

Gott und seine Schöpfung für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens

Autor(en): **Buri, Fritz**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **19 (1963)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878842>

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.

Gott und seine Schöpfung

für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens

Noch nicht zum Abschluß gebrachten Dogmatiken gegenüber pflegt sich die Frage zu erheben, wie sich auf Grund des bereits Ausgeführten nun ihr weiterer Gedankengang gestalten werde. So fragt man, nachdem von der «Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens» die Prolegomena sowie die Anthropologie und Soteriologie erschienen sind¹, wie wohl deren *Gottes-, Schöpfungs- und Vorsehungslehre* aussehen möchte. Über diese nächste Wegstrecke der hier in Frage stehenden Dogmatik soll im folgenden kurz Auskunft gegeben werden, indem in Auseinandersetzung mit der dogmatischen Tradition und ihren wissenschaftlich-philosophischen Gegenspielern gezeigt wird, wie diese Lehrstücke *heute* in christlicher Dogmatik überhaupt anzupacken sind.

I.

1. Für den *überlieferten* christlichen *Glauben* ist die Welt Gottes Schöpfung, und zwar so, daß Gott die Welt nicht nur einmal, am Anfang erschaffen hat. Gottes schöpferische Tätigkeit dauert vielmehr auch nach der Weltschöpfung weiter als *creatio continua*, in der alles nach seiner gnädigen Vorsehung geschieht. Kraft dieser Providenz erhält Gott seine Schöpfung, begleitet er mitwirkend alles, was geschieht, und lenkt es nach seinen Zwecken zu dem von ihm der Welt gesetzten Endziel. In diesem Sinne spricht die Dogmatik von Gottes erhaltendem, begleitendem und regierendem schöpferischen Handeln (*conservatio, concursus, gubernatio*).

Diese Aussagen des christlichen Vorsehungsglaubens beziehen sich freilich nicht auf die ursprüngliche, vollkommene Schöpfung Gottes, sondern auf die durch den Sündenfall der ersten Menschen verdorbene Schöpfung. Nach dem Verlust des Paradieses leben die Menschen in einer Welt, in der das Glück des Daseins durch Leiden, Sünde und Tod verdüstert ist. Die von Gott in seinem Zorn und in seiner Langmut erhaltene gefallene Schöpfung ist nun aber zugleich die Stätte seines Erlöserwirkens, durch das sein ewiger Heilsrat-

¹ F. Buri, *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens*, 1. Vernunft und Offenbarung (1956), 2. Der Mensch und die Gnade (1962).

schluß zur Durchführung kommen soll. Zu diesem Zwecke hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt. Durch das dreifache Heilswerk Christi als Prophet, Priester und König soll an die Stelle der alten eine neue, vollendete Schöpfung treten.

Die Neuschöpfung durch Christus hebt schon in der Zeit an, indem er bereits nach Vollendung seines irdischen Heilswerkes zur Rechten Gottes erhöht worden ist. Als der zum himmlischen König Erhöhte nimmt er nun an Gottes Weltregiment teil – das ist sein *regnum potentiae*. Im besonderen ist er das Haupt seiner Kirche, indem er sie beschützt und durch sie seine Gnadenkräfte wirksam werden läßt. Dieses *regnum gratiae* übt er aus, bis er dereinst wiederkommen wird in Herrlichkeit zur Aufrichtung des Endreiches, des *regnum gloriae*.

Damit haben wir die wesentlichen Punkte genannt, in denen der christliche Glaube sein Weltverständnis auszusprechen pflegt. In der Reihenfolge: von der Schöpfung, von der Erlösung und von der Vollendung bilden sie denn auch seit dem Mittelalter das Gerüst seiner Gesamtlehrdarstellungen – nur daß in diesen Systemen den genannten Abschnitten noch einer über den dreieinigen Gott, sein Dasein, Wesen und seine Eigenschaften voranzugehen pflegt. In den neueren Dogmatiken werden überdies in der Regel am Eingang die Erkenntnisgrundlagen des Ganzen erörtert, denn eine solche allem Weltverständnis vorausgehende Gotteslehre und ein derartiger heilsgeschichtlicher Charakter des Weltverständnisses stellen natürlich keine Selbstverständlichkeit dar, sondern enthalten in sich mancherlei Probleme.

2. Als *formales* Problem stellt sich die Frage nach der Herkunft der christlichen Lehre: Inwiefern stammt sie aus übernatürlicher Offenbarung, inwieweit kann sie sich auch auf das Vernunfterkennen des natürlichen Menschen berufen und in welchem Verhältnis stehen die beiden Erkenntnisquellen zu einander? Grundsätzlich wird diese Frage in den Prolegomena der Dogmatik behandelt, aber sie kommt auch in den einzelnen Lehrstücken zur Sprache.

In der Gotteslehre z. B. werden der sogenannte kosmologische und der physiko-theologische Gottesbeweis erörtert, d. h. die Frage, ob und inwiefern das Dasein und dann auch das Wesen Gottes und einzelne seiner Eigenschaften aus der Welt erkennbar seien. Die gleiche Frage stellt sich hinsichtlich der Beweisbarkeit der Schöpfung sowie der verschiedenen Aspekte der göttlichen Vorsehung. Einzelne Theologen und Theologenschulen sind bereit, in diesen

Punkten den natürlichen Erkenntnisfähigkeiten des Menschen – der Vernunft, der Sinneserfahrung, dem Erleben – eine nicht unbedeutende Rolle beizumessen. Für die Erlösungs- und Vollendungslehre dagegen pflegen die meisten sich vorwiegend auf die übernatürliche Offenbarung zu berufen, wie sie für den Glauben – wenigstens nach evangelischem Verständnis – in der Heiligen Schrift enthalten ist.

