

Zum Problem Religion - christlicher Glaube

Autor(en): **Bieder, Werner**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **15 (1959)**

Heft 6

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878921>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Zum Problem Religion – christlicher Glaube.

1.

Wir möchten uns zunächst dem Zeugnis des Paulus anvertrauen in den viel diskutierten Versen aus dem ersten Kapitel seines Römerbriefes, nämlich *Röm. 1, 18–32*. Dabei gehen wir von der Voraussetzung aus, daß der Apostel auch in den Versen 18–32 das Evangelium proklamiert. Wir halten dafür, daß wir die Sätze dieses längeren Abschnittes nur dann verstehen, wenn wir sie nicht aus der kerygmatischen Situation herauslösen, in der sie dereinst geschrieben worden sind und in der sie aufs neue gehört und verstanden sein wollen. Man pflegt unter den Exegeten meist einen Gegensatz zu konstruieren zwischen dem $\acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ von V. 17 und dem $\acute{\alpha}\pi'\ \acute{\omicron}\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\omicron}\upsilon$ in V. 18: dort gehe es um das Evangelium und seine Begründung im Schriftwort, hier um eine vom Evangelium mehr oder weniger losgelöste Aussage, die im Raum der Schöpfung erschallt. Nun ist nicht abzustreiten, daß sich der Raum beim Hinüberschreiten von V. 17 zu V. 18 weitet. Aber das Evangelium bleibt bei dieser Erweiterung nicht dahinten, vielmehr ist es ja gerade das Evangelium, das den Zugang frei macht zum Raum der Schöpfung unter dem Himmel als dem Herrschaftsgebiet Gottes. Felix Flückiger hat mit Recht in seiner sehr beachtlichen Probevorlesung über *Röm. 2, 14 ff.* auf die Parallelität der beiden $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\alpha\lambda\acute{\upsilon}\pi\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ in V. 17 und 18 hingewiesen.¹

Es gehört zum Wesen der apostolischen Verkündigung des Evangeliums, daß Gottes Zorn «enthüllt» wird über die sittlichen und religiösen Anstrengungen und Verhaltensweisen der Menschen. Die religiöse Scheu wird als «*asebeia*» offenbar, das Gerechtigkeitsstreben als «*adikia*». Reflexionen darüber, ob die Menschen diesen Zorn empfinden, ob sie ihn in seiner Bedeutsamkeit verstehen können (Schlatter, Michel), sind zu unterlassen. Paulus sieht als verantwortlicher Zeuge Jesu Christi im weiten Raum des Kosmos diese Enthüllung des Zorns sich vollziehen. Er kann der römischen Christengemeinde nicht anders die evangelische Glaubenslehre vortragen,

¹ F. Flückiger, Die Werke des Gesetzes bei den Heiden (nach *Röm. 2, 14 ff.*): *Theol. Zeitschr.* 8 (1952), S. 17–42.

als daß er sie in die Welt der Religionen hinausführt und sie dort draußen den Zorn Gottes mitsehen läßt. V. 18 enthält aber eine anthropologische Aussage: die Menschen «halten die Wahrheit in Ungerechtigkeit gefangen». Die «Menschen» werden damit keineswegs als neutrale Wesen verstanden, sondern, da *κατέχειν* einen gewaltsamen Akt bezeichnet, als Aufrührer und Rebellen: sie rebellieren gegen das eigene rechtmäßige Verhalten, lehnen sich also dagegen auf, wahre Menschen Gottes zu sein. Im Raume des göttlichen Herrschaftsgebietes entpuppen sie sich als Wesen, die das Durchbrechen ihrer wahren Existenz und das Aufbrechen der Gotteserkenntnis zu verhindern suchen.

V. 19 gibt unzweideutig zu erkennen (auch das ist ein Stück froher Botschaft), daß Gott sich ihnen offenbart hat. Die Möglichkeit, Gott zu erkennen, haben die Menschen nur, weil Gott ihnen diese Möglichkeit eröffnet hat. Sie können also nur als Gegner eines Gottes gesehen werden, der sich ihnen gegenüber bereits erschlossen hat. Sie sind, wie dann V. 21 noch explizit sagen wird, undankbar. Es ist ausgeschlossen, die hier beschriebenen Menschen anders zu sehen denn als Geschöpfe, die auf einer betändig nicht realisierten Möglichkeit ertappt worden sind und jetzt in der ergehenden Frohbotschaft zur Verantwortung gerufen werden.

