

Helmut Thielicke

Gespräche
über
Himmel
und Erde

Begegnungen in Amerika

HELMUT THIELICKE

Gespräche über Himmel und Erde

Begegnungen in Amerika

Prof. D. Dr. Helmut Thielicke bereist zum zweiten Mal den nordamerikanischen Kontinent. 1963 verbringt er fast ein halbes Jahr dort. Zwischen Los Angeles und New York, Texas und Chicago hält er eine Fülle von Vorlesungen, Vorträgen, Predigten, erlebt unvergeßliche Begegnungen, stellt sich unzähligen Diskussionen mit Theologen und Laien, Studenten und Generalen, Journalisten und Fernsehleuten, Weißen und Negern. Um aktuelle und letzte Fragen kreisen diese »Gespräche über Himmel und Erde«. Die wichtigsten unter ihnen werden dem Verfasser immer wieder vorgelegt, sie sind offenbar charakteristisch für die geistige Situation der Zeit. Er macht sich deshalb Notizen, faßt später manches Gleichartige zusammen und entschließt sich, die Hauptthemen zu veröffentlichen und sie auch anderen zugänglich zu machen. Dabei versucht er, einen Eindruck von der Frische und Lebendigkeit der Gesprächssituation zu vermitteln, indem er die Form von Rede und Gegenrede erhält.

Da Prof. Thielicke als bedeutender Repräsentant der deutschen Theologie mit seinen Ausführungen in Amerika Brückenbauer wurde zwischen den Kontinenten, war es klar, daß neben den gleichzeitig erscheinenden Editionen in Amerika und England eine deutsche Ausgabe dieses Werkes herausgegeben werden mußte. Die aufgeworfenen Grundprobleme stellen sich in der Heimat des Autors genauso wie drüben – so mag ihr Durchdenken auch hier vielen fragenden Menschen hilfreich sein. Zugleich werden die Leser beider Kontinente immer stärker erkennen, wie viel Gemeinsames – über Grenzen und Meere hinweg – in der zusammenrückenden Welt sie verbindet, und daß die »Gespräche über Himmel und Erde« zwischen ihnen nicht mehr abreißen sollten.

Ein konstruktiver Beitrag in der Diskussion um die Kirche der Gegenwart und Zukunft:

HORST SCHÜLER-SPRINGORUM

Die Hypothek Zeit

Bausteine zur Kirche der Zukunft

Ein hochqualifizierter Wissenschaftler der jungen Generation macht sich auf, um – als Nicht-Theologe – den Standort der Kirche in seiner Zeit zu erkunden und Bausteine zu ihrer Gestaltung in der Zukunft beizutragen. Naturwissenschaftliche und theologische Forschung verbindend, zeichnet er die Konturen einer Kirche von morgen in der modernen Welt. »Bewältigung der Zeit« ist der Leitgedanke dieses mit konsequenter Kühnheit angepackten Entwurfs, der auch komplizierten Fragen und sog. »heißen Eisen« nicht ausweicht.

Menschen in einer veränderten Welt auf neue Weise über die unveränderte Wahrheit zu informieren, ist die Aufgabe einer neuen Buch-Reihe von

HORST BANNACH

Der Himmel ist nicht mehr oben

Probleme des 20. Jahrhunderts
im Spiegel des Kolosserbriefs

Die grenzenlose Freiheit

Probleme des 20. Jahrhunderts
im Spiegel des Galaterbriefs

Wunder beweisen garnichts

Probleme des 20. Jahrhunderts
im Spiegel der Apostelgeschichte

QUELL-VERLAG · STUTTGART

THIELICKE

GESPRÄCHE ÜBER HIMMEL UND ERDE

HELMUT THIELICKE

Gespräche über Himmel und Erde

Begegnungen in Amerika



QUELL-VERLAG STUTT GART

Dieses Buch erscheint gleichzeitig in einer
amerikanisch-englischen Ausgabe im Verlag
Harper & Row (New York, Evanston und London)
unter dem Titel: **BETWEEN HEAVEN AND EARTH,**
Conversations with American Christians.

© 1964 by Quell-Verlag Stuttgart

Printed in Germany. Alle Rechte vorbehalten

Umschlag: Robert Eberwein

Satz und Druck: Offizin Chr. Scheufeie, Stuttgart

Reise in das Land der unbegrenzten Fragen

Die Reise, auf der die folgenden Gespräche stattfanden, ging durch den ganzen nordamerikanischen Kontinent: von Los Angeles bis New York, von Texas bis Chicago. Zahlreiche Universitäten und Kirchen hatten mich eingeladen. Fast jeden Tag stand ich auf einem Katheder oder einer Kanzel, nicht selten sogar mehrere Male am Tag. In der Regel erstreckte sich die Vortragstätigkeit in einer Stadt auf mehrere Tage; an der Universität Chicago dauerte sie zwei Monate.

Im ganzen war ich fast ein halbes Jahr unterwegs. Zum zweitenmal hielt ich mich in diesem Lande auf. Zuvor hatte ich Amerika im Jahre 1956 besucht.

Es ist unmöglich, in kurzen Worten auch nur die Höhepunkte dieser Reise zu markieren. Nur eines Ereignisses sei gedacht, weil es in diese Zeit fiel: der Ermordung des Präsidenten Kennedy. Kurz vorher hatte ich in Dallas, wo er gestorben war, noch meine Vorlesungen gehalten und eine beglückende Gastfreundschaft genossen. Zwei Tage nach seinem Tod hielt ich in der Kirche der Harvard-Universität, wo er und seine Brüder studiert hatten und wo die Erinnerung an die Familie besonders lebendig war, einen akademischen Gottesdienst. Die dunkle Würde dieser Stunde werde ich nicht vergessen.

Auf einer solchen Reise gibt es begreiflicherweise eine Fülle von Diskussionen und Gesprächen: bei Zusammenkünften der jeweili-

gen Lehrkörper, mit den Studenten (mit ihnen vor allem; sie waren geradezu unersättlich!), mit Weißen und Negern, mit Pfarrern und Generalen (im Pentagon hielt ich einen Militärgottesdienst), mit Journalisten und Fernsehleuten. An Vielfalt der Themen und Gesprächspartner hat es nicht gefehlt.

Ich war stets von meinem jungen amerikanischen Sekretär Darrell Guder aus Hollywood begleitet. Er studierte bei uns in Hamburg an der Universität, hatte einige Monate zur Vorbereitung der Reise in meinem Hause gewohnt und half mir bei den Gesprächen, da ich mit meinem Englisch zu schwach auf der Brust war, um ganz auf eigenen Füßen zu stehen. So konnte ich mich, nachdem Vorlesung oder Predigt auf englisch gehalten waren, in den Diskussionen meiner Muttersprache bedienen und mich ungehindert entfalten. Wir waren schon bald so gut aufeinander eingespielt, daß blitzschnell jeder Nebensatz, jede kleinste Wortgruppe von Darrell übersetzt wurde und die Hörer kaum noch merkten, daß ihnen die Ausgangssprache fremd war. Wir nannten das Pingpongspielen. Denn wenn wir so nebeneinander vor unseren Zuhörern standen und uns die Bälle zuwarfen, bewegten sich die Gesichter vor uns ruckartig hin und her. Das sah sehr lustig aus.

Überhaupt die Gesprächssituationen in Amerika! Ich empfand es immer als besonders menschlich, wie sehr die Hörer einen ermutigten und wie sie zu verstehen gaben, daß sie einem gut waren. Man hatte das Gefühl: Sie hören einem in positiver Erwartung zu, und man müßte sich schon arg blamieren, um eine abfällige Kritik hervorzurufen. In Deutschland hat man als Redner oft den umgekehrten Eindruck: daß einen zunächst skeptische Erwartung empfängt und daß eine positive Note erst verdient werden muß. Natürlich ist auch das nicht ohne Reiz (aber vielleicht anstrengender!).

Am liebsten waren mir die Debatten mit Studenten. Sie sind weniger intellektuell als die deutschen Studenten, vielleicht etwas naiver und darum auch ursprünglicher. Sie bringen weniger angelesene und anempfundene Probleme mit, die in ihrer eigenen Existenz noch nicht verwurzelt sind, sondern sie kommen mit ihren persönlichen und sehr echten Fragen. Und wenn es nötig ist, zu deren

Lösung auch kompliziertere und theoretische Reflexionen zu durchschreiten, dann sind sie durchaus dazu bereit. Es ist Unsinn, wenn man meint, sie seien nur an praktischen Dingen interessiert.

Ich liebte es sehr, wenn sie nach amerikanischer Sitte leger um mich herum auf dem Teppich saßen oder, in den wärmeren Gefilden von Kalifornien und Texas, auf dem Rasen. Der Blick in diese jungen, offenen und nachdenklichen Gesichter inspirierte einen und scheuchte jede Müdigkeit von dannen.

Natürlich kam es oft zu ausgesprochen theologischen Diskussionen von großer Eindringlichkeit, besonders dann, wenn eine entsprechende Vorlesung vorausgegangen war. Wenn sich aber ein unabhängiges Gespräch ergab, fiel mir im Unterschied zu Gesprächen mit deutschen Studenten auf, wie stark diese Jugend von Fragen der Frömmigkeit bewegt ist. Immer wieder kam es zu Fragen wie: Was muß ich tun, um ein Christ zu werden? Woran erkenne ich, daß ich glaube? Welche Garantien bestehen, daß ich im Glauben bleibe? Wie kommt es zur Gewißheit des Glaubens? Wie kann es zu einem geordneten Gebetsleben kommen?

Überhaupt die Frömmigkeit der amerikanischen Christen! Ich habe Frömmigkeit als Gesamterscheinung hier zum erstenmal erlebt. Wir Deutschen sind an diesem Punkt sehr viel kritischer und reservierter. Die Attacken der dialektischen Theologie gegen das subjektive Erlebnis, gegen allen frommen Psychologismus wirken bei uns nach und sorgen für eine gewisse Allergie gegenüber allem, was auch nur von ferne wie »Pietismus« aussehen könnte. Wahrscheinlich aber haben wir dabei das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und nicht nur dem Hang zu psychischen Emotionen den Kampf angesagt, sondern auch das geistliche Leben selbst ange tastet. Wir haben es der Spontaneität seiner Äußerung beraubt; wir haben ihm seine naive Unbekümmertheit genommen.

Theoretisch beschäftigt uns zwar die Frage enorm, wie Christus von unserer Existenz angeeignet und zu allem uns Bewegenden in Beziehung gebracht werden könne. Aber wir genießen uns, das vor fremden Augen zu vollziehen und es etwa im gemeinsamen und freien Gebet Gestalt werden zu lassen.

Das ist mir angesichts der unbekümmerten Praktiken amerikanischer Christen als Mangelercheinung aufgegangen. Ich habe kaum eine Zusammenkunft ohne Gebet erlebt. Auch der Prior eines katholischen Klosters, der als Gast bei einem theologischen Colloquium begrüßt wurde, konnte dazu aufgefordert werden und »legte dann auch gleich los«. Man stelle sich unsere Hemmungen in einem solchen Falle vor – ganz zu schweigen davon, wie sich der Prior gewunden hätte!

Es mag sein, daß sich die amerikanische Durchschnittstheologie, wie sie in der Pfarrerschaft und in der Gemeinde lebt und in Predigten zum Ausdruck kommt, relativ wenig um solche theologische Probleme kümmert, wie sie sich ergeben, wenn man die Beziehung des Evangeliums zur Kultur, zur Philosophie und zum Sozialen durchdenkt (obwohl die Rassenfrage hier einen Durchbruch zu bringen scheint). Der in allen Lebenslagen betende amerikanische Christ ist aber dieser Beziehung Christi zu allen Daseinssituationen dennoch nahe; wahrscheinlich auf eine viel unreflektiertere, naivere, weniger theoretische, dafür aber auf geistlich unmittelbare Art.

Anfangs war ich etwas betrübt, daß nicht mein Hauptwerk (die »Theologische Ethik«) zuerst in Amerika erschien*, sondern eine Anzahl Predigt- und Essay-Bände. Schon bald aber merkte ich, daß diese Reihenfolge für meine Reise viel nützlicher war, als ich es in meiner menschlichen Kurzsichtigkeit gehaut hatte. Diese Bücher ließen mir ein gewisses geistliches Vertrauen entgegenströmen. Außerdem verhinderten sie, daß meine Arbeit vorzeitig mit theologischen Etiketten versehen und in bestimmte Richtungs-Schubfächer eingeordnet wurde. So hörten mir alle Denominationen und Schulrichtungen unbefangen zu. Die Liberalen meinten: Er spricht doch in einem »modernen« Stil, also gehört er zu uns. Die Baptisten sagten: Er hat ein Buch über Spurgeon geschrieben, also ist er uns nahe. Die Fundamentalisten stellten fest, daß meine Predigten bibli-

* Die ersten beiden Bände erscheinen im Herbst 1964 in der Fortress-Press, Philadelphia. Ein Vorausband – Ethics of Sex – wurde bei Beendigung der Reise im Harper-Verlag, New York, veröffentlicht.

sehe Textauslegungen waren, und rechneten mich zu den Ihrigen. Und die Lutheraner sagten: Er kommt doch von Hamburg, ergo...

Ähnlich ging es bei den anderen Denominationen. So glaubte ich immer wieder, in einer großen, vertrauten Familie und in einem höheren Sinne »daheim« zu sein. Durch diese Konstellation der Umstände mochte es kommen, daß meine Zuhörer oft über die sonst bestehenden Grenzen hinweg zusammenkamen, manchmal zum ersten Male überhaupt. Ich habe diese ökumenische Auswirkung dankbar zur Kenntnis genommen.

Aus den folgenden Gesprächen geht hervor, daß ich mich zu besonderer Verantwortung aufgerufen fühlte, wenn ich den *Fundamentalisten* begegnete. In der Tat halte ich es für eine Schicksalsfrage der amerikanischen Christenheit, ob und wie sie mit dieser Frage fertig wird. Ich habe dankbar und respektvoll bemerkt, daß die Fundamentalisten in diesem Lande die Substanz des christlichen Glaubens bewahren möchten und daß sie nicht selten die verlässlichsten und zu jedem Opfer bereiten Glieder ihrer Gemeinde sind. Aber ich habe auch mit Trauer beobachtet, wie sie oft vom hohen Roß der Aufklärung herab kritisiert und dann natürlich verprellt werden.

Ich habe viel darüber nachgedacht, wie man den Fundamentalisten helfen könne. Denn daß man ihnen helfen muß, war mir klar. Sie müssen aus vielen Verdrängungen und Verklemmungen und vor allem aus der Zwiespaltenheit ihres Lebens befreit werden. Aber man darf das nicht aus der Haltung aufklärerischer Besserwisseri heraus versuchen. Dann igeln sie sich nur ein und verlieren die Offenheit des Vertrauens, weil sie den »altbösen Feind« auf der Gegenfront wähen. Man kann nur so mit ihnen reden, daß man vom Boden desselben Glaubens her spricht und ihnen zeigt, daß sie gerade das zu verlieren drohen, was sie gewinnen möchten.

Ich will an dieser Stelle nicht vorgreifen; man mag an den ersten Gesprächen sehen, wie ich mit ihnen zu reden mich bemühte. Es ist ein bißchen dumm, daß gleich das erste Gespräch etwas happig anfängt und aus dem sonstigen Stil der Konversation herausfällt.

Es mußte aber aus sachlichen Gründen am Anfang stehen. Und der aufmerksame Leser wird gewiß herausfinden, warum es trotz des fundamentalistischen Gesprächspartners kein ausgesprochen »amerikanisches« Gespräch war.

Am meisten hat mich nach einer solchen Diskussion das Wort eines Studentenpfarrers gefreut. Er sagte: »Sie haben die Verkrampten befreit und die vagabundierenden Geister gebunden.« Sicher griff diese Äußerung zu hoch. Aber die Intention, die mir vorschwebte, ist damit richtig getroffen. Dasselbe gilt von einer anderen Reaktion, die einer beim Abschied sagte: »Sie haben unseren ›Frieden‹ zerstört, aber auch unsere Verzweiflung.«

Vielleicht war dies die versiegelte Order, die ich auf dieser Reise bei mir trug: daß ich so mit den Fundamentalisten zu reden hatte. Denn nur jemand, der von außen kommt und nicht auf fixierte Fronten festzulegen ist, kann vielleicht mit einiger Bereitschaft, gehört zu werden, rechnen. Und so bekenne ich ausdrücklich, daß ich in diesen Kreisen Brüder des Glaubens gefunden habe.

Die amerikanischen Fundamentalisten unterscheiden sich – von Ausnahmen abgesehen – von vielen deutschen Exemplaren dieser Spezies dadurch, daß sie unverkrampt, überaus human, mit Humor begabt und zum Hören bereit sind (sofern sie Vertrauen gefaßt haben). Am besten gelangen die Gespräche mit ihnen, wenn sie vorher eine Predigt gehört und den gemeinsamen geistlichen Boden unter den Füßen gespürt hatten. Dann waren sie offen bereit, sich die Predigt nachher theologisch kommentieren zu lassen und über die Frage nachzudenken, ob sie *auf* diesem gemeinsamen Boden nicht die Marschrichtung zu ändern hätten.

Wenn die amerikanische Christenheit diese oft lebendigsten Glieder an ihrem Leibe verliert – wenn sie sie etwa in die Sektiererei vertreibt und so absterben läßt –, dann könnte das tödlich für sie sein. Darum suchte ich, wo es irgend möglich war, auf diese Fragen aufmerksam zu machen und (so laut ich konnte) ins Horn zu stoßen.

Nun muß ich noch etwas zu der Art der Gespräche sagen. So wie sie hier gedruckt sind, haben sie wörtlich kaum stattgefunden. Sie

gehen nicht auf Tonbänder und Stenogramme zurück, sondern auf die zusammenfassenden Notizen, die ich jeweils nachher niederschrieb. Ich habe um der Geschlossenheit willen meist mehrere Gespräche zusammengefaßt.

Ich hatte etwa dreißig Fragen notiert, die immer wieder auftauchten. Eigentlich wollte ich sie alle hier behandeln, weil sie offenbar typisch und insofern für die geistige Situation charakteristisch sind. Um das Volumen dieses Bandes nicht zu groß werden zu lassen, habe ich aber nur einige theologische und politische Fragen herausgegriffen. Gerade das große Kontingent der geistlichen Fragen und der Predigtprobleme habe ich zunächst draußen gelassen, obwohl es mir schwerfiel und meine Aufzeichnungen mich lockten, auch diese Diskussionen darzustellen.

Der Leser wird den einzelnen Gesprächen anmerken, daß sie auf ganz verschiedenem Niveau stattfanden: manchmal waren ungeschulte Laien Gesprächspartner und manchmal akademische Theologen. Immer aber sollten die Konturen meiner Gesprächspartner deutlich in Erscheinung treten. Ich wollte nicht die theologischen Themen »an sich« behandeln, sondern ich wollte und mußte jeweils in eine ganz bestimmte Richtung und auf bestimmte Positionen hin sprechen.

Ich denke mir, daß diese Gespräche ihrerseits wieder die Aufgabe haben könnten, in Arbeitsgemeinschaften und Diskussionsgruppen besprochen zu werden. Obwohl dieses Buch zunächst nur für amerikanische Leser gedacht war (und das auch gar nicht verleugnen soll), so glaube ich doch, daß viele der behandelten Fragen die deutschen Leser ebenfalls interessieren könnten. Die Feststellung, wie anders man hüben und drüben über theologische Themen miteinander redet, ist vielleicht nicht ohne Reiz.

Stammt die Bibel von Gott?

1

Über die Frage der Verbalinspiration

Frage: Hat die Bibel Fehler?

Antwort: Verzeihen Sie, wenn ich von dieser Frage etwas benommen bin und nicht sofort darauf antworte. Ich habe sie in dieser Form noch nie gehört und kenne sie höchstens theologiegeschichtlich aus dem Umkreis der Lehre von der Verbalinspiration, wie sie im 17. und 18. Jahrhundert häufiger vertreten wurde. Wollen Sie bitte noch etwas genauer sagen, was Sie mit Ihrer Frage meinen?

Fragesteller: Ich glaube, daß die Bibel Gottes Wort ist. Folglich kann sie nicht irren. Ich hatte den Eindruck, daß Sie auch »Zeitgebundenes« in der Bibel sehen. Fängt das einmal an, so macht die Kritik alles kaputt. Deshalb wünsche ich von Ihnen ein klares Bekenntnis: Hat die Bibel Fehler oder nicht? Bitte nur Ja oder Nein!

Antwort: Erlauben Sie mir zuvor eine Gegenfrage: Haben Sie Theologie studiert? Dies sollte ja ein Kreis von Fachgenossen sein. Ich muß für meine *Antwort* wissen, was ich bei Ihnen voraussetzen darf.

Fragesteller: Nein, ich habe nicht Theologie studiert. Ich bin zwar Pfarrer, habe aber nur kurz eine Bibelschule in England besucht und halte mich in den Staaten zu Vorträgen auf, wie ich sie auch hier

hielt. Aber ich verstehe offen gestanden nicht, was Ihre Frage soll. Ich hatte Sie gebeten, mit einem klaren Ja oder Nein auf meine Frage zu antworten. Um ein Ja oder Nein zu verstehen, braucht man ja wohl nicht Theologie studiert zu haben.

Antwort: In der Tat nicht. Aber um zu verstehen, ob eine Frage überhaupt mit Ja oder Nein zu beantworten ist, kann ein Theologiestudium recht nützlich sein! Wenn Sie mich gefragt hätten, ob ich – mit den Worten des Heidelberger Katechismus – bereit sei, Jesus Christus »als meinen einigen Trost im Leben und im Sterben zu bekennen«, so hätte ich Sie gern im Stil einer einfachen Alternative bedient. Sie haben aber eine *theologische* Frage gestellt, die man sehr viel differenzierter beantworten muß. Durch die Frage nach der Vorbildung mußte ich mir erst Gewißheit darüber verschaffen, ob ich ein gewisses Verständnis für eine differenzierte Antwort voraussetzen darf. Ein simples Ja oder Nein braucht nämlich keineswegs von der Einfalt des Glaubens zu zeugen (an der mir sehr viel liegt!), sondern es kann auch so primitiv sein, daß geistige Nachlässigkeit aus ihm spricht und daß es für meinen Geschmack sogar an eine Verleugnung grenzen kann. Wer seine Primitivität kultiviert, um den Strapazen und Wagnissen der Wahrheitssuche aus dem Wege zu gehen, verhält sich zu den Zeugnissen der Wahrheit ja nicht gerade respektvoll. Und er könnte sich dann auch in der Nachfolge nach dem Gesetze des geringsten Widerstandes verhalten.

Fragesteller: Ja oder nein, bitte! (Erhebliche Unruhe im Saal.)