Die Anerkennung bzw. Leugnung einer natürlichen Offenbarung bewegt sich zwischen den beiden Extremen einer Auflösung der christlichen Dogmatik in eine allgemein-menschliche Religionsphilosophie und einer radikalen Offenbarungstheologie, die jegliche natürliche Theologie als Verrat ablehnen zu müssen meint. In der Regel jedoch versucht man aus apologetischen Notwendigkeiten, Vernunft und Offenbarung irgendwie in ein Verhältnis des Vorausgehens und Nachfolgens des einen oder des andern Teils zu bringen.

Zu diesem Formalproblem kommt nun aber noch eine *materiale* Grundproblematik, die aller christlichen Theologie wesensmäßig anhaftet – ganz gleich, wie sie sich in der Erkenntnisfrage entscheidet. Diese inhaltliche Schwierigkeit besteht in der Spannung, die in irgendeinem Maße sich in allen Fällen zwischen der Schöpfungs- und Vorsehungslehre einerseits und der Erlösungs- und Vollendungslehre andererseits bemerkbar macht. Die Spannung zwischen diesen beiden Lehrkreisen bricht auf an der Frage nach der Tragweite und den Folgen des Sündenfalls und sie wirkt sich aus in der Einschätzung der Bedeutung des christologischen Heilswerkes, in der Beurteilung des Zusammenwirkens von Natur und Gnade sowie in der Sicht des Verhältnisses von alter und neuer Schöpfung.

Auf der einen Seite – der reformatorischen – betont man um der Bedeutung des Heilswerkes Christi und der göttlichen Gnade willen die durch den Sündenfall bewirkte Zerstörung der Schöpfung. Es geschieht dies hier gelegentlich in einer Art und Weise, daß darüber fraglich wird, ob man überhaupt noch von Schöpfung und Vorsehung reden kann. Die Gnade kann derart betont werden, daß sie den natürlichen Menschen zur Untätigkeit zu verurteilen droht und kein Zusammenhang zwischen gegenwärtiger und künftiger Welt mehr zu bestehen scheint. Auf der anderen Seite dagegen – der katholischen und neuprotestantischen – ist man bestrebt, die Schäden des Sündenfalls einzuschränken. Es geschieht das um der Anerkennung von Schöpfungsordnungen und einer sogenannten Er-

haltungsgnade willen, um den Menschen nicht zum Objekt eines Gnadenmechanismus werden zu lassen und um an einer Vollendung der bestehenden Welt festhalten zu können. Aber man setzt dadurch die Notwendigkeit der Erlösung durch Christus und das Angewiesensein des Menschen auf Gottes Gnade aufs Spiel.

Angesichts dieser zwiefachen Problematik des Weltverständnisses des christlichen Glaubens, mit der es jeder, der es durchdenkt, zu tun bekommt, und die sich denn oft auch katastrophal ausgewirkt hat, ist es begreiflich, daß man sich je und je von dieser christlichen Sicht entschieden abgewandt hat, um auf anderem Boden zu einer Weltanschauung zu gelangen, die nicht an den offensichtlichen Fragwürdigkeiten jener Systeme des christlichen Glaubens leiden sollte. Wir denken dabei insbesondere an die verschiedenen Ausprägungen einer sogenannten wissenschaftlich-philosophischen Weltanschauung, wie sie in der Neuzeit dem überlieferten Christentum gegenüber aufgetreten sind. Durch die Denkmethode und Forschungsergebnisse der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie ist die Problematik der christlichen Theologie besonders deutlich geworden – in diesem Kampf der Wissenschaft und Philosophie mit dem christlichen Glauben aber auch deren eigene nicht weniger große Fragwürdigkeit.

3. Wenn es *Wissenschaft* und *Philosophie* auch gelingt, die Fragwürdigkeit der Offenbarungsgrundlage der christlichen Dogmatik und ihres Vernunftgebrauchs aufzudecken, so erweisen sich doch die Voraussetzungen dieser wissenschaftlichen Kritik und erst recht ihre angeblich philosophischen Weltanschauungssysteme als nicht weniger problematisch als der von ihnen als Aberglaube kritisierte christliche Glaube.

Wohl ist es möglich, den mythologischen Charakter des biblischen Weltbildes und die historische Bedingtheit des christlichen Offenbarungsanspruchs wissenschaftlich aufzudecken. Aber schon wenn Wissenschaft meint, auf solche Weise diese Erscheinungen in ihrem Wesen erfaßt und erledigt zu haben, macht sie sich damit einer unwissenschaftlichen Verabsolutierung ihrer Erkenntnisprinzipien schuldig, weil sie dabei übersieht, daß diese je nur für einen beschränkten Bereich gültig sind. Erst recht aber wird solche Wissenschaft zu einem Wissenschaftsaberglauben, wenn sie es unternimmt, ihre Prinzipien zu einer wissenschaftlich-philosophischen Weltanschauung auszubauen, die meint, gegenüber einem Glauben, der

sich auf Offenbarung beruft, mit dem Anspruch allgemeiner Beweisbarkeit und Wahrheit auftreten zu können. Die Vielfalt und Gegensätzlichkeiten der Weltanschauungssysteme, die sich auf diese Weise ergeben, widerlegen deren angebliche Voraussetzungslosigkeit und sind ein Zeichen ihres heimlich theologischen, d. h. glaubensmäßigen Charakters.

Zu dieser formalen kommt auch hier eine materiale Problematik. Für Wissenschaft ist die biblische Urgeschichte und die christliche Heilsgeschichte Mythologie. Philosophisch ist der Schöpfungsgedanke eine Denkmöglichkeit. So hat z. B. Fichte erklärt, daß die Schöpfung sich «gar nicht ordentlich denken lasse». Wunder ist für den Philosophen, daß – wie Schelling gesagt hat – überhaupt etwas und nicht nichts ist. Spekuliert der Philosoph an diesem Punkte weiter, so gelangt er zu einem Pantheismus oder Panentheismus oder zu einer Lehre von einem werdenden Gott, einer Theogonie, wie eine solche u. a. auch von Schelling entworfen worden ist.

