, darin das Messer des Geistes steckt", kann man überall nachlesen Aber wenn es auch nicht in erster Linie das philologische Interesse am literarisch-buchstäblichen Sinn der Bibel war, was uns Luther und den Humanismus zusammen nennen läßt, so ist doch auch dem Humanismus die These von der *sola scriptura* willkommen, zumal gegenübe den Schichten der Auslegung, die sich im Laufe von 1 ½ Jahrtausenden |227| an der Bibel abgelagert hatten. – Unmittelbar theologisch ausgedrückt enthält die These von der sola scriptura das Anrecht einer jeden, auch noch so späten Zeit auf den Zugang zu der *Ursprünglichkeit des göttlichen Wortes* in den biblischen Büchern. Das unmittelbare Hörendürfen darauf, was Gott Εφάπαξ, ein für allemal, durch die Bibel, solange die Erde steht, zu sagen hat, weiß, in dauernder Verkündigung und Lesung der Schrift, von der Überbrückung der Zeiten und durchstößt mancherlei Traditionen, sowohl institutionelle wie solche der Auslegung und ihrer Lasten. Der unmittelbare Zugang zum schriftlichen Dokument des Geistes verbindet also unter der Parole sola scriptura Reformation und Humanismus.
Freilich hat für den Humanismus, soweit er sich nicht bewußt in der Bahn des Bibelglaubens bewegt, das Dokument im wesentlichen die Bedeutung der Quelle, aus der er den Geist der Geschichte zu erheben sucht und den Geist der Autoren, d. h. der Geister, die die Geschichte interpretieren, und zum Teil auch tragen. – Für den evangelischen Glauben aber ist die Bibel nicht eigentlich „Quelle", daher auch nicht

„Offenbarungsquelle“ (wie Karl Barth sich kompakt ausdrückt und wobei man gar zu leicht an Rechts- und Gesetzesquellen denkt), sondern „Urkunde“ des Wortes, das, zu der „heiligen Geschichte“ hinzu und in sie hineingehört, d. h. hinzu zu dem, und hinein in das zeitlich einmalige, in Christus gipfelnde Geschehen, das uns die Bibel bekundet und das der Glaube als von Gott erwählte, mit seinem Geist und seiner Gegenwart ausgezeichnete Geschichte versteht.

d) Verschiedenheit im Gottesbegriff und in dem der (geschichtlichen) Offenbarung.

Mit dem Vorigen dürfte Zusammengehörigkeit und Unterschied zwischen reformatorischem Christentum und Humanismus wenigstens an einem Punkte, dem der *Unmittelbarkeit des Zugangs zu Gott,* näher zu dem Gott der Geschichte, gekennzeichnet sein.

Zwar wird man von nichttheologischer Seite her wahrscheinlich Worte wie: „*die von Gott erwählte Geschichte*“ und „seinen heiligen Geist“ als dogmatisch gebundene Gedanken bezeichnen. Aber wir werden daran ebenso festhalten müssen, wie an dem Glauben an Gott überhaupt. Wenn Gott ist, so gibt er auch seinem Geiste Raum.

Es müßte denn sein, daß wir den Gottesglauben in dem Gedanken einer letzten Hintergründigkeit von Geschichte und Dasein sich erschöpfen lassen wollten. Das wäre der ferne Gott! Wir begegnen bei |228| dieser Abgrenzung wieder einem „Humanismus“, wenn er wirklich so heißen darf, allerdings einem antiken. Denn daß von dieser fernen, im Geheimnis verbleibenden Gottheit die poetische Tragik der griechischen Klassik wußte mit ihrem Aufweis der Hybris des Menschen und der Notwendigkeit, die harten und eben darin doch gütigen Götter zu fürchten, hat H. Weinstock (Die Tragödie des Humanismus. Heidelberg 1953) erneut gezeigt. Aber das Wort des Paulus von dem Geheimnis, das durch Weltalter hindurch „verschwiegen war, nun aber geoffenbart“ ist (Rom. 16, 25; cf Col. 1, 26), drückt ja aus, daß Hintergründigkeit und Verborgenheit Gottes, und seines Wirkens und Wollens, ihre Zeit gehabt, daß aber Heraus- und Hervortreten des bisher Verborgenen erst recht seine Zeit hat, eben die Zeit der Erfüllung in Christus und seinem Evangelium.

Wir drücken das jetzt noch etwas anders aus und sagen, daß es das Geheimnis der Einmaligkeit der Zeit überhaupt, und erst recht der Geschichte ist, das sich in dieser herausgehobenen, in Christus gipfelnden Geschichte enthüllt. Und wenn es gewiß auch sonst im Verlaufe der Weltgeschichte das Selbstbewußtsein herausgehobener Geschichte gibt, – wovon das Selbstbewußtsein aufeinanderfolgender, aber sich ablösender Weltreiche von altersher Kunde gibt, so hat eben Jesus Christus gesagt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ Wiederum ist bekannt genug, daß gerade von der biblischen Geschichte ein tiefes Verständnis für alle Menschengeschichte ausgegangen ist, so daß auch der „Humanist“ (wenn man so will) Goethe sagen konnte, es könne doch nicht schwer fallen, die Bibel als „Weltspiegel“ zu verehren. – Das ist gewiß nicht das Ganze, was uns mit der Bibel gegeben ist. Aber wir können hier vielleicht von einem Abglanz des Evangeliums in die Fragen des Humanismus hinein sprechen.

II.

Menschenbild und Ethik.

a) Das Christentum vornehmlich als die Lehre vom „Geheimnis des Menschen"?
Oder sollte es doch etwa das Geheimnis des Menschen sein, um das es auch im Christentum nur gehen kann? Wäre es etwa richtig, das Pilatuswort: Ecce homo eigentlich zu übersetzen: Sehet den Menschen oder: sehet der Mensch!? So auch die spätmittelalterliche Ubersetzung vor Luther. Wir gehen damit zu einer zweiten Anmerkung zu unserem Thema über. Sie soll uns dann weiter zu der Frage nach der Gottebenbildlichkeit des Menschen führen. |229|

b) Das Ecce homo in Joh. 19, 5 nicht der Hinweis auf das wahre Menschentum.
Ich glaube, daß wir am richtigsten bei der Lutherschen Übersetzung „Sehet, welch ein Mensch!" bleiben. Man kann ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος zwar auch (mit Weizsäcker) mit: „Hier ist der Mensch" wiedergeben. Aber das kommt im Grunde auf dasselbe hinaus. Pilatus hat Jesus geißeln lassen, der mit der Dornenkrone und, zum Hohn, mit dem Purpurmantel wieder herauskommt. Pilatus will das Mitleid der Juden erwecken. Er zeigt ihnen, ein wie entstellter Mensch aus dem angeblich gefährlichen Jesus geworden ist. Schlatter (Der Evangelist Johannes, Stuttgart 1930) sagt zu der Stelle: „Philanthropie war ein Merkmal der römischen Politik". Das wäre also bei Pilatus ein Zug, zwar nicht von Humanismus, aber von Humanität. Nur daß ein solcher Humanitätsgesichtspunkt, „Schonung für den Menschen", nach Schlatter, für das jüdische Denken nicht ins Gewicht fiel. Denn diese Juden folgten ja der Parole, daß Jesus sich angemaßt habe, Gottes Sohn zu sein, und daß also „Gottes Recht" verletzt sei.
Es wäre also doch wohl eine Eintragung in den Text, wenn wir in dem ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος den Hinweis auf den wahren Menschen finden wollten. Man könnte zwar den häufig durchgeführten Vergleich der Gestalt Jesu mit der des (leidenden) Sokrates oder mit der des (erst recht leidenden) Oedipus[2] zu ziehen suchen und so dann das wahre Menschentum im Leiden und in dem was dadurch errungen wird, finden wollen, – das wahre Menschentum freilich an Gestalten dargetan, die, zumindest Oedipus, eigentlich über das Menschenmaß hinausragen. Dieses letzte Moment wäre freilich kein Schade. Betreffs des Oedipusdramas sagt Wehrung (a. a. O. 379), daß es „nicht zur Nachahmung ... auf die Bühne" kam; vielmehr sollte es zum „Anschluß an die heiligen Kräfte" „auffordern", „die aus fernen Anfängen schöpferisch herüberwirken, von denen man sich nur zum Schaden von Volk und Staat pietäts- und gedankenlos trennen kann" (ebd.). Für den etwa versuchten Vergleich mit Jesus halten wir also fest: ... Heroen, sei es der Vorzeit, sei es der Geschichte, auch Märtyrer, – solche Ge-

[2] cf. G. Wehrung. Zeitschrift für systematische Theologie. 22. 1953. S. 362 ff. (Oedipus und Christus), cf. auch Weinstock.

stalten z. T. von der Dichtung oder auch von der ihnen dargebrachten Verehrung verklärt, wären gleichsam Verwalter und Spender von Kräften für das wahre Menschentum, – in unserem Zusammenhang Helden des Duldens und Leidens. – Aber ich glaube doch, daß – abgesehen jetzt von der Andersartigkeit des Leidens Christi, die auch in der Lite|230|ratur solcher Vergleiche nicht verkannt wird – Jesus überhaupt schwerlich als Urbild oder Typ des wahren Menschentums angesehen werden darf. Dazu war, so könnte man etwas zugespitzt sagen, sein Reich wirklich gleichsam zu wenig von dieser Welt. Das „wahre Menschentum" gehört in die Kulturgeschichte, damit gewiß auch in Gottes Welt; aber Jesus war der Erlöser von oben her. Die Erlösung geht über die Kräfte des Menschentums, selbst des höheren, auch über dessen von Gott gegebenen Kräfte hinaus.

c) Bedenken gegen die auf den Begriff des Menschenbildes ausgerichtete Ethik überhaupt.