Antwort: Bitte, nehmen Sie ganz klar zur Kenntnis, daß ich mich nicht unter den Druck einer falschen und unerlaubt simplifizierenden Fragestellung setzen lasse. (Verhalten zustimmendes Gemurmel und Kopfnicken.) Es gehört zu den Elementarlehren jeder theologischen Bildung, daß man zunächst die Fragestellung prüfen muß, und zwar ganz einfach deshalb, weil jede Fragestellung schon eine präjudizierende Bedeutung für den möglichen Spielraum einer

Antwort enthält. Die Art der Fragestellung kann unter Umständen davon zeugen, daß man eine Antwort in ganz verkehrten Richtungen sucht. Dann muß der Fragesteller zunächst einmal angehalten werden, sich bei seinen Erkundigungen auf die *richtige* Fährte setzen zu lassen.

Um Kleines mit Großem zu vergleichen: Wenn Sie die seelsorgerlichen Dialoge Jesu einmal unter diesem Gesichtspunkt untersuchen, werden Sie finden, daß er nahezu nie eine ihm gestellte Frage einfach beantwortet hat, sondern daß er umgekehrt zu Gegenfragen ausholte. Dadurch nötigte er seinen Gesprächspartner, zunächst einmal die *Richtung*, in der er gefragt hatte, radikal zu verändern.

Zwischenfrage eines andern Hörers: Ich glaube, es ist für uns alle nicht angenehm zu sehen, in welche Situation Sie sich nun manövriert fühlen müssen. Gerade das Verhältnis von Frage und Antwort – oder besser – Frage und Gegenfrage in den seelsorgerlichen Dialogen Jesu ist in den letzten Tagen ja immer wieder behandelt worden¹. Jedenfalls muß ich von mir bekennen, daß ich das wirklich gelernt habe und von hier mitnehme.

Trotzdem möchte ich versuchen, unsere Diskussion wieder in Gang zu bringen. Wenn ich Reverend X richtig verstanden habe, dann meinte er die Frage, ob Bibel und Wort Gottes identisch seien.

Antwort: Das ist in der Tat die entscheidende Differenzierung, auf die es ankommt, und darauf kann ich auch antworten. Natürlich kann es hier nicht darum gehen, eine ganze »Lehre von der Schrift« zu entfalten. Dazu müßte man das Verhältnis von Wort und Geist, Schrift und Tradition, Kirche und Kanon genauer darstellen. Wenn aus diesem Komplex einige Teilfragen herausgelöst werden – und mehr kann ich ja hier nicht tun –, muß man notgedrungen etwas ungesichert reden. So möchte ich für die gestellte Frage, wie sich Bibel und Wort Gottes zueinander verhalten, nur zwei Gesichtspunkte geltend machen:

1. In der Heiligen Schrift werden uns die großen Taten und Botschaften Gottes verkündigt. Sie sagen uns, daß wir mit allem, was wir sind und haben, von ihm herkommen; daß wir aber unserem Ursprung und unserer Bestimmung untreu geworden und in die Fremde entwichen sind. Sie lassen uns ferner wissen, daß Gott uns wieder heim- und zu unserem Heil zurückbringen will, und erzählen uns, was er aufgewendet und geopfert hat, um uns zu diesem seinem Ziel zu bringen. Das, wie gesagt, ist das *Thema* der Heiligen Schrift. Und wir leben davon, daß wir es uns von ihr sagen lassen. Denn sie allein ist es, die »davon zeugt«².

2. Gott teilt uns dies mit, indem er Menschen in seinen Dienst beruft, sich ihnen bezeugt und an und mit ihnen handelt. Er macht sie zu seinen sonderlichen Werkzeugen. Diese Besonderheit seines Umgangs mit denen, die er zu Trägern seiner Offenbarung bestimmt hat, kommt nirgendwo schöner zum Ausdruck als in dem Bericht, daß der Herr mit Mose geredet habe, »wie man mit seinem Freunde redet«³.

So berichtet die Bibel von einer lebendigen Geschichte, die lebendige Menschen mit dem lebendigen Gott haben. Diese Menschen versagen auch immer wieder in dieser Geschichte, verstehen Gott falsch, werden ihm untreu, kommen auf mancherlei Abwege und machen gerade dadurch die immer neue Erfahrung von der Treue Gottes, die trotz allem an ihnen festhält. Nicht nur der glaubende *Mensch* sagt zu Gott: »Dennoch bleibe ich stets an dir«, wenn Gottes Wege ins Dunkel zu führen scheinen und seine Spur im Wasser verschwindet⁴; sondern auch Gott spricht sozusagen zum Menschen: »Dennoch – obwohl du so bist, wie du bist – bleibe ich stets an dir.« Man könnte geradezu sagen: Auch Gott spricht zu Jakob: »Ich lasse dich nicht, bis ich dich gesegnet habe«⁵.

Dabei ist diese Treue Gottes keineswegs ein anthropomorpher Ausdruck für ein metaphysisches Indifferenzprinzip, das unberührt über den Gegensätzen von Glaube und Unglaube, Gut und Böse stünde und sie überpolar umgriffe. Sondern es geht hier um eine sehr bewegte Treue, um die Geschichte eines lebendigen Herzens. Man braucht nur einmal die Konkordanz aufzuschlagen, um all die

Beispiele vor Augen zu haben, wie Gott es »bereuen« kann, daß er sich überhaupt mit dem menschlichen Gemächte in all seiner Labilität und seiner egoistischen Gier eingelassen hat, und wie ihn dann dieses zornige Bereuen auch seinerseits wieder gereut.

Hier geht es also nicht um das zeitlose Prinzip einer bloßen Konstanz, sondern darum, daß Gott sich zu einer *Geschichte* mit uns herniederneigt, daß er »persönlich« ist und in Strenge und Güte am Auf und Ab unserer Lebensgeschichte teilnimmt.

Das mag in der Form, wie hier von Emotionen Gottes berichtet wird, manchmal tatsächlich anthropomorph klingen. Aber die Sache selbst, das heißt: die Bewegung des göttlichen Herzens, die »Geschichte in Gott« ist keineswegs anthropomorph. Wer das trotzdem behaupten wollte, würde geradezu die Pointe dessen, was uns in Jesus Christus begegnet, verfehlen. Denn hier wird es ganz deutlich, oder besser: hier wird es ganz Ereignis, daß Gott in unsere Geschichte eingeht, daß er sich der Versuchung und dem Leid menschlicher Existenz stellt und solidarisch an unsere Seite tritt, wenn er sich *mit* uns seinem Gerichte unterzieht und in jede Tiefe hinabsteigt, in die wir gerissen sind. Wie sollte man das Kreuz von Golgatha anders verstehen können als so, daß Gottes Heiligkeit hier in einem Kampf mit seiner Gnade ist: Er geht ja über die Sünde des Menschen nicht einfach verzeihend hinweg, sondern er setzt sich selbst ein und wirft sich in die Waagschale, indem er seinen »eingeborenen Sohn gibt«. Golgatha ist ein Schmerz in Gott. Und selbst auf die Gefahr hin, daß das wieder anthropomorph (oder mythologisch!) klingen sollte, würde ich sagen: Hier geht es um Selbstüberwindung Gottes, um einen Kampf mit sich selbst. So sehr ist da von einem lebendigen Herzen die Rede.

Die geringste Abweichung von dieser These führt sofort zum »göttlichen Prinzip« und damit in eine Wüste, in der lebendiger Glaube nicht mehr wachsen kann. Hier müssen wir das Wort von den großen Taten Gottes ernst nehmen. Es geht nicht um das »göttliche Gesetz« eines Geschehens, sondern Gott selbst tut etwas. Er spricht, so geschieht's. Und indem er spricht und tut, »entschließt« er sich. Darum liegt auch sein Tun nie auf der Linie unse-

rer Postulate, sondern darum handelt er an uns im Namen seiner Freiheit. Darum stehen wir seinem souveränen Willen gegenüber. Indem er so eine Geschichte mit uns eingeht, bewegt er das Herz seiner Knechte und begnügt sich nicht damit, ihnen den Federhalter oder den Gänsekiel zu führen. So haben es sich die Vertreter der Verbalinspirationslehre ja tatsächlich vorgestellt. Es ging da, modern ausgedrückt, um die phantastische Vorstellung einer himmlischen Kybernetik, innerhalb deren Gott den Automatismus von Schreibvorgängen steuerte.

Nun ist es nicht einmal das Phantastische dieser Vorstellung, was mich hier abschreckt. Ohne die Kategorie des Phantastischen kommt man ja auch sonst im Glauben nicht aus, wenigstens dann nicht, wenn man damit die Tatsache meint, daß Gottes Handeln und Reden, daß sein Wirken als Herr der Geschichte und unserer Lebensgeschichte jenseits alles dessen liegt, was wir zu denken und uns vorzustellen vermögen. Der Christ ist und bleibt ja ein Abenteuerer, der niemals langfristige Pläne machen kann, sondern der auf die Entschließungen Gottes wartet. Er wartet also darauf, wie seine eigenen Projekte souverän durchkreuzt werden, und begnügt sich mit der »Fußleuchte«, die nur den nächsten Schritt erhellt und ihn wie ein Kind ins Dunkle gehen läßt.

Das Phantastische als solches brauchte uns also nicht unbedingt zu erschrecken, wenn wir die Vorstellung bedenken, daß Gott die Gänsekiel der biblischen Schriftsteller bewegt und sie nicht nur die hebräischen Konsonanten, sondern auch – wie das gleichfalls vertreten wurde – die subskribierten Vokale habe malen lassen. (Die These mit den Konsonanten und Vokalen imponiert mir sogar in gewisser Weise, weil sie zeigt, daß die Leute der alten Orthodoxie wenigstens den Mut hatten, konsequent zu sein und einen Gedanken zu Ende zu denken.)

Etwas anderes an dieser Vorstellung ist dagegen sehr viel erschreckender: daß sie zu einem *gesetzlichen* Verhältnis gegenüber der Heiligen Schrift führt. Wie kann ich von einer so zustande gekommenen Schrift noch die Botschaft von der freien Gnade Gottes und von meiner mündigen Kindschaft vernehmen, wenn

ich auf Schritt und Tritt gezwungen bin, etwas zu »verdrängen«, gewaltsam einen Sinn in dunkle Stellen hineinzuiinterpretieren und hineinzuallegorisieren, weil es ja auf jeden Fall Gott sein muß, der hier etwas »Schriftliches von sich gegeben« hat? Wie könnte ich mich selbst noch in die Heilsgeschichte Gottes berufen fühlen, wie könnte ich mich noch als geistlichen Sohn der »Väter des Glaubens«, als Mitbruder aller Heiligen verstehen, wenn die Botschaften, auf die hin ich das tun soll, selber nicht ein Stück dieser »Geschichte« wären, wenn es überhaupt nicht mehr um lebendige Bezeugung durch lebendige Zeugen, sondern um ein vom Himmel gefallenes Buch ginge? Wie soll hier noch Glaube als *Vertrauen* möglich sein? Wie soll man hier mehr als einen bloß »knechtischen Gehorsam« zustande bringen, der nun auch seinerseits ganz mechanisch, ganz pauschal (und ohne ein entscheidungsvolles und bewegtes Gespräch mit Gott) zu allem einfach Ja und Amen sagt? Ob Gott an diesem knechtischen Gehorsam (und allem, was er an Verdrängung und Verzwungenheit mit sich bringt) Freude hätte? Ob wir damit dem gerecht würden, was er aufgewendet hat, um uns aus allen Knechtschaften gerade herauszurufen und zu freien Kindern zu machen – zu Kindern, die mit der Spontaneität des Kindes das »Abba, lieber Vater« zu sagen lernen? Wohin sind wir mit alledem gekommen?

Wenn wir dieser mechanischen Theorie anhängen, wird uns noch etwas weiteres unmöglich, das mit dem lebendigen Glauben zusammenhängt: dann können wir nämlich innerhalb der Bibel nicht mehr unterscheiden zwischen dem, was sie uns für unser Heil verkündigt, und zwischen den nur zeitbedingten Aussagemitteln, mit deren *Hilfe* sie das tut. Denn natürlich sind diese Aussagemittel zeitbedingt. Der Forscher erkennt unschwer, daß die biblische Schöpfungsgeschichte bei aller Abgrenzung gegen die Weltentstehungsmythen bestimmte Vorstellungsgehalte solcher Mythen – etwa aus dem babylonisch-assyrischen Raum – verwendet. Sie benutzt sozusagen das Bildmaterial, das in der Vorstellung der Menschen lebt. Aber sie fügt aus den Mosaiksteinen solcher Bildelemente ein völlig *neues* Bild zusammen. Sie zwingt die Bilder-

sprache des Mythos in ihren Dienst (genauso wie das Vokabular der antiken Philosophie, wenn man etwa an den Logos-Begriff im Johannes-Evangelium denkt). Und sie entmächtigt dabei die *Botschaft* jener Mythen, aus deren Vorstellungsinventar sie jene Bilder nimmt. Die Bibel benutzt den Mythos und sie entmythologisiert zugleich. So benutzt sie auch die weltbildlichen Vorstellungen ihrer Zeit. Es wäre doch schrecklich töricht, wenn man von der Bibel, damit sie sich als unfehlbares Wort Gottes erweise, ein nachkopernikanisches Weltbild verlangen wollte! Natürlich ist für die Verfasser der beiden ersten Kapitel der Bibel die Erde eine Scheibe, über der sich die gläserne Kugel des Firmaments wölbt.

Ist das alles nicht gerade ein Zeichen für das Wunder der »Menschlichkeit« Gottes? Also dafür, daß er sein Wort Fleisch werden läßt und daß er in unsere Geschichte kommt? Das bedeutet doch, daß er uns »abholen« will, genauso wie die Boten des Königs im Gleichnis auf die Märkte, auf die Gassen und an die Zäune gehen, um die Gäste der königlichen Hochzeit abzuholen⁷. Daß er uns abholen will, daß er uns in die Fremde nachgeht, bedeutet doch, daß er neben uns auftauchen möchte, daß er uns in unserer Sprache anredet und sich uns »akkommodiert«. Wir dürfen in unserer Muttersprache zu ihm beten – ganz gleich, ob es nun englisch, deutsch oder hottentottisch ist –, und wir dürfen sein Wort auch in dieser unserer Sprache und Zeit vernehmen.

Jede Generation bringt so besondere Schwerpunkte der Verkündigung hervor, weil jede Generation an einem *anderen* Punkt, bei *anderen* Fragestellungen und auch *anderen* Nöten von Gott eingeholt wird. Das ist auch der Grund dafür, daß wir die alten berühmten Predigten auf unserer Kanzel nicht einfach vorlesen können, auch wenn wir wissen, daß Augustin oder Luther oder Wesley viel besser predigen konnten als wir. Nein: Gott will uns auf *unseren* Gassen und an *unseren* Zäunen abholen. Wir müssen im Atomzeitalter die Dinge wieder anders sagen, als man sie im 16. Jahrhundert sagen mußte. Wir müssen sie einfach deshalb anders sagen, weil Gott auch *heute* wieder neben uns stehen und uns in *unserer* Sprache anreden will. Ist es deshalb nicht überaus tröstlich zu

sehen, daß Gott es von jeher schon so gehalten hat und daß er sich der Bilder und Begriffe bedient, die in den Köpfen und in der Phantasie der Menschen lebten:

Wir würden doch diese Botschaft im Entscheidenden veruntreuen, wenn wir diese gnädige Akkommodation Gottes übersähen, das heißt: wenn wir die *Aussagemittel* Gottes auf dieselbe Stufe stellten wie das, was er mit *Hilfe* jener Mittel zu sagen wünscht. Dann würden wir, theologisch gesprochen, der Häresie des Dokerismus frönen: wir würden das Wort Gottes seiner Fleischlichkeit, seines Eingehens in die Geschichte berauben und ein überirdisch zeitloses und scheinleibliches Gespenst aus ihm machen.

Vielleicht ist es Ihnen aufgefallen, daß ich mich bei dieser Polemik gegen die Verbalinspirationslehre keines aufklärerischen Argumentes bedient habe. Ich habe z. B. nicht gesagt: Diese Lehre widerspricht so sehr dem, wie wir uns vernünftigerweise das Zustandekommen einer Schrift vorstellen können, daß sie eine zu große Zumutung an unsere Vernunft wäre. Ich wollte mich solcher Argumente bewußt entschlagen, weil die Vernunft unserem Glauben weder einen Grund *geben* noch ihm seinen Grund und Boden unter den Füßen *wegziehen* kann.

Ich habe bisher auch darauf verzichtet, mit der Begründung zu arbeiten, daß das Wissen um die Entstehungsgeschichte der biblischen Texte uns die Möglichkeit nehme, einen solchen ungeschichtlichen Diktiermechanismus für möglich zu halten.

Dabei will ich gerade das letztere Argument durchaus nicht als belanglos und unwesentlich beiseite schieben. Ich halte es vielmehr aus *zwei* Gründen durchaus für belangvoll und für etwas, das man durchaus nicht mit der snobistisch-pharisäischen Diagnose »rationalistisch!« abtun kann:

Der erste Grund dafür besteht darin, daß Gott, der sich selbst in die Geschichte des Menschen begeben hat, damit ganz gewiß auch die historische Beschäftigung mit der Geschichte geheiligt hat. Man kann doch unmöglich sagen: »Das Wort ward Fleisch« und »Der Herr nahm Knechtsgestalt an und kam in unsere Geschichte«, wenn man gleichzeitig hinzufügt: »Daß ihr mir aber ja nicht zu

genau hinsieht! Daß ihr ja das ›Fleisch‹ nicht untersucht und die Geschichte erforscht! Ihr müßt das ganze historische Paket ungeöffnet und als Ganzes im Glauben übernehmen, so wie es euch in diesem Buche ausgehändigt wird, oder ihr habt euch eben im Unglauben von mir losgesagt.«

Ich sage es noch einmal: Gott, der uns in der Geschichte – nicht in der Geschichte überhaupt, sondern in *seiner* Geschichte – begegnen will, hat damit die Arbeit an der Geschichte und also die Historie geheiligt.

Diese Feststellung steht überhaupt nicht im Widerspruch zu der Tatsache, daß der Mensch diese historische Arbeit an der Geschichte sehr gottlos und ungehorsam betreiben kann, daß er in der Geschichte z.B. die Bestätigung seiner vorgefaßten Thesen sucht (Hegel und Marx sind nur zwei von unzähligen Exempeln, die hier zu statuieren wären) oder daß er die Herablassung Gottes zur Herabsetzung Gottes macht, indem er zu sehen glaubt, daß hier nicht der Logos Fleisch geworden sei, sondern daß umgekehrt das Fleisch sich einen Logos erdichtet habe. Es müßte ja auch merkwürdig zugehen, wenn Sünde und Selbstmächtigkeit zwar in alle Werke des Menschen einsickerten, bloß in sein *historisches* Werk nicht! Genauso wie es eine vernehmende und nachdenkende Vernunft (und keineswegs nur einen wild gewordenen Rationalismus) gibt, so gibt es auch eine dem Glauben entspringende Geschichtsbetrachtung, die die Knechtsgestalt des Wortes Gottes erforscht und seine Akkommodation dankbar registriert (und also keineswegs nur einen alles relativierenden Historismus).

Der *zweite* Grund, warum ich den Hinweis auf die geschichtliche Entstehung der biblischen Texte für theologisch wesentlich halte, besteht darin, daß die Wahrheit außerhalb der Kirche nie größer werden darf als in der Kirche. Was meine ich damit?

Wenn ich der mechanistischen Verbalinspirationslehre anhänge, dann verdränge ich die historische Frage aus dem Bezirk des Glaubens und überlasse sie damit dem Unglauben. Und wer die Geistesgeschichte ein wenig kennt, der weiß, was der Unglaube dann mit dieser Frage anfängt und was ihr »draußen vor dem Tor« wider-

fährt⁸. Wir aber, die wir im Heiligtum zu sein und mit diesem Verzicht auf die historische Frage einen Gottesdienst zu vollziehen meinen, schänden die Wahrheit auf eine noch sehr viel brutalere Art: wir verdrängen sie nämlich. Wir haben Angst davor, daß die historische Wahrheit, die wir möglicherweise fänden, kompromittierend für unseren Glauben sein und ihm dann gefährlich werden könnte.

Gerade das also, was im ersten Augenblick wie ein Akt des Glaubens, wie ein »sacrificium intellectus« aussehen könnte, wäre in Wirklichkeit nur Kleinglauben. Es wäre die pure Angst, es wäre Vogel-Strauß-Politik und geradezu der Verrat am König der Wahrheit. Wie soll uns einer »von denen draußen« noch glauben, wenn wir den König der Wahrheit verkünden und gleichzeitig Angst davor haben, daß er vor der ersten besten historischen Entdeckung als ein falscher König, als ein verkleideter Normal-Mensch oder als eine Projektion menschlicher Phantasie entlarvt werden könnte?

Doch das wäre nur die eine Seite unseres Attentates wider die Wahrheit. Die andere besteht darin, daß wir eine elementare Wirkung der Gotteswahrheit leugnen: die Wirkung nämlich, daß sie »frei macht«⁹, uns von aller Furcht erlöst¹⁰ und uns die Bewegungsfreiheit des Kindes in seinem Vaterhaus schenkt. Wer verdrängen muß, hat ja gerade Angst und ist mitnichten frei. Er steckt sogar voller Komplexe. Während er im normalen Leben kritisch und wach ist, während man ihn da als einen nüchternen Geschäftsmann, als einen kühl berechnenden Ingenieur und einen sehr realistischen Zeitungsreporter kennt (dem man kein X für ein U vormachen kann), schaltet er im »religiösen Sektor« seines Lebens hörbar einen anderen Gang ein. Hier schließt er die Augen und meint, auf diese Weise »blind zu glauben«. Hier schaut er weg statt hin. Hier gibt es Tabus für ihn; und hier wird er, statt ein Befreiter des Wortes zu sein, zum Götzendiener des Wortfetischs.

So kommt es zu einer Art geistlicher Schizophrenie, zu einer Persönlichkeitsspaltung, die ihn in zwei streng voneinander getrennten Räumen leben läßt. Meinen Sie, Gott könne Freude haben an dieser

geistigen Erkrankung seiner Kinder, an dieser Verkrampfung und diesen Komplexen, wo er sie doch frei machen möchte? Meinen Sie, es sei schön für Gott, mit ansehen zu müssen, wie man ihm nur die eine, die »fromme« Seite seines Lebens hinzugeben bereit ist (aber um welchen Preis und in welcher Form!), während man meint, in dem andern, dem »weltlichen« Sektor dann um so unge störter sachlich und diesseitig sein zu können? Sicher verdirbt man dabei nicht nur den »religiösen Sektor«, sondern man macht auch das Diesseits gottlos und sucht es aus dem Hoheitsbereich Gottes auszuklammern.