Die Wissenschaft erkennt ganz andere Gesetze und Zusammenhänge in Natur und Geschichte, als die christlichen Lehren von der *Conservatio* und dem *Concursus* mit ihrem wunderhaften Eingreifen Gottes in den Geschehensverlauf es wahrhaben wollen. Eine idealistische Betrachtung, die das Wesentliche im Geistigen sieht, kann hier zu einem Theismus gelangen, während der Materialismus den Atheismus predigt – wenn dies nicht um der Freiheit des Menschen willen auch schon auf idealistischem Boden geschieht (so wiederum bei Fichte oder in neuerer Zeit bei Nicolai Hartmann). Ebenso gibt es als Ersatz für die christliche *Gubernatio* der Welt durch Gott unendliche einander widersprechende Geschichtsphilosophien und Theodizeeversuche. Diese schlagen jedoch in Relativismus und Nihilismus um, wenn die Vermessenheit der Ikarusflüge ihres Geistes an den Tag kommt.

So erweist sich die formale und materiale Problematik auf dem Trümmerfeld der wissenschaftlich-philosophischen Weltanschauungen als nicht geringer als auf demjenigen des Weltverständnisses des überlieferten christlichen Glaubens. Wissenschaftliches und philosophisches Denken vermag wohl die Fragwürdigkeit des überlieferten christlichen Weltverständnisses ans Licht zu bringen. Das Innewerden dieser Problematik des als Dogma Überlieferten bildete denn auch einen wesentlichen Anstoß zur Entstehung und Entwicklung dieses neuzeitlichen Denkens. Aber wenn es sich als Gegenpol

konstituiert und – seiner Absicht und seinem Anspruch gemäß – ein Äquivalent für das In-Frage-gestellte bieten will, so macht es sich des gleichen Dogmatismus schuldig wie der von ihm abgelehnte Glaube.

II.

1. Das Wesen dieses *Dogmatismus* besteht darin, daß – auf was immer für Grundlagen – Aussagen gemacht werden über den Menschen, über die Welt und über Gott, die objektiv gelten sollen. Als Dogmatismus, d. h. als Aussagen, die ihre Unsachgemäßheit mit einem zu Unrecht erhobenen Anspruch zu verdecken suchen, sind theologische Lehrstücke und wissenschaftlich-philosophische Weltanschauungen zu beurteilen, insofern in ihnen über Größen, die ihrem Wesen nach nicht objektivierbar sind, Aussagen gemacht werden, die mit dem Anspruch auf – natürlich oder übernatürlich begründete – allgemein gültige Objektivität auftreten. Wo das geschieht, wird Wissenschaft unwissenschaftlich, Philosophie unwahr, Glaube abergläubisch.

Weder der Mensch noch die Welt noch Gott können als Ganzes und in ihrem Wesen vergegenständlicht werden. Wohl lassen sich über den Menschen und die Welt unter einzelnen Aspekten allgemein nachprüfbar Aussagen machen – aber nie über das Wesen des Menschen und die Welt als Ganzes. Das Wesen des Menschen besteht darin, daß er durch die Art und Weise, wie er sich versteht, immer erst noch darüber entscheidet, was er ist. In diesem Sich-selberverstehen kann er sich nicht zuschauen. In seinem Selbst ist er weder für andere noch für sich selber objektivierbar. Desgleichen kann auch die Welt nie als Ganzes, sondern nur in einzelnen Teilen zum Gegenstand unseres Wissens werden. Der Horizont des Welt-Ganzen, in dem wir uns je schon vorfinden, weicht vor unserem Zugriff ständig zurück. Entweder verabsolutieren wir einen Teilaspekt oder unser Weltbegriff wird leer. Beschränken wir uns nicht auf unsere Weltaspekte, so fallen wir entweder Täuschungen anheim, oder es tut sich vor uns das Nichts auf. Dieses Nichts könnte für unser Wissen die Offenbarung Gottes sein – aber dann läßt sich darüber eben keine Aussage machen, nicht einmal, daß es sich darin um die Offenbarung Gottes handle. Dem Innewerden des Nichts auf dem Grunde aller Dinge entspricht nur Schweigen und Schaudern –

wie Pascal gesagt hat: «Das unendliche Schweigen dieser Räume macht mich schauern.»

In ganz anderer Weise kündigt sich das Geheimnis des Seins da, wo ich mir meines Selbstseins in der Unbedingtheit der Übernahme meiner geschichtlichen Situation als eines verantwortlichen *Personseins* innewerde. Hier spricht der Seinsgrund zu mir und kann mir aufgehen, was Schöpfung ist.

Diesen Vollzug eines Selbstverständnisses in der Bezogenheit auf den Grund meines und der Welt Daseins, der sich in solchem Selbstverständnis als die Transzendenz alles Selbst- und Weltseins offenbart, bezeichnen wir als *Glauben*.

Die Aussagen dieses Glaubens sind wohl auch gegenständlicher Natur – wie alles, was zum Bewußtsein kommt. Ohne gegenständliches Denken ist auch dieses Selbstverständnis nicht zu vollziehen. Aber es ist eine Gegenständlichkeit anderer Art als die des Wissens und der angeblichen Offenbarungstheologie. Es ist eine verschwindende, winkende, anrufende Gegenständlichkeit, die nur im Wagnis des Einsatzes des ganzen Selbst deutbar wird und kraft solchen Wagnisses auch ihre Deutekraft für andere empfängt.

2. Wie es zu allen Zeiten in wahrer Philosophie und echter Theologie solchen Glauben gegeben hat – und heute desgleichen für ihrer Grenzen bewußte Wissenschaft –, so ist er auch stets *Entstellungen* und Verkehrungen anheimgefallen.