In V. 20 fährt Paulus fort, den Menschen zu belasten und Gott zu entlasten. Wir erfahren hier etwas Genaueres über die Art der Offenbarung, wie sie in V. 19 ausgesprochen wurde. Hierbei tritt folgendes zu Tage: 1) Die Unsichtbarkeit Gottes bleibt unangetastet. Paulus denkt und redet hier bereits von Jesus als *dem* «eikon» Gottes aus. Außerhalb dieses wahren Ebenbildes Gottes gibt es nichts zu schauen, es sei denn Unschaubares. 2) Gott behält sich die Freiheit vor, diesen unsichtbaren Raum der Anbetung mit seiner Dynamis zu füllen. *Diese* Dynamis ist keine der vielen Dynameis, die den Kosmos durchwalten, sondern ist *αἰδιος*, d. h. gehört in den Raum des Schöpfers selber. Was er ist in seinen Eigenschaften², das ist «ewig», d. h. dem Tun, Treiben, Dichten, Denken und Erfinden des Menschen entnommen. Wer oder was Gott ist, behält sich

² Auf die göttlichen Eigenschaften weist das seltene Wort *θειότης* hin im Unterschied zu *θεότης*.

Gott zu sagen selber vor, und der Mensch hätte die Möglichkeit gehabt, eben diesen seinen Gott, seitdem es eine Schöpfung gab, in dieser seiner Unanschaulichkeit zu erkennen. Aber das ist nicht geschehen! Während Gott sich schauen läßt (καθορᾶται), wird er «denkend wahrgenommen».³ Von wem? von allen Menschen? von einzelnen? von den Religiösen? Nichts von alledem steht da. Es wird hier proleptisch beschrieben, was dann erst in und mit der Aufnahme des Evangeliums faktisch geschieht, nämlich in der Erneuerung des Nous (Röm. 12, 2). Das Ziel der Ausführungen in V. 20 ist es, die Menschen zur Unentschuldbarkeit hinzuführen, sie die Verfinsterung ihres Nous erkennen zu lassen.

Hier haben wir einen Augenblick innezuhalten. Wir haben uns zu fragen, ob wir in der heutigen theologischen Lage in Gefahr stehen, in einen Gegensatz zu Paulus zu geraten. Paulus schneidet jede Apologie ab, wir aber stehen in *Gefahr*, eine *Apologie der Religionen* zu versuchen. Wir könnten sie in irgendeinen geheimen Sinnzusammenhang mit dem Humanum bringen, damit daß wir sie zur Praeparatio erhöhen, auf die hin dann das Evangelium von Jesus Christus als Antwort und als Krönung folgen könnte. Dieses Tun widerspricht der Haltung im Jüngsten Gericht, bei dem die Heiden ohne Entschuldigung dastehen werden, widerspricht aber auch der dem Jüngsten Gericht entsprechenden vorläufigen Situation der christlichen Theologie, die mit der gefallenen und stets neu fallenden göttlichen Entscheidung im Evangelium zu rechnen hat.

Das bisher Ausgeführte wird in V. 21 unterstrichen und bestätigt. Die mißbrauchte Möglichkeit, Gott zu erkennen, hat die Menschen nicht etwa außerhalb des göttlichen Gesichtskreises treten lassen. Sie sündigen in seiner Gegenwart: Gott selber ist als der Beleidigte und Mißachtete gegenwärtig in ihrer getätigten Undankbarkeit. In ἐμαυτώθησαν liegen zwei Gedanken verborgen: einerseits sind die Menschen dem Nichtigen verfallen, andererseits aber auch den Nichtsen, den Götzen, anheimgegeben. Das Nichtige ist polytheistisch erfüllt. So wie Gott selber seine ewige Gottheit mit Dynamis erfüllt, so die Menschen in ihrer Undankbarkeit ihr Humanum mit Kräften aller Art. Vom innersten Zentrum ihres Wesens aus (der «kardia») formen

³ J. Behm, Theol. Wört. z. N.T., 4 (1942), S. 949, Z. 20.

sich ihre «Gedanken» («dialogismoi») so, daß alle ihre Sätze, Äußerungen, Kundgebungen offenbaren, daß sie weder sich noch Gott kennen. Die «Verfinsterung» äußert sich in einem nicht erhellten Dasein. Sie verstehen sich und sie verstehen Gott nicht. Darum ist ihre «kardia» «asynetos». Diese Einsichtslosigkeit des Menschen über sich selber und über Gott ist aber dem Menschen selber nicht bewußt: er kommt sich als weise vor, V. 22, ja er betont nachdrücklich, daß er weise ist (φάσκοντες). Diese bekundete und zur Schau gestellte Weisheit beginnt nicht mit der Furcht Jahwes, sondern hat diese Furcht von allem Anfang an außer Kraft gesetzt. Darum kann sich dieser Mensch auch nicht im Leben zurechtfinden, sondern verirrt sich in solch drastischer Weise, wie Paulus das in den weiteren Ausführungen des 1. Kapitels deutlich genug zu erkennen gibt. Statt seine unverlorene Gottebenbildlichkeit wirklich zu betätigen und verantwortlich Gott gegenüberzutreten, die Lichtglanzklarheit des unvergänglichen Gottes anzubeten und selber ins Licht zu treten, schafft er sich Götter. Statt anzubeten, «vertauscht er»: ⁴ «Sie vertauschten ihren Stolz, ihre Herrlichkeit mit dem Bilde eines Stiers», d. h. was sie in sich tragen und wessen sie sich rühmen, machen sie objektiv und stellen es vor sich hin. Im Doppelausdruck ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοσ ist zweierlei enthalten: das Begehren des Menschen nach einer Gestalt, aber auch nach der Abbildhaftigkeit, Sinnhaftigkeit, Symbolkräftigkeit dieser Gestalt.