Wir sehen also: Die rationalen und historischen Gesichtspunkte, die gegen die Verbalinspirationslehre ins Feld zu führen wären, sind keineswegs nur aufklärerischer Natur. Sie sind durchaus nicht bloß Argumente, mit denen der Mensch seine eigene Verstandesherrlichkeit begründen und sich damit dem Anspruch des ewigen Wortes entwinden möchte. Jedenfalls darf man sich durch die Beobachtung, daß man auch in diesem fragwürdigen Sinne gegen theologische Positionen polemisieren kann, nicht generell abschrecken lassen und also meinen: Wo jemand überhaupt die Wahrheitsfrage stelle (und dann natürlich auch von der Verantwortung der Vernunft sprechen müsse), wo jemand überhaupt die historischen Probleme aufs Tapet bringe, da sei er schon nicht mehr bei der Sache und da stehe er schon nicht mehr im Gehorsam des Glaubens.

Ich glaube, wir haben jetzt gesehen, wie Glaube und Vernunft hier ineinandergreifen und wie sehr man deshalb den Glauben verleugnet, wenn man der Wahrheit an irgendeiner Stelle ausweicht oder ihr Abbruch tut¹¹.

Ich habe mich also bemüht, in meiner Antwort keinen Augenblick in einem billigen Sinne »aufklärerisch« zu sein und dem Fragesteller zu sagen: Lieber Freund, Sie müßten nur ein bißchen historisch und philosophisch geschult sein, um die Verbalinspirationslehre als ein Gedankenmonster sondergleichen zu empfinden und sich mit Schaudern abzuwenden. Ich glaube, ich (oder noch besser:

ein bibelwissenschaftlicher Experte) hätte meinen verehrten Gesprächspartner durch eine Aufzählung ganz simpler historischer Daten gewaltig in Verlegenheit bringen können. Ich habe auch nicht den leisesten Versuch dazu gemacht. Durchaus nicht nur deshalb, weil meine Kinderstube mir das verbietet, sondern vor allem darum, weil das nur vom Thema abgeführt hätte. Ich wollte aber gerade zum Thema hinführen und ganz schlicht zeigen, daß die These von der Verbalinspiration nicht primär der »Vernunft« und »Historie« widerstreitet, sondern dem Glauben selbst; daß sie nämlich die gnädige Herablassung Gottes in unsere Geschichte, daß sie seine Akkommodation, daß sie die Fleischwerdung des Wortes leugnet und daß sie überdies aus Kleinglauben die Wahrheitsfrage verdrängen und die Arbeit des historischen Forschers als widergöttlich diffamieren muß. So muß jene Lehre tatsächlich die Wahrheit *außerhalb* der Kirche größer werden lassen als die Wahrheit *in* der Kirche. Sie potenziert überdies noch die Unwahrheit »draußen vor dem Tor«.

Ich habe also die Vertreter der Verbalinspiration nicht etwa vor einem *Zuwiel* an Glauben gewarnt (das wäre wieder eine andere Frage), sondern vor einem *Zuwenig* an Glauben, kurz: vor dem Kleinglauben. Ich habe mich damit bewußt nicht auf eine andere Ebene gestellt, als diejenige es ist, auf der die Anhänger jener Lehre selber stehen möchten. Ich habe nicht als vermeintlich theologisch und historisch Aufgeklärter gegen einen naiven Glauben gescholten. Sondern ich habe als einer, der mit seinem Gesprächspartner *zusammen* glauben möchte, vor einem fromm maskierten Unglauben gewarnt und zu einer Vertiefung des Glaubens aufrufen wollen. Ich möchte meinem Gesprächspartner, der offensichtlich vom Boden der Verbalinspiration aus die Frage stellte, ob die Bibel Fehler habe, die Gegenfrage stellen, ob er mit dem Mittel jener Theorie wirklich *dem* Glauben dienen könne, dem er doch dienen möchte, und ob er sich nicht in einen tiefen Selbstwiderspruch verwickelt.

Darum sollte meine Antwort kein polemisches, sondern ein brüderliches Wort sein, obwohl er mich ja eigentlich nicht sehr nett be-

handelt hat. Ich wollte im *Namen* und auf dem *Boden* des Glaubens einer Gesetzlichkeit widerstehen, die hintenherum, in frommer Maske und als ein »Engel des Lichtes« getarnt alles zu zersetzen droht, was uns am Evangelium teuer ist.

Ich hoffe, daß meine fundamentalistischen Brüder (denn das sind sie ja) gemerkt haben, daß ich mit allem, was ich sagte, der Anwalt der Heiligen Schrift sein wollte.

Ist die kritische Beschäftigung mit der Bibel

2

ein Unternehmen des Unglaubens?

Recht und Bedeutung der historisch-kritischen Schriftforschung
Begegnung mit dem Fundamentalismus

Frage: Ich gehöre mit nicht wenigen anderen, die heute nachmittag hier sind, zu denen, die von einem fundamentalistischen Hintergrund herkommen. Deshalb war das, was Sie gestern gegen die Lehre von der Verbalinspiration gesagt haben, für mich ziemlich aufregend. Ich muß natürlich noch darüber nachdenken. Auf einmal kann man das nicht verkraften. Aber ich glaube schon jetzt zu sehen, daß auch etwas Befreiendes von Ihren Darlegungen ausgeht. Ich weiß noch nicht ganz genau, ob es bei mir so kommen wird, aber was mich zunächst bereit macht, über Ihre Worte nachzudenken, ist das Gefühl, daß Sie uns nicht befreien wollen, um uns bindungslos zu machen, sondern daß Sie uns umgekehrt in eine tiefere Bindung des Glaubens hineinrufen wollen. Sie wollen uns sozusagen nur eine *verkehrte* Bindung nehmen. Bisher habe ich immer nur »liberale« Angriffe auf meinen Fundamentalismus gehört. Das heißt, diese Angriffe gingen aus von Leuten, die auch in allen sonstigen Kapiteln unserer Glaubenslehre Abstriche machten und denen die Fortschritte der Wissenschaft und der allgemeinen Aufklärung wichtiger zu sein schienen als das demütige Festhalten an dem, was unsere Väter uns an geistlichen Gütern vererbt haben. Vielleicht ist es Ihren anderen Hörern genauso gegangen wie mir. Ich muß jedenfalls von mir bekennen, daß ich heute zum ersten Male gehört habe, wie jemand das Zentraldogma des Fundamentalismus, nämlich die Verbalinspirationslehre, nicht im Namen

des Unglaubens, sondern des Glaubens bestreitet, und daß er gerade die Heilige Schrift als einzige Offenbarungsquelle hochhalten möchte, indem er das so tut. Das geht einem zu Herzen, und das kann man hören, ohne gleich denken zu müssen: Du verleugnest deinen Glauben, indem du das auch nur anhörst. Deswegen hatte das, was Sie sagten, etwas Befreiendes für mich. Manchmal dachte ich sogar, Sie würden mich sehr genau kennen, obwohl das doch ganz unmöglich ist. Ich meinte zum Beispiel, Sie sprächen über meine eigenen Seelenkämpfe, als Sie sagten, man müsse sehr viel verdrängen und dürfe die Wahrheitsfrage nicht an sich heranlassen, wenn man an die Verbalinspiration glaube. Ich liebe die Bibel sehr und studiere sie viel. Ich möchte auch so gern Kommentare lesen. Aber ich habe immer Angst, das könnte mich in Konflikte bringen und mir den Glauben nehmen. Sonst bin ich durchaus ein im Leben stehender junger Mann, und ich habe dem Architekten, der unsere Kirche gebaut hat, sehr genau auf die Finger gesehen (Zwischenruf: »Stimmt!« – Gelächter mit deutlich erkennbarer Zustimmung), aber in diesem Punkt bin ich doch sehr zaghaft. Und manchmal hatte ich genau das Gefühl, das Sie beschrieben: nämlich in zwei Räumen zu leben. Und das kam mir dann auch nicht mehr ganz ehrlich vor. Ich wollte Ihnen das nur sagen, damit Sie sehen, daß Ihre Worte durchaus auf einen empfänglichen Boden gefallen sind. Aber Sie werden es sicher auch verstehen, daß man nicht sofort mit fliegenden Fahnen zu Ihren Thesen überlaufen kann, sondern daß man das erst verdauen muß. Doch habe ich das Gefühl, daß jetzt etwas bei mir in Gang gekommen ist und daß eine gewisse Verkrampftheit sich lösen kann, daß ich nicht mehr mit Gewalt etwas festhalten muß, sondern gelassen die Frage prüfen kann.

Obwohl ich also erst Ruhe zum Verarbeiten haben muß, möchte ich doch noch etwas fragen. Denn nun haben wir Sie einmal hier, und wir wissen nicht, wann wieder so ein Engel in diese endegene Gegend kommt und die Wasser des Teiches Bethesda bewegt. Ich habe aus dem besagten Grunde Bultmann noch nicht gelesen. Aber ich höre doch greuliche Dinge von ihm, z.B. daß er in den

Evangelien nur Legenden und Mythen sieht und nicht an die Auferstehung glaubt. Der ist doch so ein »historisch-kritischer Schriftforscher«. Sie sagten, wir täten der Heiligen Schrift Ehre an, wenn wir auch ihre historischen Hintergründe zur Kenntnis nähmen; nur auf diese Weise achteten wir die Knechtsgestalt der Heiligen Schrift und Gottes gnädige Ankunft in unserer Geschichte. Theoretisch leuchtet mir das sehr ein. Aber wenn es dann an die Praxis geht, sieht es doch wieder ganz anders aus. Dann sehen wir eben solche Leute wie Bultmann, die nur destruktiv wirken. Ich kenne einen jungen Theologen, der ist durch das Studium seiner Bücher am Glauben irre geworden und will sich nun einen anderen Job suchen. Deswegen frage ich mich doch, ob Gott wirklich die historisch-kritische Schriftforschung will. Aber wo ist dann die Grenze zwischen dem offenen Blick für die Menschlichkeit Gottes und dem geschichtlichen Werdegang seiner Offenbarungen auf der einen und der destruktiven Kritik auf der anderen Seite?

Antwort: Vielen Dank für Ihr offenes Wort, vor allem dafür, daß Sie herausgehört haben, worum es mir ging: daß es mir um den Respekt vor dem Worte Gottes und nicht um seine Herabsetzung oder Relativierung ging.

Die Gründlichkeit und Ehrlichkeit Ihrer Reaktion hat mir wieder einmal gezeigt, wieviel bestes, aber eingefrorenes geistliches Kapital die Kirche in ihren fundamentalistischen Gliedern hat. Ich sehe überall, daß sie zum treuen und beständigen Teil der Gemeinden gehören und daß man sich auf sie verlassen kann. Und ich übersehe keineswegs, daß sie die Güter des Glaubens unverletzt von Geschlecht zu Geschlecht weitergeben wollen und sie deshalb dem Wind des jeweiligen Zeitgeistes nicht aussetzen möchten. Sie haben wirklich ein großes geistliches Kapital in Händen. Daß es bei Ihnen freilich »eingefroren« zu sein scheint (sie empfinden das hoffentlich nicht als boshaft!), liegt sicher oft nicht daran, daß man *bewußt* kleingläubig wäre und sich in ausgesprochener Reflexion entschlossen hätte, zu »verdrängen«. Wenn so etwas vorliegt, dann geschieht es ganz gewiß mehr unbewußt als bewußt.

Daß so etwas möglich ist, hat sicher auch geschichtliche Gründe. Amerika hat keine theologische Aufklärung in dem Sinne gehabt, wie wir Europäer sie in früheren Jahrhunderten hatten. Es hatte keinen Lessing – um nur den ehrwürdigsten der deutschen Aufklärer zu nennen¹ –, der so unerbittlich und so programmatisch die Frage stellte, wie man inmitten der Relativität des Historischen den Glauben an das Absolute empfangen könne und wie sich Vernunft- und Geschichtswahrheit in ihrem Rang zueinander verhielten. Durch derart scharfe Verhörfragen wurden jeder naiven und selbstsicheren Orthodoxie so viele Knüppel zwischen die Beine geworfen, daß sie ihren gravitatischen Gang einfach nicht mehr wie bisher fortsetzen, sondern mit ihren Angreifern handgemein werden mußte.

Dadurch wurden alle diese Probleme ganz anders ins Bewußtsein gehoben. Man konnte einfach nicht mehr so naiv sein, wie man es hierzulande gelegentlich noch sein mag. (Ich gestehe, daß mich das menschlich auch wieder sehr anzieht.) Auch die bibelgläubigen Christen mußten zumindest durch jenes Sperrfeuer hindurch und konnten es nicht durch ein Umgehungsmanöver vermeiden. Sie konnten sich auch jenen kritischen Fragen gegenüber nicht einfach taub stellen und sich die Ohren zuhalten.

Auf die Dauer aber kann *niemand* eine derartige Naivität durchhalten, auch die amerikanischen Christen nicht. Gerade sie können es schon deshalb nicht, weil die Amerikaner trotz ihrem Idealismus ja keineswegs ein verträumtes Volk sind, das an der Wirklichkeit vorbeilebt. Und gerade weil die Amerikaner so sind, wird ein künstlich konserviertes Leben in zwei Räumen zu immer größeren Spannungen und auch Komplexen führen. Die Christen müssen sich dann, wenigstens in der sogenannten »religiösen Sphäre«, immer mehr von der Außenwelt abkapseln. Ich habe wirklich die Befürchtung, daß ein Fundamentalismus, der sein großes geistliches Kapital nicht flüssig macht (statt es im Dunkel nur zu hüten), auf die Dauer *sektiererische* Neigungen zeitigen muß und daß er die nichtchristliche Welt immer radikaler in ihre Weltlichkeit verstößt. Der Zaun, der eine so bestimmte Kirche von der Welt

trennt, wird immer höher, und der in ihr gelebte Glaube könnte für die Außenstehenden immer ungläubwürdiger und unerschwinglicher werden. Und wie es dann *innerhalb* des Zaunes aussieht – nun, davon will ich jetzt gar nicht mehr reden.

Weil die amerikanischen Kirchen so viele Fundamentalisten haben und weil diese einen wesentlichen Teil ihrer geistlichen Substanz in Händen halten, darum halte ich es geradezu für eine Schicksalsfrage des amerikanischen Christentums, wie es mit dem Problem des Fundamentalismus fertig wird. Ob es mit diesem Problem fertig wird, ob es also vermeiden kann, daß sektiererische Tendenzen – gerade innerhalb seines am meisten konservativen, am meisten »bewahren wollenden« Bestandes – um sich greifen und daß der Teich Bethesda ein Tümpel ohne Abfluß wird, den kein Engel mehr bewegt, das hängt davon ab, wie in den amerikanischen Kirchen mit den Fundamentalisten geredet wird.

Wenn sie sich nur ab rückständig deklassiert fühlen und nur den Hochmut aufklärerischer Besserwisser sich gegenüber wähen, dann werden sie ganz sicher *nicht* bereit sein, mit sich reden zu lassen. Dann treibt man sie künstlich in die Verstockung. Denn sie sind ja nicht deshalb naiv, weil sie »von Natur« naiv wären und aus dem Rahmen ihrer Zeitgenossen sozusagen konstitutionell herausfielen. Sondern sie sind naiv, weil sie naiv sein *wollen*. (Es ist also eine angenommene Naivität.) Und sie wollen naiv sein, weil sie meinen, sie verlören sonst ihren Glauben.

Das ist immerhin ein sehr honoriges Motiv, auch wenn es abwegig ist. Man möchte sozusagen alles, was man hat – selbst den offenen Blick für geschichtliche Dinge, selbst die rückhaklose Frage nach der Wahrheit –, verkaufen, um das eine zu erwerben, was not tut. Wie könnte, wie dürfte man das verachten!

Aber leider tut man das manchmal. Auch große und von mir sehr verehrte Theologen können es manchmal tun. Man sollte aber hier viel besser eine große Treue am Werke sehen, die sich nur auf das Halten von Positionen versteift hat, die auf diese Weise nicht gehalten werden können und auch gar nicht gehalten werden sollen. Man kann Gott nur bitten, daß es uns gelingen möge, den Funda-

mentalisten eines klarzumachen: daß wir mit ihnen zusammen von jenen großen Taten Gottes leben möchten, die sie mit falschen Zäunen zu umgeben versuchen. Wir blicken auf dasselbe Vaterhaus wie sie. Wir wissen wie sie, daß wir und warum wir dort erwartet werden. Wir wünschten uns nur, daß wir miteinander auch auf derselben Straße – die uns wiederum bereitet ist – dahin kämen und daß wir in dieses Haus nicht wie Knechte an ihre Arbeit, sondern wie Kinder zu ihrem Vater gehen.

Man kann aber mit den Fundamentalisten nur so reden, wenn sie spüren, daß man sie liebt und daß wir nicht Herren über ihren Glauben, sondern Gefährten ihrer Freude sein möchten, und daß wir das ehren, was sie in Treue in ihren Händen bewahren. Neben dieser Liebe bewegt jeden, der die geistliche und theologische Entwicklung in Amerika offenen Auges sieht, auch die Verantwortung für diese unsere Generation von Christen überhaupt. Noch einmal: An der Frage, wie das Problem des Fundamentalismus gelöst wird, entscheidet sich nach menschlichem Ermessen das Schicksal der amerikanischen Christenheit schlechthin. Diese Feststellung enthält nur dann keine allzu weltliche Geschichtsphilosophie, wenn man weiß, daß diese Frage uns von Gott und niemand anderem gestellt ist.

Was nun die Frage selbst anbelangt, die soeben an mich gerichtet wurde, so muß ich zunächst etwas zur Ehrenrettung von Rudolf Bultmann sagen. Lassen Sie es mich hier ebenso klar aussprechen, wie ich es in diesem Lande an nicht wenigen anderen Stellen ebenfalls tat: daß Sie eine völlig karikierende Vorstellung von ihm haben. Ich kann das um so unbefangener sagen, als ich ja nun wirklich alles andere als ein »Bultmannianer« bin, als ich seinen theologischen Ansatz in entscheidenden Punkten für überaus bedenklich halte und das auch wiederholt in Aufsätzen zum Ausdruck gebracht habe².

Gerade deshalb aber gebietet es die Fairneß, daß ich deutlich ausspreche:

Die sehr tiefgreifenden Lehrdifferenzen, die mich von Bultmann

trennen, dürfen kein Grund für mich sein, ihn als einen Häretiker (als einen Denker »außerhalb der Kirche«), zu betrachten. Da die meisten von Ihnen nur etwas über ihn gehört, aber nichts von ihm gelesen haben, so kann ich das hier an seinem Schrifttum schwer verdeutlichen.

(Spätere Diskussionsbemerkung: In einer größeren Doppelvorlesung über das Auferstehungskerygma, die ich an verschiedenen Universitäten hielt, konnte ich unter anderen Voraussetzungen und dann auch ausführlicher in die Kontroverse mit Bultmann eintreten. Bei dem hier vorhegenden Diskussionspassus handelt es sich um die typische Situation in einer amerikanischen Pfarrerversammlung. Sie zeigte keineswegs, wie viele europäische Theologen glauben, nur ein rein »praktisches« Interesse, sondern war immer wieder auch für Denkopoperationen im Grundsatzbereich durchaus lebendig aufgeschlossen. Andererseits war man, von Ausnahmen abgesehen, mit der gegenwärtigen Gesprächslage in der deutschen Theologie begreiflicher Weise weniger vertraut. An Seminaren und Universitäten war es manchmal anders. Diese Nicht-Synchronisation der Gesprächslage hüben und drüben hat m. E. keine tieferen Gründe, sondern scheint mir auf sehr simple Weise mit dem Termin der Übersetzungen zusammenzuhängen. Wenn es häufig zwei Jahrzehnte dauert, bis die in meinem Vaterland wesentlichen Bücher übersetzt werden, ist es nur natürlich, daß die entsprechenden Fragestellungen in Amerika erst wesentlich später Bedeutung gewinnen. Das etwaige hochmütige Gefühl, wir seien schon »weiter«, ist also durchaus nicht am Platze. Das auch schon deswegen nicht, weil dieses »Weiter«-Sein selbst wieder höchst fragwürdig ist. Denn in der Regel sind diese Fragestellungen gar nicht wirklich überwunden und gelöst, so daß man nun »weiter«-gehen könnte. Ich darf vielleicht einmal etwas recht Ketzerisches sagen: In der Theologiegeschichte erledigen sich bestimmte Problemstellungen meist nicht dadurch, daß die Probleme gelöst worden wären, sondern dadurch, daß sie totgeredet werden und daß man sie nicht mehr hören kann. Sie hängen einem sozusagen »zum Halse heraus«. Dann wendet man sich eben *anderen* Dingen zu, die auch

wichtig sind und die man in seiner Problem-Monomanie [Theologen können ja schrecklich monoman sein und sich auf bestimmte Probleme fixieren!] vergessen hatte. Nach zwanzig Jahren kommt dann wiederum ein anderer daher und sagt: Diese und jene Probleme sind vor zwei Jahrzehnten unerledigt liegengeblieben; wir müssen nun unsere unbewältigte Vergangenheit aufarbeiten. – Ich habe mit dieser kleinen Karikatur der Theologiegeschichte natürlich bewußt übertrieben. Aber mit Hilfe dieser etwas karikierenden Verzerrung der Proportionen habe ich wohl doch etwas nicht ganz Falsches zum Ausdruck gebracht.)

Da die Amerikaner aber für persönlich getönte Aussagen sehr empfänglich sind, so darf ich meine Stellung vielleicht von dieser Seite her – wenn nicht begründen, so doch – verständlich machen: Bultmann gehörte während des Dritten Reiches zur Bekennenden Kirche. Hier, wo es schwer war, stand er in den Reihen derer, die den Glauben gegenüber der Anfechtung vertraten. Von vielen sogenannten Orthodoxen und Pietisten, die heute über ihn die Nase rümpfen, kann man das nicht sagen (obwohl es mir fern liegt, irgendeine generelle Aburteilung zu vollziehen). Das besagt natürlich nichts darüber, ob man mit seiner Theologie einverstanden sein kann. Aber es ist vielleicht doch geeignet, diejenigen, die so schnell mit der Verteilung von Ketzerhüten bei der Hand sind, etwas zur Vorsicht anzuhalten.

Und noch etwas: Es gibt nur einen einzigen Fall, in dem ich wirklich eindeutig die Feststellung vollziehen müßte, daß jemand sich von der Kirche Jesu getrennt habe: wenn er nämlich die Bibel zerschlägt oder sie so »kritisch« destruiert hat, daß überhaupt nichts mehr übrig ist, was er noch zuschlagen könnte. Diese Situation kann sich dann ergeben, wenn jemand sich prinzipiell von der Botschaft der Bibel lossagt; oder auch, wenn er aus ihr bestimmte Ideen – etwa moralischer Art – herausdestilliert hat, die nun ein »säkulares« oder christliches Eigenleben gewinnen und der Erinnerung an ihren Ursprung nicht mehr bedürfen; oder wenn ihm die biblischen Geschichten, wie etwa bei Reimarus³, zu einer Sammlung von Kriminal- und Hintertreppenhistorchen werden.

Wer aber über der aufgeschlagenen Bibel denkt und ein hörender Mensch bleibt, der wird in irgendeiner Form immer Glied am Leibe Christi sein.