Das Gesagte darf freilich nicht falsch verstanden werden. Jesu Christus war nicht weltfremd. Wer hat so tief in das Menschenherz hineingeleuchtet wie er?! Und was wäre das irdische Leben, und auch die Sitten- und Kulturgeschichte seit 2000 Jahren, ohne die Liebe von oben, wie sie seit Christus verkündigt wurde, und eben doch nicht unwirksam gewesen ist!

Freilich hat auch das geflügelte Goethewort von dem „kleinen Got der Welt" seine Wahrheit, daß er nämlich „stets von gleichem Schlag" bleibe, und so „wunderlich als wie am ersten Tag" sei. Man spricht dies Wort oft bitter und resigniert, oder auch satirisch und moralisierend, bisweilen auch humorvoll Goethe als eine Art menschlicher Lebensweisheit nach. Die tiefere Wahrheit des Wortes ist die, daß der alte Adam sich in alles, auch in das Reich Gottes, einschleicht, und daß auch ein Luther, ein Wichern und ein Bodelschwingh nur „gerecht und Sünder zugleich" sind.

Aber damit ist nicht eine Art von christlichem Pessimismus gegeben. Man kann dennoch von einer Geschichte des paulinischen Hohenliedes der Liebe (1. Cor. 13) auf Erden reden. Man muß aber Gottes eigenes Wirken auf Erden und durch Menschen dabei ins Auge fassen. Es hat sich immer als noch größer erwiesen als des Menschen eigenes Herz, durch das er sich verurteilt weiß (1. Joh. 3, 19f.). Summa: Wir können in der Tat kaum behaupten, daß der Mensch, wenn er sich mit sich selbst vergleicht, wie er in früheren Zeiten, etwa vor Christus war, oder daß die Menschheit darin fortgeschritten sei, selber das Gute zu verkörpern oder darzustellen. Wir haben wohl auch keinen Maßstab dafür. Insofern hat Mephisto recht. Der vornehmlich auf sich selbst gerichtete Mensch – denken wir auch, etwa unter Anleitung von W. Dilthey (Gesammelte Schriften Bd. 2^2, S. 29 ff., 1921), an Machiavellis psychologisch-soziologische Analyse der, immer gleichen, Menschennatur. |231| Diese Analyse ist bekanntlich alles andere als optimistisch, erwartet aber alles Heil vom Machtregiment – also das vornehmlich auf sich selbst gerichtete Menschentum bleibt das von Gott abgekehrte Menschentum. Trotzdem ist das Reich, das „nicht von dieser Welt" ist, positiv für diese Welt wirksam. Denn unter dem Guten verstehen wir

eben nicht zuerst ein qualifiziertes Menschentum, als könne sich die Idee des Guten nur in der Gestalt des Menschenbildes ausdrücken und umfaßte nicht die ganze Schöpfung in der Hand ihres Schöpfers.

d) Auseinandersetzung darüber mit Kant.
Wir tragen daher auch gegen den lapidaren Satz Kants Bedenken, daß „überall nichts in der Welt, ja auch außer derselben zu denken möglich" sei (worauf präzis das ethische Urteil paßte), „als allein ein guter Wille". Zwar will Kant damit über den bloß psychologisch anthropologischen Gesichtskreis hinaus, wie gleich die dann in demselben 1. Abschnitt der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" folgenden Sätze, und wie erst recht seine Freiheitslehre und deren Metaphysik zeigen. Aber Kant geht doch vornehmlich von dem Gegensatz von Pflicht und Neigung, also vom Menschenbild, aus, wie mir scheint, und nicht direkt von dem Erfordernis der Sache um ihrer selbst willen im Zusammenhang der rechten Zeiterfüllung – und der eben erst damit sich ergebenden Hingabe der Person. Das Handeln um der Sache selbst willen scheint mir, theologisch gesprochen, in den Zusammenhang der großen Sache Gottes des Schöpfers und seiner Werke hineinzuführen. Auch das Böse – erst recht seine Überwindung in der Sündenvergebung – stellt sich dann noch anders dar als in der gewiß eindrucksvollen Lehre Kants vom radikalen Bösen und vom bösen Hang. Diese Lehre wird, mit ihrem Widerstreit von Pflicht und Neigung, Vernunft und Sinnlichkeit, eben doch die anthropologische Orientierung der Ethik nicht recht los. Es geht vielmehr bei Gut und Böse nicht bloß um das Geheimnis des Menschen.

e) Das Gute, zumal in der Überwindung des Bösen, als Gottes (des in Christo offenbaren) Werk.
Wir müssen also sagen, daß die Idee des Guten nicht ohne Rücksicht auf den Gottesglauben in der Wirklichkeit zu entfalten ist. Und zwar ist dabei nicht bloß an den postulierten und hintergründigen Gottesbegriff zu denken, sondern an die Zusammengehörigkeit von Gottesglaube und Offenbarung. Will sagen, daß Gottes Selbstkundgabe in der Zeit, also inmitten seiner Schöpfung, allein des Bösen Herr werden |232| kann, durch das – als durch Sünde und Schuld — Zeit und Schöpfung entstellt sind. Eben Zeitwende und neuer Anfang in der Schöpfung, also Christi Person und Werk, sind Gottes Vorbehalt allein. Von da aus *verstehen wir auch das Gute, was da ist, als Gottes Werk*; und es ist eben nicht vor allem in der Menschennatur, sondern im Gesamtgeschehen da, und ist Gottes Werk. *Der Schöpfer hat sich auch durch die Sünde, durch das Böse, nicht aus seiner Schöpfung hinausdrängen lassen.* „Was unser Gott erschaffen hat, das will er auch erhalten". Das Gute in seiner Wirklichkeit entstammt der Überlegenheit seiner Erhaltung und ist dank der Sündenvergebung die Gnade seiner Gegenwart.

f) Die menschliche Aufgabe.
Somit hat Christus als die Selbstoffenbarung des ewigen Gottes in der Zeit durchaus seine Stelle in der Welt, auch in der Dauer seines Wirkens – nach biblischer Redeweise: „von nun an bis in Ewigkeit". Er hat

ja auch im Vaterunser geboten, darum zu bitten – und doch wohl nicht vergeblich –, daß Gottes Wille, wie immer schon im Himmel, also auch auf Erden geschehe. Ob wir aber deshalb in Christus das Prinzip gleichsam des eigentlichen und Vollmenschentums, als gegeben sehen sollen, ist eine andere Frage. Ist es nicht eben *des von Gott in die Welt gestellten Menschentums selbständige Aufgabe, die Erde zu erfüllen und sie sich untertan zu machen*, also das Geschehen heraufzuführen und zu erstellen „auf Erden", aus dem heraus dann die 3. Bitte sich an Gott richtet, daß sein Wille, wie im Himmel, auch hier geschehe?![3]

III.

Die Gottebenbildlichkeit

a) Die theologische Rede vom Menschen.
Angesichts des soeben Gesagten ist es nun an der Zeit, über die Gottebenbildlichkeit des Menschen zu reden. Es ist das aber für den Theologen ein dorniges Thema, einmal, weil die biblischen Aussagen darüber eine eindeutige Antwort auf mancherlei, was wir wissen möchten, nicht gewähren, sodann, weil die dogmatischen Thesen über imago und similitudo Dei, zumal in ihrer konfessionellen Unterschiedenheit, in Kürze kaum zu entwickeln sind, wenngleich tiefe Fragen über das Verhältnis |233| von Gott und Mensch auch gerade hinter diesen Unterschieden stehen. Es wird unser Anliegen hier sein, das festzuhalten und weiterzuführen, was wir im Vorigen zu entwickeln suchten. Das ist aber kurz formuliert der Gedanke, daß wir nicht von einem auf sich selbst beruhenden und in sich selbst abschließbaren Begriff des Menschentums auszugehen haben, vielmehr immer zugleich von Gott sprechen müssen, wenn wir theologisch vom Menschen, auch vom selbständigen Menschen, reden wollen.

b) Der antike Gedanke vom Menschen als dem Ebenbilde Gottes, und seine Zeugniskraft.[4]
Es ist nun gewiß nicht zu vergessen, daß die These von der Gottebenbildlichkeit eine Art Universalität an sich trägt. Der Mensch als Gottes Bild wird schon in Babylon gelegentlich erwähnt (Gilgamesch-Epos I. 80). Er ist im Griechentum, im Römertum (Ovid. Metamorphosen I. 83), im Alten und im Neuen Testament bekannt und beschäftigt die christliche Lehre sowohl wie deren erklärte Gegner. Das letztere ist nicht erstaunlich. Denn ein Ludwig Feuerbach nimmt den schon in der Antike bei Lukrez und vorher bei Euripides und in sophistischen Theoremen vertretenen, vielfach ironisch gemeinten Gedanken auf, daß es

[3] Schlatter sagt in seinem Kommentar „Der Evangelist Matthäus" Stuttgart 1929, S.210: „Gerade deshalb, weil Jesus nach dem Himmelreich begehrt, gehört seine Liebe der Erde; denn die Herrschaft der Himmel geschieht dadurch, daß Gott seine allmächtige Gnade an den Menschen offenbart.