Der Fortschritt von V. 23 zu V. 24 läßt uns etwas von der Tiefe der paulinisch theologischen Weisheit ahnen, die hier erkennbar wird: Paulus sieht zwischen der polytheistischen und der sexuellen Verirrung einen inneren Zusammenhang. Das tertium comparationis liegt darin, daß die Menschen im religiösen wie im ethischen Verhalten das eigentliche Du verloren haben. Sie sind sich selber preisgegeben, und Gott hat sie sich selber preisgegeben. Indem sie sich an die selbstgewählten Bilder ihrer Religionen verloren haben und die geschaffene Welt nicht nur zum Objekt der Verehrung machten, sondern sich in die durch sie angezeigte Hintergründigkeit verloren haben, haben sie sich in sich selber verloren: der makrokosmischen entspricht die mikrokosmische Dämonie.

⁴ F. Büchsel, *Theol. Wört. z. N.T.*, 1 (1933), S. 252, Z. 14.

Wir können darauf verzichten, das 1. Kapitel des Römerbriefes bis zu Ende zu besprechen. Wir werden durch Paulus in keiner Weise dazu eingeladen, eine positive Wertung der Religionen zu versuchen. Vielmehr ist alles, was wir bei Paulus hören können, eine einzige dringliche Einladung an die Christengemeinde in Rom, von jeder Apologie der Religionen Abstand zu nehmen.

Auf das 2. Kapitel des Römerbriefes und die viel diskutierten Verse 14 ff. können wir in unsrem Zusammenhang darum nicht eintreten, weil die Exegeten sich über die Bedeutung dieser Verse nicht einig sind und weil es sehr wahrscheinlich ist, daß die ἔθνη in 2, 14 die bekehrten Heiden bezeichnen.

2.

Wir betrachten jetzt zum Vergleich drei Texte aus der Apostelgeschichte, nämlich *Apg. 10, 1—48; 14, 17 und 17, 22 bis 32.*

Was zunächst *Apg. 10, 1—48* und die Corneliusgeschichte betrifft, so scheint 10, 2 zu Röm. 1, 18 in Gegensatz zu treten. Handelt es sich beim frommen und wohltätigen Cornelius nicht um einen Menschen, der sich nicht in der «asebeia» und in der «adikia» betätigt? Hier scheint so etwas wie eine Vorform der Gottesliebe und der Nächstenliebe sichtbar zu werden, und es scheint aus dieser frommen heidnischen Haltung eine gerade Linie in die christliche Ethik hinüberzuführen. Aber nun ist doch zweierlei zu beachten: 1. *Apg. 10* macht keine Aussage über eine außerchristliche Religion, sondern über einen homo religiosus. 2. Der Text begnügt sich keineswegs damit, die religiöse und ethische Vorfindlichkeit dieses homo religiosus darzustellen, gleichsam phänomenologisch zu reden, sondern er erzählt die Aufnahme der Gebete und Almosen durch Gott, 10, 4, und zwar deutet das εἰς μνημόσυνον darauf hin, daß das Verhältnis Gottes zu diesem Menschen Cornelius kein statisches, sondern ein höchst dynamisches ist: daß es in einer Geschichte verläuft, indem Gott sich an diesen Menschen mit seinem religiös-ethischen Gebaren erinnern läßt. Gott hätte also durchaus die Freiheit, diesen Menschen nicht zu beachten und an ihm vorbeizugehen. Er tut es nicht. Er nimmt sich sei-