Ich würde sagen, daß die Feststellung dieser Gliedschaft nicht auf der Diagnose eines bestimmten Glaubensstandes beruht. Wer könnte sich eine solche Diagnose zutrauen, wer dürfte sie auch nur in Angriff nehmen und dem ewigen Richter derart vorgreifen wollen! Vielmehr meine ich, jene Feststellung über die Gliedschaft am Leibe Christi sei im strengen Sinne selbst ein Glaubenssatz. Denn sie ist getragen und gehalten von dem Glauben, daß die Heilige Schrift mit dem, der sie aufgeschlagen hat, eine Geschichte eingeht und daß sie nicht aufhört, diese Geschichte zu vollziehen, daß sie nicht abläßt, den Satz wahrzumachen, daß das Wort Gottes nicht leer zurückkommen soll⁴.

Bultmann und seine Schüler stellen sich dieser Geschichte. Und tatsächlich geht sie denn auch weiter; sie verharrt keinen Augenblick (wie ein stehendes Bild das tut) an derselben Stelle. In diesem Sinne ist es sehr illustrativ zu erkennen, daß die Bibel mit den Schülern Bultmanns, mit der zweiten Generation dieser Schule also, schon in ein weiteres Stadium jener Geschichte eingetreten ist: Sie überprüfen im Lichte der biblischen Botschaft ihre Positionen. Sie finden einen neuen Weg zur Frage nach dem historischen Jesus, nach der Zukünftigkeit des Eschaton, nach der Geschichte überhaupt. Mir kommt es jetzt nicht darauf an, ein Urteil darüber abzugeben, ob das ein Fortschritt ist, ob jene Überprüfung sozusagen in eine größere Bibelnähe führt. Sondern mir kommt es jetzt nur auf das pure Faktum an: daß hier über der aufgeschlagenen Bibel weitergedacht wird und daß die Bibel ihre Geschichte mit den so Vernehmenden hat.

Da die Frage, die mir im Hinblick auf Bultmann gestellt wurde, sich weniger auf Probleme der theologischen Auseinandersetzung bezog (dazu müßte man ihn ja selber erst einmal lesen), sondern auf eine geistliche Sorge und ein geistliches Mißtrauen, so mag es genügen, wenn ich ihm hier (und an vielen anderen Orten, wo es genauso ist) auf diese Weise begegne und einige Vorurteile zer-

streue, die ein unbefangenes Hören auf den Ernst dieser Theologie zu blockieren drohen.

Erst nachdem ich das bekannt habe, darf ich nun auch noch dies sagen:

Ich wäre sehr unglücklich und würde es für ein großes Verhängnis halten, wenn sich die Theologie Bultmanns in der Kirche durchsetzen würde. Sie scheint mir zu einer existentialistischen Engführung und zu einer Resorption der Theologie durch die Anthropologie zu treiben, die den Reichtum der Botschaft bedenklich verkürzt. Diese Meinung darf aber nie zu der Konsequenz führen: Also hätten wir hier den »altbösen Feind« vor uns, müßten uns christlich einigeln und hätten vor allem die Finger davonzulassen; am wichtigsten sei es, die theologische Jugend vor solchen Infektionen zu bewahren. Genau die entgegengesetzte Konsequenz ist richtig:

Wir können gegenüber den scharfen und kritischen Anfragen Bultmanns nicht eine künstliche Naivität konservieren und uns totstellen; es wäre einfach unehrlich und würde unserer Verkündigung die Vollmacht rauben, wenn wir so, »als ob nichts geschehen wäre«, zur reformatorischen Tradition der Schriftauslegung und der Predigt zurückkehrten, weil die noch gesund und ungebrochen zu sein scheint. Dieses christliche Hausbrot würde uns dann in der Hand verschimmeln, und wir wären dann nicht treu und beharrlich, sondern schlicht »reaktionär«. Wenn ich so (wie ich das für meine Person tatsächlich möchte) das Ziel dieser reformatorischen Verkündigung ansteuere, dann kann ich es nur so, daß ich jenes Problemfeld *durchquere* und daß ich zur reformatorischen Theologie *durchfinde*, indem ich jene andere Theologie überwinde.

Denn in dieser Theologie sind alle Hemmungen ausgesprochen und durchreflektiert, die der sogenannte »moderne Mensch« gegenüber einer immerhin jahrtausendealten Botschaft hat. Sie sind nicht deshalb durchreflektiert, weil man in diesen modernen Menschen verhebt wäre und ihn zu wichtig nähme; sondern einfach deshalb, weil man selbst zu diesem Typus Mensch gehört und also mit sich selbst fertig werden muß, weil man darum zu einem *christlichen* Ja durchfinden möchte.

Deshalb darf man jene Hemmungen nicht verdrängen, sondern muß sie – wie in der Psychoanalyse, wenn Sie so wollen! – objektivieren, bewußt machen, abklären und auf diese Weise überwinden. Dann aber muß man logischerweise auch die Theologie, in der das alles geschieht oder jedenfalls geschehen soll, zur Kenntnis nehmen. Dann darf man die Anfechtung nicht scheuen. Sonst wird man nicht nur unehrlich, sondern handelt auch im Namen des Kleinglaubens.

Das ist auch der Grund, warum ich mich selbst etwas scheue, hier theologische Antithesen zu Bultmann zu formulieren. Denn wenn ich das tue, ehe man ihn gelesen und ihm selber standgehalten hat, dann vollzieht man so etwas wie eine illegitime Impfung. Man hilft, gegen etwas zu immunisieren, was erst einmal zum Ausbruch kommen und ausgetragen werden muß.

Zwischenfrage: Können Sie nicht außer zu der speziellen Bultmann-Frage auch etwas zum allgemeinen Problem der historisch-kritischen Schriftforschung sagen?

Antwort: Gern – aber dann möchte ich das im Prinzip ähnlich machen wie bei meinen Bemerkungen zu Bultmann. Das heißt, ich möchte weniger in die Sachproblematik selbst eintreten, als vor allem meine *fundamentalistischen* Gesprächspartner im Auge behalten und das besprechen, was sie nach ihrer Meinung hindern muß, das Feld solcher Themen überhaupt zu betreten.

Hier ist vor allem eines zu sagen: Theologisch und geistlich gesehen, können hinter den Bemühungen der historisch-kritischen Schriftforschung zwei völlig verschiedene Motive wirksam sein:

Das erste Motiv besteht in der Lust, Vorurteile zu zerstören und allem Dogmatismus den Kampf anzusagen. Es ist leicht zu verstehen, daß dieses Motiv vor allem in der Epoche der Aufklärung Boden gewann. Denn da erwachte die Vernunft zu ihrem normativen Selbstbewußtsein, besann sich auf ihre Autonomie und ließ das Vernunftwesen Mensch sozusagen allergisch werden gegenüber

alles, was mit Fremdansprüchen auf es einstürmte. Indem der Mensch sich als perspektivisches Zentrum des Diesseits empfand, reagierte er mit äußerster Empfindlichkeit auf alles, was den Anspruch erhob, von jenseits dieses seines Horizontes zu kommen und »supranatural« zu sein. So entwickelte sich hier die Leidenschaft, das vermeintlich Übernatürliche mit den Mitteln des Verstandes als höchst natürlich aufzuklären und diejenigen, die solche »un«- oder »über«-vernünftigen Mirakel erzählten, entweder als abergläubisch-dumm oder als abgefeimte Betrüger zu entlarven. Soweit kam es allerdings nur in extremen Fällen, wie etwa bei der Enthüllungsleidenschaft des schon zitierten Reimarus.

Die tieferen Geister, z. B. Lessing, setzten an einem anderen Punkt ein: Sie stellten die Frage, wieso die fragwürdige Sicherheit historischer Berichte (und *welcher* historischer Berichte!) geeignet sein könne, die so viel gewisseren Vernunftwahrheiten abzulösen und den Sinn und die Bestimmung des menschlichen Lebens auf sich gründen zu lassen. Die Überzeugung vom unüberbietbaren Rang der Vernunftwahrheiten führte dann durchaus nicht immer dazu (wie bei Reimarus), die Geschichtswahrheiten einfach als Schwindel abzutun, sondern sie auf ihre Vernunftgehalte zu untersuchen und die ewige Wahrheit in ihrer zeitgebundenen Gewandung zu entdecken. So hat es etwa Lessing in seiner Schrift über die »Erziehung des Menschengeschlechts« gemacht. Aber selbst wenn man so die Verbindung zur geschichtlichen Offenbarung nicht einfach abbrechen wünschte, sondern sie im Gegenteil auf Umwegen sogar *wieder* zu gewinnen suchte, so ging man eben doch von der Voraussetzung aus, daß alles, was in ihr berechnete Geltung beanspruchen könne, nur eine religiöse und manchmal sehr mythologische Umschreibung dessen sei, was das Vernunftwesen Mensch auch aus sich selbst an Wahrheitswissen zu produzieren vermöge. Auf diese Weise wurde die Vernunft zum Kriterium über alle Wahrheitsansprüche erhoben. Und der Glaube des Menschen an sich selbst und sein normatives Wahrheitsbewußtsein ging allem, was sonst noch zu glauben oder zu denken er sich gedungen fühlen mochte, als bedingende Größe voran.

Jemand, der keine eigene und sehr tief sitzende Bindung an die christliche Tradition besaß (wie Lessing sie etwa hatte), mußte unter solchen Voraussetzungen selbstverständlich der Versuchung ausgesetzt sein, Offenbarungsansprüche, Mirakelberichte und angebliche Kundgebungen Gottes zu zersetzen (oft mit erheblichem Zynismus!) und sich der Mündigkeit zu freuen, zu der die eben erwachte Vernunft sich nun endlich aufgemacht hatte oder die zu ergreifen sie sich augenreißend und leicht verwundert aufmachte. In diesem Falle »bediente« man sich der historisch-kritischen Schriftforschung zu einem ganz bestimmten Zweck: nämlich um sich fortgesetzt in seinen eigenen Denkvoraussetzungen zu bestätigen. Man brach sozusagen das auf »Geschichtswahrheiten« gegründete Dogmengebäude mit dem Brecheisen der historischen Kritik ab, und zwar zur höheren Ehre einer autonomen Vernunftwahrheit, die dann das Feld allein beherrschen konnte.

Es ist sehr eigenartig, daß die christliche Gemeinde immer den »ersten Eindruck« im Gedächtnis behält, den sie von einer neuen Erkenntnis oder einer wissenschaftlichen Richtung empfangen hat. Und häufig lebt dieser Eindruck dann wie ein Jugendtrauma in ihr fort. So ist ihr die historisch-kritische Schriftforschung zuerst im Gewande vernunftbewußter Aufklärer begegnet. Und sie hat es nicht vergessen, daß einige dieser Leute sehr kaltschnäuzig und respektlos waren und bedenklich wenig glaubten. Einen ähnlichen Verdacht hegt sie dann unwillkürlich auch gegenüber den späteren und heutigen Forschern der wissenschaftlichen Bibeluntersuchung. Ähnlich war es auch bei den Biologen, die die Deszendenztheorie vertraten. Unter ihnen gab es ebenfalls einige prominente Männer, die jene Lehre mit dem schadenfrohen Hinweis vortrugen, daß damit die biblische Schöpfungsgeschichte als ein Märchen erwiesen sei. Und war es nicht mit der Entdeckung der sozialen Frage genauso? Sie trat im Großformat zuerst auf den Plan mit dem Etikett des dialektischen Materialismus und wurde gestellt von dem atheistischen Bürgerschreck Karl Marx.

Und immer wiederholt sich das gleiche Schauspiel: Die Gemeinde Christi hat bei diesen ersten Konfrontationen einen Schock erlitten,

der sie weitgehend unfähig macht, dem neu gestellten Problem in gelassener Sachlichkeit gegenüberzutreten. Tauchen die gleichen Fragen später oder anderswo mit völlig anderem Vorzeichen auf, so bekommt sie genauso »wie einst im Mai« erhöhten Puls, sieht rot oder – in etwas anderer farblicher Nuance – glaubt, den »schwarzen Mann« wieder vor sich zu haben. Genauso geistern auch noch die Gespenster von einst durch ihre Phantasie, wenn sie das Stichwort »historisch-kritische Schriftforschung« hört. Hier ist manchmal die Psychotherapie oder die Seelsorge nötiger als die sachliche Argumentation – oder müßte ihr jedenfalls vorangehen.

Durch alles dies mag es kommen, daß viele fromme und redliche Christenmenschen übersehen haben, daß die historisch-kritische Schriftforschung noch durch ganz andere Motive als die eines vielleicht destruktiven Aufklärertums bestimmt sein kann: nämlich durch das Motiv zu »verstehen« und die Botschaft »anzuzeigen«. Das ist das zweite Motiv, von dem ich sprechen wollte.

Theologische Vertreter dieser Art sehen mit einigem Entsetzen, wie man die Bibel naiv von den eigenen Voraussetzungen aus liest und gar nicht bemerkt, wie man diese eigenen Voraussetzungen unwillkürlich in den Text hineinlegt und ihn damit nur zur allegorischen Umschreibung von Thesen macht, die man vorher schon besessen hat. So hat man z.B. gemeint, eine ganze katholische, lutherische oder reformierte Orthodoxie aus der Bibel herauslesen zu können. Man kann sich denken, in welchem Maße man sich hierbei zwar keines aufklärerischen, aber um so mehr eines »frommen«, traditionalistischen Brecheisens bedienen muß, um das, was eigentlich dasteht, abzubrechen und nach den eigenen Denkmodellen umzubauen. Das Gefährliche dabei ist, daß man diesen Umbau nicht so deutlich bemerkt wie bei den »bösen Freigeistern«. Denn man nimmt diese Manipulation ja in subjektiv ehrlichem Respekt vor dem Gotteswort vor und läßt darum seine Fassaden stehen, ja man stellt sie in bedenklicher Weise unter Denkmalschutz.

Gerade angesichts einer solch »frommen« Mißhandlung der Heiligen Schrift kann einen das Motiv der Wahrheit dazu treiben, mit allen verfügbaren Mitteln der Forschung zu untersuchen: Was

hat der biblische Autor, was hat etwa Jesaja *wirklich* sagen wollen? Um das festzustellen, muß man die zeitgeschichtliche Situation erforschen, in der er sprach, muß man auch die Front kennen, gegen die er sich wandte. Man muß über die Literaturgattung Bescheid wissen, deren er sich bedient, über die Quellen, auf die er zurückgriff, und auch etwaige Redaktoren ermitteln, die am Zustandekommen des heutigen Textes beteiligt waren. Es geht noch um sehr viel andere Arbeitsgänge, die eine korrekte Forschung hier verlangt.

Wer würde es nun zu leugnen wagen, daß alle diese Arbeitsgänge in Gang gesetzt werden können durch den Wunsch, wirklich zu erfahren, was an dieser Stelle nun eigentlich gesagt und gemeint ist? Wer könnte bestreiten, daß dieses Motiv aus der Ehrfurcht vor den Aussagen der Heiligen Schrift stammt oder jedenfalls stammen kann?

Es ist also möglich, daß das genau umgekehrte Motiv wirksam sein kann wie bei der destruktiven Kritik mancher Aufklärer: Während diese nämlich ihren kritischen Abbau vollzogen, um der vermeintlichen Vernunftwahrheit und also den eigenen Denkvoraussetzungen zum Siege zu verhelfen, so geht man jetzt gerade vom Mißtrauen gegen die eigenen Denkvoraussetzungen aus. Man fürchtet, daß man gewisse traditionelle und gleichsam in der Luft hängende Meinungen in die Bibel *hineingelesen* haben könnte und also gerade nicht mehr ein bedingungslos *hörender* Mensch sei. Man ist der Meinung, daß diese heimliche Selbstbehauptung und Selbstbestätigung, deren man sich befließigt, dem Respekt vor dem Worte Gottes widerspreche. Man möchte also aus der Gefangenschaft der eigenen Denkvoraussetzungen ausbrechen und die Heilige Schrift selbst reden lassen.

Die Gemeinde Christi wäre sehr übel beraten und würde sich den Vorwurf einer konservierenden Selbstgerechtigkeit zuziehen, wenn sie diesem Bemühen ihren Respekt und dann auch ihr Vertrauen versagte.

Daß dieses Bemühen freilich immer wieder nicht zum Ziele führt, daß auch diese Spezies von Forschern heimlich wieder *ihre* Denk-

voraussetzungen – romantische oder existentialistische – mitbringt und an den Text heranträgt, daß auch sie wieder zum Opfer ihrer Fragestellungen und deren präjudizierender Kraft wird – das ist wieder ein anderes Kapitel und steht auf einem anderen Blatt. Das mag uns zeigen, daß auch unsere Denkvorgänge vergebungsbedürftig bleiben und daß sie im Schatten des Sündenfalls vollzogen werden.

Darum gehört zur Theologie das Gespräch der Zeitgenossen und der aufeinanderfolgenden Generationen, damit wir uns auf die dunklen Flecke in unserem Auge gegenseitig aufmerksam machen. Wenn wir auch selbst einen Balken im eigenen Auge haben, dann kann es doch gut sein, daß wir den Bruder auf den Splitter in *seinem* Auge hin anreden. Denn was man an sich selbst nicht sieht, das erkennt man am anderen. Und das zu sehen und darauf aufmerksam zu machen, hat der Herr uns auch gar nicht verbieten wollen. Er verneint nur den Richtgeist, aus dem es in der Regel geschieht.

Zu dieser Bereitschaft, die Aussagen der Heiligen Schrift ernst zu nehmen, gehört noch ein anderer und ähnlicher Impuls der historisch-kritischen Schriftforschung. Man sagt sich nämlich: Die Texte, auf die wir hier hören, sind sehr alt. Sie bedienen sich anderer Vorstellungen und Denkvoraussetzungen, als *wir* sie haben. Es wäre falsch, wenn wir diese Vorstellungen und Denkvoraussetzungen mit übernahmen (z. B. das schon zitierte Weltbild, in dessen Rahmen die Aussagen der Schöpfungsgeschichte gemacht werden). Wir würden dann *Aussagemittel* und *Aussageintention* miteinander verwechseln und also den Text mißverstehen. Wir würden unseren Glauben in falscher Weise überfordern. Wir müßten mit Gewalt das verdrängen, was wir besser wissen. (Denn es wäre doch traurig, wenn wir in »den Dingen dieser Welt« seit mehreren tausend Jahren nichts Neues gelernt hätten.) Wir würden uns somit von der Botschaft des Wortes Gottes nicht in unserer Stunde, hier und heute, abholen lassen, sondern würden uns gewaltsam und unecht in die Vergangenheit zurückversetzen. Wie sollten wir dann noch predigen können? Denn predigen heißt doch, das ewige Wort als

Aktualität hier und jetzt hörbar werden lassen, es als das *mir* Gesagte verstehen zu lassen. Also müssen wir es im Rahmen unserer Denkvoraussetzungen, unseres Weltbildes und unserer Vorstellungen *neu* sagen. Das ist ja auch der Grund dafür, daß wir die biblischen Texte auf unseren Kanzeln nicht einfach rezitieren, sondern daß wir sie auslegen, daß wir den feurigen Stafettenstab der Zeugen ergreifen und ihn in unsere geschichtliche Stunde hineintragen: Hier soll er leuchten, bis er von der nächsten Generation aufs neue aufgenommen und weitergetragen wird.

Um das zu können, müssen wir die Unterschiede zwischen dem Einst (in dem der Text geschrieben wurde) und dem Jetzt (in dem er gehört werden soll) sehr genau herausarbeiten. Je strenger das geschieht, um so reeller kann die Arbeit der Vergegenwärtigung getan werden. Um so ehrlicher ist die Aneignung. Und um diese und nichts anderes geht es doch. Etwas pointierter: Wir sollen nicht durch Texte, die aus einer fernen Vergangenheit stammen, unserer eigenen Stunde entführt und »verfremdet« werden, sondern wir sollen das Fremde und Ferne »aneignen«.

Flier möchte ich Bultmann noch einmal zur Illustration heranziehen, aber nur so, daß ich ihn repräsentativ sein lasse für viele andere Theologen, die sich um ein historisch-kritisches Verstehen bemühen: Wenn ich nämlich nicht nur einfach historisch an den Quellen interessiert bin, sondern wenn ich ihnen nachgehe, um etwas verstehen zu lernen und mir bedeutsam werden zu lassen, dann gehören eigentlich zwei Aufgaben zusammen: Die erste besteht darin, daß ich erforsche, was der Text an seinem geschichtlichen Ort und im Munde seines Verfassers bedeutet hat. Das kann ich nur so erreichen, daß ich – unter anderem! – die Intention der Aussage von den zeit- und situationsbedingten Aussagemitteln zu unterscheiden lerne. (Damit habe ich die Aufgabenstellung natürlich vergrößert und vereinfacht. Aber ab Schwerpunkt dessen, was ich zeigen möchte, mag es genügen.)

Dann aber ergibt sich sofort die zweite Aufgabe für den, der verstehen will. Denn nun muß er, damit die Botschaft des Textes angeeignet werden kann, auch den kennenlernen, dem er sie weiter-

sagen soll. Auch seine Denkvoraussetzungen und Fragestellungen muß er anvisieren. Wie kann er etwa das, was Paulus über die Sünde sagt, jemandem vergegenwärtigen und zur Aneignung vorlegen, für den die Schuldfrage zunächst gar kein wesentliches Problem ist und der sich vielleicht an ganz anderen Problemen reibt; z.B. daran, daß das Leben so schnell vergeht, daß er nicht alt werden möchte und seine Jugend darum künstlich festhält, der also an seiner Endlichkeit leidet? Vielleicht stellt er alle Fragen falsch und zielt mit ihnen an den eigentlichen Themen vorbei. Aber diese Fragen hat er nun einmal, und bei ihnen muß ich mit meiner Botschaft einsetzen. Wenn ich mich überhaupt nicht um die Aufgabe kümmere, meine Botschaft bei den gestellten Fragen einsetzen zu lassen, und wenn ich statt dessen auf lauter Fragen antworte, die gar nicht gestellt wurden, dann kann es mir ja kaum gelingen, die Aktualität dessen, was ich zu sagen habe, verständlich zu machen.

Es kann auch sein, daß die *Lebensangst* die heimliche Frage ist, die mir bei meinem Hörer begegnet, oder die *Einsamkeit* oder die *Langeweile*. Es wäre völlig verkehrt, zu meinen, das Evangelium solle auf alle diese Fragen einfach antworten; es wird vielmehr oft genug die Fragerichtung *verändern* müssen. Nur blockiere ich die Chance dieser Veränderung, wenn ich als Prediger diese Fragen nicht selbst anvisiere und sie also kenne.

Oder wie soll ich vom *Himmel* sprechen, wenn die meisten Menschen naiv genug sind, die Regionen, in denen sich unsere Raumfahrer bewegen, für den Himmel zu halten? Hier muß ich mit Rücksicht auf veränderte Vorstellungen zweifellos einige Übersetzungsarbeit leisten. Sonst entsteht bei dem von seiner Modernität so überzeugten Menschen von heute leicht der Argwohn, ich wolle ihn mit meiner Himmelsbotschaft in ein antikes oder mittelalterliches Weltbild zurückspejieren.