[4] Zu III b–d: vgl. Kittels Theol. Wörterbuch. Die einschlägigen Artikel. Ottmar Dittrich: Geschichte der Ethik, Bd. I u. II, 1926. Auch freundl. Beratung durch Berufsgenossen bin ich zu Dank verpflichtet.

weniger die Menschen sind, die ein Ebenbild der Götter oder der Gottheit wären, als vielmehr die Götter, die der Menschen Züge trügen.
Die antike These von der Gottebenbildlichkeit scheint auf der Idee der Verwandtschaft zu beruhen. „Wie auch etliche eurer Poeten (also der griechisch-heidnischen) gesagt haben" – heißt es bekanntlich in der Areopagrede des Apostels (Acta 17, 28) – „wir sind seines Geschlechts". Der große Unterschied zwischen Göttern und Menschen, vor allem an Macht, ist dabei trotzdem von der heidnischen Antike nicht vergessen; und die Ehrfurcht vor den Göttern, die, wenn auch erdentsprossen wie wir, hoch über uns sind und uns ihre Gaben verliehen haben, wird von einem Pindar ernst eingeprägt. Wenn nun sogar die Areopagrede in der Apostelgeschichte an den eigentlich doch nicht biblischen Gedanken, daß wir „Gottes Geschlecht" sind, anknüpft – freilich um von da aus gegen unwürdige Götterbildnerei zu kämpfen und ohne den Gedanken positiv auszuführen, es sei denn durch das „in ihm leben, weben (κινούμεθα) und sind wir –, so dürfen wir wohl die Zeugniskraft, die ein universaler Gedanke haben kann, in der Einsicht sehen, daß wir in unserm Leben, Weben und Sein auf unsere besondere |234| Zugehörigkeit zu Gott angewiesen sind. Der Mensch, bzw. das Menschengeschlecht, soll sich Gottes besonderer Nähe versichert halten, – freilich dann Näheres von ihm zu vernehmen bereit sein. Diese Haltung ist szs. ein unveräußerliches Stück natürlicher Theologie.

c) Die alttestamentlichen Stellen vom Bilde Gottes, und die Frage nach ihrem Sinn.
Die bekannteste Stelle über die Ebenbildlichkeit Gottes steht auf dem ersten Blatt der Bibel. Gen. 1, 26 heißt es: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei", wörtlich: „nach unserem Bilde, und ähnlich". Worin aber nun diese Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht, läßt sich kaum mit Sicherheit sagen, so viel darüber auch nachgedacht und gearbeitet worden ist. Aber man darf hier wohl nach solchem „Worin bestehend" im anthropologischen Sinne nicht fragen. Mag dem Ausdruck „Bild" die leibhafte Ähnlichkeit irgendwie zugrunde liegen (cf. Gen. 5, 1 und 3)! Aber daß leibliche Gestalt den Menschen Gott ähnlich mache, ist schwerlich gemeint, zumal da l. Mose 1 den Anfang der sog. Priesterschrift, also einer späteren, theologisch bewußteren Quellenschicht der 5 Bücher Mose bildet. Und auch das Gebot: „Wer Menschenblut vergießt, des Blut soll wieder durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen nach seinem Bilde gemacht" (Gen. 9, 6), hat kaum in gestaltlicher Abbildlichkeit seinen Schwerpunkt. Eher ist die Ebenbildlichkeit *als eine Art Stand zu verstehen, als eine Würde- und Adelsstellung.* Das leuchtet bei diesem letzteren Spruch wie von selbst ein. Aber auch die Stelle im 1. Kapitel fährt ja sogleich mit der Einsetzung des Menschengeschlechts in die Herrschaft über den Erdboden und seine Tierwelt fort. Das wäre also gleichsam eine Funktion der Ebenbildlichkeit, aber nicht ein Wie derselben.
Die mancherlei theologischen Versuche, sie in der Vernunft des Menschen, in der damit verbundenen Freiheit oder in der ihm zugedachten

Unsterblichkeit zu sehen, geschweige denn die Theoreme, die in der römischen Theologie an die, wohl recht problematische Unterscheidung der Worte „Bild“ und „Ähnlichkeit“ in Gen. 1, 26 anknüpfen, führen auf das Gebiet spekulativer Theologumena.

Vielleicht, daß der von Wilhelm Caspari verfochtene Gedanke (bei von Rad Th. W. II, 390) berechtigt ist, der Ausdruck erkläre sich von Bildstatuen, in denen der Herrscher, hier also Gott, gleichsam seine Vertretung gesehen wissen will, wo er selbst nicht erscheint. Solche Verwendung des Bildes ist von jeher bis heute allgemeiner Brauch des |235| Herrschertums. Im Vergleich mit diesem Brauch wäre ja auch ein Wie der Gottebenbildlichkeit des Menschen mit ihr als Funktion verbindbar. Der Mensch der Stellvertreter Gottes gegenüber der Schöpfung. – Aber sicher ist diese Deutung nicht. Und gegenüber solchem Stellvertretergedanken erheben sich ja unwillkürlich allerlei Bedenken. Immerhin dürfen wir mit dem *Bilde Gottes den Schöpfungsauftrag verknüpft wissen, daß das Menschentum seine Aufgabe selbst in die Hand nehmen und die Erde, die aber Gottes Erde bleibt, erfüllen und sich untertan machen soll.*

d) Die neutestamentlichen Aussagen.

Im Neuen Testament spielt der Mensch qua Ebenbild Gottes so gut wie keine Rolle. In 1. Cor. 11, 7, einer uns ferner liegenden Stelle, ist es der Mann. Eindrucksvoll ist Jac. 3, 5–12, wo des Menschen Zunge als „die Welt der Ungerechtigkeit“ ausführlich gekennzeichnet wird. „Mit ihr preisen wir den Herrn und Vater, und mit ihr verfluchen wir die Menschen, die nach Gottes Bild (ὁμοίωσις) geworden sind“. – Dies übrigens ja eine Wahrheit von universaler Bedeutung! – Bei Gelegenheit dieser Stelle – das direkte neutestamentliche Material ist damit bereits erschöpft – sei vermerkt, daß von einem Verlust der Ebenbildlichkeit durch den Sündenfall ausdruckshaft niemals die Rede ist.

Nun ist aber bei Paulus – im Munde Jesu kommt das Wort Ebenbildlichkeit nicht vor – Christus die εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Man hat wohl auslegender Weise versucht, offenbar immer wieder – denn bei Augustin (De spiritu et litera)[5] kann man etwa denselben Ansatz finden wie bei G. Kittel in seinem Theol. Wörterbuch – diesen Titel Christi mit dem Adams von Gen. 1. zu verbinden. Ich glaube: zu Unrecht. Wir sollen wohl dereinst dem Bilde des zu Gott erhöhten Christus gleichgestaltet werden (vgl. Rö. 8, 29; 1. Cor. 15, 49). Aber auch wenn wir schon jetzt, laut 2. Cor. 3, 18, im Spiegel der verkündigten frohen Botschaft die Herrlichkeit Christi sehen, also gleichsam Christi Spiegelbild sehen, und von Herrlichkeit zu Herrlichkeit in dieselbe εἰκών verwandelt werden, so glaube ich doch nicht recht, daß das eine Verwandlung in Christus qua εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2. Cor. 4, 4) ist.

Christus als εἰκὼν τοῦ θεοῦ soll Gott den Unsichtbaren sichtbar machen (vgl. noch Col. 1, 15, ev. auch Joh. 12, 45 u. 14, 9; Hebr. 1, 3). Das ist aber wohl nicht der Sinn unserer Gottebenbildlichkeit. (Auch 1. Cor. 15, 49 ergibt das nicht, da tragen wir jetzt die εἰκὼν

[5] [Augustinus spricht zwar in *de spiritu et litera* 47 f. (XXVII f.) Migne X 344 f. von imago dei und von Christus, aber ohne die von Hermann hier angesprochene Gleichsetzung, wie sie z.B. auch E. Jüngel vollzieht.]

τοῦ χοικοῦ das Bild des Irdischen!) – In Summa: Wir treten nicht mit Christus unter ein und denselben Begriff von εἰκών. |236|

e) „Humanismus Gottes"? Die Autonomie des Menschen und die „Majestät der Vernunft".