In der Gegenwart ist es vor allem *Karl Jaspers* der die *philosophia perennis* als eine Denkbewegung eines philosophischen Glaubens versteht, die sich aus der Gegenständlichkeit wissenschaftlichen Denkens erhebt und im Innewerden des Selbstseins auf Transzendenz ausgerichtet ist. Im Subjekt-Objekt-Schema gegenständlichen Denkens – es festhaltend und es zugleich transzendierend – kann nach Jaspers in der Form von Chiffren für Existenz die Sprache der Transzendenz, wie sie in Mythologie und Religion, Philosophie und Theologie eh und je zum Ausdruck gekommen ist, als Anruf zum Selbstsein vernehmbar werden.

Bei seinem «Beschwören der Transzendenz» spielt für Jaspers die Offenbarungstheologie sowohl die Rolle eines Gegners als auch eines Verbündeten. Er lehnt die Offenbarungstheologie ab, weil er in ihr falsche Objektivierungen des Nichtobjektivierbaren sieht. Gleichzeitig ist er von ihr betroffen, weil er in ihr wie in religiöser Mythologie und philosophischer Spekulation die Substanz findet, deren er zu seinem alles «in die Schweben bringenden» Philosophieren bedarf.

Angesichts dieser Stellung zur Offenbarungstheologie erhebt sich allerdings die Frage, ob bei Jaspers dieses Schweben nicht zu einem Selbstzweck

wird und sich bei ihm nur auf Kosten der Substanzhaltigkeit – um die es ihm doch gerade geht – vollziehen und aufrechterhalten läßt.

Im Vergleich zu dieser von Jaspers selber zugegebenen Schwäche seines Philosophierens muß *Karl Barth* als ein machtvoller mythologischer Dichter erscheinen, auf dessen Theologie allerdings paßt, was Jaspers in seinem neuesten Werk «Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung» als «diabolische Methode» beschreibt: «dem Menschen seine Grenzen zu zeigen, dadurch, daß man ihn intellektuell verwirrt, in den bodenlosen Skeptizismus und die Verzweiflung am Wissenkönnen führt, um dann als Rettung anzubieten etwas Absolutes, Hinzunehmendes, Unbegründetes, dem zu gehorchen, das aber nicht zu befragen ist».

Beiden gegenüber mutet *Bultmanns* und *Gogartens* Entmythologisierungsprogramm ausgesprochen schwach an – zumal darin ein – im Gegensatz zu ihrem Programm – nichtentmythologisierter Rest einer mißverstandenen paulinischen Rechtfertigungslehre wirksam ist. Aber im Recht ist diese hermeneutische Theologie, wenn sie ihren Gegnern, die ihr Auflösung der Objektivität der Heilsgeschichte in Subjektivismus zum Vorwurf machen, entgegenhält, daß sie sich gerade mit diesem Vorwurf dem Subjekt-Objekt-Schema ausliefern, weil es Objekte nur für ein Subjekt gibt.

Das nämliche ist zu sagen gegenüber dem von *Heidegger* seit seiner «Kehre» geforderten Seinsdenken, von dem er behauptet, daß es als ein Seinsgeschehen allem sekundären Bewußtseinsdenken im Subjekt-Objekt-Schema voraufgehe. Das Denken in diesem Schema stelle jenem eigentlichen Denken gegenüber nur eine Zerfallerscheinung dar. Aber weder Heidegger noch seine Jünger werden sich über die Tatsache hinwegtäuschen können, daß sie von diesem Seinsgeschehen – wenn sie verständlich davon reden – gerade als einem Objekt, das für ein Subjekt da ist, reden, und daß also nicht das Sein, sondern sie selber das Subjekt dieses Redens sind. So verhält es sich auch mit dem Reden vom Worte Gottes, das stets ein menschliches Reden ist. Gottes Wort in Menschenmund ist immer Menschenwort.

Auch der Symbolbegriff *Paul Tillichs*, der Aussage und Ausgesagtes als «Seinsmächtigkeit» in eins fassen möchte, hilft hier nicht weiter, sondern verschleiert nur den Sachverhalt, den Jaspers mit seinem Chifferndenken meint.

Auf seine Weise hat längst vor den angeführten Denkern *Albert Schweitzer* dieses Problem des Verhältnisses von Selbst- und Weltverständnis in Philosophie und Theologie zu lösen versucht. Er tat dies durch die Unterscheidung von ethischer Lebensanschauung, die sich ihm aus dem denkend gewordenen Willen zum Leben ergibt, und Weltanschauung als einem untauglichen Versuch, die Verwirklichung des ethischen Ziels der Lebensanschauung durch weltanschauliche Konstruktionen sicher zu stellen. Dem weltanschaulichen Agnostizismus seiner Kulturethik entsprechend hat er auch die eschatologische Verkündigung Jesu als Ausdruck eines Willens zu absoluter Lebens- und Weltvollendung gedeutet und die Übersetzung der urchristlichen Reichsgotteserwartung in eine von deren hinfälliger weltanschaulicher Form befreite Kulturethik der Ehrfurcht vor dem Leben gefordert.

Die Verwirklichung, die Schweitzer dieser theoretischen Problemlösung

in seinem praktischen Lebenswerk gegeben hat, kann uns aber nicht daran hindern, festzustellen, daß er einerseits – entgegen seiner Absicht – seine ethische Lebensanschauung doch zu einer angeblich beweisbaren Weltanschauung ausgebaut hat, und daß er andererseits auf dieser Grundlage dem Wesen der neutestamentlichen Botschaft von dem entscheidenden Heilshandeln Gottes in Christus nicht hat gerecht werden können. So gewiß Schweitzer aller Heilsgeschichtstheologie gegenüber im Recht ist, wenn er deren Konstruktionen als verfehlte Versuche eines Nicht-wahrhaben-wollens der ausgebliebenen Parusie erkennen läßt, so gewiß ist der Jesus, von dessen Autorität er am Schluß seiner «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» spricht und dessen Ruf ihn einst nach Lambarene geführt hat, ein anderer als der enteschatologisierte Jesus. Wer deshalb heute meint, den «protestantischen Weg des Glaubens» aus der Sicht der Enteschatologisierung heraus rekonstruieren und für die Zukunft als maßgebend beweisen zu können, der hat weder die eigentliche Bedeutung des Phänomens Albert Schweitzer verstanden noch vermag er in bezug auf das Erbe des christlichen Glaubens etwas anderes als «Totengräberdienste» zu leisten.