Um die Übertragung vom Einst in das Jetzt vorzunehmen und zum Dolmetscher des biblischen Textes zu werden, muß ich also das Einst und das Jetzt wirklich *kennen*. Eines der Mittel, die mir zur Verfügung stehen, um das Einst kennenzulernen, kann die historisch-kritische Schriftforschung sein.

Wie aber lerne ich das Jetzt kennen, wie meine eigene Zeit? Zunächst sicher ganz einfach dadurch, daß ich selber Zeitgenosse und also ein vom Jetzt Betroffener bin. Je lebendiger und je weniger abgekapselt jemand in seiner Zeit lebt, mit Menschen umgeht und beobachtet, was sie in ihren Schlagern, im Fernsehen und in ihrer Literatur bewegt, um so mehr wird man hoffen dürfen, daß er den Pulsschlag seiner Zeit spürt. Wer aber darüber hinaus, wie das ein Theologe ja soll, seine Erkenntnis in die Strenge des Begriffes bringen will, der wird auch die Philosophie befragen, was sie als Reflexionsgestalt des Zeitbewußtseins (jedenfalls ist sie das in etwa doch auch) an Grundfragen des heutigen Daseins zu erkennen gibt. Genau das versucht Bultmann, wenn er Heideggers Philosophie als einen Modellfall versteht, an dem sich das heutige Bewußtsein ablesen läßt, und wenn er, von dieser Philosophie aus fragend, an die neutestamentlichen Texte herangeht und deren Antworten umgekehrt im Schema jener Philosophie unterzubringen versucht. Den Normalchristen, der Äußerungen dieser Art zur Kenntnis nimmt, berührt dabei oft die bibelfremde Diktion (Selbstverständnis, Vorfindlichkeit usw.) oft wie eine Art Schock. Ich finde sie, offen gestanden, auch nicht schön, und sie ist mir auch keineswegs sympathischer dadurch geworden, daß ich mit ihr umzugehen gelernt habe. Aber darauf kommt es ja auch gar nicht an. Die bibelfremde Terminologie, die man auch in Tillichs virtuoser Begriffsbildung spürt, könnte ja gerade ein Zeichen dafür sein, daß man in einem Akt radikaler Vergegenwärtigung begriffen ist und daß man den besprochenen Übertragungsvorgang kompromißlos durchführt. Dann wäre es gerade ein Zeichen für die Intensität des Verstehens-Willens und des Willens zur Aneignung. Und ich zweifle nicht daran, daß jene Theologen auch genau diese Intention haben.

Die kritischen Gegenfragen haben deshalb nicht hier, sondern ganz woanders einzusetzen. Man könnte das Entscheidende so formulieren: Wäre es nicht denkbar, daß das moderne Selbstbewußtsein gar nicht nur der »Ort« wäre, an den man die Botschaft zu bringen wünscht, sondern daß es zugleich die »Norm« für das wird, was

man von der Botschaft meint annehmen zu können und was uns in ihr »angehen« darf? Daß wir also bereits vorher – nämlich durch die Kenntnis eben dieses Selbstbewußtseins – darüber orientiert wären, was überhaupt Wort Gottes für uns sein kann? Daß folglich die hier vorhegenden Fragestellungen die möglichen Antworten, die im Kerygma beschlossen sein könnten, bereits präjudizierten und daß ich etwas schlechthin Neues und meine Fragen über den Haufen Rennendes gar nicht mehr zur Kenntnis zu nehmen vermöchte?

Doch liegt mir an dieser kritischen Auseinandersetzung im Augenblick gar nichts Entscheidendes. Ich wollte das nur anklingen lassen, um nicht in den Verdacht zu kommen, als machte ich mich hier nur zum kritiklosen Anwalt der historischen Kritik. Entscheidend liegt mir tatsächlich daran, daß Sie ein wenig Verständnis gewinnen für das positive Motiv der historisch-kritischen Schriftforschung, für ihre Intention auf Verstehen und (ehrliche) Aneignung hin.

Zusatzfrage: Ich glaube, dieses Motiv ist uns klargeworden. Aber was nützt es uns, wenn es nur beim Motiv bleibt? Sie haben ja selbst darauf hingewiesen, daß die vermeintliche Aneignung so etwas wie ein »Verschlucken« der Botschaft werden kann und daß man dann möglicherweise schlimmer dran ist als vorher, wo man die Texte noch in ihrer Größe stehen ließ und nicht mit jenen ehrlichen Absichten des »Verstehens« an ihnen herummanipulierte. Statt dessen manipuliert man sie jetzt zu Tode. Jedenfalls habe ich diesen Eindruck oft. Ich gehöre, offen gestanden, immer noch zu den Leuten, die ein wenig Furcht haben, dieses ganze Gelände zu betreten. Man weiß doch nie so recht, wem man dabei nun in die Finger fällt. Vielleicht wird man nicht geistlich zurechtgekämmt, sondern nur gerupft! Und vielleicht führt das, worauf man sich um des Glaubens willen eingelassen hat, nur dazu, daß man den Glauben vollends verheret.

Antwort: Haben Sie keinen Spaß am Abenteuer? Pascal sagt einmal: Es ist herrlich, im Sturm auf einem Schiff zu stehen, wenn man

weiß, daß es im Hafen ankommen wird. Das wissen wir doch – oder nicht? Warum sollten wir uns dann aber den Wind nicht um die Ohren sausen lassen? Wenn jemand hier allzu ängstlich, allzu sehr auf seine fundamentalistische Sicherheit bedacht ist, dann möchte ich ihm gern in Form eines Gleichnisses antworten:

Nicht wenige meiner fundamentalistischen Brüder, die ich wirklich in ehrlicher Liebe und wahrlich nicht in pharisäischem Hochmut suche, kommen mir vor wie die Jünger in jenem Schifflein, das auch den Herrn an Bord hatte. Und wenn sie so unter sich sind – der Herr schläft ja! –, schleichen sie heimlich durch den ganzen Schiffskörper, horchen die Bordwände ab und schauen angestrengt von der Reling ins Wasser, ob sie nicht irgendeinen Bult- oder Froschmann entdecken können, der als Saboteur die Schiffswand anbohrt. Als der Herr endlich aufwacht, sieht er zu seinem Erstaunen, wie seine Mannen, statt ihre seemännischen Stationen einzunehmen und ihrem regulären Tun nachzugehen, planlos und aufgeregt umherrennen, während das Schiff offensichtlich vom Kurs abgekommen ist. Da fragt er sie: »Warum achtet ihr nicht auf den Kurs, sondern rennt so umher?« – Dann antworten sie: »Wir passen auf, ob nicht ein Bult- oder Froschmann unseren Schiff sleib anbohrt.« – Darauf der Herr: »Warum interessiert euch das?« Die Jünger: »Aber, lieber Herr, wie kannst du so etwas fragen! Wenn ein Loch ins Schiff kommt, dann läuft doch Wasser hinein.« Der Herr: »Ja, und dann?« Die Jünger: »Dann geht das Schiff unter.« Darauf der Herr: »Das also ist eure Angst! O ihr Kleingläubigen, wußtet ihr nicht, daß das Schiff gar nicht untergehen kann, wenn ich in ihm schlafe, wenn ich unter euch bin?«

Wie gesagt, so kommen mir manchmal meine fundamentalistischen Freunde vor, wenn sie sich sorgen, das Schiff der Heiligen Schrift könne untergehen, obwohl der Herr darin ist.

Man sollte sich überhaupt nicht so um das Schiff sorgen, sondern lieber seinen regulären Dienst auf ihm tun. Das wäre so etwas wie ein Relativismus, wie er den Kindern Gottes anstehen würde.

Vielleicht darf ich zum Schluß etwas aberwitzig und etwas sehr gewagt formulieren (aber das dient manchmal zur Verdeutlichung.

Und wer mich bis jetzt nicht verstanden hat, der mag auch das noch in den falschen Hals kriegen): Die Bibel interessiert mich primär überhaupt nicht. Mich interessiert nur der Herr Christus. Die Heilige Schrift ist nur das Schiff, in dem er schläft. Und weil er darin schläft, darum interessiert mich *dann* auch das Schiff.

Ob nicht manche fragwürdige These der Fundamentalisten von da herrührt, daß diese Reihenfolge des Interesses bei ihnen umgekehrt ist? Und ob es nicht gut wäre, sich zunächst einmal über diese Dringlichkeitsstufen des Glaubens zu verständigen?

Abschließende Frage: Darf ich trotz der vorgeschrittenen Zeit noch eine letzte Frage stellen? Ich glaube, sie könnte kurz beantwortet werden. (Zustimmung bei den Hörern.) Verstehe ich Sie richtig, wenn Sie also – aufs Ganze gesehen – die historisch-kritische Schriftforschung nicht als etwas verstehen, das wir uns sozusagen »zugezogen« haben und das »schicksalhaft« wie eine Erschwerung des Glaubens über uns gekommen ist? Meinen Sie, daß diese Forschungsweise im Gegenteil eine Bereicherung der Theologie bedeute?

Antwort: Man könnte gerade denen gegenüber, die hier immer nur eine Bedrohung ihres Glaubens zu sehen meinen (und die es um so mehr tun, je weniger sie sich dieser theologischen Aufgabe stellen), mit dem Schriftwort antworten: »Denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen⁵.« Sie werden die Zitierung dieses Wortes jetzt sicher nicht als eine Art frommer Beschwichtigung verstehen. Ich möchte mit ihm vielmehr auf einen ganz nüchternen Sachzusammenhang hinweisen: daß nämlich alles auf die Intention ankommt, in der und aus der heraus ich kritische Schriftforschung betreibe. Die beiden Grundintentionen, die hier möglich sind, suchte ich ja herauszustellen:

Einmal das aufklärerische (oder besser: pseudoaufklärerische) Ziel der Selbstbestätigung des vernünftigen Menschen, der darum bestrebt sein muß, »geschichtliche Autoritäten« zu destruieren; und *ferner* das entgegengesetzte Ziel: nämlich die Heilige Schrift selbst

reden zu lassen, das Eingehen Gottes in die Geschichte ernst zu nehmen, eigene Vorurteile abzubauen, den zeitlichen Zwischenraum zwischen dem Einst und dem Jetzt transparent zu machen und in alledem hingegen und gleichsam selbstvergessen zu »verstehen«.

Man wird sagen dürfen, daß »denen, die Gott lieben«, allein die letztere Haltung im Umgang mit der Heiligen Schrift angemessen ist. Dann aber ist es auch förmlich mit Händen zu greifen, wie ihnen diese Intention ihres Fragens und Verstehenwollens auch »zum Besten dient«. Sie dringen auf diese Weise zur Einheit des biblischen Zeugnisses vor. Aber diese Einheit ist nun nicht mehr – wie in der Lehre von der Verbalinspiration, die alle Aussagen auf diese Ebene rückt – »Einerleiheit«, sondern spannungsvolle Vielfalt.

Indem sie zum Beispiel die einzelnen Quellen des Pentateuch unterscheiden, erkennen sie eine neue Vielfalt von Schwerpunkten und Blickrichtungen. Die Feststellung verschiedener geschichtlicher Situationen und Fronten läßt eine große Variationsbreite der Art und Weise erkennen, in der Gott zu den Menschen redet und in der die Menschen nun in ihrem Zeugnis auf diese Anrede reagieren.

Man sieht das besonders deutlich – um nur ein einziges Beispiel zu nennen – an dem Verhältnis der paulinischen Schriften zum Jakobusbrief:

Zwischen den beiden Dokumenten liegt eine Verschiebung der Situation und damit der theologischen Fragestellung. Schon Paulus hatte die mögliche Gefahr eines Mißverständnisses deutlich gesehen, die in seiner Verkündigung der Alleinwirksamkeit der Gnade lauern könnte: daß diese These als ein Ruhekitzel benützt werden und daß daraus eine Gleichgültigkeit gegenüber der Sünde werden könnte. Wenn doch alles an der Gnade hängt, dann können wir ja einfach so weitermachen wie bisher, dann kann uns ja nichts mehr von Gott scheiden; im Gegenteil: Je tiefer wir uns in den Sumpf hinablassen, um so größere Chancen stellen wir der Gnade zur Verfügung, damit sie diese ihre Alleinwirksamkeit demon-

strieren kann⁶. Das wäre zum Beispiel ein solches Mißverständnis. Es griff denn auch in der Tat prompt um sich. Und auf diese Situation geht der Jakobusbrief ein, wenn er uns auffordert, Täter des Wortes und nicht Hörer allein zu sein⁷. Das klingt so (und manche Exegeten haben es denn auch so verstanden), als ob der Verfasser des Jakobusbriefes eine Art Antithese zu Paulus formulieren und die Werkgerechtigkeit aufs neue zum Zuge bringen wolle. In Wirklichkeit scheint sich aber etwas ganz anderes zu ereignen: Beide Zeugen stehen an einem anderen geschichtlichen Ort: Paulus bringt den ersten Durchbruch zu einem neuen Verständnis von Gesetz und Evangelium. Jakobus aber wendet sich an die, die zwar die Überwindung des Gesetzes begriffen haben, die aber die überwindende Gnade selbst mißverstehen und sie zu einer Art Indifferenzprinzip machen. Darum haben sie die Überwindung des Gesetzes dann doch wieder nicht begriffen und finden sich so nicht, wie sie doch sollten, in der Freiheit der Kinder Gottes, in der Libertas vor, sondern – im Libertinismus.

Nimmt man die Thesen des Paulus und des Jakobus isoliert für sich, so scheinen sie einander zu widersprechen. Sieht man sie aber in ihrer geschichtlichen Bezogenheit aufeinander und erkennt man den Punkt der Botschaft, auf den sie gemeinsam miteinander blicken, so sind sie einander als Zeugen des gleichen Zeugnisses zugeordnet. Was verschieden an ihnen ist, stammt aus der Situation der Menschen, an die sie sich wenden. Freilich sieht das nur jemand, der das tertium comparationis nicht nur im Auge behält, sondern selbst in existentieller Beziehung zu ihm steht. (Ich glaube, hier darf man das so geschundene Wort »existentiell« wirklich einmal gebrauchen.) Dann aber wirkt die Verschiedenheit der Zeugenaussagen wie ein Vielfarbindruck, dessen verschieden getönte Teilschichten sich gerade zum Resultat des plastisch-farbigen Bildes zusammenfügen. Und die Spannung zwischen Paulus und Jakobus wird nachgerade zum klassischen Modell für die Spannung, der sich jeder Glaube an die Alleinwirksamkeit der Gnade (in jeder Gemeinde und bei jedem einzelnen) ausgesetzt sieht und für deren Bewältigung er der »Ermahnung« und der Korrektive bedarf.

So stehen wir nicht nur unter einer »Wolke« von Zeugen⁸, sondern wir haben auch einen viertimmigen »Chor« von Zeugen vor uns. Gerade der Reichtum dieser Polyphonie aber wird uns nur dann bewußt, wenn wir die Bibel nicht als ein vom Himmel gefallenes, »fertiges« Buch auffassen, sondern als die geschichtliche Dokumentation einer Geschichte mit Gott: noch viel nuancierter und schichtenreicher, als das selbst der aufmerksame Bibelleser von sich aus feststellen kann.

So führt die historische Tiefenperspektive, mit der man die Heilige Schrift nun liest, und führen die Profile von Quellen und Redaktionen in der Tat zu einer viel farbigeren, tönereicheren Gestalt des Zeugnisses, als man das vorher je vermutete. Man hört das Volk Gottes in den verschiedensten Zungen die großen Taten Gottes preisen⁹. Und dem Glauben wird die Einheit des Zeugnisses nur um so größer werden, je mehr sie ihm in der Vielfalt der Zeugen entgegentritt und sich so zur Aufgabe des Fragens und Suchens macht.

Wenn man dafür eine strengere theologische Formel haben will, dann würde ich so sagen: Ontologisch (d.h. hier: der Sache nach) gesehen, ist die Einheit des Kerygma der Vielfalt seiner Bezeugung vorweg; sie liegt ihm voraus. Noëtisch dagegen (d.h. hier: in der Art, wie das für unsere Erkenntnis deutlich wird) müssen wir hinter der oft verwirrenden geschichtlichen Vielfalt und hinter dem sehr bewegten Chor der Stimmen die Einheit erst suchen. Freilich stimmt auch das nicht ganz genau. Denn aller Theorie (und die historisch-kritische Schriftforschung ist ja etwas Theoretisches!) geht doch die vortheoretische Gestalt des Glaubens voraus! Ehe wir die philologische Sonde und das historische Teleskop zur Hand nehmen, haben wir ja die Botschaft der Heiligen Schrift schon gehört und hat uns die Nachricht vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs – der der Vater Jesu Christi ist – schon erteilt. Und weil dieser eine Gott es ist, dessen Wort die bewegte Ganzheit der Heiligen Schrift zur Einheit zusammenschließt, sind wir dieser Einheit auch zuerst begegnet. Dann erst dringen wir in sekundären Akten des theoretischen Bemühens in die Vielfalt ein und gewinnen endlich die Einheit in vertiefter und bereicherter Gestalt zurück.

Es mögen bei diesem Vorgang – er ist selbst wieder ein Stück Geschichte! – Stadien zu durchmessen sein, in denen wir diese Einheit aus den Augen verlieren und in denen unter der Sprengkraft des Geschichtlichen alles zu explodieren scheint. Es ist auch schon mancher mit seinem Glauben auf der Strecke gebheben und hat das Abenteuer dieser Wahrheitssuche nicht überstanden – wenigstens für den beschränkten Blick menschlicher Augen. Das möchte ich ausdrücklich erwähnen, weil ich nicht den Anschein erwecken will, als hätte ich den Weg über die historisch-kritische Schriftforschung hier als eine Methode geistlicher Erziehung vorzuschlagen, die in logischen und absolut sicheren Schritten zur Fülle des Glaubens führen müßte. Sowenig es solche Methoden irgendwo sonst im geistlichen Leben gibt, sowenig gibt es sie auch hier. Es gibt keine Stelle des geistlichen Lebens und auch keine Bewegung, die dieses Leben im theoretischen Bereich macht, bei der wir nicht auf die Gnade des Heiligen Geistes angewiesen wären.

Deshalb dringt auch der gelehrteste Theologe, der gewiegte Quellensondierer und der kenntnisreiche Historiker des biblischen Schrifttums nie über den Stand des »geistlich Armen« hinaus. Unsere Werke rechtfertigen uns nicht, und auch unsere gelehrten Werke bringen uns Gott nicht näher. Es liegt auch hier nicht an unserem Laufen und Forschen, sondern am göttlichen Erbarmen. Unser Fuß kann so oder so ins Gleiten kommen: durch Wißbegier und durch die Verdrängung des Wissens. Unsere Rettung ist in dem beschlossen, der unsere tauben Ohren und unsere blinden Augen öffnet, so daß wir ihn im Fluchtpunkt aller biblischen Perspektiven erkennen. In diesem Sinne brechen wir immer auf zu jemandem, der uns schon eingeholt hat und von dem wir bereits herkommen. Denn wir würden ihn nicht suchen können, wenn er uns nicht schon gefunden hätte (Augustin).

Gibt es besondere Rezepte für das Verständnis der Bibel?

3

Über Wesen und Bedeutung der Hermeneutik

Gespräch mit Theologieprofessoren

Frage: Wenn Sie die historisch-kritische Schriftforschung bejahen, dann bekennen Sie sich offenbar auch zu den hermeneutischen Bemühungen, wie sie heutzutage den vielleicht größten Teil der theologischen Diskussion ausmachen. Stimmt diese Vermutung?

Antwort: Um darauf eine Antwort zu geben, schlage ich vor, einen Augenblick auf den Begriff Hermeneutik zu achten. Das Wort geht auf das griechische Verbum »hermeneuein« zurück, in dem ein ganzes Bündel von Bedeutungen zusammenschießt. Durchgesetzt hat sich aber die Bedeutung dieses Wortes im Sinne von »etwas verstehen« oder »verstehen lassen«. Als Ausdruck für die »Kunst des Verstehens« taucht der Begriff wohl zuerst bei Plato auf¹. Im Neuen Testament kommt der Begriff nur einmal bei Lukas² vor und bedeutet hier soviel wie »die Schrift auslegen«. In der heute üblichen Bedeutung einer »Kunstlehre des Verstehens« wird der Begriff erst sehr spät gebraucht, wohl nicht vor dem 17. Jahrhundert³. Die berühmteste Hermeneutik der neueren Zeit verdanken wir Schleiermacher. Er geht von der einfachen »hermeneutischen« Tatsache aus, daß unsere Sprache ein Mittel der Verständigung sei und daß jede Verständigung ein bestimmtes Verhältnis »zwischen dem Redenden und dem Vernehmenden« voraussetze. Dilthey hat später im Anschluß an Schleiermacher gesagt, nur Analoges könne sich gegenseitig verstehen, oder anders: man könne nur das

verstehen, was »bereits in der auffassenden Lebendigkeit enthalten« sei. Ich könnte folglich das, was Plato oder was Paulus über die Gerechtigkeit sagen, niemals begreifen, wenn ich nicht immer schon die Frage nach der Gerechtigkeit und ein Vorverständnis von dem, was sie sein könne, *mitbrächte*.

Genau an dieser Stelle setzt nun die Frage ein, ob es in der Theologie so etwas wie eine Hermeneutik überhaupt geben könne. Befinden wir uns denn zu Gott und seinem Wort, befinden wir uns zur »Offenbarung« in einem Verhältnis der Analogie? Ist Gott nicht vielmehr der »ganz Andere«, den wir gerade *nicht* verstehen können und der sich uns deshalb erschließen, »offenbaren« muß? Ist das nicht auch der Grund dafür, daß Paulus von dem spricht, »was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist«⁴? Was soll aber dann eine Kunst des Verstehens? Wenn das »ganz Andere« analogielos ist, dann ist es auch prinzipiell unverständlich, und dann würde jede hermeneutische Bemühung eine Art illegitimer Bemächtigung in sich enthalten.

In diesem Zusammenhang ist es interessant zu sehen, daß Paulus dieses hermeneutische Problem, oder besser: dieses *Ende* menschlicher Hermeneutik, offenbar klar sieht. In 1. Kor. 2, 11 spricht er die Tatsache, daß zum Verstehen eine Analogie zwischen Redendem und Vernehmendem gehöre, sehr genau an. Dort heißt es nämlich: »Welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als der Geist des Menschen, der in ihm ist? Also weiß auch niemand, was in Gott ist, als der Geist Gottes.« Das bedeutet doch: Nur der Mensch ist sich analog. Darum kann nur der Mensch (und nicht etwa ein noch so kluger Hund) einen andern Menschen verstehen. Aber aus dem gleichen Grunde kann dieser Mensch eben Gott *nicht* verstehen. Er ist ihm nicht analog.