Demnach würden wir auch nicht mit dem Ausdruck „Humanismus Gottes" übereinstimmen, den Karl Barth in einem internationalen Gespräch über das Thema: „Neuer Humanismus" im Jahre 1949 (laut einem Bericht von F. Luchsinger in der Zeitschrift Universitas (IV. 11. S. 1383 f.) gebraucht hat. „Nur in Christus (sei) der Mensch in seiner wahren Gestalt ersichtlich. In seiner gegenwärtigen Gestalt aber (sei) der Mensch eine Bedrohung seines eigenen Urbildes. Sein Heil liege daher einzig in der Konversion". – Ich kann dazu nur sagen: das letztere ist gewiß richtig, aber nicht um des Humanismus willen. Man bekehrt sich nicht zum wahren Menschentum, sondern zu Gott. Der Humanismus ist ja auch nicht unser Heil, sondern, wenn man das Wort „Humanismus" schon in diesem weiteren Sinne gebrauchen will, unsere Aufgabe, oder doch ein Teil davon; unsere Aufgabe, meine ich, unter dem Aspekt, wo die menschlichen Gemeinschaften, oder auch der einzelne, im wesentlichen ihren eigenen Weg im Sinne der Sache,[6] der sie dienen, zu suchen haben. Wenn es nicht seitens Gottes eine Art Entlassung in die Selbständigkeit gäbe, etwa wie die Eltern das erwachsene Kind darein entlassen, so gälte auch nicht der Glaubenssatz, daß „Gott mir Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält". Über der eifrigen theologischen Polemik gegen den Ausdruck „Autonomie", die wir erlebt haben, wird oft vergessen, daß er die Wortbedeutung νόμος (Gesetz) enthält, und daß sie, die Autonomie, bei Kant rigoros und gesetzlich ist im Vergleich zu der reformatorischen Lehre von Gesetz und Evangelium.

Gäbe es jene Selbständigkeit aber nicht, so gäbe es auch nichts den Menschen als Menschen von Gott Anvertrautes, was aber doch auch für den Menschen im Stande der Sünde gilt. „Ich danke Gott und freue mich wie's Kind zur Weihnachtsgabe, daß ich bin, bin, und daß ich dich, schön menschlich Antlitz habe". (M. Claudius a. 1777. Wandsbecker Bote III. S. 52). Darüber aber, daß ich bin, und über das, was sich dem menschlichen Antlitz zeigt und darstellt, kann ein Claudius auch mit denen verhandeln, die zur Weihnachtsgabe nicht gleich ihm wie ein „Kind", bzw. wie ein Christ, stehen. Im Blick auf Humes abschätzige Äußerungen über die Religion: „Das Gewahrwerden der menschlichen Blindheit und Schwachheit ist das Resultat aller Philosophie", sagt derselbe Claudius 35 Jahre später (Wandsbecker Bote VIII. S. 143. a. 1812): |237| „Wer die Vernunft kennt, verachtet sie nicht. Sie ist ein Strahl Gottes, und nur das radikale Böse hat ihr die himmelblauen Augen verderbt. Aber es schwebt noch um den blinden Tiresias etwas Großes und Ahnungsvolles, und sie hat, wie der König Lear, auch wenn sie irre redet, noch die Königsmiene und einen Glanz an der

[6] Vgl. meine Studie: Die Sachlichkeit als ethischer Grundbegriff. Z. syst. Theol. V. S. 250–312.

Stirne".
Auch bei Luther kann man (Disputatio de homine 1536[7]) ein ähnliches Preislied über die Vernunft lesen. Sie ist omnium rerum res et caput et prae ceteris rebus huius vitae optimum et divinum quiddam. (Th. 4) Und Gott hat ihr auch im Blick auf die Dinge dieses Lebens – nicht freilich im Blick auf das Geistliche und Ewige – ihre „Majestät" sogar für die Zeit nach Adams Fall bestätigt, nicht genommen (9). Luther spielt auch auf den Vers vom Menschen als dem Bilde Gottes an (Gen. 1, 27), nämlich auf die Herrenstellung des Menschen.
Man kann vielleicht sagen, daß Gott selber, wie er sich durch die Sünde aus seiner Schöpfung nicht hat hinausweisen lassen, so auch die Vernunft, die sich gegen ihn aufwirft, in seiner Hand behalten hat, samt den Aufgaben, die er ihr stellte, – und daß die Vernunftleistungen, sogar nicht selten gegen ihren Willen, etwas davon verraten.

f) Die Ebenbildlichkeit als Tatbestand der Gemeinschaft Gottes mit uns.
Hat solcher Preis der Vernunft und anderer menschlicher Gaben wirklich, so fragen wir zum Abschluß dieses Gedankenganges, etwas mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu tun? Nun gewiß dann, wenn man die so viel geübte Deutung der Ebenbildlichkeit des Menschen auf seine Vernunft und auf seine Herrschaftsstellung übernimmt. Nur daß der bedrückende Mißbrauch solcher Herrschaftsstellung Grund genug ist, dem Menschen „bei seiner Gottähnlichkeit bange"[8] werden zu lassen, und daß sowohl die Vernunft wie auch die Herrschaftsstellung des Menschen, besonders die letztere, ja eigentlich nur für den Glauben etwas mit Gott zu tun haben, sonst aber eben doch auch als Kennzeichen der Gattung Mensch verstanden werden können. Ich meine aber, daß wir bei dem Titel der Gottebenbildlichkeit weniger nach etwas auf der Suche sein sollten, wodurch der Mensch nach seiner „Natur" oder Struktur Gott abbildete, als daß wir vielmehr – und dann eben gleich vom Gottesglauben aus – den Tatbestand der Gemeinschaft Gottes mit uns in ihr sehen sollten.[9] |238|
Unter den Bibeltexten scheint mir am ehesten Gen. 9, 6 dazu die Hand zu bieten, wo die Verhängung der Todesstrafe im Falle des Mordes auf göttliche Anordnung und auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen zurückgeführt ist. „Wer Menschenblut vergießt, – so lautet dort Gottes eigene Rede – des Blut soll wieder durch Menschen vergossen werden, denn Gott hat den Menschen nach seinem Bilde gemacht." Menschen bekommen über Menschen, um Menschenmord zu sühnen, das Recht über Leben und Tod. Denn der Mörder vernichtet nicht bloß ein Exemplar seiner eigenen Gattung, sondern bricht in ein das Leben umfassendes Verhältnis des Menschen zu seinem Schöpfer ein. Daraufhin entsteht aus dem sozialen Miteinander der Menschen alsbald die menschliche Instanz, die ihm die Gabe des Lebens nimmt, und das

[7] W. 39, S.172 ff. Vgl. auch die Erläuterung durch C.Stange. Z.syst.Theol.III. S.751 ff.

[8] [Mephistopheles am Schluß seiner Schüler-Begegnung – J.W. Goethe, Faust I, 2050.]

[9] Die „Natur", auch die „Übernatur", des Menschen halten uns im Grunde beim Menschen fest.

wohl ebenfalls auf Grund der Gottebenbildlichkeit tut. Wie es in Psalm 46, 6 von der Stadt Gottes heißt: „Gott ist bei ihr drinnen, darum wird sie fest bleiben", so kann man wohl auch von der jeweiligen Lebensgenossenschaft der Menschen sagen: Gott der Schöpfer, ist bei ihr als ihr Erhalter; und ihre, nicht „natur"-, sondern umgangsmäßige Bezogenheit auf ihn ist ihre Ebenbildlichkeit.

IV.

Der Begriff der Gottesebenbildlichkeit und der des Wortes.

Von der Einsetzung von Menschen in die Handhabung des Rechtes über Leben und Tod – in die Führung des Schwertes, wie es Rom. 13, 4 heißt, dürfen wir das Gesagte dann auf die Gottgesetztheit der menschlichen Gewalten über uns ausdehnen. Sie werden zwar in der Bibel nicht unter den Titel der Gottebenbildlichkeit gestellt, und Karl Barth (Kirchl. Dogmatik III. 1. S. 208. 1945) will diese überhaupt nur auf das Zueinandergehören von Mann und Frau, nicht auf die Fülle geschichtlicher Gestaltungen wie etwa Gruppen und Völker bezogen wissen. Aber es kommt uns jetzt schon nicht mehr so sehr auf den Terminus „Bild Gottes" als vielmehr darauf an, daß in alle die geschichtlichen und soziologischen Verflechtungen hinein, in die die durch Sprache und Wort untereinander verbundenen Menschen treten und in denen sie sich entfalten, die Bezogenheit auf den Schöpfer sich geltend macht, – und dann leider auch bald das Abweichen von ihm.

a) Gottesebenbildlichkeit und Sprache. Gedanke und Wort.

Das durch Wort und Sprache verbundene Menschentum, sagten wir! Darüber müssen wir kurz reden. Daß es übrigens nie bloß das zeitlose Verhältnis von Mann und Frau, sondern geschichtlich erfülltes oder |239| sich erfüllendes Menschentum ist, sei nur beiläufig angemerkt. Wort und Sprache ist es, was uns vom Tier und von der übrigen Schöpfung unterscheidet. Nicht, daß nicht eine mehr oder minder große Verständigung von Tieren untereinander bestünde. Irgendwie fließen Unterschiede, auch der zwischen Mensch und Tier, wohl immer. Aber um die Sprache bleibt es doch ein eigenes Ding.

Gedanke und Wort gehören ja schon deshalb innerlich notwendig zusammen, weil der Mensch nicht denkt, ohne auch von anderen Gedanken übernommen zu haben. Wir müssen aber überhaupt von der Zusammengehörigkeit der „bezeichnenden" Funktion des Gedankens mit dem gegenseitigen Umgang durch die Rede sprechen. Denn die Bezeichnung, die wir einer Sache geben, wollen wir uns doch abgenommen wissen. Wir bezeichnen also gemeinsam.