3. Ein Weltverständnis des christlichen Glaubens, das der Christlichkeit entsprechen könnte, wie wir sie in der menschlichen Größe eines Albert Schweitzer verkörpert sehen, scheint uns nur möglich zu sein, wenn wir dieses Weltverständnis in einem im Sinne von Jaspers verstandenen *Selbstverständnis* begründet sein lassen. Dieses Selbst- und Weltverständnis müßte dann aber – im Unterschied zu dem Jaspersschen – sich entscheidend durch die christliche Heilsbotschaft bestimmen lassen. Nur dadurch vermöchte es – noch einmal im Unterschied zum Jaspersschen «Schweben» – zu echter Geschichtlichkeit zu gelangen. Gerade durch ihre formale Art ist Jaspers' Philosophie geeignet, der christlichen Dogmatik die erkenntnismäßige Grundlage zu geben, auf der nicht nur ein Gespräch mit Wissenschaft und Philosophie möglich ist, sondern auch die christliche Heilsbotschaft ohne Entmythologisierung, aber auch ohne zum Gegenstand eines Aberglaubens zu werden, verstanden und zur Geltung gebracht werden kann.

Als Aussage, die aus dem Vollzug eines gläubigen Selbstverständnisses hervorgegangen ist und deren Inhalt je von neuem für ein daraufhin sich vollziehendes derartiges Selbstverständnis Wirklichkeit werden will, besagt das christliche Kerygma folgendes: Erstens: Der Mensch ist von Gott in seinem Sohn zu seinem Ebenbild, d. h. zu verantwortlichem Personsein geschaffen. Zweitens: Dieses gott-ebenbildliche Personsein ist durch die Sünde, d. h. durch das Wie-Gott-sein-wollen verkehrt, wie es sich in jeder für den Vollzug des

Selbstverständnisses unerläßlichen Vergenständlichung dieser göttlichen Bestimmung ereignet. Drittens: Wo es dem Menschen möglich wird, sich trotz dieses in der Erbsünde gemeinten tragischen Verhängnisses und der daraus erwachsenden einzelnen Sünden als verantwortliches Personsein zu verwirklichen, ereignet sich in ihm das, was in der christlichen Lehre als das dreifache Heilswerk Christi als des Propheten, Hohenpriesters und Königs zusammengefaßt wird: das Innewerden der mich persönlich angehenden Verkündigung als Wahrheit des Wortes Gottes – das ist der Sinn des prophetischen Heilswerkes Christi –, die Versöhnung des Sünders mit Gott im Sich-annehmen-können als Sünder und in der Möglichkeit der Sühne von Schuld – darin vollzieht sich sein hohepriesterliches Heilswerk – und die Verwirklichung eines neuen Seins unter der Herrschaft Christi als Auswirkung dieses Selbstverständnisses des christlichen Glaubens – das ist sein königliches Heilswerk.

Die Darstellung dieses dreifachen Heilswerkes Christi und seiner Aneignung im Glauben ist Sache der christlichen Erlösungslehre, der Soteriologie, die als solche zugleich Anthropologie ist, wie denn auch die theologische Lehre vom Menschen nicht ohne die Soteriologie, sondern nur in eins mit ihr möglich ist.

In diesem Selbstverständnis des christlichen Glaubens, insbesondere in dessen Aussagen über das königliche Heilswerk Christi, ist nun aber auch ein Weltverständnis enthalten, das im Unterschied sowohl zu sogenannten wissenschaftlich-philosophischen Weltanschauungen als auch zu den Schöpfungs- und Vorsehungslehren sogenannter natürlicher oder sogenannter Offenbarungstheologien sich als Wahrheit eines gläubigen Selbstverständnisses ausweisen läßt.

III.

1. Aus dem im Glauben angeeigneten christlichen Kerygma von der *Weltherrschaft Christi*, dem *regnum potentiae Christi*, ergibt sich ein Verständnis der Welt als fortdauernder Schöpfung Gottes, das sich ebenso von dem staunenden Verstummen vor dem Geheimnis des Seins in einer *theologia naturalis negativa* unterscheidet, wie von einem pantheistischen Zusammenfallen von Gott und Welt, wie von einer Schöpfungs- und Wundergeschichte, die einem naturwissenschaftlichen Denken als bloßes mythologisches Weltbild erscheinen muß.

Es bleibt den Naturwissenschaften vorbehalten, auf Grund ihrer Forschung Hypothesen aufzustellen über frühere Gestalten der Welt und über die in der Entwicklungsgeschichte der Welt herrschenden Gesetze. Auf dem Wege fortschreitender wissenschaftlicher Welterkenntnis ist es möglich, frühere Weltbilder als überholt zu erweisen, sie zu korrigieren und durch neue zu ersetzen. Aber ohne in ein wissenschaftlich nicht tragbares Spekulieren hineinzugeraten, wird die Naturwissenschaft in keiner ihrer Ausformungen zu beweisbaren Aussagen über einen Anfang der Welt und über die letzten Zusammenhänge des Weltgeschehens gelangen. Wissenschaft hat es stets mit Größen in Raum und Zeit zu tun und sie würde ihre Zuständigkeit überschreiten, sowohl wenn sie von einer Ewigkeit als auch wenn sie von einer Setzung von Raum und Zeit sprechen würde. Die Aporien, in die das Denken bei solchen Unterfangen gerät, sind Aussagen einer legitimen natürlichen Theologie, die stauend und schauernd vor dem Nichts verstummt, wie Kant in der «Kritik der reinen Vernunft» gesagt hat: «Hier sinkt alles unter uns.»