ner an. Wie das bei Lukas oft geschieht, präludiert hier der Verfasser das, was er dann grundsätzlicher in V. 35 sagen wird: «In jedem Volk ist, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit tut, ihm annehmbar.» Diesen V. 35 richtig zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, was in V. 34 gesagt wird: Petrus ist eine neue Erkenntnis aufgegangen. Delling stellt fest⁵, daß das *κατα-* in *καταλαμβάνειν* dem Simplex den Charakter entweder der Intensität oder der Plötzlichkeit gebe. Nimmt man das Moment der Plötzlichkeit für unsere Stelle auf, dann überrascht es, wenn der erwähnte Verfasser das Verbum an unserer Stelle mit «sich innerlich zutiefst aneignen» umschreibt. Viel eher geht es darum, daß Petrus jetzt «auf einmal versteht». Was ist das Neue, das Petrus in der Darstellung des Lukas aufgeht? Gott war für ihn bis jetzt hineingebunden in die Geschichte Israels. Das vorwärtsdrängende und segnende Tun des missionierenden Gottes war für ihn beschränkt auf den Raum Israels. Und jetzt bricht in ihm eine neue Gotteserkenntnis durch: Gott ist nicht «parteiisch». Gott offenbart sich Petrus als menschenfreundlicher Gott, d. h. als ein Gott, der seine Beziehung zum Menschen herstellt und aufrechterhält, nicht durch einen Vergleich mit andern, wodurch ein parteiisches Verhältnis zu bestimmten Menschen zustande käme, sondern so, daß er ganz allein aus seinem Herzen heraus dazu kommt, diesen Menschen da anzunehmen, wie es ihm gefällt. Was nach 10, 2. 4 von Cornelius beschrieben wurde, wird jetzt als eine *allgemeine Möglichkeit Gottes* hingestellt. Wie dieser Cornelius da, so kann Gott dieser oder jener homo religiosus zu irgendeiner Zeit und an irgendeinem Ort so oder so recht sein, weil es ihm gefällt, ihn vor sich recht sein zu lassen. So dürfen wir nicht weiterfragen und weiterfahren, denn das widerspräche stracks dem, was bereits gesagt wurde, und dem, was noch gesagt werden soll: einerseits ist ja Petrus durch Cornelius mitgeteilt worden, daß Gott ihn angenommen hat *und* daß dieser Mensch auf Gottes Annahme hin gehorcht hat: das ist der Sinn der Verse 30—33. Andererseits gehört Cornelius nach 10, 43 zu den Menschen, die Sündenvergebung zu empfangen haben. Er ist also simul iustus et peccator. Sein «Tun der Gerechtigkeit» entpuppt sich mehr und mehr als Glaube an die im Namen des

⁵ G. Delling, *Theol. Wört. z. N.T.*, 4 (1942), S. 10, Z. 23.

erhöhten Jesus Christus ihm zugesprochene Sündenvergebung. Wenn also nach der Bedeutung von 10, 35 gefragt wird, so können wir darauf nur wieder betonen: die Bedeutung dieses Satzes erschließt sich dem, der den Zusammenhang nach vorwärts und rückwärts wohl beachtet. Er ist aus der Geschichte, in die Cornelius mit Gott hineingekommen ist, nicht loslösbar.⁶

Wir wollen dann *Apg. 14, 17* ganz kurz betrachten. Paulus verkündet hier den Lykaoniern Gott, der sich ihnen nicht unbezeugt gelassen hat. Er verkündigt diesen Gott als ein demütiger Zeuge, der die Vergötterung der Apostel zurückweist. Die Lykaonier zeigen sich als götzdienerisch. Sachlich entspricht der Text dem, was Paulus in Röm. 1 zu sagen hatte. Die Völker sollen von ihren eigenen Wegen umkehren zum lebendigen Gott. Dem göttlichen Entgegenkommen widerstrebt der Mensch.

Ebenso soll *Apg. 17, 22—32* nur im Blick auf ein paar wichtige Punkte berührt werden. Auf die vieldiskutierten Fragen der Areopagrede können wir nicht näher eintreten. Ich möchte in diesem Zusammenhang nur auf folgende drei Umstände hinweisen: 1. Zwischen 17, 16 und 17, 23 besteht eine Spannung: dort ein Missionar, der ergrimmt über die götzdienerische Stadt; hier derselbe Missionar, der den religiösen Atheniensen bezeugt, daß sie unwissend den unbekanntem Gott verehren. Der Zorn über das götzdienerische Treiben geht also Hand in Hand mit der brennenden Liebe, mit der Gott von jeher die Heiden gesucht hat. Man erinnert sich hier unwillkürlich an die beiden ἀποκαλύπτεται-Stellen aus dem 1. Kapitel des Römerbriefes. 2. Einen Altar mit der Aufschrift «dem unbekanntem Gott» hat man nicht gefunden, sondern nur Fragmente von Inschriften für «unbekannte Götter». Es handelt sich hier um eine lukanische Singularisierung. Der Missionar singularisiert in seiner Verkündigung auf Hoffnung hin. 3. Alles Positive, das hier gesagt wird: die vor allem Nationalismus und allem Rassenwahn bestehende Einheit der Völker von Gott her, der gottgegebene Rhythmus der Jahreszeiten, wobei das Zykli-

⁶ S. Kulendran sieht diesen Zusammenhang sehr wohl in seinem Aufsatz *Christian Attitude to Non-Christian Faiths and Faith: Religion and Society*. Bull. of the Christ. Inst. for the Study of Rel. and Soc. (Bangalore), 5 (1958), S. 20.

sche in die heilsgeschichtliche Offenbarung aufgefangen ist, das geschützte und gegen das Chaos abgeschirmte Dasein — die Grenzen gegen das drohende Meer zu sind gemeint —, die Nähe Gottes, die das Suchen und das Sich-frei-Bewegen des Menschen möglich macht, das alles schließt die Erkenntnis nicht aus, daß die Heiden universal schuldig sind, die umzukehren haben, V. 30.