Die innere Entsprechung von Gedanke und Mitteilung ist nach Schleiermacher (Ethik von 1816. [Braun] S. 593)[10], dem wir hier viel verdanken, ein bedeutsames Problem. Allerdings vermögen wir nicht Schleiermacher ganz dabei zu folgen. Nach Schleiermacher selber nämlich

[10] Schleiermachers Ausgewählte Werke. Bd. II. Leipzig 1913.

soll die Behauptung, sie entsprächen einander, nicht sowohl ein Wissen als vielmehr ein Glaube sein, dessen sich aber „keiner erwehrt". Ich habe mich nun vergebens bemüht, einen bemerkenswerten Begriff des Glaubens gerade in dieser Entsprechung zu finden, halte aber auf Grund der Schleiermacherschen Problemstellung doch auch dafür, daß alles Wort, alle Rede und Mitteilung, immer wieder auf ein letztes Unausgesprochenes hinweist. Ich meine damit nicht, daß das Wort für das Seelische zu armselig wäre, wohl aber, daß es, das Wort, ein Geheimnis alles Daseins verrät.

b) Die „Schule" als zeitliche „Gemeinschaft des Lehrens und Lernens". Das Wort als Mitteilung.

Wenn schon Denken, Erkennen und Wissen einerseits und andererseits Wort, „Übertragung eines Gedankens von einem persönlichen Bewußtsein in das andere" (Schl. a. a. 0.), so eng zusammenhängen, so stiftet bereits die – wieder Schleiermachersch geredet – „Schule", im weitesten Sinne des Wortes, als die „Gemeinschaft des Lehrens und Lernens", – nun eben Gemeinschaft. Das weiß jeder Lehrer, der sich auf seinen Beruf versteht; und in der „Gemeinschaft des Lehrens und Lernens" stehen wir irgendwie alle. Das ist ein „Humanismus", der sich durch alle menschlichen Verhältnisse, durch Religion und Kultur hindurchzieht. Das Wort ist eben nicht nur der Abschluß eines Denk|240|prozesses. Das ist es zwar auch, und ohne das Wort hat der Denkprozeß weder Kopf noch Fuß; aber es ist eben damit Weitergabe, Mitteilung, Menschenbildung von Generation zu Generation. Aber nun doch nicht im Sinne des Prometheischen: „Hier sitz' ich, forme Menschen nach meinem Bilde, ein Geschlecht, das mir gleich sei", erst recht nicht im Sinne der Deutung: „Lasset uns Professoren machen, ein Bild, das uns gleich sei", – sondern in dem Sinne einer zeitlichen Zusammengehörigkeit, die uns gewährt ist. Nicht der intellektuelle Inhalt als solcher schließt zusammen, sondern daß wir aufgerufen sind, ihn gemeinsam zu erarbeiten und an ihm zu arbeiten.

Natürlich gehört auch der gedankliche Inhalt mit hinein. Aber eben unter dem Aspekt des übermittelnden, mitteilenden Wortes, das ihm, uns verbindend, sein Jetzt unter uns in der Zeit gibt. Man denke dabei, woran man will, etwa an die Zeit der geistigen Aneignung Homers und der griechischen Tragödie, der Geschichte der Antike überhaupt, an das Lebendigwerden des Nibelungen- und Gudrunliedes oder der deutschen Klassiker, ja auch an die hochbedeutsam gewesene, vielleicht vergangene, spruchbuchartige Aneignung der Bibel im Religionsunterricht der deutschen Volksschule! Man könnte noch lange fortfahren! Schulzeit ist Lebenszeit — ein Wort, das wir beinahe auch umkehren könnten: Lebenszeit ist Schulzeit. Und keiner von uns vergißt ja den ersten Schultag, der die Schwelle in fast alle weiteren lebensgeschichtlichen Gemeinschaften hinein bedeutet. Auch hier darf man wieder in Gedanken alles das heranziehen, woran man spürbar erlebt, daß man immerdar Schüler bleibt.

c) Zeitlichkeit, Wirklichkeit und Wort.

Lebenszeit wiederum ist der rechte Ausdruck für unsere Wirklichkeit, – Wirklichkeit in dem Sinne genommen, daß wir ihrer innewerden – im Unterschiede zu Gegenständlichkeit (alias Objektivität), die wir in wissenschaftlicher Begriffsbildung feststellen, nicht zuletzt in den Begriffen, die die vom Menschen handelnden Wissenschaften verwenden. Unsere Wirklichkeit ist zeitliches Dasein in der einmaligen Geschichte, – und mit dem berichtenden Wort über das Erlebte sowie dem dargebotenen Lebenslauf hebt alle Mitteilung an, durch die wir unser wirkliches Dasein dem anderer erschließen wollen, oder dank der uns umgekehrt die Wirklichkeit anderer offenbar wird. Wirklichkeit – und ich möchte sagen: alle Wirklichkeit – ist Sache des Innewerdens, nicht der theoretischen Analyse.

Wir könnten aber ihrer und aller Wirklichkeit nicht innewerden – was wir ja eben der Verbundenheit untereinander wegen nicht ohne |241| das Wort können –, wenn Wirklichkeit, alle Wirklichkeit, in bloßem Dasein, bloßem Vorhandensein aufginge, wenn sie nicht, so führe ich nun gerne fort, vielmehr Aufgerufensein zum Dasein, Wirklichkeit durch den Logos wäre. Ich darf aber auch so fortfahren, nicht nur, weil dieser geheimnisvolle, von der Bibel und (freilich anders) von der griechischen Philosophie seit alters gebrauchte Ausdruck Logos jenes Unausgesprochene ankündigt, auf das, wie wir oben sagten, aller Redeverkehr immer wieder stößt, sondern auch noch auf Grund einer näheren Erwägung.

d) Zur Logoslehre. (Der Logos als „Weltvernunft“ oder als der Ruf ins Dasein und als Erinnerung in der Zeit?)

Wir hatten das Wort von seiner Funktion als Bezeichnung und zugleich als Mitteilung her erfaßt. In der Bezeichnung halten wir die Erscheinung fest und haben sie nun als Bedeutung; und in der Mitteilung geben wir sie weiter. Nun könnten wir hier wohl logisch vom Festhalten der Bedeutung über ein Festlegen im Begriff auf den Weg der wissenschaftlichen Methode und des theoretischen Erkennens kommen, auf einen Weg also, der gewiß nicht verabsäumt werden darf. Wir würden von da aus dann auch ein geistesgeschichtliches Verständnis für die griechische Metaphysik des von der Vernunft gestalteten und verwalteten Kosmos, also für den Logos als Weltvernunft gewinnen können. Dieser metaphysische Abschluß ist zwar nicht notwendig, aber verstehbar. Er ist ja auch via Kirchenväter und Scholastik tief in das mittelalterliche christliche Denken eingegangen, und man greift sogar im Protestantismus heute noch, heute sogar im Zuge der bedenklichen Annäherung an katholisches Denken, recht gerne darauf zurück.

Aber wir hatten ja bereits oben die Mitteilung des im bezeichnenden Worte Festgehaltenen in die Zeit gestellt. Schulzeit war Lebenszeit. Lebenszeit war Schulzeit. Und wir hatten vom Jetzt der Mitteilung gesprochen. Dieses zeitliche Verhältnis, in das Wort und Rede uns untereinander und mit allem dem bringen, wovon zwischen uns die Rede ist, entspringt aber wohl doch daraus, daß eben dieser gesamte Erfahrungs- und Erlebnisinhalt selber zeitlich einmaliges Geschehen ist. Alles was ist, ist Auftreten in der Zeit, ist zeitliches Dasein.

Wir haben diese These schon ausgesprochen. Aber ich darf sie vielleicht von einigen Kinderverszeilen her illustrieren: Das Lied von Wilhelm Hey „Weißt du, wieviel Sternlein stehen“ ist mir immer besonders lieb gewesen, gerade auch dann, wenn wir wissen, daß die Sterne nicht stehen, sondern gehen, und daß sie, obwohl sie das gleich-|242|sam ruhende Zeitmaß abgeben, entstehen und vergehen, also zeitlich einmalige Wirklichkeiten sind. „Weißt du, wieviel Wolken gehen ..." Nun, sie natürlich erst recht! Und die Frage: „wieviel“ ist hier wissenschaftlich so gut wie sinnlos. Das Lied fragt bekanntlich weiter nach den „wieviel Mücklein“ oder „Fischlein“, um aber jedesmal zu antworten: „Gott der Herr hat sie gezählet, daß ihm auch nicht eines fehlet“, „Gott der Herr rief sie mit Namen, daß sie all ins Leben kamen“. Schließlich wird das auf die „Wieviel Kinder“ angewandt.

Dem Anfang liegen mehrere Bibelstellen (Gen. 15, 5; Jes. 40, 26) zugrunde, z. B. Ps. 147, 4: „Er bestimmt den Sternen eine Zahl, er ruft sie alle mit Namen.“ Und wenn der Sinn dieser Bibelworte, insbesondere des Namensaufrufes, zum Teil auch darauf geht, daß Gott die „Sterne zum rechtzeitigen Erscheinen auffordert“ (oder auch, nach einer verwandten Stelle Jes. 40, 26, daß er über sie eine Heerschau abhält), so dürfen wir, ausgehend von dem kindlichen Liederverse, der ja aber von dem Träger und Rahmen alles Geschehens, den Sternen, handelt –·, doch an das gesamte Dasein nach seiner Fülle wie nach seiner Singularität denken, und zwar in seiner Zeitlichkeit und Einmaligkeit. Die Bezugnahme auf Gott den Schöpfer muß einstweilen der Bibeltext verantworten.