Um hier weiterzukommen, müssen wir uns einen Augenblick überlegen, *warum* der Mensch Gott nicht analog ist. Wenn er als Gottes Ebenbild erschaffen ist, dann ist damit doch ein bestimmtes Maß an Analogie gesetzt: Denn das Bild gleicht doch dem, der in ihm abgebildet ist. Und ohne daß ich das hier begründen könnte⁵,

wird man doch sagen dürfen, daß der Mensch diesen Charakter als Gottes Ebenbild auch nicht verliert, daß er vielmehr unzerstörbar ist.

Nun: die Nicht-Analogie des Menschen besteht ganz gewiß nicht darin (jedenfalls primär nicht), daß die menschliche Vernunft zu klein und zu gering wäre, um die »höheren Gedanken Gottes« nachzudenken. Niveauunterschiede sind gerade nicht das, worauf es hier ankommt. Der entscheidende Bruch der Analogie liegt vielmehr darin, daß der Mensch sich in seiner Existenz von Gott abkehrt, daß er nicht Geschöpf und nicht Kind Gottes sein will, sondern sein eigener Herr sein möchte⁷. Dadurch wird er in sich selbst verkrümmt (*incurvus in se*, wie Luther sagt). Die Beziehung zu Gott, dem er so kündigt, bleibt zwar auch dann noch das Wesen seiner Existenz; er wird es nicht los. Aber es gewinnt nun im strengen Sinne »perverse« Züge: Statt sich demütig in seiner Geschöpflichkeit zu erkennen, erschafft er sich nun seine Götter.

Das, was ihn also in die Analogielosigkeit und Inadäquatheit versetzt und ihm damit den Boden des Verstehens entzieht, ist eine Haltung seiner ganzen Existenz und nicht nur ein zu geringer Aktionsradius seiner Vernunft. Wer sich selbst will, kann eben nicht Gott wollen. Und wer Gott prinzipiell nicht will, der kann ihn auch nicht verstehen. Dessen Ohren hören nichts, dessen Augen sehen nichts und in dessen Herz kommt nichts. Hermeneutische Bemühungen sind auf dieser Existenzebene völlig fruchtlos. Und doch hat jenes Wort, das von den blinden Augen, den tauben Ohren und dem verriegelten Herzen spricht, ja eine Fortsetzung. Es sagt nämlich, daß Gott das Nicht-Gehörte (und nicht zu Hörende) und das Nicht-Gesehene (und nicht zu Sehende) denen offenbart hat, die ihn lieben, weil er sie aus jener »Verkrümmung in sich selbst« herausgeholt hat. Auf dieser neuen Ebene, die Gott hergestellt hat, könnte es also auch mit dem Verstehen ganz neu aussehen. Aber wie soll man sich das vorstellen?

Am besten ist es, wenn wir noch einmal an das Pauluswort 1. Kor. 2, 11 denken. Da wurde gesagt, daß nur Gott weiß, was in Gott ist. (Der Mensch also weiß es nicht, jedenfalls nicht im Zustande der

Verkrümmung in sich selbst.) Wir wissen jetzt auch, wie dieser merkwürdige Satz des Paulus zu begründen ist: Es gibt kein Wesen, das Gott analog wäre. Darum kann ihn auch kein Wesen verstehen. Nur Gott ist sich selbst analog. Darum kann er sich nur selbst und allein verstehen. Gottes Wahrheit ist nur in seinem Selbstbewußtsein.

Soll es also so etwas wie »theologisches« Erkennen, wie ein Verstehen des Wortes und der großen Taten Gottes geben, so muß die vom Menschen preisgegebene Analogie im Akte einer Neuschöpfung wiederhergestellt werden. Das göttliche Wort muß sich seinen Hörer erschaffen. (Denn es gibt den »natürlicherweise« verstehenden Hörer ja gar nicht mehr.) Der theologische Ort, an dem von dieser schöpferischen Funktion des Wortes – wenn man so will: von dieser »Erschaffung des Hörers« – gehandelt wird, ist das Lehrstück vom Heiligen Geist. Denn diese Lehre besagt, daß wir berufen sind, an der göttlichen Selbsterkenntnis teilzunehmen und damit in die eigentliche Analogie versetzt zu werden. Der Heilige Geist, der uns erleuchtet, ist ja niemand anders als Gott selbst. In ihm und durch ihn werden wir dessen teilhaftig, was Gott selbst von sich weiß. Denn der Geist (nicht die Vernunft, sondern dieser Geist, der *Heilige Geist*) »erforscht alles, auch die Tiefen der Gottheit«⁸.

Zugleich wird an dieser Stelle deutlich, warum die Theologie ihre Erkenntnisvorgänge niemals mit dem Vorwurf belegen lassen kann, sie seien »heteronom«. Eine Heteronomie läge nur dann vor, wenn der Gegenstand des Glaubens und damit auch des Erkennens von außen diktiert würde und wenn es also tatsächlich so etwas wie Dogmen im Sinne von »Zwangsglaubenssätzen« gäbe. Für den jedoch, der in die neue Analogie berufen ist, gibt es nicht das Diktat, sondern nur eine freie Spontaneität des Glaubens. Dieser Glaube wird ihm – ebenso wie die Liebe – nicht befohlen, sondern durch die Übermacht des Begegnenden abgewonnen. Das, was für den Glauben Spontaneität ist, heißt für den Erkenntnisakt, der dem Glauben zugeordnet ist, »Evidenz«. Da aber diese Evidenz nicht verfügbar ist, können theologische Äußerungen niemals den Cha-

rakter des Andemonstrierens oder gar des Beweisens, sondern immer nur den Charakter der Verkündigung, des »Ansprechens« und des Appells haben.

Auf dieser Basis gibt es also sicher so etwas wie eine theologische Hermeneutik. Der Glaubende verhält sich ja zu dem, woran er glaubt, in der offenen *Bereitschaft* des Verstehens. Er erlebt ja, daß er in eine neue Übereinstimmung (*conformitas*) mit Gott versetzt ist und daß er das will, was Gott will (oder darum bittet, daß er es wollen möchte). So interpretiert er das, was *ihm* über die Worte und großen Taten Gottes berichtet wird, von jenem *Herzen* Gottes aus, dem er vertraut und das sich in dem allem erschließt und kundgibt.

In diesem Sinne ist jede Predigt die Bemühung darum, das Wort Gottes zum Verstehen zu bringen. Diese Bemühung kommt schon in der bloßen Tatsache zum Ausdruck, daß die Predigt einen Text der Heiligen Schrift auslegt und im Auslegen vergegenwärtigt, daß sie also die verstehende Aneignung erstrebt. Deswegen ruft sie den Text aus dem »Einst« seiner Abfassungszeit in das »Jetzt«, wo er gehört wird und den Hörer abholen soll.

Es ist aber unverkennbar, daß sich die hier wirksame »geistliche« Hermeneutik von der in formaler Hinsicht parallel verlaufenden Bemühung einer Auslegung *anderer* Texte – etwa platonischer Schriften – grundsätzlich unterscheidet. Denn die geistliche Hermeneutik, also die in der Predigt sich vollziehende Auslegung der Heiligen Schrift, kann immer nur unter einem letzten demütigen Vorbehalt vollzogen werden: im Wissen darum nämlich, daß der Auslegende das erstrebte Verstehen selbst nicht bewirken kann und daß die Auslegung (als menschliches »Werk« verstanden) hier wie auch überall sonst ohnmächtig ist. Denn der Auslegende verfügt ja nicht über die Möglichkeit, die Bedingungen der Existenz herzustellen, unter denen das Verstehen und die Aneignung allein möglich sein kann. Denn diese Bedingungen bestehen ja darin, daß der Hörende in das neue Sein, in die neue *conformitas* mit Gott *berufen* wird. Nur so wird ja sein Zustand beendet, daß er »sieht und sieht und nichts bemerkt und daß er hört und hört und doch nichts ver-

nimmt «⁹. Dieses Wunder kann nur der Heilige Geist vollbringen, durch den das Wort sich seinen Hörer schafft.

So ist also das Verstehen von Bedingungen abhängig, um die der Prediger nur bitten kann, die er aber weder voraussetzen noch durch seine eigene Überzeugungskraft herzustellen vermag. Darum gehört das Kanzelgebet zur Predigt hinzu. Und wir wissen, wie sehr die liturgischen Kanzelgebete in der Tat auf diese *Ohnmacht* des Predigers hinweisen, jene Bedingungen des Verstehens selbst bewirken zu können, und wie sehr sie deshalb die *Ankunft* und den *Beistand* des Geistes erfliehen.

Zwischenfrage: Ist das, was Sie so als Grundlage einer »geistlichen Hermeneutik« bestimmt haben, auch bei Bultmann berücksichtigt? Ich habe den Eindruck, daß er das Kerygma einfach im allgemeinen Sinn für verstehbar hält, wenn man nur die richtigen hermeneutischen Prinzipien verwendet. Diese aber kann man ihrerseits ja einsehen; mit andern Worten: Man kann dahin *gebracht* werden (oder soll ich sagen: man kann *genötigt* werden?), den Entscheidungsruf des Kerygma zu vernehmen. Hier scheint mir nichts mehr übrigzubleiben von der Feststellung Jesu, daß man natürlicherweise zwar sehen, aber nichts wahrnehmen, und hören, aber nichts verstehen könne. Und entsprechend scheint mir auch für das Wunder des Heiligen Geistes nicht mehr viel übrigzubleiben.

Antwort: Mit solchen Urteilen kann man nicht vorsichtig genug sein. Es wäre sicher interessant und wichtig, Bultmann selbst einmal zu dieser Frage sich äußern zu hören. Möglicherweise würde man dann *genötigt* sein – wie eigentlich immer, wenn man einer Theologie auf den Grund geht –, zwischen dem Glauben und der Lehre eines Theologen zu unterscheiden¹⁰. Ich würde nie zu behaupten wagen, daß ein Mann wie Bultmann prinzipiell die Tatsache von Mk. 4,12 und damit die Unverfügbarkeit der Existenzbedingungen für das Verstehen bestreitet. Ganz entsprechend würde ich auch nicht wagen, ihm abzusprechen, daß er die Bedeu-

rung des Geistwunders beim Verstehen verneint. Eine andere Frage aber ist es, ob das alles im System seines Denkens den gemäßen Ort hat und ob also der theologische Autor eine angemessene Reflexionsgestalt für das zur Verfügung stellen kann, was dem glaubenden Christen gewiß (und vielleicht selbstverständlich) ist.

Diese Frage ergibt sich nicht nur gegenüber Bultmann, sondern gegenüber uns allen, also gegenüber jedem, der selbständig theologisch zu denken versucht. Wir müssen immer im Auge behalten, daß unser Glaube größer ist als unsere Theologie. (Es gibt freilich auch pathologische Formen theologischer Existenz, in denen die Theologie größer ist als der Glaube, d.h. wo man theologisch mehr lehrt, als man von seinem persönlichen Glauben her verantworten kann. Doch davon ist hier nicht zu reden.) Unter diesen Vorbehalten und also mit der gebührenden Vorsicht will ich die soeben gestellte Frage entgegennehmen und mich zu ihr äußern. Ich tue das in diesem Fall um so ungehemmter, als ich der Frage anzumerken glaube, daß mein Gesprächspartner wirklich selbst jene Arbeiten gelesen und über sie nachgedacht hat.

Auch ich habe den Eindruck, daß es zumindest eine offene Frage ist, ob Bultmann im Sinne der von mir skizzierten geistlichen Hermeneutik verfährt, ob er also dem Wunder des Geistes den gebührenden Stellenwert einräumt. Mir kommt es immer wieder so vor, als ob bei ihm ein allzu glatter und im Grunde von »jeder-mann« (also auch vom natürlichen Menschen) nachvollziehbarer Übergang vom Selbstverständnis des Menschen vor dem Glauben zum Selbstverständnis des Menschen im Glauben vorausgesetzt werde. Da ist etwa von einem »Vorverständnis« des natürlichen Menschen die Rede, in dem er bestimmte Stellungnahmen zu seiner Endlichkeit, zur Zukunft, zur Schuld und auch zu Gott zu erkennen gibt. Bei der Begegnung mit dem Kerygma wird dieses Vorverständnis sozusagen »überholt« und zum gewandelten und neuen Selbstverständnis des Glaubenden umgeformt. Sieht man es so, dann wäre es prinzipiell immer noch möglich, das neue Selbstverständnis des Glaubenden als etwas Unverfügbares zu erklären und entsprechend auch das gläubige Verstehen des Kerygmas als

ein Ereignis zu interpretieren, das durch den Geist geschenkt und nicht in eigener Selbstmächtigkeit ergriffen werden kann. Diese Interpretation wäre, so scheint mir, deshalb prinzipiell noch möglich, weil ija immerhin das Kerygma eine *Wandlung* des Selbstverständnisses an mir vollzieht, weil es eine Art Intervention bedeutet, die meiner mächtig wird und die ich nicht aus eigenem Entschluß »wähle«. Zwischen der Existenz vor dem Glauben und im Glauben läge so eine deutliche Zäsur. Man würde Bultmann nicht gerecht werden, wenn man das nicht mit aller Deutlichkeit konstatierte.

Und doch scheint es mir eben so zu sein¹¹, daß gewisse Prinzipien der Bultmannschen Hermeneutik es verhindern, daß diese in seinem Ansatz durchaus noch gegebene Möglichkeit in Anspruch genommen wird. Das will ich kurz begründen.

Das Vorverständnis, mit dem der natürliche Mensch an das Kerygma herantritt, bedeutet keineswegs nur ein zeitliches »Prae«. Es ist also durchaus nicht nur historisch und biographisch interessant, weil es so etwas wie eine geistige Zustandsschilderung des Menschen vor dem Glauben enthielte. Sondern dieses Vorverständnis bedeutet sehr viel mehr. Es hat auch eine normative, eine präjudizierende Bedeutung. Ich zitiere nur einen einzigen Satz, der das sehr eindrucksvoll zeigt: »Das Verstehen von Berichten über Ereignisse als Handeln Gottes setzt ein Vorverständnis dessen voraus, was überhaupt Handeln Gottes heißen kann¹².« Das Vorverständnis steckt also in präjudizierender Weise den Rahmen ab, innerhalb dessen mir überhaupt ernsthafte Aufforderungen begegnen können, etwas für das Handeln Gottes halten zu sollen. Man kann mir, etwas grob ausgedrückt, nicht »alles« zumuten. Ich habe bestimmte Auswahlprinzipien in der Hand, die die große Fülle des Berichteten filtern und das Akzeptable von dem Nicht-Akzeptablen trennen.

Zum Beispiel läßt mich mein Vorverständnis völlig klar darüber sein, daß das Handeln Gottes nicht »gegenständlich vorfindlich« sein kann, daß es mir nicht als außerordentliches Tun, etwa als ein aus dem sonstigen Geschehenszusammenhang herausragendes *Wunder* begegnen kann. Denn mein Vorverständnis ist ija immerhin

das Selbstverständnis eines modernen Menschen, der in den Wissenschaften eisern mit der »in sich ruhenden Immanenz« und mit dem geschlossenen Kräftehaushalt der Natur rechnet. Bestimmte Weisen göttlichen Tuns, die mir die Bibel berichtet – ich meine also jenes außerordentliche Tun wie etwa die Auferweckung Jesu am dritten Tag –, kommen deshalb als mögliche Gegenstände meines Verstehens gar nicht in Betracht – jedenfalls nicht insofern, als ich mit ihnen als realen Fakten rechnen könnte. Meine vorgegebenen Selektionsprinzipien sondern sie einfach aus. Damit aber wird die Faktizität des Offenbarungsgeschehens in hohem Maße in Frage gestellt.

Selbstverständlich weiß Bultmann das nicht nur, sondern er spricht es auch ausdrücklich aus. Das kommt etwa in seinem Verständnis der Auferstehungsberichte zum Ausdruck. Die Auferstehung ist für ihn kein Faktum¹³, sondern ein Kommentar zum Kreuze Jesu, eine mythologische Chiffre zur Sinndeutung dieses Sterbens. Dieser Faktizitätsverlust spielt aber für Bultmanns Denksatz gar keine Rolle. Denn das Kerygma bewirkt nur den Wandel meines Selbstverständnisses, es wirkt ein Ereignis meines *Bewußtseins*. Nur auf dieses »Ereignis« bezieht sich auch mein Glaube, und nur dieses »Ereignis« ist das hermeneutische Prinzip, von dem aus ich das Kerygma interpretiere. Dann aber spielt das Faktizitätsproblem tatsächlich keine Rolle mehr. Denn ein ereignishafter Einbruch in mein Bewußtsein braucht sich ja durchaus nicht unter dem Druck eines faktischen Ereignisses (etwa eines Erdbebens, einer Katastrophensituation oder auch eines beschwingenden Ereignisses) zu vollziehen. Sondern dieser Einbruch kann auch von einem Text – etwa von einer Faustaufführung oder einer Plato-Lektüre – ausgehen. Auch dadurch kann ich »umgeworfen«, erschüttert und in meinem bisherigen Selbstverständnis gewandelt werden.

Wir sehen also, wie das Vorverständnis tatsächlich hier normierend und präjudizierend wirkt und wie schon von vornherein feststeht, was den Anspruch erheben kann, als Handeln Gottes verstanden zu werden und was nicht. Hier kann es deshalb auch keinen ernsthaften Bruch geben, wenn die Schwelle des Glaubens überschritten

wird, jedenfalls keine Art von Bruch, die grundsätzlich anders wäre als jede Zäsur, die auch andere innerweltliche Begegnungen in mir bewirken können.

Die Analogie zwischen Vorverständnis und Selbstverständnis des Glaubens erscheint so als komplett und bruchlos. Es ereignet sich beim Weg in den Glauben eine Verstehensgeschichte, deren einzelne Phasen nahtlos aneinandergesetzt sind. Entsprechend scheint mir hier kein Platz zu sein für die These, daß das Wort sich den Hörer »erschaffe«, d. h. daß im unverfügbaren Wunder des Geistes die Analogie hergestellt werde, daß sie mir als neues »Sein in der *conformitas*« *geschenkt* wird. Hier scheint es mir tatsächlich so etwas wie einen »Aufstand der hermeneutischen Mittel« zu geben. Das, was mir (sozusagen diakonisch) helfen sollte, zu verstehen, wird selbst bestimmend; es diktiert, was überhaupt Gegenstand meines Verstehens sein könne. Damit aber verliert die Hermeneutik, so meine ich, ihren geistlichen Charakter: Sie ist kein Hilfsmittel mehr zum Vernehmen eines Anspruchs, sondern die stellt selbst Ansprüche.

Es dünkt mich, daß sich diese latente Verwandlung der hermeneutischen Funktionen schon in dem von Bultmann so beharrlich vertretenen Begriff des »hermeneutischen Prinzips« ankündigt. Er versteht darunter den Blickpunkt, unter dem ich das Kerygma befrage, um es in der Verfolgung dieser Frage dann zu verstehen. Dieser Blickpunkt besteht, wie wir sahen, im Wandel des Selbstverständnisses, also in der Überholung des Vorverständnisses. Und ich glaube in aller Kürze gezeigt zu haben, wieso dieser Blickpunkt eine Verengung, eine Vorweg-Selektion bedeutet.

Diese Beobachtung macht mir schon den Begriff »hermeneutisches Prinzip« fragwürdig; genauer gesagt: ich lehne ihn ab. Der Begriff »Prinzip« drückt die zeitlose Ruhelage eines Blickpunktes aus. Und gerade diese kann es nicht geben. Es gibt keinen Standort und keinen Blickpunkt »außerhalb«, der sich in der Geschichte des Glaubens unberührt und unmodifiziert durchhalten könnte. Es gibt kein erkennbares Schema, innerhalb dessen sich jene Geschichte kontinuierlich (weil durch dieses Schema zusammengehalten) vollzöge.

Das besagt selbstverständlich nicht, daß ich überhaupt jede Art von Fragestellung, Vorverständnis und Interpretationsrichtung, mit der man an das Kerygma herantritt, leugnen wollte. Diese Leugnung wäre barer Unsinn. Ich kann mich ja nicht als lebendige Person auslöschten und zu einem wesenlosen Hohlraum machen, der in indifferenter Passivität »alles« in sich aufzunehmen bereit wäre. Schon indem ich mit der Bereitschaft zur Wahrheitsfrage dem Kerygma begegne, bin ich keine tabula rasa mehr, sondern bin ich kritisch. Ich bin vielleicht bereit, mein Vorverständnis überwinden zu lassen und Revisionen an mir vorzunehmen (inwieweit ich das dann von mir aus tatsächlich kann, ist eine andere Frage), aber ich bin nie einfach »leer« und zu »allem« bereit. Das würde mich ja gegenüber der Fülle mir begegnender Wahrheitsansprüche und existentieller Appelle völlig wehrlos machen und einen geradezu absurden Zustand bewirken. Natürlich habe ich meine Erwartungen und Kriterien und Fragen; natürlich stecke ich in meinem Bewußtsein auch den Rahmen ab, innerhalb dessen ich bereit bin, über ein Handeln Gottes mit mir reden zu lassen. Kann man aber diese Vorgegebenheiten meines Bewußtseins wirklich als »Prinzipien« bezeichnen?

Ich würde sagen, daß dieser dubiose, mit Zeidosigkeit zusammenhängende Begriff nur unter einer Bedingung erlaubt wäre: daß man nämlich von »heuristischen« Prinzipien spräche. Darunter versteht man vorläufige Annahmen. Man bezeichnet sie auch ab Hypothesen. Sie spielen etwa bei naturwissenschaftlichen Experimenten eine Rolle. Da richtet man etwa eine Versuchsanordnung so ein, »ab ob« dieser und jener biologische oder physikalische Zusammenhang gegeben sei, und beobachtet nun, wie die Natur auf diese Annahme reagiert. Sie kann die Annahme entweder bestätigen oder widerlegen. Wird sie bestätigt, so ergibt sich aus der Hypothese eine gesicherte These. Wird sie verworfen, so wird die Hypothese abgetan.

Das heuristische Prinzip, wie es durch die Hypothese vertreten wird, ist also eine vorläufige Annahme, sozusagen ein Interimsprinzip. Ich trage es zwar ab Verstehensprinzip¹⁴ an die Natur

heran. Ich bin aber bereit, es im nächsten Augenblick von eben dieser Natur auch wieder zerschlagen und mich zu Revisionen nötigen zu lassen. Ich bin bereit, meine Fragestellung samt den ihr zugrunde liegenden Prinzipien durch die Gegenfrage der Natur überholen zu lassen. Darin kommt die *Vorläufigkeit* des heuristischen Prinzips zum Ausdruck.