Aber weder jene Naturwissenschaft noch eine derartige Philosophie entsprechen dem Weltverständnis, das sich für den Glauben in seiner Aneignung der Botschaft von der entscheidenden Heilstat Gottes in Christus im Vollzug seines auf diese Botschaft bezogenen Selbstverständnisses ergibt. Im Innewerden seines verantwortlichen Personseins als eines in der befreienden Übernahme seiner Schuld mit Gott versöhnten Sünders geht dem Glaubenden auf, was creatio ex nihilo, das Wunder der Schöpfung aus dem Nichts ist. Versucht er, sich sein Selbstverständnis begrifflich klar zu machen, so gelangt er vor das Nichts des Geheimnisses des Seins. Aber da der Gläubige an dieser Grenze seines Erkennens nicht bloß als ein gegenständlich Erkennender seinem Selbstsein gegenübersteht, sondern dieses Selbstsein selber ist und sich dessen als eines unerfindlichen Geschenkseins inne wird, hat er es nicht bloß mit einem schöpferischen Nichts zu tun, sondern mit der ihn zur Verantwortung rufenden Stimme des sich ihm in Christus offenbarenden Schöpfers. In diesem Vollzug seines begnadeten Selbstverständnisses erfährt er, was Schöpfung ist. Die Personifizierung des Schöpfungsgrundes als des Schöpfers entspricht dem personalen Charakter des Selbstverständnisses des Glaubens. Die Verwendung nichtpersonaler Kategorien zur Bezeichnung dieses Geheimnisses des Bestimmtseins zum Personsein wäre nicht sachentsprechend. Der Glaube kann zur Aus-

sage über sein Wesen gar nicht andere Formen verwenden als solche, die von der Wissenschaft als Mythologie und Spekulation beurteilt werden müssen.

Die sowohl formal als auch inhaltlich sachgemäße Ausdrucksweise für den Gnadencharakter des Selbstseins ist das christologische Bekenntnis des Schöpferglaubens im Kolosserbrief: «Er (Christus) ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, denn in ihm ist alles, was in den Himmeln und auf Erden ist, erschaffen worden, das Sichtbare und das Unsichtbare, seien es Throne oder Hoheiten oder Gestalten oder Mächte. Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen; und er ist *vor* allem, und alles hat in ihm seinen Bestand» (Kol. 1, 15–17).

In diesem solennen Christusbekenntnis ist nicht nur das ausgesprochen, was die christliche Theologie von jeher unter Berufung auf Gen. 1 als *creatio prima* bzw. als *creatio ex nihilo* gemeint hat – aber jetzt nicht als fragwürdiges Mythologisieren über eine Erschaffung der Materie und die hernach erfolgende Gestaltung der Materie in der *creatio secunda*, sondern als Aussage des Selbstverständnisses des auf die Botschaft von der Weltherrschaft Christi ausgerichteten Glaubens. Für solchen Glauben ist die *creatio prima ex nihilo* zugleich die *creatio continua*: die währende Schöpfung und Erhaltung alles Seins durch Gott in seinem Sohn, durch die Raum und Zeit zum Bereich seiner Herrschaft bestimmt sind.

Es ist klar, daß hier jede pantheistische Identifizierung von Gott und Welt ausgeschlossen ist, denn das würde nicht nur der Fleischwerdung Gottes in Christus – was etwas anderes als Weltwerdung Gottes ist – widersprechen, sondern dadurch würde auch das menschliche Personsein in Frage gestellt, für das die Welt den Bereich der Königsherrschaft Christi darstellt. Wohl aber ist zu sagen, daß die Menschwerdung Gottes nicht auf eine historische Gestalt eingeschränkt ist, sondern in jenem Einen den Anfang einer neuen Schöpfung darstellt, von deren Geschichte der christliche Glaube als der Geschichte des Bundes Gottes mit seiner Schöpfung spricht und um deren Vollendung willen Gott seine Schöpfung erhält.

2. Für den christlichen Glauben ist die Geschichte der Welt vor allem die Geschichte des Menschen, weil es in der biblischen *Heilsgeschichte* – trotz ihres kosmischen Ausmaßes – um das Heil des Menschen geht und diese Heilsgeschichte uns in Form einer Bot-

schaft überliefert ist, die vom Menschen verstanden sein will. Das darf uns aber weder zur Behauptung einer übernatürlichen Geschichte noch zu deren Umgestaltung in eine idealistische – oder auch materialistische – Geschichtsphilosophie Anlaß geben. Derartige Konstruktionen vermögen in ihrer Gegenständlichkeit weder dem Wesen des Personseins noch dessen echter Geschichtlichkeit als Unbedingtheit inmitten der Relativität gerecht zu werden. Auch die institutionell-soziologischen Auswirkungen und Erscheinungen der christlichen Verkündigung dürfen nicht mit der Heilsgeschichte Gottes verwechselt werden. Gegen eine solche Verkirklichung des Heils sprechen schon die Mannigfaltigkeit der christlichen Kirche in der Geschichte und die darin zutage tretenden Gegensätzlichkeiten.

Wohl gilt: «*extra ecclesia nulla salus*». Aber diese Kirche, in der sich das Heil ereignet, ist in der Zeit keine sichtbare Einheit. Sie ereignet sich vielmehr je da, wo auf Grund der in Wort und Sakrament verkündigten und dargestellten christlichen Heilsbotschaft im einzelnen – und dann immer auch gemeinschaftsbildend – sich das Selbstverständnis des Glaubens vollzieht und von ihm aus die Welt verstanden und gestaltet wird. Heilsgeschichte als das *regnum gratiae Christi* ereignet sich, wo das Selbstverständnis des christlichen Glaubens sich als Formkraft der Geschichte erweist.