Nun besinnen wir uns wieder auf die zeitliche Funktion des Wortes. Wenn es in das Jetzt der Mitteilung das mit hineingeben will, was es durch Bezeichnung festgehalten hat, dürfte dann nicht dieses Festhalten eben nicht nur von der Tendenz des Feststellens durch begriffliche und gesetzliche Formulierung her zu deuten sein, sondern auch, und zwar zuerst, dem Tatbestand entsprechen, daß alles Dasein, wie wir schon sagten, zeitliches Auftreten, zeitliche einmalige Wirklichkeit im Großen und im Kleinen ist? Das Wort wäre, eben als festhaltende Bezeichnung, Erinnerung, — die Erinnerung, die für alles zeitliche Erleben und Innewerden konstitutiv ist. Alles zeitliche Erleben ist ja – das hat R. Hönigswald[11)] immer wieder herausgestellt – ein Zusammengehören von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Und die Gegenwart wäre zugleich das Jetzt der Weitergabe, der Mitteilung, und der darin zustande kommenden Gemeinschaft. Der Logos wäre dann, jetzt unmetaphysisch, *nicht sowohl die Vernunft in der Welt als vielmehr die Erinnerung in der Zeit*.

Aber dürfen wir nicht doch noch weitergehen? Nicht in die Metaphysik hinein, die ja doch im wesentlichen eine Überschreitung der |243| dem Denken und wissenschaftlichen Erkennen gesetzten Grenzen, eben durch das Denken selber, in ein undefiniertes Jenseitiges ist, sondern in die Wahrheiten des Glaubens hinein! Denn wenn wir von der Wirklichkeit in ihrer zeitlichen Einmaligkeit sprechen, so sind wir ja gerade nicht bei der Arbeit des Erklärens und Herleitens aus Ursachen.

[11] Die Grundlagen der Denkpsychologie 2. Leipzig 1925 (passim).

Wir meinen vielmehr das Innewerden des Wirklichen im Sinne des: Nirgendwoher und dennoch da, dennoch Zeit! Das Erleben dieses Tatbestandes liegt ja doch allem Ansatz des Erklärens voraus und wird selbst vom vollendetesten Erklären nicht aufgesogen, da man immer wieder auf ihn stößt. Daher geht die Rede vom Auftreten des Daseins in der Zeit nicht zu Unrecht in die Rede vom Gerufensein ins Dasein über, und das von der Wirklichkeit selber kündende menschliche Wort kann als Antwort darauf verstanden werden. Jedenfalls ist das menschliche Wort als eben nicht nur wissenschaftliches, sondern als selber zeitlich geschichtliches Wort, wie es von der Wirklichkeit und ihrem Gerufensein ins Dasein vielfältigste Kunde gibt, nicht nur Poesie oder menschliches Gespräch, sondern, wenn auch gewiß nicht ohne Verzeichnung durch das leidige Böse, Aufnahme, Wieder- und Weitergabe dessen, was vom Ursprung her war und immer neu wird.

e) Nochmals „Ebenbildlichkeit“ und „Humanismus“.

Im Blick auf das soeben Gesagte steht das Wort dann vor der Frage, von wem es denn ursprünglich und damit dauernd angeredet ist. Und damit würde die Offenbarungsfrage, die schon im Bisherigen irgendwie mitschwang, auch ausdrücklich zu stellen sein. Sie soll aber jetzt nicht weiter behandelt werden. Für den Gedanken vom Ebenbild Gottes kann für die vorliegende Erörterung abschließend gesagt werden, daß es danach in dem Verhältnis von Rede und Gegenrede besteht, wie es zwischen Gott als dem schaffenden Ursprung alles zeitlichen Seins und uns einerseits, und unserer daraus entspringenden Wortgemeinschaft untereinander andererseits bestehen darf. Und wenn wir von da aus nochmals auf das Wort „Humanismus“ zurückkommen dürfen, so liegt in der Fülle dessen, was in das menschliche Wort gefaßt sein will – und wovon gälte das nicht? – die tatsächlich immer wieder aufwachende Erinnerung an seinen Ursprung als eines Gerufenseins ins zeitlich einmalige Dasein! Ein „Humanismus“, der sich der unerschöpflichen Aufgaben des menschlichen Wortes freut und sie pflegt, sich aber darauf zurückzubesinnen weiß, daß die Rede uns „gegeben“ ist, kann christlicherseits nicht verneint werden. Ruf ins Dasein aber, wovon soeben die Rede war, schließt in sich, daß „Einmaligkeit“ nicht in dem |244| Sinne zu nehmen ist, den die zu leicht- und schnellfertige Zeile aus dem jüngst verflossenen Soldatenliede meinte: „Der Mensch lebt einmal nur und dann nicht mehr“, sondern daß Einmaligkeit ein Moment der Auszeichnung enthält, das ihrer Bezogenheit auf den Ewigkeitsursprung alles zeitlichen Daseins entspricht. Alles zeitliche Dasein, und an seiner Spitze das Menschentum, darf dann – zugleich mit dem Bösen, das es in sich und um sich nicht leugnen kann – unter das Ἐφάπαξ, das Einmal und für alle Mal, treten, das im N.T. besonders der Ebräerbrief über das Werk Jesu Christi setzt.

V.

Die Parole: Extra ecclesiam nulla salus.

a) Das Evangelium als auf alles Menschentum gemünzt.
Anhangsweise und mehr thesenartig soll noch von einigen Fragen die Rede sein, die unter dem Stichwort „Humanismus" innerhalb der Theologie auftauchen und auch an sie gerichtet werden. Die erste mag unter das Ausrufungs- bzw. Fragezeichen: „Extra ecclesiam nulla salus" gestellt werden.
Dem geschichtlichen Ursprung dieser Parole will ich, wiewohl er bedeutsam ist und für manchen überraschend sein mag, jetzt nicht nachgehen. Unser Thema und unser Zusammenhang bringt uns auf die Problematik dieses Wortes, weil wir im Blick auf das oben Gesagte, und auch auf das Böse und die Sünde, die Heilstatsachen, von denen das Evangelium die Botschaft ist, als für alles Menschentum, nicht nur für ein prädestiniertes Auswahlmenschentum gültig und als in allem Menschentum auch wirksam verstehen.

b) Die Präädestination als „Sursum corda", nicht als Sonderungsprinzip eingeleitet.
Die Prädestination (oder Erwählung) kann hier nur gestreift, nicht in allen ihren Schwierigkeiten besprochen werden. Daher jetzt nur so viel, daß sie nicht als das Determinismusproblem der Philosophie, sondern als Heilsfrage anzufassen ist. Im Bekenntnis zur Erwählung weiß der Glaubende sein Heil als in dem ewigen Gott selber, in seiner Zusage, verankert und nicht auf seine eigene, vielfach versagende Kraft gestellt. Daher ist die Prädestination nicht als eine Art selektiver Thesis, nicht als Dekret verständlich zu machen, sondern als ein „Sursum corda", als Aufschau in die Höhe. „Eh ich durch deine Hand gemacht, da hast du schon bei dir bedacht, wie du mein wolltest werden." |245|
Es liegt gewiß auch viel Geheimnis von oben her dahinter, nicht zuletzt solches der Sonderung. Aber es ist uns ja auch sonst bekannt, daß es rätselhafte Tatbestände gibt, auf die wir stoßen und an die wir uns wohl herandenken, die wir aber nicht szs. aus ihrem eigenen Zentrum heraus konstruieren können. Wir denken etwa an die Frage der Endlichkeit oder Unendlichkeit des Weltalls, über die wir weder von der Wissenschaft noch von der Spekulation eine befriedigende Antwort erhalten. Luther hat, wie man weiß, von metaphysischen Spekulationen über Gott und die Prädestination gewarnt. Und wie wir zwischen Fragen, die alle, und solchen, die nur einen Teil der Menschen betreffen, zumeist nicht nach dem Prädestinationsglauben unterscheiden, so dürfte das auch für die Frage: Theologie und Humanismus gelten.

c) Der realistische Geschichtssinn des nicht als Prinzip der Gesetzgebung zu verstehenden Evangeliums.
So bleiben wir auch dabei, daß das Evangelium alle Menschen angeht und daß seiner Lehre so auch nichts Menschliches fremd und unvertraut sein darf. Es wird sich keinerlei Fragen verschließen, die aus der

dem Menschentum gegebenen Aufgabe erwachsen, sich selber seine Existenzbedingungen, seine geschichtliche, geistige und gesellschaftliche Gestalt zu geben. Denn das Bild dieser Aufgabe wird nicht vom Evangelium vorgeschrieben, da diese[s] weder als Prinzip der Gesetzgebung noch als Prinzip des idealen Menschentypus verstanden werden kann. Vielmehr sieht die Verkündigung des Evangeliums samt der mit ihm verbundenen Lehre die menschlich kulturelle Eigenarbeit in ihrem zeitlichen Auftreten, also die Geschichte, als den selber zeitlichen Raum an, in dem sie gehört werden wollen und dem sie sich verständlich machen sollen.