Ich meine nun, nur in diesem Sinne könne es in der Theologie etwas geben, das einem »hermeneutischen Prinzip« ähnlich sähe. Kein Mensch kann im voraus sagen, was ihm in der Begegnung mit dem Evangelium passiert oder passieren darf. In den seelsorgerlichen Dialogen Jesu liegt jedenfalls das, was Jesus antwortet, nie auf der Linie dessen, was die Menschen vorher gefragt haben. Er nötigt sie vielmehr durch seine Gegenfragen, ihre Fragestellungen zu überholen. Das Evangelium kann massive Überraschungen hinsichtlich dessen in sich bergen, was ich *nach* der Begegnung mit ihm für wahr und für möglich halten kann. Es könnte den ganzen Zusammenhang dessen ändern, was ich bisher für wirklich gehalten habe. Es könnte in mir wirklich einen neuen Hörer erschaffen, der alles hinter sich lassen muß, was er vorher an Thesen über das Hörbare und Verstehbare festhielt. Dann könnte auch die Hermeneutik auf einen ganz neuen Grund gestellt werden. Und wenn man dann überhaupt noch Lust hätte, von hermeneutischen Prinzipien zu reden, würden sie möglicherweise völlig anders aussehen als das, was ich bisher dafür hielt.

Wir können diesen Abbau unserer mitgebrachten Prinzipiengerüste ja auch sonst beobachten. Selbstverständlich kann ich die Gebote Gottes nur deshalb hören und dann auch zu verstehen suchen, weil ich ein sittliches Bewußtsein habe und auf Ansprüche eines Sollens präpariert bin. Nun ist es sehr interessant zu beobachten, was bei der Begegnung mit den Geboten Gottes – etwa mit deren radikalierter Gestalt in der Bergpredigt – geschieht:

Da Kant das sittliche Bewußtsein so klassisch umschrieben hat wie wohl niemand sonst, kann uns sein Begriff der »praktischen Vernunft« hier als Modell dienen. Kant sagt, das in meinem Gewissen tönende sittliche Gebot sei dadurch verpflichtend, daß es mir zu-

gleich das Bewußtsein der Freiheit schenkt. Ich kann mich ja nur dann ernstlich verpflichtet fühlen, wenn ich weiß, daß ich im Rahmen meines *Könnens* verpflichtet werde. Wenn jemand etwas schlechterdings Unmögliches von mir verlangt (und etwa behaupten würde: es ist deine Pflicht, zur Venus zu fliegen), so ist das eben kein ernst zu nehmendes Sollen. Es verpufft einfach, ohne mein Gewissen anzurühren. So kommt Kant zu dem Axiom: »Du kannst, denn du sollst.«

Mit dem so strukturierten sittlichen Bewußtsein höre ich nun den Sollensanspruch der Bergpredigt: etwa daß ich meinem Bruder nicht zürnen soll und daß es dem Willen Gottes widerstreitet, »ein Weib anzusehen, ihrer zu begehren«. Ich stehe also vor der Tatsache, daß Gott mich total beansprucht, nicht nur in den möglichen Spielräumen meines *Handelns*, sondern in meinem ganzen Sein. Er stellt diesen Anspruch, weil ich unversehrt aus seinen Händen hervorgegangen bin und weil er verlangen kann, daß ich mich ihm auch so zurückgebe¹⁵. Mein Sein aber ist mir unverfügbar. Ich kann mich nicht anders machen, als ich bin, oder besser: als ich *geworden* bin. Ich verfüge wohl in etwa über mein Handeln, nicht aber über die Seinsebene, auf der sich mein Handeln abspielt. Und gerade diese Seinsebene stellt Christus mit seinen radikalen Geboten in Frage.

Die Folge ist, daß ich bekennen muß: »Ich soll, aber ich kann nicht.« Das ist für die ethische Prinzipienlehre Kants ein schlechthin absurder Satz. Denn das prinzipielle Nicht-Können hebt für ihn die ethische Verpflichtung auf. Es ist sogar ein Zeichen dafür, daß es sich um gar kein echtes Sollen gehandelt hat.

So stehen wir vor einem höchst merkwürdigen Phänomen: Auf der einen Seite begegne ich den Geboten Gottes mit meinem sittlichen Bewußtsein. Nur als Mensch kann ich sie ja vernehmen. Ein Tier oder ein Stein kann das nicht. Das Menschliche an mir, das mich so vernehmen läßt, ist gerade jenes sittliche Bewußtsein; es ist mein Gewissen. Aber im nächsten Augenblick erweist sich dieses sittliche Bewußtsein als unfähig, den Gehalt der Gebote in sich aufzunehmen. Der Geigerzähler des Gewissens, der mir eben

noch signalisiert hatte, daß hier eine sittliche »Strahlung« vorliege, fliegt mir im nächsten Augenblick aus der Hand. Das Instrument des Wahrnehmens wird mir zerschlagen. Das Koordinatensystem, in das ich den sittlichen Stellenwert der göttlichen Gebote einzeichnen wollte, ist unfähig, diese Einzeichnung in sich vornehmen zu lassen. Die Feststellung, auf der die Unbedingtheit der Bergpredigtforderungen beruht (daß ich als Geschöpf aus den Händen Gottes hervorgegangen bin und daß ich mich ihm unversehrt zurückgeben soll), bedeutet eine Prämisse, die dem sittlichen Selbstbewußtsein fremd ist, auf die es von sich aus nicht kommen kann und die darum seine Voraussetzungen übersteigt. Hier findet sich also ein ganz ähnlicher Überholungsvorgang, wie ich ihn bei den hermeneutischen Prinzipien beschrieb.

Wenn ich das, was hier vorgeht, in »erbaulicher« Sprache ausdrücken darf, würde ich sagen: Niemand verläßt die Begegnung mit dem Evangelium so, wie er in diese Begegnung hineingegangen ist. Aber das muß man noch etwas genauer sagen: Er verläßt diese Begegnung nicht nur »verändert«, in seinem Selbstbewußtsein modifiziert, sondern er wird auf eine völlig neue Seinsebene mit einem entsprechend neuen Wirklichkeits- und Geschichtsverständnis gestellt. Er ist nicht nur »verändert«, sondern neu »geschaffen«, im strengen Sinne als eine »neue Kreatur« auf eine neue Seinsebene versetzt. Und weil er nun anders »ist« (im ontologischen Sinne), darum sieht nun auch alles anders für ihn aus (im noetischen Sinne). Darum sind auch seine hermeneutischen Bedingungen anders.

Und nun frage ich mich ernstlich, ob an diesem Punkte nicht das tiefste Problem bei Bultmann hegt. Ich scheue mich, das einfach als These zu formulieren, und möchte es lieber in die Form einer Frage kleiden: Fehlt bei Bultmann nicht diese Möglichkeit der »neuen Schöpfung«? Gibt es bei ihm nicht nur »Veränderung« im Rahmen des gleichen Existenzschemas? Ist nicht darum der Übergang von Heidegger zu Paulus so glatt? Gibt es hier mehr als bloße Variationen innerhalb eines Identischen? Fehlt vielleicht darum eine Lehre vom Heiligen Geist (jedenfalls als eine Lehre von Rang)?

Jede Theologie hat sich ihre Gedanken über den Menschen *vor* (ante!) der Begegnung mit Christus, *vor* dem Glauben zu machen. Wer sich die Antwort auf diese Frage nicht aus dem Alten Testament holt, muß sie bei der Philosophie holen. Beides scheint nur bedingt miteinander koordinierbar zu sein. Man sehe sich das, was fast wie eine Alternative aussieht, einmal in seinen Illustrationen durch die Theologiegeschichte an. Was von beidem ist die »gesunde Lehre«? Ich darf diese Frage Ihrem eigenen Nachdenken anvertrauen. Nur eine kleine Absicherung lassen Sie mich noch anbringen.

Auch der Einsatz jener Frage beim Alten Testament schützt nicht vor Torheit. Die harmlose Anwendung des Schemas »Weissagung und Erfüllung« könnte uns genau am Entscheidenden vorbeiführen. Mit ihr ist viel Schindluder getrieben worden. Aber vielleicht gibt es eine sachlich mehr gerechtfertigte Form, beim Alten Testament (und dann auch durchaus bei der Relation »Weissagung und Erfüllung«) einzusetzen. Und in diesem nun abgesicherten Sinne noch einmal die Frage: Von wo soll ich den »Unterbau« für die Lehre von der Begegnung mit dem Kerygma beziehen: vom Alten Testament oder von Heidegger (oder seinen Kollegen)?

Schlußfrage des Gesprächsleiters: Ich würde gerne über die Bedeutung des Alten Testamentes (gerade in dieser Hinsicht) noch mehr hören. Doch sehe ich ein, daß man dazu sehr viel Zeit haben müßte. Erlauben Sie mir statt dessen eine mehr praktische Frage zu stellen. Ich stelle sie auch ein wenig aus Menschenhebe. Denn der bisherige Gang der Aussprache hat doch ziemliche Anforderungen an uns gestellt. Es war eine deutsche Denkweise, die das Abstrakte liebt. Darin soll aber keine Kritik liegen. Wenn man sich solchen Fragen widmet, dann muß man auch abstrakt denken. Und da wir uns hier unter Lehrern der Theologie befinden, brauchen wir da auch nicht so ängstlich zu sein.

Aber gerade wir Professoren haben nun in diesem Zusammenhang eine ganz praktische Frage: Sie würden es also, wenn ich recht gehört habe, nicht ablehnen, daß unsere Studenten während ihrer

Ausbildung auch spezielle hermeneutische Studien treiben? Sie haben ja selbst gezeigt, wie sehr man beim Durchdenken hermeneutischer Fragen auch zu ganz zentralen theologischen Problemen kommt. Ich habe trotzdem gewisse pädagogische Bedenken, daß die Studenten sich allzusehr damit abgeben. Doch will ich diese Bedenken zunächst nicht selbst äußern, sondern einmal hören, was Sie Ihrerseits dazu sagen. Unter Umständen darf ich mich nachher noch einmal melden.

Antwort: Auch ich habe solche Bedenken – und möglicherweise sind sie ähnlich wie die Ihrigen. Diese Bedenken beziehen sich nicht darauf, daß man sich mit Hermeneutik beschäftigen soll (selbstverständlich soll man das!), sondern nur auf die Art, wie man das heutzutage vielfach tut. Es ist nämlich unter uns so etwas wie ein hermeneutischer Rummel ausgebrochen, wie ein monomaner Exzeß. Der hermeneutische Zirkel droht zur Manege eines Zirkus zu werden, in der man sich totrennt. Und ich habe es mit einiger Sorge zur Kenntnis genommen, daß in Europa an einigen theologischen Fakultäten sogar besondere Institute für Hermeneutik eingerichtet worden sind. Im Hinblick darauf sage ich jetzt nicht etwas gegen die Hermeneutik, sondern gegen die Überbewertung der Hermeneutik. (Ebenso habe ich noch nie etwas gegen die Liturgie, wohl aber schon gegen den Liturgismus gesagt.)

Die Hermeneutik enthält nämlich insofern eine gewisse pädagogische Gefahr, als sie intelligente junge Leute leicht verzaubert. Diese Faszination ist einmal darin begründet, daß sie eine sehr interessante Wissenschaft ist. Das Verstehen ist ein überaus elementarer Akt unseres Menschseins. Und auch die Gegenstände, auf die sich das so untersuchte Verstehen bezieht (die große Literatur oder auch die Bibel), kommen dabei in den Blick und wissen zu fesseln. Bis dahin ist alles gut. Aber nun kommt der Haken:

Als intelligenter junger Mann kann ich sehr schnell über hermeneutische Fragen mitreden. Man muß nur einige methodische und erkenntnistheoretische Begriffe und Kniffe haben – und schon kann man mitreden. Wenn ich mir ein Symposium unserer großen Alt-

und Neutestamentler vorstelle, auf dem man über die Theologie des Deuteronomisten oder über Qumran-Texte spricht, würden die theologischen Mäuschen und Grünschnäbel (Verzeihung!) gewiß ihren Mund halten und statt dessen ganz Ohr sein. Aber wenn der gleiche Kreis von Prominenten über das hermeneutische Prinzip spricht, würden die Knäblein sich munter unter den Chor der Alten mischen, und des Plapperns wäre kein Ende.

Denn das ist es: Man kann über Hermeneutik mitreden, auch wenn man nur über ein Minimum an Materialkenntnis verfügt. Diese Chance ist natürlich sehr reizvoll. Während meiner Rektorate in Deutschland habe ich oft beobachtet, wie die Vertreter der Studenten höchst sinnige Sprüche klopfen über Universitätsreform, Bildungs- und Ausbildungsaufgaben der Hochschule usw. Das konnten sie manchmal mindestens so gut wie die alten Professoren. Denn man kann über das Wesen des Studiums reden, ohne selbst studiert zu haben. Und was sich den alten Professoren als Frage aus dem Umgang mit ihrer Wissenschaft und ihrem Lehrberuf ergeben hatte, das hatte das »junge Gemüse« (noch einmal: Verzeihung!) einfach durch sein helles Köpfcchen schon im voraus begriffen. Aber wenn Nietzsche sagt, manche Wahrheiten wolle man »aus einem zahnlosen Munde nicht mehr hören«, dann gilt sicher auch, daß man manche Wahrheiten nicht aus einem Munde mit Milchzähnen (zum dritten Male: Verzeihung) hören möchte. Das gilt genauso von der Hermeneutik. Diese Frage muß sich aus der Arbeit an den Texten »ergeben«, aber sie darf ihr nicht vorgeordnet sein, so als ob man sie erst einmal erledigen müßte, ehe man die Texte zu lesen beginnt.

Das ist nicht nur ein pädagogischer Rat, den ich damit zu äußern mir erlaube, sondern das ergibt sich aus dem Wesen des Verstehens selbst. Denn die Art und Weise, die »Methode« des Verstehens, ergibt sich aus dem Wesen des Gegenstandes, den ich verstehen soll. Für ein mathematisches Lehrbuch gelten andere Weisen des Verstehens als für ein historisches oder philosophisches Werk; und wieder andere Weisen des Verstehens gelten für »heilige Texte«. Um also die in Frage kommende hermeneutische Methode

zu ermitteln, muß ich erst ein vortheoretisches und gleichsam naives Stadium der Begegnung mit dem Texte durchlaufen. Ich muß also schon »am Material« sein und mich mit ihm auseinandergesetzt haben, ehe ich an die methodische Problematik gehen kann. Das ist der Grund, warum ich die Beschäftigung mit der Hermeneutik nicht der Beschäftigung mit dem Textmaterial vorausgehen lassen darf, sondern sie ihr folgen lassen muß.

Aber wie gesagt: die Hermeneutik ist so reizvoll und man kann sich dabei seiner Frühreife so sehr freuen, daß man sie doch immer vorordnet – und dann häufig darin steckenbleibt, also zu dem Bohren des harten Text-Holzes und zum mühseligen Erwerb von Materialkenntnissen gar nicht mehr durchdringt. Wir können das oft in unsern Examina feststellen. Da kommt es nicht selten vor, daß ein Student seinen Prüfern sehr genau und beredt erklären kann, wie das Neue Testament zu verstehen wäre – wenn man es lesen würde! Aber das hat man oft nicht getan. Man fuchtel mit dem Schlüssel und kennt jeden Einschnitt und jedes Loch seines Bartes ganz genau, aber man hat ihn weder ins Schlüsselloch gesteckt, noch eine Tür damit geöffnet, noch ist man durch die Tür hindurchgegangen. So kommt es häufig zu einer makabren Klugschwätzei. Mir kommen diese Leute vor wie die Vertreter von Ost und West auf irgendeiner Konferenz mit kitzligen Verhandlungsthemen. Da schwätzen und schwätzen sie über Methodenfragen, über die Geschäftsordnung, über das, was legitimer Verhandlungsgegenstand sein soll und was nicht – und zur Sache selbst kommt man gar nicht mehr.

Um den Rang der hermeneutischen Fragen richtig einzuschätzen (und nur um diese Frage geht es ja hier), muß man sich auch eine historische Tatsache vergegenwärtigen: daß nämlich die Hermeneutik eine ausgesprochen »späte« Wissenschaft ist. Sie entspricht ja genau den Intentionen jener Disziplin, die man in der Philosophie als »Erkenntnistheorie« bezeichnet. Man braucht nur an den größten Erkenntnistheoretiker, an Immanuel Kant, zu denken, um sich klarzumachen, daß es hier tatsächlich um ein spätes Stadium der Geistesgeschichte geht. Man ist skeptisch geworden und hat

die Naivität des Erkennens verloren. Man wagt nicht mehr, einfach »draufloszuerkennen«; man sieht zu viele Beispiele dafür, was dabei herauskommt: etwa eine phantastische Metaphysik und lauter Widersprüche der einzelnen Systeme, auch wenn sie in sich selbst noch so logisch aufgebaut sind und sich deshalb gar nicht widersprechen *dürften*.

So entsteht die Frage nach den *Voraussetzungen* des Erkennens, nach den ihm zugrunde liegenden Kategorien und nach seinem Aktionsradius. Ehe man also die Vernunft als das Instrument der Erkenntnis einsetzt, untersucht man erst einmal dieses Instrument selbst. Der Denker beschäftigt sich also mit sich selbst und stellt die Frage nach der Struktur seiner Erkenntnisorgane und deren Leistungsfähigkeit. So steckt er etwa den Horizont der Erfahrung ab und verbietet es sich, diesen Horizont metaphysisch zu überschreiten, weil seine Erkenntnisorgane für diese Region unzuständig sind. Man kann nicht mit einem gewöhnlichen Flugzeug zum Mond fliegen. Dafür ist es nicht gemacht.

Ganz genauso spielen sich die Erwägungen der Hermeneutik ab. Der Verstehende beschäftigt sich mit sich selbst und stellt fest, was seine »Verstehensorgane« zu leisten vermögen und wie sie funktionieren. Er sucht von dieser Struktur des Verstehensprozesses aus zu bestimmen, was angeeignet werden kann und was als prinzipiell fremd *draußen* bleiben muß.

Diese in der hermeneutischen Frage steckende Tendenz zur Introversión ergibt sich aus der gleichen Skepsis wie bei der erkenntnistheoretischen Frage: Man beobachtet, wie oft man schon bei Verstehensakten hereingefallen ist, wie man etwas für bare Münze genommen, für etwas »mich unbedingt Angehendes« gehalten hat, was doch nur zeitbedingte Einkleidung einer Wahrheit oder einfach eine Abstrusität war. Deshalb beginnt man »sich selbst zu untersuchen«. Die Hermeneutik ist nicht ohne Skepsis, ohne Naivitätsverlust zu denken.

Das ist natürlich in keiner Weise ein Einwand. Sind denn die Skeptiker schlechter als andere Leute? Sind sie weniger zum Glauben berufen? Wir sind ja tatsächlich skeptische Leute, gerade soweit

wir einigermaßen geistig mündig sind. Dann aber ist uns die hermeneutische Frage tatsächlich vor die Füße gelegt, und wir dürfen nicht reaktionär sein und krampfhaft so tun, als ob nichts geschehen wäre. Wir können nicht ungebrochen und ohne zu Lügnern zu werden einfach bei der reformatorischen Bibelauslegung einsetzen. Wir müssen durch das Feld hermeneutischer Selbstkritik und können es nicht umgehen. Wir müssen zu einer zweiten Naivität hindurchfinden, gerade indem wir die Reflexion zu Ende treiben¹⁶.

Mein Hinweis auf Hermeneutik und Erkenntnistheorie als Spätlinge der Geistesgeschichte sollte also keine Abwertung bedeuten. Er sollte nur deutlich machen, daß wir sie nicht idealisieren dürfen und daß die Philosophie selbst *mehr* ist als bloße Erkenntnistheorie und daß die Theologie selbst *mehr* ist als Hermeneutik. Beide sind so etwas wie eine Not. Wir müssen sie annehmen und mit ihr fertig werden. Aber wir dürfen keine Tugend aus ihr machen und so tun, als ob uns nun erst das geheime Thema aller Theologie klar geworden sei.

Schlußwort des Gesprächsleiters: Vielen Dank. Mir sind meine pädagogischen Bedenken jetzt noch klarer geworden. Aber ich sah sie in einer ähnlichen Richtung. Sicher ist es mit unsern jungen Leuten in diesem Lande noch nicht soweit wie bei Ihnen, oder nur ausnahmsweise. Ich habe aber den Eindruck, daß die Entwicklung auch bei uns in dieser Richtung vorwärtsdrängt. Darum ist es für uns gut, eine gewisse Warnung zu empfangen. Wir wollen der hermeneutischen Frage nicht ausweichen, aber wir wollen sie relativieren. Darf man so sagen? Wir wollen ihr eine angemessene, aber begrenzte Bedeutung zuerkennen. Ich danke Ihnen.

Warum streiten sich die Theologen?

4

Haben verschiedene theologische Schulen in der Kirche ihre Berechtigung?

Gibt es überhaupt unanfechtbare theologische Aussagen?

Ein Gespräch mit Theologen und Pfarrern.

Frage: Es erfüllt mich mit Sorge, wenn ich sehe, mit welcher Leidenschaft die Theologen ihren Disput führen und wie gegensätzlich ihre Positionen sind. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man an die manchmal noch extremeren Stellungnahmen in der Theologiegeschichte denkt. Spricht man sich da nicht gegenseitig das Recht ab, »in der Wahrheit«¹ zu sein, indem man die Wahrheit für *sich* beansprucht? Gibt es nicht tatsächlich *verschiedene* Sichtweisen (Aspekte) der einen Wahrheit, die es durchaus möglich machen, daß wir zwar Glieder mit verschiedenen Funktionen (und auch Meinungen), aber eben doch Glieder an dem *einen* Leibe Christi sind? Darf denn die Liebe zur Wahrheit, die ich niemandem absprechen möchte, die Liebe zum Nächsten absorbieren? Man braucht nicht einmal an unfaire Formen eines »Theologengezänks« zu denken, um von dieser Frage beunruhigt zu sein.

Antwort: Natürlich haben Sie völlig recht, wenn Sie sagen, daß es keinen Konflikt zwischen Wahrheit und Liebe geben dürfe, jedenfalls nicht in theologischen Auseinandersetzungen. Wenn dieser Konflikt aber doch immer wieder entsteht und wenn die funkelnnden Bosheiten der theologischen Polemik sogar aus dem Zwischenraum der Zeilen hervorkriechen und ihr Gift in den entsprechenden Worten verspritzen, dann geschieht das ganz sicher nicht zum Ruhme Gottes, sondern zur Schande von Menschen, die auch eine

theologische Argumentation zum Auslaßventil von Gift und Galle machen. Es ist sicher kein glaubenstärkender Anblick, wenn man gewisse psychologische Gesetze auch im Verkehr der Theologen miteinander wirksam werden sieht: daß man nämlich gegenüber den Mikro-Differenzen mit einem nahestehenden Gesinnungsgenossen ungleich empfindlicher zu reagieren pflegt als gegenüber den massiven Antithesen eines Glaubensgegners, etwa eines handfesten Atheisten. Die Theologie ist eben keine heilige Sache, sondern ein Handwerk, das sündige Menschen betreiben. Es ist freilich traurig zu sehen, wenn gerade dieses Handwerk nicht erkennen läßt, daß es mit menschlichen Begriffen das Geheimnis der Liebe umschreiben soll und daß die Hände derer, die es betreiben, so wenig im Licht dieser Liebe zu werken scheinen.