In einem solchen Heilsgeschichtsverständnis tritt an die Stelle von Determinismus und Indeterminismus das Geheimnis der Prädestination, in dem der Gläubige sich als erwählt weiß und in der Geschichte sich als Gottes Partner zu bewähren hat, so daß diese zur Bundesgeschichte Gottes mit seinem Volke wird.

Für den Glauben sind Kirche und Welt gleichermaßen eingeschlossen in den Bund Gottes: jene als Werkzeug, diese als Schauplatz der göttlichen Bundesgeschichte.

In dem Aufeinander-bezogen-sein von Verkündigung und Selbstverständnis des Glaubens ereignet sich der *concursus divinus*, Gottes begleitendes Handeln in der Welt. Das Ziel dieses *Concursus* aber ist die *gubernatio Dei*, die Verwirklichung der Weltherrschaft Gottes.

3. Wie verträgt sich das Bekenntnis des christlichen Glaubens zum Weltregiment Gottes mit der Tatsache des *Bösen* und des *Übels*, d. h. der Gottes gute Schöpfung zerstörenden Mächte? Christlicher Glaube antwortet auf das Problem der Theodizee weder so, daß er es agnostisch als die Kompetenz des Menschen über-

schreitend abweist, wie es am Schluß des Hiobbuches geschieht, noch so, daß er meint, dieses Problem ein für allemal theoretisch und dann auch durch ein entsprechendes Verhalten praktisch lösen zu können.

Wenn das Verstummen die einzige Reaktion auf dieses quälende Problem sein sollte, so wäre das nicht nur eine unmenschliche, sondern zugleich ungläubige Haltung. Denn einmal sind wir nicht stumm, sondern zur Sprache erschaffen: gegenüber dem Bösen zum Protest und gegenüber dem Übel zur Sehnsucht – und zum andern ist es die Bibel selber, die uns zu jenem Protest und zu dieser Sehnsucht aufruft.

Es gibt in dieser Hinsicht allerdings ein unerläßliches Verstummen: das Verstummen, wenn wir im Begriffe sind, in irgendeiner objektiv feststellbaren und allgemein beweisbaren Weise eine Lösung des Welträtsels gefunden zu haben. Alle derartigen Versuche können für uns rechtmäßigerweise nur die Rolle von Hinweisen auf die Hoffnung des Glaubens und von Appellen zu einem dem Glauben entsprechenden Verhalten darstellen.

Allem Gottwidrigen gegenüber wird Gottes Weltherrschaft für uns Wirklichkeit, wenn wir uns auf die Botschaft von dieser seiner Weltherrschaft in seinem Sohn hin verstehen, als Geschöpf in seiner Schöpfung, die durch Christus eine neue Schöpfung werden soll und an deren Vollendung wir – auch im Leiden – tätigen Anteil haben sollen. Gottes Regiment heißt für den Glauben: In-Anspruch-genommen-sein durch Rechtfertigung und Heiligung, Teilhabe an der Durchsetzung von Gottes Willen im Gebet und in der Hoffnung auf den neuen Schöpfungstag, der auf dem Grunde jedes unserer Tage und auch aller unserer Nächte aufleuchten will, wo wir für ihn bereit sind.

Wie sieht nun die Gotteslehre aus, die sich auf Grund dieses Weltverständnisses des christlichen Glaubens ergibt?

IV.

1. An sich wäre es auch schon möglich, auf Grund des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens die Gotteslehre zu entfalten. Aber es würde sich dann um das Bild des Erlösergottes handeln, das nachträglich noch durch dasjenige des Schöpfergottes ergänzt werden müßte. Auf Grund des aus dem Selbstverständnis des christli-

chen Glaubens sich ergebenden Weltverständnis dagegen sind wir in der Lage, von Gott als dem *Erlöser und Schöpfer in einem* zu reden. Damit dürfte dann auch endgültig der Verdacht der Anthropologisierung der Theologie widerlegt sein, der gegenüber einer Begründung der Dogmatik auf das gläubige Selbstverständnis immer wieder erhoben zu werden pflegt. Tatsächlich ist es so, daß gerade eine Theologie, die meint, vor und unabhängig vom Menschen und der Welt von Gott reden zu können, als unglaubwürdig erscheinen muß. Aus unserem Weltverständnis dagegen ergibt sich die Möglichkeit einer Interpretation des alten Trinitätsdogmas als der echten Aussage über den Transzendenzbezug des christlichen Glaubens.

Während die immanente Trinitätslehre als Spekulation über in-nergöttliche Relationen eine künstliche Lösung eines künstlichen Problems darstellt, ergibt sich aus der im Glauben verstandenen Schöpfung und Vorsehung ein in sich zusammenhängendes dreigestaltiges Personsein Gottes. Als der Schöpfer und Erhalter ist Gott der Vater. Im Sohn ist er der Bundesgott. Der vom Vater und Sohn ausgehende heilige Geist ist das Prinzip der Weltregierung Gottes durch seinen Sohn.

Die so verstandene göttliche Dreieinigkeit bildet aber auch den Gegenpol zu dem Pantheismus, Theismus und Atheismus bzw. Nihilismus, in deren philosophischen Unhaltbarkeiten, Unzulänglichkeiten und Widersprüchlichkeiten alles von der christlichen Heilsbotschaft absehende Selbst- und Weltverständnis notwendig endigen muß. In der Aussage «Gott, der Vater» bleibt die Transzendenz gewahrt, ohne daß darüber die Welt zu einer Welt ohne Gott würde. In der Bundesgeschichte, die in der Menschwerdung des Sohnes Gottes gründet, fordern göttliches und menschliches Personsein einander gegenseitig. Der heilige Geist schließlich ist die heiligende Kraft dieses persönlichen Gottes in unserem personenhaften Dasein aus dem heraus wir das zu bekennen vermögen, was die alte Theologie als «die Vollkommenheiten Gottes» gelehrt hat.