3.

Überblicken wir nun die oben berührten Stellen aus dem Römerbrief und aus der Apostelgeschichte, so stimmen sie in einem überein: Gott hat sich ständig positiv dem Menschen zugewendet, und der Mensch hat sich gerade *in* seiner Religion gegen Gott aufgelehnt. Annehmbar ist der Mensch für Gott nicht kraft seines sittlichen und religiösen Daseins, sondern als der auf die kommende Umkehr hin bereits Durchschaute. Hier stellt sich aber eine grundsätzliche Frage: wenn dieser mächtige Zug durch die besprochenen Texte hindurchgeht von der offenbar gewordenen Güte Gottes und der Sünde des religiösen Menschen zu seiner Umkehr hin, wie kann man dann überhaupt noch an den *Weltreligionen* ein Interesse finden? sie lieben? sie studieren?

In der *Vox Theologica*, der Interacademical Theologisch Tijdschrift, welche holländische Studenten und jüngere Pfarrer zu einem Gespräch zwischen den Konfessionen anregen und anleiten will, fragt der Rektor der Missionshochschule von Oegstgeest, Jansen Schoonhoven, im Blick auf ein Buch des holländischen Theologen J. M. Vlijm über Karl Barths Religionsbegriff⁷, ob man denn überhaupt noch, wenn man das Verdikt fällt: Religion ist Unglaube, ernstlich auf das Studium der Religionen eingehen könne und ob man denn den homo religiosus in seinem Sosein und Dransein innerhalb der Welt seiner Religion überhaupt noch ernst zu nehmen imstande sei.⁸ Scheinen nicht die eben besprochenen neutestamentlichen Stellen in diese Richtung zu weisen? Wie wäre denn hier eine Kommunikation mit dem religiösen Menschen von heute über-

⁷ J. M. Vlijm, *Het religie-begrip van Karl Barth* (1956).

⁸ J. Schoonhoven in *Vox theologica* 28 (1958), S. 15.

haupt denkbar und vollziehbar? Vlijm zitiert Barth aus einem seiner späteren Dogmatikbände, um darzulegen, daß sich in etwa eine Erweichung seines konsequenten Standpunktes anbahne. Ich habe daraufhin Die kirchliche Dogmatik IV, 2 konsultiert und darin die gleiche Entschlossenheit gefunden wie in I, 2. Wir hören vom dämonischen Spiel, das in vielen Religionen eine unheimliche Rolle habe, wir hören von den höchsten Mysterien, die die Religionen feierten in der Begegnung und im Zusammensein blinder Götter mit blinden und erblindeten Menschen, und nach Barth lehrt uns die Geschichte aller Religionen, daß die zweideutigen Phänomene der Religionsgeschichte aus dem Bereich ganz anderer Geister stamme als dem des Heiligen Geistes, ja die Flucht in die Religion ist die Flucht vor Gott in die gläubige Verehrung eines ihm kongenialen höheren Wesens, ist die reinste, reifste, eigentlichste Möglichkeit, nach der der Mensch in seiner Trägheit greift, der absolut gesetzte Nomos einer Religion, am schlimmsten, wenn es der der Offenbarungsreligion ist, ist ein vom Menschen erst aufgerichteter, dann praktisch angebeteter, dann ihn seinerseits beherrschender Gott.⁹ Nein, es bleibt dabei: Religion *ist Unglaube!*

Wohl aber ist beim Vergleich zwischen Barth und Vlijm etwas anderes festzustellen: wieviel barmherziger Barth den religiösen Menschen beurteilt als der holländische Theologe. Der religiöse Mensch wird noch ganz unabhängig von seinem Glauben zu Jesus Christus gerechnet. Das findet Vlijm gefährlich: man könne doch gerade vom Heidelberger Katechismus Frage 1 aus, auf den sich Barth beruft, nur denjenigen Menschen Eigentum Jesu Christi nennen, der durch den Heiligen Geist zum Glauben gekommen sei. Er möchte mit Berkouwer fragen, wo denn hier noch der Ernst der Rebellion gegen Gott bleibe.

Hier bricht eine theologische Differenz auf, die wir nicht nur bei Vlijm beobachten können, sondern die noch bei andern holländischen Theologen herumgeistert. Ich erwähne als Beispiele die neuerdings erschienene, spannend geschriebene Dissertation des holländischen Missionars Bijlefeld über den

⁹ K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, IV, 2 (1955), S. 143. 350. 403. 456. 615.