Nicht, daß sie nicht Verkehrungen oder Degenerationen jener Aufgabe ihr Nein entgegenzustellen hätten. Aber sie werden es wiederum nicht tun, ohne auf die symptomatische Bedeutung solcher Erscheinungen zu achten. Wenn Gott gerade die Geschichte gewürdigt hat, um in Christus ihr abschließend zu sagen, wer Er ist und wer wir und unser Menschentum sind, – dies gerade auch um jener Verkehrungen, um des Bösen und der Sünde willen zu sagen –, so wird der evangelischen Lehre ein realistisches Verständnis für das geschichtliche Leben eignen, und sie wird also nicht mit der theologischen Brille sehen, durch die hindurch, wie in Augustins De civitate Dei, der selbständige Gehalt und Weg der Weltgeschichte eben doch nicht geschaut wird, sondern wird sich mit der theologischen Liebe in sie hineinstellen, die von der eigenen Aufgabe des Menschentums weiß, und die auch angesichts von deren |246| Verkehrungen Gott als den Mächtigeren in seiner Schöpfung kennt. Und wer spürt nicht, wenn er sich unter der Führung bedeutender Historiker mit der Geschichte befaßt, daß auch unter den christlichen Herrschern und Regierungen, von den „allerchristlichsten“ Königen nicht erst zu reden, die politische Lage und Aufgabe die eigentlichen Motive abgegeben hat, und daß man der Geschichte nicht nahe kommt, ohne das zu würdigen!

d) Zum Verhältnis von Kirche und Welt.

Wie steht es nun mit dem Verhältnis von Kirche und Welt? Es ist ja doch nicht das Nein, von dem wir sprachen, das zur Kirche zusammenschließt. Allerdings ist ein Gegensatz von Kirche und Welt unvermeidlich. Denn gegen eine Welt, die bloß Welt, in sich selbst begründete und in sich selbst sich abschließende Welt sein will, grenzt die Kirche sich ab. Denn das ist keine *selbständige,* sondern eine *selbstgenügsame* Welt. Selbständigkeit ist Autonomie, also Verantwortlichkeit. Und bloße Weltlichkeit ist – das haben wir reichlich erfahren – oft genug Abschiebung der Verantwortlichkeit auf mehr oder weniger ungreifbares anderes, wofür sich übrigens gerade auch in christlichen Kreisen manchmal zu schnell der Ausdruck: „Dämonien“ einstellt, der zur Selbstentschuldigung neigt. Gewiß kann in der Zukehr zur Kirche auch das Nein zu einer leidenschaftlichen Weltgenugsamkeit wirksam sein. – Aber das, was die Kirche eigentlich zusammenschließt, ist ja nicht das Nein zur Welt, sondern ist das Evangelium selbst, das die um sich schart, die auf es bauen, ihm glauben und in diesen Glauben hinein geboren und hineingezogen werden.

e) Gott und die Kirche.
Aber nun muß hinzugefügt werden: Das Heil ist nicht bei der Kirche, sondern bei Gott. Er selber ist unser Heil. Das zu sein hat er uns in Christo zugesagt, und um diese Zusage schart sich die Kirche. Sie ist auch der Inhalt ihrer Verkündigung in die Nähe und in die Weite. Aber wie die Kirche nicht selber ewig ist, sondern Gott allein, so ist auch Gott, der der Menschen Heil ist, nicht in die Kirche einzuschließen und in diesem Sinne nicht an sie gebunden. Wenn er sich selber an sein Wort, an seine Zusage, gebunden hat, so bedeutet das gewiß auch den Aufruf, sich um dies sein Wort zu scharen, bedeutet aber nicht die Verleihung gleichsam eines Monopolrechtes an diese Gemeinschaft.
Gott hält die Menschheit und ihre Geschichte auf jeden Fall in seiner Hand. Wenn er in der biblischen, in Jesus Christus gipfelnden |247| Geschichte uns gleichsam seine Sprechstunde im Zeitenablauf gewährt, und in der Kirche durch seinen Geist die sammelt, die sich zu seinem Namen bekennen, so müssen wir ihn doch als wirksamen und tätigen Gott denken auch außerhalb jener erwählten Zeit und abgesehen von der sich zu seinem Namen bekennenden Kirche. Die Kirche ist Gemeinde der Glaubenden, aber nicht szs. Großsiegelbewahrerin, so daß etwa alle königlichen Erlasse durch ihr Siegel gingen, — wie denn überhaupt nicht Gott durch das Dasein der Kirche in eine Art Rechtsverfassung einbezogen ist. Das Dasein der Kirche ist Gnade und Heiliger Geist, aber nicht Anspruch auf Einsichtnahme in Gottes Wege oder auf Herrschaft über die Gewissen.
Wir treten mit diesen Thesen nicht für einen proteischen Gestaltenwandel Gottes je nach den Strukturverschiedenheiten der sogenannten menschlichen „Natur" ein. Wir kennen keinen anderen Gott als den, der sich endgültig in Christus als in der Wende der Geschichte offenbart hat. Aber wir können nicht bestimmen, wie dieser Gott den Menschen und Menschentümern, die sich zu ihm in Christo nicht oder nur zögernd bekennen, innerhalb oder außerhalb von deren Religion zugänglich sein mag.

VI.
Zur Frage nach der Übersetzbarkeit des Evangeliums in Allgemeinmenschliches.

a)Entsprechende Anliegen.
Eine Frage, die sich hieran unmittelbar anschließt, lautet dahin, ob sich die Wahrheiten, die mit dem Evangelium und der Offenbarung Gottes in Christo gegeben sind, auch anders als direkt biblisch ausdrücken lassen. Daran ist dem Prediger oft gelegen, wenn und wo er etwa unter dem Eindruck steht, daß die Menschen nicht mehr die Bibelkenntnis des Mittelalters, der Reformationszeit und auch noch des 18. (nb. Aufklärungs-) Jahrhunderts haben und womöglich in weiten Kreisen der Bibel sich mehr und mehr entfremden.

b) Geschichtliche Notizen

Das Anliegen selbst ist aber viel älter, eigentlich wohl schon sehr alt. Da man in der alten Kirche die antike Philosophie mit dem christlichen Glauben in ein positives, jetzt nicht näher zu untersuchendes, Verhältnis zu bringen suchte und auch zu bringen suchen mußte, – und da man, was aber nicht einfach damit zusammenfällt – von der Pistis die Gnosis zu unterscheiden bestrebt war, so war immer schon die Möglichkeit gegeben, eine höhere, mehr philosophische Spekulation über der |248| Pistis aufzurichten, wenn das auch nicht die eigentliche Absicht dieser Unterscheidung war und wenn die erkenntnismäßige Vertiefung in den Glaubensinhalt diesen Weg auch keineswegs immer einschlug.[12] Aber gegebene Möglichkeiten bleiben ebenfalls nicht ungenutzt, der Neuplatonismus bekommt viel Einfluß im christlichen Denken, und auch den scholastischen Systemen gegenüber kann man vielfach fragen, ob sich nicht Glaube und Philosophie illegitim vermischen.

c) Das Anliegen Lessings.

Nehmen wir jetzt nur einmal Lessing als Beispiel! Er sah in den Dogmen „Richtungsstöße für die menschliche Vernunft" (Erziehung des Menschengeschlechts § 63*).* Damit die Vernunft mit der Zeit lerne, aus ihren eigenen Voraussetzungen und Ideen die Wahrheiten abzuleiten, wurden sie ihr, meint er, im Dogma in faßlicher und vorläufiger Gestalt pädagogisch dargeboten. Lessing schätzte diese Dogmen bekanntlich ungleich höher als die meisten Aufklärungsrichtungen seiner Zeit. Denn diese wollen, worüber er häufig spottet, Glaube und Philosophie so vereinigen, daß die Philosophie kein Denken mehr ist und der Glaube ohne den Heiligen Geist auskommen kann. De facto gehören für Lessing die Dogmen, zusammen mit dem, was er Offenbarung nennt, zur Erziehung des Menschengeschlechts, die, wie alle Erziehung, den Zögling schließlich einmal zur Erkenntnis der eigentlich gemeinten Wahrheit kommen lassen müsse.

Wir wollen uns jetzt nicht tiefer auf Lessing einlassen, auch nicht auf die Unterscheidung von Offenbarung und Dogma. Wir können seiner These, daß die Offenbarung – allerdings die recht verstandene – durch „Vernunftswahrheiten" mit der Zeit überwunden werden müsse, nicht zustimmen. Aber für die Frage, ob die Verkündigung des Evangeliums an die biblischen Begriffe, erst recht an die dogmatische Sprache gebunden sei, kann man doch auch von Lessing lernen. Es ist z. B. beachtlich, daß er das sogenannte „Vernünfteln", will sagen die Herausarbeitung des in den Dogmen sich, wie er meint, bergenden Vernunftsinnes, gegen kirchliche Bedenken dadurch in Schutz nimmt, daß sich in solchem Vernünfteln der Verstand über die „körperlichen Bedürfnisse" und die bloße Nützlichkeitssphäre erhebe, in der er sonst besonders gern verweile. In der Beschäftigung mit den Glaubenslehren läutere er sich, und läutere dann auch das Herz, daß es sogar lerne, das Gute nicht bloß „um seiner ewigen glückseligen Folgen" willen, sondern aus reiner Hingabe zu lieben. (§ 79 u. 80). |249|

[12] Vgl. W. Koepp, Panagape I, Gütersloh 1927, S. 130–144.