2. Der Gott des christlichen Glaubens ist kein eigenschaftsloses Wesen, das als das höchste Sein für den Menschen zugleich wie ein Nichts wäre. Er ist ein Gott, über dessen Wesen sich bestimmte Aussagen machen lassen – nämlich aus der Art und Weise, wie er sich uns in unserem Selbst- und Weltverständnis offenbart.

Solche *Gotteserkenntnis* ist nun freilich etwas anderes als die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes und die Ableitung seiner

Eigenschaften auf den berühmten «drei Wegen», den *tres viae* eines Schließens von dem Wesen des Endlichen auf dasjenige des Unendlichen sowie eines Überhöhens bzw. Negierens aller Eigenschaften des Endlichen, um auf diese Weise zu einer Beschreibung des Unendlichen zu gelangen. Ein bewiesener Gott ist kein Gott, und ein abgeleitetes oder erschlossenes Unendliches ist immer noch ein Endliches. Die Vernunft gelangt stets nur an ihre Grenze, aber mit jedem Überschreiten derselben wird sie zur Unvernunft und verfällt dem Nichts oder ihren eigenen trügerischen Gebilden. Das ist das Schicksal aller natürlicher Theologie.

Anders dagegen liegen die Dinge, wenn das Denken es nicht bloß mit seinen Gegenständen zu tun hat, sondern mit den gegenständlichen Aussagen des Selbst- und Weltverständnisses des Glaubens. Hier handelt es sich nicht – wie in allen sogenannten Gottesbeweisen – um das unmögliche Unterfangen eines Überganges aus dem Gegenständlichen ins Ungegenständliche oder um eine Ableitung des Ungegenständlichen aus dem Gegenständlichen. Im Vollzug seines Selbstverständnisses hat der Glaube es mit dem Nichtobjektivierbaren der Transzendenzbezogenheit des Selbst und seiner Welt zu tun. Für das Personsein, das – um alles bisher Ausgeführte nochmals zusammenzufassen – sich in der Ausrichtung auf die Botschaft von der Heilstat Gottes in Christus hin vollzieht, ist Erlösung und darin Schöpfung und Vorsehung Wirklichkeit. Die Aussagen dieses Selbst- und Weltverständnisses bilden die Gegenständlichkeit des christlichen Glaubensdenkens. In diesem Glaubensdenken werden jene Aussagen des christlichen Weltverständnisses zusammengefaßt in der Lehre vom dreieinigen Gott. Auf dieser Glaubensgrundlage entfaltet das theologische Denken seine Aussagen über die Wesensvollkommenheiten und die Seinsqualitäten Gottes.

3. Auf diese Weise bekommen jene drei Wege der *Wesensbestimmung* Gottes (*via causalitatis*, *eminentiae* et *negationis*) sowie die üblichen *Gottesbeweise* (ontologischer, kosmologischer und physikotheologischer) nunmehr ihren legitimen Platz.

Für solches Denken ergeben sich als Wesensvollkommenheiten Gottes (*attributa immanentia*):

- a) *Via causalitatis* die Unbedingtheit des dreieinigen Gottes (*independentia* als *aseitas*, *unitas* und *actus purus*) im Gegensatz zu allem naturhaften Pantheismus;
- b) seine *via eminentiae* über allen idealistischen Theismus hinaus-

führende Unendlichkeit (infinitas als immutabilitas, aeternitas und omniapraesentia);

c) via negationis seine durch keinen Atheismus und Nihilismus angreifbare Einfachheit (simplicitas als spiritualitas, incomprehensibilitas und invisibilitas).

Desgleichen folgen aus dem schöpferisch-erhaltenden, begleitenden und regierenden Handeln des dreieinigen Gottes dessen *Seinsqualitäten* (attributa transeuntia) wiederum der Reihe nach – in Überwindung des Pantheismus, idealistischen Theismus und atheistischen Nihilismus –

a) die Lebendigkeit des Schöpfers, seine Allmacht in Christus, seine Allwissenheit im heiligen Geist (ontologischer Gottesbeweis);

b) Gott in seiner Liebe, Gerechtigkeit und Treue (kosmologischer Gottesbeweis);

c) die Weisheit, Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes (physikotheologischer Gottesbeweis).

Zu diesem aus der Geschichte der Dogmatik in verschiedenen Ausführungen bekannten Schema sei nur bemerkt, daß darin – im Unterschied zu der üblichen Verwendung der attributa immanentia als Seinsqualitäten und der attributa transeuntia als Wesensbeschreibungen Gottes – die Gott allein zukommenden Eigenschaften zu dessen Wesensbeschreibung verwendet werden, während das Sein Gottes durch diejenigen Eigenschaften gekennzeichnet wird, durch die er – aus seinem Wesen herausgehend – sich mit seiner Schöpfung verbindet. Damit ist ausgesagt, daß Gottes Sein nicht in einem An-sich-sein besteht, sondern in seinem Handeln. In seinem Wesen ist er als der Erlöser, Schöpfer und Erhalter von allem geschaffenen Sein verschieden. Sein Dasein dagegen wird uns dadurch offenbar, daß er aus seinem Wesen heraus mit uns im Selbstverständnis des Glaubens handelt. Gott ist letztlich kein Objekt, sondern alle gegenständlichen Aussagen, die wir über ihn machen, haben es nur dann mit Gott zu tun, wenn sie aus dem Innewerden der Ungegenständlichkeit auf jenen Bereich der wahren Heilsgeschichte hinweisen, die sich im Selbstverständnis des Glaubens an das Heil in Christus ereignet, von dem aus allein uns ein Verständnis der Welt als Schöpfung und ihrer Geschichte als Vorsehung und von hier aus dann auch eine haltbare christliche Gotteslehre – den listigen Anläufen aller Widersacher zum Trotz – möglich und geboten ist.

Fritz Buri, Basel