Islam als nachchristliche Religion¹⁰, oder die lehrreiche Arbeit des katholischen Theologen Niederberger über die Missionsauffassung der niederländisch-reformierten Kirchen von Südafrika (Kirche–Mission–Rasse).¹¹ Dogmatisch gesprochen möchte ich sagen: es kommt so oder so, auf diese oder jene Weise an den Tag, daß die holländisch-reformierten Theologen, ob sie nun der Hervormde Kerk oder den Gereformeerde Kerken angehören, ob sie im Mutterland oder in Südafrika wirken, sich von der Dordrechter Synode und von dem dort festgestellten Infralapsarismus bis heute nicht freigemacht haben. Es gehört m. E. zu den erleuchtendsten und sorgfältigsten Partien der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth jener Versuch, sowohl dem Supralapsarismus als auch dem Infralapsarismus geschichtliche Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, als auch den Supralapsarismus als die relativ bessere Entscheidung der Theologen des 17. Jahrhunderts zu reinigen und christologisch weiterzuführen.¹² Wie läßt sich diese theologische Differenz umreißen? Nach dem Infralapsarismus wird der *homo creatus et lapsus* vom Prädestinationsdekret betroffen. Gott hat die einen der *homines lapsi* zum Heil in Christus bereitet und sich so in seiner Barmherzigkeit bekundet, während derselbe Gott die andern, ohne daß diese etwas mit Christus zu tun haben dürften, nach seinem ewigen *Decretum* und seiner Gerechtigkeit zur Verwerfung bereitet hat. Der Supralapsarismus dagegen läßt Gottes Prädestinationsdekret ausgerichtet sein auf den *homo creabilis et labilis*, wobei Gottes Absicht darin besteht, seine eigene Herrlichkeit, seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit unter und an den Menschen durch die Beseligung der einen und durch die Verdammung der anderen offenbar zu machen.

Damit, daß nun der Infralapsarismus dem Prädestinationsdekret Schöpfung und Sündenfall vorausgehen ließ, schuf er sich die Möglichkeit, den geschaffenen und den gefallen Menschen auch noch an und für sich zu betrachten, eben z. B. als *homo religiosus*, der «zunächst» mit Christus gar nichts zu tun

¹⁰ W. A. Bijliefeld, *De Islam als na-christelijke Religie* (1959).

¹¹ O. Niederberger, *Kirche, Mission, Rasse. Die Missionsauffassung der niederländisch-reformierten Kirche von Südafrika* (1959).

¹² Barth (A. 9), II, 2 (1948), S. 136—157.

haben mußte. Man konnte dann etwa vom 1. Artikel her eine Anthropologie entwerfen und war dann in voller Fahrt zu einer natürlichen Lehre vom Menschen. Es ist dieser infralapsarischen Ansicht letzten Endes zu verdanken, wenn dann Jesus Christus degradiert und zu einem bloßen Moment in der Heilsgeschichte Gottes mit dem Menschen erniedrigt worden ist. Von daher wird es dann auch möglich, etwa mit Bijlefeld zu behaupten, daß der mohammedanische Mensch die Entscheidung für oder gegen Christus nur und erst vor sich habe und daß man vom antichristlichen Charakter des Islam jedenfalls nicht reden könne. Es gibt ja für den Menschen, der geschaffen wurde und gefallen ist, *neutrale Zonen*, in denen er in einem sturmfreien Gelände leben kann. Nach all dem, was wir aus dem Römerbrief und aus der Apostelgeschichte gehört haben, handelt es sich hier um eine völlig andere Sicht, die mit den biblischen Zeugnissen nicht vereinbar ist.

Karl Barth hat den Supralapsarismus christologisch gereinigt. Gott will mit dem Menschen den Weg aus der Finsternis zum Licht gehen, «indem Gott den Menschen, seinen, den erwählten Menschen, will, will er *diesen* Weg, will er also jene Konfrontierung des Menschen mit jener Macht des Bösen, will er also den Menschen als den von dieser Macht Angefochtenen, als den, der, da er Mensch und nicht Gott ist, dieser Macht (der Religion z. B.!) von sich aus nicht gewachsen, sondern ihr unterlegen ist, und will er sich selbst als den, der dem Menschen in diesem Unterliegen zu Hilfe kommen muß und will (z. B. durch das siegreiche Evangelium!), ja, der in diesem Unterliegen dem Menschen allein den Sieg geben kann und wird, will er also sich selbst als den, durch dessen Gnade der Mensch leben soll, und will er den auf seine Gnade schlechthin Angewiesenen». ¹³

Ist der Mensch, *jeder* Mensch, nicht anders zu sehen denn als ein in Jesus Christus zum Glauben Erwählter, dann ist es ausgeschlossen, daß hier eine neutrale Zone eines religiösen Niemandslandes in Frage kommen könnte. Dann ist es aber ebenso ausgeschlossen, daß man mit Vlijm nur denjenigen als Eigentum Jesu Christi bezeichnen könnte, der durch den Heiligen Geist zum Glauben gekommen ist. Der Ernst der Rebel-

¹³ Barth, ebd., S. 153.

lion gegen Gott wird nicht abgeschwächt, wenn ich den Menschen zu Jesus Christus rechne. Damit sage ich ihm ja gerade, daß seine ganze Rebellion, die er vor allem in seiner Religion betätigt, von Gott selber so ernst genommen worden ist, daß er Jesus Christus dafür sterben ließ.