Wenn nun auch die Erhebung des Verstandes nach Lessing im wesentlichen die Erkenntnis des Guten durch die Vernunft sein mag, so ist doch sein Festhalten am Gottesbegriff immerhin bemerkenswert. Und wir brauchen es also nicht gleich zu verurteilen, wenn das Denken sich mit Glaubenswahrheiten in der Absicht befaßt, darin Wahrheiten zu finden, die auch ihm selber zugänglich sind. Ich werde das sogleich noch näher begründen.

d) Die Ausprägung des Evangeliums auf dem Felde der Lebenswahrheiten.

Wenn freilich in metaphysischen Spekulationen die eigentliche und tiefere Wahrheit hinter der Glaubenswahrheit gesehen wird, so ist das ein Irrtum. Denn solche Spekulationen sind Selbstüberhöhungen des wissenschaftlichen Denkens, das also die Grundgestalt darin bleibt; und aus der wissenschaftlichen Begriffswelt selber ist der Glaube an Gott und seine Schöpfung nicht zu erheben, wenn er auch deren Grenze ist.

Aber anders mag es doch mit einem Denken und einer Sprache stehen, in denen sich das ausdrückt, was wir wohl Lebenswahrheiten nennen. Auch das, was der Dichter uns zu sagen hat, habe ich dabei im Auge, – wobei der Dichter hier nun nicht, was er auch ist, als Fabu-lator gemeint ist, sondern als Künder einer Schau in die Tiefe. Es handelt sich bei dieser Art Denken um die Besinnung auf die Welt des menschlichen Lebens; und in ihr muß sich der Glaubensinhalt ja (zwar nicht spiegeln, denn unser Leben ist mehr als Bild und Gleichnis, wohl aber) abdrücken. Unter jener Besinnung ist übrigens nicht nur die Psychologie zu verstehen, sondern auch die Lebensmoral, das Ge-schichts- und Zeitverständnis, die Lebenserfahrung und was hier sonst noch angeführt werden könnte. Und in der Welt, worauf sich solche Besinnung erstreckt, muß sich der christliche Glaube, wie gesagt, ausprägen und abdrücken. Wird also dieser Abdruck richtig, auch z. B. vom Prediger, erfaßt, so kann man versuchen, Wege auch außerhalb der biblischen Sprache, erst recht der Dogmatik, zu gehen, wiewohl die Predigt Auslegung des Textes bleiben soll, und ein in die eigene Rede gleichsam von oben einfallendes Bibelwort sie nur heben wird. Freilich ohne dogmatische Durchbildung des Predigers und Theologen selber wird aus der Sache ebenfalls nichts. Aber es weisen ja auch die Gleichnisse Jesu auf eine gewisse Gleichniswürdigkeit der Welt hin.

e) Beispiele für verkehrte Umdeutung ins Allgemeinmenschliche.

Wir müssen unsere Überlegungen über den Abdruck der evangelischen Wahrheit im Allgemeinmenschlichen noch zum Abschluß brin-|250|gen. Wir meinen nicht, daß solche Deutung auch ohne Christus in Geltung stände und sich in allgemeine Religion oder in Lebensphilosophie auflösen ließe. So sagen wir z. B. *nicht* mit Friedrich Heiler (Theol. Literaturzeitung 1953, 12. Sp. 732), daß der „primitiv-magische Blut- und Opferglaube, insbesondere (im) Glauben an die sühnende Kraft der υἱοθυσία (des Sohnesopfers), Ausdrucksform für das tiefste christliche Erlösungsmysterium geworden“ sei. Denn wenn vor Zeiten Menschen, z. B. Könige, sei es als Kindesopfer (2. Kö. 16, 3; 21, 6), sei

es bei äußerster Gefahr für ihre Stadt (2. Kö. 3, 27), der Gottheit ihren Sohn verbrennen oder sonst darbringen zu sollen glaubten, so ist das doch etwas sehr anderes, als wenn Gott selber seinen Sohn für die Menschen dahin gibt. Auf die Bereitschaft Abrahams, den Sohn der Verheißung, Isaak, zu opfern (Gen. 22), wird allerdings im Neuen Testament (Rom. 8, 32) angespielt und dann davon geredet, was Gott für uns getan hat. Aber diese Geschichte ist ausdrücklich als Glaubenserprobung gemeint und dient zugleich wohl gerade der Polemik gegen das Sohnesopfer.
Ebensowenig können wir, um ein ganz anderes Beispiel (nämlich die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen), zu nehmen, Lessings Eintreten für die ewigen Strafen im Sinne der ewigen Folgen des bösen Handelns, deren Bewußtwerden dann aber bessernd wirken solle (vgl. Hempelsehe Ausgabe Bd. 18, S. 197 ff.), als die eigentliche, zumindest nicht als die erschöpfende Wahrheit der Lehre von der ewigen Verdammnis ansehen. Jeder soll danach szs. seine Hölle noch im Himmel und ein Stück Himmel schon in der Hölle haben, so daß der reiche Mann dem Lazarus allmählich nachgeläutert wird. Das ist aber nicht die unzurücknehmbare, endgültige Ablösung von Gott.
Beispiele dieser Art, die noch stark vermehrt werden könnten, sind Umdeutungen oder bieten nur Teilwahrheiten.

f) Unterscheidung der Einmaligkeit (Geschichtlichkeit) der Offenbarung und ihres ideellen Ausdrucks. Gedankliche Erreichbarkeit des letzteren.
Wenn wir nun ebenfalls nicht, wie schon angedeutet, mit demselben Lessing die Offenbarung als Vorstufe der Vernunft verstehen wollen, – denn was gibt es Höheres, als daß Gott selber sich offenbart und mitteilt? – so kann eine Möglichkeit anderen Ausdrucks für dieselbe Sache, für die evangelische Lehre nämlich, nur daher kommen, daß die Wahrheiten, aber auch die Fragen dieser Lehre allgemeinmenschliche Anliegen, Aufgaben, Leiden und Fragen betreffen und daher, wie nunmehr zu sagen ist, *gedanklich* auch nicht unerreichbar sind. |251|
Gewiß gibt es im Christentum ideelle, begriffliche und auch worthafte Neuprägungen, oder doch Umprägungen mit so nur dem Christentum eigenen Inhalt. Man mag an Worte und Inhalte wie Reich Gottes, Welt, Liebe, Wahrheit, Glaube, Evangelium u. a. denken. Irgendwie ist auch alles in ihm neu. Aber sofern es sich um das gedankliche Moment darin handelt, findet man doch eigentlich immer irgendwie Ansätze zu den neutestamentlichen Wahrheiten[13]. Bekanntlich kommt auch die Feindesliebe im Judentum vor.
Im Ideellen liegt eben die Offenbarung Gottes in Jesus Christus nach ihrer Unwiederholbarkeit und Einzigkeit nicht. Denn Ideelles ist nicht unwiederholbar. „Das Wahre war schon längst gefunden „hat edle Geisterschaft verbunden – das alte Wahre, faß es an“, heißt es bei Goethe. Und wenn wir den Vers auch nicht ohne weiteres und voll übernehmen, so verhilft er uns doch zu der Einsicht, daß Wahrheit, die gefunden ist oder auffindbar ist, nicht eigentlich Offenbarung heißen

[13] Vgl. dazu G. Kittel. Die Bergpredigt und die Ethik des Judentums. Z. syst. Theol. II. 1925, S. 555 ff., bes. S. 572 ff. u. 576 ff.

kann. Auch in übernatürlichen Sentenzen sollen wir den Begriff Offenbarung nicht erfüllt sehen. Offenbarung ist die Tat der Selbstbekundung Gottes, gipfelnd in dem geschichtlichen Christus, in dem er sagt: Ich bin's.

Gedankliche Wahrheiten lassen sich übersetzen und übertragen. Daß davon auch die christlichen Gedanken nicht ausgeschlossen sind, zeigt sich ungewollt schon in der allegorischen Auslegung des Alten Testaments, die seit Origenes und noch von früher her breite und einflußreiche Strömungen in der Theologie gebildet hat. Man wollte die neutestamentliche Offenbarung typologisch, unter Aufbietung großer denkerischer Energie, im Alten Testament präformiert finden. Man will uns auch heute diese gewiß oft geistreiche und tiefsinnige, aber variierbare menschliche Gedankenarbeit, die das eigentlich Geschichtliche verkennt, näherbringen und zumuten. Man macht dadurch die Offenbarung selbst zum gedanklich Erreichbaren. Näheres Eingehen darauf würde uns jetzt in weite Gefilde der Hermeneutik, in ihre Geschichte und in ihre gegenwärtig sehr lebhaft gewordenen Streitfragen hineinführen.[14]

Wir schließen aber jetzt unsere Überlegungen mit dem Hinweis darauf ab, daß durch die letzte These der neutestamentlichen Offenbarung nichts genommen werden kann. Denn sie kreist um die Erfüllung der Zeiten in der Sendung Jesu Christi.

[14] Vgl. dazu besonders Friedr. Baumgärtel. Verheißung. Gütersloh 1952.