Dann stellt sich aber aufs neue mit aller Wucht die dringliche Frage, die Jansen Schoonhoven schon genannt hat: Wie können die Religionen und wie kann der homo religiosus in seiner Religion noch ernst genommen werden, wenn doch faktisch praktisch nur ein Exodus aus dem Verderbensbereich seiner Religion in Frage kommt? Hier möchte ich zunächst noch einmal auf *Apg. 10* verweisen, und zwar auf den oft nicht beachteten *Vers 27*. Kornelius ist von Petrus vom Boden erhoben worden. Petrus stellt sich als Mensch neben ihn: «Und indem er mit ihm sprach, ging er hinein.» Der Satz kann eine bloße literarische Ausschmückung sein und kein sonderliches Gewicht für sich beanspruchen. Man kann aber in diesem ambulando sich vollziehenden Gespräch¹⁴ das ausgedrückt finden, was vor der eigentlichen Jesus-Christus-Verkündigung *auf der Ebene brüderlicher Liebe* zu geschehen hat. Man bedenke: auch dieses «Gespräch» aus der Kommunikation heraus geschieht aus Auftrag. Der Inhalt des Gesprächs ist nicht angegeben. Es ist müßig, darüber zu reflektieren.

Wir beziehen uns aber auf das neue ökumenische Dokument «Christian and Non-Christian in the Afro-Asian World. A Dialogue». ¹⁵ Hier ist vom «sacred space», vom «holy ground» die Rede, in der die Kommunikationen mit den Religiösen dieser Welt stattzufinden haben. Dieses Stichwort des «heiligen Bodens» führt uns auf die Erkenntnis, wie sie in der Stephanusrede zutage tritt. Wir wissen, daß Stephanus, wie Reicke mit Recht betont¹⁶, vom Glauben an Kanaan als dem heiligen Land als einer heilsgeschichtlich bloß temporär berechtigten Bezeichnung wegruft. Weder Kanaan noch der Tempel, sondern das

¹⁴ Griech. συνομιλεῖν, «sich mit jemandem unterhalten».

¹⁵ A Contribution to the Study of «The Word of God and the Living Faiths of Men», World Council of Churches, Division of Studies, Department on Evangelism, Department of Missionary Studies, May 1959, p. 17.

¹⁶ B. Reicke, Glaube und Leben der Urgemeinde, = Abhandlungen des Alten und Neuen Testaments, 32 (1957), S. 137—161.

Wanderheiligtum des Alten Bundes bekommt in der erfüllten Zeit des Neuen Bundes eine erneute Gestalt: «Heiliger Boden» ist überall da, wo es Gott gefällt, sich in seiner zur Mission aufgerufenen Gemeinde zu offenbaren. Der «*topos hagios*» ist kein besonderer heiliger Boden, ist nicht der Raum einer sich abschließenden Kirchgemeinde, die in sich und für sich selber lebt, sondern es ist der Ort der Begegnung mit der Welt, wo ein Gespräch anhebt zwischen «Menschen». ¹⁷ Man wird aber den Heiligkeitscharakter dieses Gesprächs nur dann und nur so festhalten können, wenn man sieht, daß es ein Gespräch im Übergang ist.

Und hier ist damit Ernst zu machen, daß Jesus Christus *aufgestanden* ist. Nach 1. Petr. 3, 22 sind ihm als dem in den Himmel zur Rechten Gottes Erhöhten die Mächte, also auch die Mächte der Religionen unterworfen. Diese geschehene Unterwerfung bedeutet nach 1. Kor. 15, 24 noch keine Annullierung oder Außergeltungsetzung dieser Mächte, wohl aber schließt das, weil Christus nicht *otiosus* ist, eine Ingebrauchnahme dieser Mächte in sich. Im Negativen und im Positiven können die Religionen sprechend werden für das, was in Jesus Christus geschenkt worden ist, und für den, der bereits an Jesus Christus glaubt. Hier gilt wieder zu Recht das *fides quaerens intellectum*: der Glaube sucht das Verstehen der Fremdreligionen. Er sucht dieses Verstehen nicht, um den Ungläubigen dadurch zu Christus zu führen. Er sucht dieses Verstehen nur, um für den offen zu werden, den Christus allein bekehren kann. Er *liebt den religiösen Menschen*. Er geht in seine Welt hinein, *weil* er in der Welt des Vaters Jesu Christi zu Hause ist, dem auch das Unterworfenen gehört. Auch in den Regionen der unterworfenen Gebiete ist er beim Vater. Das vergißt er nicht. Er ist also und bleibt in diesem Gespräch der «*paroikos*» und kann so dazu gebraucht werden, im Gesprächspartner die Sehnsucht bewußt zu machen nach «dem ganz Anderen». Wenn die Gespräche mit den Mohammedanern im Nahen Osten unter diesem Zeichen geschehen können, dann stehen sie in einem hoffnungsvollen Licht. ¹⁸ Dann kann es so-

¹⁷ Vgl. ὁμοιοπαθεῖς ὑμῖν ἄνθρωποι, Apg. 14, 15.

¹⁸ Dann können die Hefte Operation Reach. The Near East Christian

gar geschehen, daß die Heiden in ihrer Religion (ähnlich wie Nebukadnezars Geißel) zu einem Bußruf an eine faul gewordene Christenheit werden können. Wie sollte nicht gerade die Kirche Jesu Christi Anlaß haben, auf diese Stimme zu hören!?! Wer anders außer ihr wird solche säkularen Bußrufe überhaupt hören können? Wir brauchen bloß den ersten Abschnitt aus der Monographie von Evans-Pritchard über die Nuerreligion zu lesen¹⁹, dann werden wir solche rührenden Zeugnisse eines Glaubens an ein höchstes Wesen, solche kindlichen Gebete zu uns sprechen lassen können. Wir könnten da aus unserer Gebetsmüdigkeit zur Umkehr gerufen werden, ohne daß wir diese überlieferten Zeugnisse idealisieren oder irgend etwas von der ganzen Dunkelheit wegnehmen wollen, die über dem Paganismus ruht. Das Licht Jesu Christi leuchtet eben auch in der Welt auf und ist von dorthier für den zu vernehmen, der in ihm das Licht der Welt sehen darf. Die Religionen *sind* wohl mächtige Bollwerke gegen Gott. Der christliche Gesprächspartner wird aber gerade an diese Bollwerke nicht glauben können, sondern wird nur von ihrer Überwindung herkommen können. Er wird nicht die Religion, wohl aber den religiösen Menschen darum lieben, weil er seinen Gott, den Vater seines Herrn Jesus Christus, über alles fürchten und lieben muß. Von dieser Liebe her wird ein lebendiges Interesse wach an den Erscheinungsformen aller Religionen in der Welt.

Wenn das Gespräch in einer solchen Atmosphäre vonstatten gehen kann, dann ist eine richtige Stellungnahme zu dem in seiner Religion gebundenen Gewissen möglich. Der Christenmensch weiß, daß «das natürliche Gewissen das Bollwerk des Menschen in seiner Selbstbehauptung gegen Gott ist». Er wird sich davon nichts abmarkten lassen können, daß die religiöse Gewissensüberzeugung, in der einer z. B. nicht konvertieren kann zum christlichen Glauben, Ausdruck dieser Selbstbehauptung gegen Gott ist. Diesem religiösen Gewissen des anderen steht das gute Gewissen als Geschenk des Glaubens gegenüber (1. Petr. 3, 21). Es ist wirklich der Dreistufigkeit im Gewissensverständnis, wie es der amerikanische Dialog der Theo-

Council Study Program in Islam (Beirut 1958—59) wirklich etwas ausrichten.

¹⁹ E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (1956), S. 1—27.

logen beliebt machen will, der Gegensatz gegenüberzustellen, wie ihn Ernst Wolf formuliert²⁰, wonach das gute Gewissen eine Neuschöpfung ist, nicht eine Vollendung oder eine Verklärung des bösen Gewissens. Wie soll der sich in seinem Gewissen gerade religiös selbst behauptende Mensch zu dem im Glauben sein gutes Gewissen betätigenden Menschen sich entwickeln können? Wenn die $\epsilon\theta\upsilon\eta$ in Röm. 2, 14 auf bekehrte Heiden zu deuten sind, dann ist hier vom Gewissenskampf gerade des glaubenden Menschen gesprochen. Der in ihm laut werdenden Anklage und Verteidigung gegenüber ist die Eirene des Glaubens, Röm. 5, 1, und also die davon her erfahrbare Wirklichkeit des guten Gewissens immer wieder ein Geschenk, ein Widerfahrnis. Hier liegt der Unterschied zwischen dem sich selber behauptenden Gewissen des religiösen Menschen, der sich kraft seiner religiösen Überzeugung selber rechtfertigt, und dem Menschen des Gebets, der sein gutes Gewissen nur in der «Bitte zu Gott» bekommen und haben kann. Diesen Unterschied, ja Gegensatz fest im Auge zu behalten, ist gerade für ein Kommunikationsgespräch sehr wesentlich. Dem verkrampften, sich selber verteidigenden und behauptenden Menschen tritt im Christenmenschen derjenige gegenüber, der wohl auch und noch viel mehr um diesen Kampf der Selbstbehauptung weiß, der aber ständig auf die geschenkte und erwartete Eirene und also auf das gute Gewissen zu unterwegs ist. Dieser peregrinus wird so oder so lockernd wirken dürfen. Das Gespräch wird nicht ohne Verheißung vonstatten gehen.

Basel.

Werner Bieder.

²⁰ E. Wolf, Gewissen: Die Rel. in Gesch. u. Geg.³, 2 (1958), Sp. 1555 f.