Wir stehen hier wirklich vor einem tiefen geistlichen Problem. Gelegentlich, wenn ein solcher Disput allzu scharf war und verletzende Formen annahm, habe ich es schon erlebt, daß jemand mit einem Ordnungsruf Halt zu gebieten suchte. Er sagte etwa: »Ich glaube, daß die Bemerkungen der letzten halben Stunde die erlaubte Grenze der christlichen Liebe überschritten haben.« (Vielleicht kommt so etwas bei der Höflichkeit der Amerikaner sehr viel seltener vor als bei uns in Deutschland – oder überhaupt nicht. Bei Ihnen in Amerika fällt mir immer auf, daß man ständig darauf bedacht ist, miteinander weiterleben zu können und also ja keinen Sand in die Maschinerie der human relations fallen zu lassen. Deutsche Theologen aber können sich manchmal bis zur Selbstvergessenheit in antithetische Positionen und ihre polemische Vertretung hineinsteigern. Und da ist solch ein Ordnungsruf gelegentlich sehr angebracht.) Aber dem, der so im Namen der Liebe die allzu hoch gehenden Wogen zu glätten sucht, wird erwidert: »Was willst du, hier geht es doch um die Wahrheit; und da darf man ›um Gottes willen‹ nichts abbrechen lassen.«

Diese Antwort klingt ja zunächst ganz respektabel. Daß man in der Wahrheitsfrage knieweich werde und um einer billigen Toleranz willen zu Kompromissen bereit sei, will sich so leicht kein geistig Verantwortlicher nachsagen lassen. Denn wir wissen, daß

die Wahrheit eine unbedingte Entscheidung fordert (nämlich für sie offen zu sein und dann das als wahr Erkannte auch zu vertreten). Und wir wissen außerdem, daß Entscheidungen auch zu Scheidungen führen: »Wer nicht für mich ist, der ist wider mich« (Lk. 11, 23).

Zweifellos kommt man hier aber nun nicht weiter, wenn man nicht sagt, um welche Art von Wahrheit es dabei geht. Wenn jemand die arithmetische Wahrheit bestreitet, daß zwei mal zwei gleich vier sei, dann kann man natürlich nur »intolerant« reagieren. Denn der andere ist entweder ein Betrüger und Falschmünzer, oder er ist ein Narr. Wenn er aber eine abweichende theologische Wahrheit vorträgt? Hier geht es ja auf jeden Fall um die Wahrheit über die Liebe Gottes. Die Tatsache »Christus« ist das Ereignis dieser Liebe. Darf man sich im Namen der Liebe zerstreiten und sich von dem distanzieren, den Gott in Liebe sucht?

Sicher darf man das nicht. Aber darf man sich auch nicht von dem distanzieren, was er sagt? Könnte es nicht sein, daß er gerade diese Wahrheit der Liebe verändert, daß sie in seiner Lehre nur in denaturierter Form auftaucht? Daß er sich etwa gegen die Botschaft wehrt, der Mensch lebe von dieser Liebe – ja die ganze Schöpfung lebe von ihr und müsse in nichts zergehen, wenn die gnadenvolle Bewahrung dieser Liebe sie nicht hielte? Auch wenn ich mit dieser rhetorischen Frage nun keineswegs einen lieblosen Eifer rechtfertigen möchte, so wird man doch eingestehen dürfen, daß sich an diesen Problemen auch so etwas wie ein geistiger Kampf zur Ehre Gottes entzünden kann. Der altböse Feind wird seinen Unkrautsamen freilich auch auf das Feld dieses löblichen Beginnens streuen; er wird den Dienst der Gedanken, der zur Ehre Gottes verordnet war, zugleich mit persönlichen Emotionen zu durchsetzen suchen; er wird persönliche Konkurrenzen, Rechtshaberei und ehrgeizige Selbstbehauptung sich inmitten alles dessen austoben lassen. Das Alte Testament in seinem Realismus und seiner Wahrhaftigkeit zeigt uns den gleichen Vorgang etwa an den sogenannten Rache psalmen: Auch hier schleicht sich in die anbetende Meditation über die Herrlichkeit Gottes, der über alle

seine Feinde siegen wird, unter der Hand manches menschliche, allzu menschliche Rachegehlüst, das sich mit einer gewissen Wonne vorzustellen sucht (und diese Vorstellung dann genießt), wie die Gegner Gottes (und damit die eigenen Gegner) im Glutofen göttlicher Zorngerichte geröstet werden.

Die Beobachtung dieser Vorgänge ist sehr bedrückend und ist geeignet, zur Buße zu leiten. Denn sie zeigt uns erstens, wie auch unser frommes Tun und die ihm entstammenden theologischen Reflexionen außerordentlich »menschlich« und also vergebungsbedürftig bleiben; und sie zeigt uns zweitens, wie jener altböse Feind sich als ein »Engel des Lichtes« verstellt, wie er die Worte Gottes in den Mund zu nehmen weiß (schon als Schlange im Paradies hat er ja über Gott disputiert, und bei der Versuchung in der Wüste nahm er ganze Bibel-Rezitationen vor), wie er als Partisan des Bösen mitten im Tempel Gottes und im theologischen Lehrhaus sein Unwesen treibt.

Ich meine, aus dieser Beobachtung seien nun zwei Konsequenzen zu ziehen:

Einmal, daß ein theologisches Streitgespräch niemals nur ein Florettgefecht mit theologischen Gedanken sein kann. Einen Disput so zu führen, wird einem in dem Augenblick unmöglich, wo man sich klarmacht, daß es gar nicht nur unsere Vernunft – auch nicht unsere theologische Vernunft! – ist, die hier agiert, sondern daß hinter ihr und unterhalb ihrer noch ganz andere Mächte aus der Tiefe unserer Existenz ins Spiel kommen: daß hier das Menschliche, Allzumenschliche die Chancen für seinen eiden Ruhm wahrnimmt, daß – um es in Klartext und sehr direkt zu sagen – die Sünde des Menschen mit am Werke ist. Darum kann ein solches Gespräch immer nur im Geiste einer permanenten Selbstprüfung und in der Bereitschaft zur Buße geführt werden. Es muß ihm neben den theologisch-sachlichen Intentionen auch immer ein seelsorgerliches Moment innewohnen. Dieses Moment läßt darauf achten und danach fragen, ob hinter den Argumenten des Gesprächspartners nicht noch ganz andere Impulse spürbar seien, die sich jener Argumente nur bedienen und sich also hinter

einer Scheinsachlichkeit verbergen: Es könnte jener Wille zur Rechthaberei sein, es könnte auch die Angst sein, eine hebgeordnete und durch christliche Konvention »geheiligte« Wahrheit preiszugeben oder auch nur in Frage stellen zu lassen; es könnte ebenso ein pragmatisch-kirchenpolitisches Interesse sein: man möchte vielleicht die Institution der Kirche nicht durch Infragestellungen bestimmter Lehrsatzungen erschüttern lassen und könnte das Dogma im soziologischen Sinne als die zusammenhaltende Satzung einer Institution mißverstehen. Andererseits könnte man auch die scheinbare Unerbittlichkeit eines kritischen Wahrheitswillens nur vorschützen (auch gegenüber sich selbst und darum subjektiv durchaus ehrlich), um seinem revolutionären und nonkonformistischen Temperament ein Betätigungsfeld zu verschaffen.

Wer solche geheimen Impulse beim andern beobachtet, würde natürlich das Thema eines theologischen Gesprächs verfehlen, wenn er nur theologisch argumentieren wollte. Hier wäre die seelsorgerliche Aufgabe akut, den andern auf sein heimliches Interesse und jene heimlichen Bindungen anzusprechen, die sich hinter seinen Argumenten verbergen. Dieser seelsorgerliche Aspekt eines Lehrgesprächs ist von der theologischen Anthropologie selbst gefordert und hat darum einen legitimen Ort im Rahmen der Theologie: Denn er macht Ernst mit der Tatsache des gefallen Menschen und mit der List des »altbösen Feindes«, der sich in den Tempel Gottes und auch in die theologische Existenz zu schleichen weiß.

Die zweite Konsequenz, die hier gezogen werden muß, ist folgende: Das theologische Ringen um die Wahrheit, die Distanzierung von gegnerischen Positionen und selbst der seelsorgerliche Bußruf an den Gesprächspartner können nie bedeuten, daß die Offenheit der Liebe aufhören und von der Feindschaft abgelöst werden dürfte.

Das ist jetzt nicht als windiges Toleranzpostulat gemeint, sondern hat einen ganz einfachen und höchst sachlichen Grund:

Im Grunde geht nämlich jedes theologische Streitgespräch um ein einziges letztes Thema: wie die in Jesus Christus verliebte Gnade Gottes richtig, d.h. in angemessener Reflexionsgestalt, auszu-

sagen und also mit Gedanken zu verherrlichen sei. Auch wo es zunächst um ganz andere Themen zu gehen scheint (sagen wir einmal: um die Lehre von der Jungfrauengeburt oder dem Osterereignis), geht es letzten Endes doch nur um dieses eine und einzige Thema. Es geht um die Frage, ob ich diese Gnade in ihrer Fülle und Ausschließlichkeit umschreibe oder ob ich ihr im Namen menschlicher Selbstmächtigkeit etwas abbreche.

Angenommen, ich sei überzeugt, daß ich in dieser Frage die Wahrheit auf meiner Seite hätte, daß ich also der Vertreter jener Lehre von der Alleinwirksamkeit der Gnade sei und sie vor ihrer (lehrmäßigen) Herabsetzung zu schützen hätte: dann ist es zwar klar, daß ich hier argumentieren und auch polemisch argumentieren muß. Aber darf ich neben der beanstandeten Lehre auch den verwerfen, der sie vertritt? Darf ich mich als vermeintlicher oder wirklicher Anwalt der Wahrheit *über* den Irrenden und *gegen* ihn stellen? Einen Menschen verwerfen und aburteilen kann ich doch offenbar nur unter der Bedingung, daß ich ihm etwas *vorwerfen* kann – so wie der Richter dem Rechtsbrecher ja tatsächlich und mit Recht sein Delikt vorwirft. Darf ich aber jemandem »vorwerfen« (und ihn daraufhin verwerfen), daß er falsch über die Gnade lehrt? *Warum* lehrt er denn falsch über sie?

Offenbar doch nur deshalb, weil er die Gnade in ihrer Unbedingtheit und Alleinwirksamkeit nicht erfahren hat. (Das ist selbstverständlich jetzt nicht im Sinne einer psychologisierenden Erlebnistheologie gemeint.) Wenn ich die Gnade nicht erfahren habe, werden auch in der Reflexionsform, in der ich über sie Aussagen mache, entsprechende Fehlanzeigen enthalten sein. Aber kann ich jemandem vorwerfen (und ihn daraufhin verwerfen), daß er die Gnade nicht erfahren hat? Das könnte ich doch nur unter der einen Bedingung, daß es eine *Möglichkeit* für ihn gäbe, sie zu erfahren, und daß er folglich die Pflicht hätte, diese Möglichkeit zu ergreifen, daß er aber dieser Pflicht nicht nachgekommen wäre. Dann könnte ich ihm seine fragwürdige Lehre in der Tat als schuldhaftes Versäumnis vorwerfen, dann könnte ich ihn verurteilen.

Aber wie furchtbar würde ich dadurch nun meinerseits die Gnade

entstellen – ich, der ich ihr Anwalt zu sein meinte, ich, der ich die Alleinwirksamkeit der Gnade zu vertreten behauptete! Gerade ich hätte sie jetzt zu etwas Verfügbarem gemacht, gerade ich hätte sie als Gegenstand einer möglichen Pflicht verstanden und damit zur Funktion des menschlichen Tuns gemacht. Nur unter dieser Voraussetzung konnte ich ja den verwerfen, der falsch oder fragwürdig über sie lehrte, weil er sie offenbar nicht erfahren hatte.

Wenn ich also das letzte und eigentliche Thema eines theologischen Gesprächs recht beachte und mir darüber klar bin, daß es eben das Thema der Gnade ist, kann ich bei aller sachlichen Distanzierung doch den andern immer nur suchen. Ich kann ihn nur suchen, weil ihn ja auch die Gnade sucht, von der wir sprechen. So kann ich ihn nur auf diese suchende Gnade ansprechen – auch mit den Mitteln des Argumentierens, des Ziehens von Konsequenzen, des Hinweises auf größere Lehrzusammenhänge und vor allem durch die Auslegung der Heiligen Schrift.

Außerhalb des Geländes der Theologie, aber in strenger Entsprechung zu diesen Vorgängen, zeigt sich das gleiche am Verhalten Jesu zu seinen Feinden: Er läßt keinen Zweifel daran, daß die Leute, die ihn ans Kreuz bringen, etwas Verwerfliches tun. (Daß auch dieses Verwerfliche im Heilsplan Gottes seinen Ort hat, spielt dabei keine Rolle.) Aber so sehr er dieses Tun auch verwirft, so umfängt er die so schuldhaft Handelnden dennoch mit seiner Liebe und sucht sie: »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.« Ich glaube, dieses Wort ist ein Programmsatz für den Rang unserer theologischen Auseinandersetzungen:

Im theologischen Streitgespräch suche ich den, von dessen Position ich mich distanzieren. Konkret heißt dies: Ich gehe davon aus, daß »er nicht weiß, was er tut«. Er ist sich wahrscheinlich nicht klar darüber, daß er durch die Art seines Schöpfungsverständnisses oder durch seine Eschatologie der Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes widerspricht, die er in seinen direkten Aussagen womöglich zu vertreten wünscht.

Das theologische Streitgespräch hat hierbei das Ziel, wissen zu lehren und auch wissen zu lernen, »was man tut« – was man für

das Grundthema aller Theologie denkend »tut«, wenn man diese oder jene Lehre vertritt. Diese Intention aber kann ich nur haben, wenn ich den andern *suche* – so wie der Gekreuzigte selbst noch die Henkersknechte gesucht hat. Und ich kann ihn nur suchen, wenn ich um die Unverfügbarkeit der Gnade weiß, die ich in Demut entgegennehme und die mich daran hindert, den andern hochmütig zu richten.

Zusatzfrage: Sie sagten, das letzte Thema der Theologie sei die Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes, so wie sie in Jesus Christus verleblicht sei. Ich finde es sehr schön, daß Sie das so sagten. Wenn ich aber an die dogmatischen Streitigkeiten der Kirchengeschichte denke, dann bedrückt es mich, daß ich dieses Thema immer wieder nicht erkennen kann. Da gibt es doch häufig ganz sekundäre Themen und schreckliche Spitzfindigkeiten, um die man sich streitet. Man denke nur an die christologischen Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts um die »Gottgleichheit« oder die »Gottähnlichkeit« Christi, wo es nur um einen einzigen Buchstaben ging (homousios und homoi-usios). Die Leidenschaft für ein zentrales Thema könnte ich noch verstehen. Ich könnte sie auch in den Grenzen, die Sie gezogen haben, durchaus anerkennen. Aber wenn man sich die Schädel einschlägt für solche peripheren und ausgeklügelten Spekulationen, dann ist das doch ein beschämendes Schauspiel. Und ist die Kirchengeschichte nicht in der Tat sehr beschämend? Ich spreche fast als *advocatus diaboli*. Aber ein bißchen bin ich doch auch persönlich in diese Frage verwickelt.

Antwort: Sie werden es mir sicher nicht zutrauen, daß ich theologischen Kampfhähnen aller Zeiten pauschal die Ehrenerklärung machen wolle, sie seien stets nur mit zentralen Fragen der Wahrheit beschäftigt gewesen und man höre aus dem Sprechsaal der Kirchengeschichte (Sie sehen, ich verlasse das Bild, um nicht von einem Hühnerhof reden zu müssen, der freilich angesichts der amerikanischen Ei- und Hühnerfleischfabrikation ein kaum noch verständliches Bild sein würde) . . . also: ich will nicht behaupten,

aus dem Sprechsaal der Kirchengeschichte seien niemals politische Nebengeräusche, niemals hanebüchene Abseitigkeiten und niemals blinder egoistischer Eifer zu vernehmen. Und doch muß man besonders vorsichtig mit den Eindrücken sein, von denen sich die Fragestellerin geplagt fühlt: von den Eindrücken der Spitzfindigkeit und des peripheren Gezänkes. Ich kann mir gut vorstellen – und mir selbst ist es als jungem Studenten so gegangen –, daß man zunächst diesen ersten Eindruck hat. Bei tieferem Nachdenken löst sich aber vieles davon auf, und man erkennt, daß die verbissenen Auseinandersetzungen über vermeintlich periphere Fragen durchaus nicht im Temperament dieser Morgenländer oder in sonstigen Finsternissen der menschlichen Natur oder geschichtlicher Regionen begründet sein müssen.

Lassen wir einmal die in diesem Lande so hoch geschätzte Fairneß walten und räumen wir einmal – zunächst nur vorläufig – den streitbaren Vätern unseres Glaubens ein, es sei ihnen wirklich um den Glauben und seine Fundamente gegangen, also: die Alexandriner hätten in den Antiochenern, und die frühkatholische Kirche hätte in den Montanisten tatsächlich Attentäter wider Grund und Bestand des christlichen Glaubens gesehen. Dann wird die Frage allerdings besonders dringlich, warum sie sich ihre Schlachten nicht an den Grundmauern der Lehre liefern (angesichts der Frage etwa, ob Gott der Schöpfer und ob Christus der Herr sei), sondern warum sie auf den Dächern des Lehrgebäudes herumklettern und sich um Seitentürmchen, um einzelne Dachziegel oder irgendeine Wetterfahne (wenn es so etwas schon gegeben hätte!) zanken. Das Bild ist etwas gewagt, aber lassen wir es einmal so gelten.

Es scheint mir nun so, ab ob es für dieses etwas befremdliche Verfahren eine sehr einfache Erklärung gäbe. Es scheint mir nämlich ein strategisches Gesetz aller Glaubenskämpfe zu sein, daß die zentralen Wahrheiten des Christentums niemals frontal angegriffen werden, jedenfalls nicht innerhalb der Christenheit. Antichristen, Atheisten und andere Rotten tun es natürlich. Wer aber überhaupt Anspruch auf den Christennamen erhebt, wehrt sich im allgemeinen nicht dagegen, daß er Gott nicht die Ehre geben, daß er der

Gnade Gottes etwas *abbrechen* und Jesus Christus ab den Herrn und Heiland verleugnen wolle. Soweit also scheint das *corpus Christianum* in schöner Einigkeit dahinzuleben. Sogar Katholiken und Protestanten, Lutheraner und Zwinglianer leben unter diesem Gesichtspunkt »fein und lieblich wie Brüder beieinander«. Warum tun sie es denn *de facto* *doch* nicht, und warum bauen sie Wälle und ziehen die Zugbrücken hoch? Oder in einem andern Bild: Warum hefern sie sich Schlachten auf lauter Nebenkriegsschauplätzen, wo sie im Hauptthema doch einig zu sein scheinen? Die einfache Erklärung dafür, um die es mir geht, sieht so aus:

Vielleicht macht einer der Partner Aussagen über die Person Jesu, die es als zweifelhaft erscheinen lassen, ob er jene Grundwahrheiten durchhalten kann. Es mögen zunächst nur Mikro-Unterschiede in christologischen Aussagen sein (z. B. jener eine Buchstabe »Jota«, der in der Vorgeschichte des Nizänischen Glaubensbekenntnisses [325] eine so gravierende Rolle spielte). Aber diese winzigen Differenzen können sich dann wie mit dem Storchschnabel vergrößert auswirken.

Hier kann es dann bei dem berühmten »nächsten Schritt« dazu kommen, daß Christus als ein rein mythologisches Gottwesen gedacht wird, das sich allenfalls als Mensch verkleidet, also nur ein Schein-Mensch gewesen ist. In diesem Falle ist der Glaube an die Inkarnation und an die liebende Herablassung Gottes, die ihn in unsere Geschichte kommen und an unsere Seite treten läßt, zerstört. Oder es kann dazu kommen, daß Christus nur ein Mensch gewesen sein soll – wenn auch ausgezeichnet durch Berufungen und Charismen von sonderlicher und einzigartiger Qualität. Aber diese zunächst noch verborgene Einebnung der Gestalt Jesu in die Religionsgeschichte wird wiederum »im nächsten Schritt« (und wieviel »nächste Schritte« können wir nicht in der Kirchengeschichte beobachten!) dazu führen, daß er wohl unser vornehmster Bruder ist, aber nicht mehr unser Herr und Erlöser sein kann.

Auch sehr subtile und scheinbar periphere Lehrunterschiede können also in der Konsequenz zu Glaubensscheidungen von sehr elementarer Bedeutung führen. Darum geht es unter Umständen

auch bei solch subtilen Differenzierungen nicht einfach um theoretische Spitzfindigkeiten, sondern um das Ereignis der »Unterscheidung und Scheidung der Geister«, also um echte Bekenntnis-Alternativen.

Auch die heutige Existenz-Theologie hält ja die Grundwahrheiten von »Jesus Christus, dem Herrn« durchaus fest. Man muß schon ziemlich abstrakte und dem christlichen Normalverbraucher nicht immer zugängliche Begriffsunterscheidungen machen, um sich allen Ernstes vor die Frage gestellt zu sehen, ob hier nicht unter der Decke eines scheinbar identisch bleibenden Glaubensbekenntnisses fundamentale Umstellungen vorgenommen werden.

In solchen Vorbehalten gegenüber neuen und vielleicht fremd wirkenden Lehrformulierungen können zwar auch falsches Sicherheitsbedürfnis, versteinertes Konservativismus und Rechthaberei zum Ausdruck kommen. Es kann aber auch ganz anders sein: Es ist durchaus möglich, daß sich in solchen subtilen Begriffsunterscheidungen, die sich zu Glaubenskämpfen ausweiten, die Gabe der Prophetie verrät: Es gibt Menschen, die »den nächsten Schritt« voraussehen und die in einer kleinen Wühlmaus die Vorgestalt des »brüllenden Löwen« zu erkennen vermögen.

Was so in den alten dogmengeschichtlichen Streitigkeiten zum Ausdruck kommen kann (ich sage nicht, daß es immer so ernsthaft gewesen sei) und was hier vor allem in den christologischen Streitigkeiten hervordrängt, das kann sich auch heute in anderer Form ereignen.

Niemand von uns Christen wird etwa prinzipielle Einwände erheben, wenn man das Christentum als die »Religion der Liebe« bezeichnet. (Diese Bezeichnung hat einige begriffliche Schönheitsfehler, aber »im Prinzip« mag sie schon hingehen.) Doch nun geht es wieder um die Frage: Was heißt »Religion der Liebe«? Wenn man hier nur die Liebe als Prinzip vertreten sähe, würde es natürlich eine handfeste Häresie, nämlich eine mühsam verbrämte und als »christlich« herausgeputzte Morallehre. Neben dieser massiven gibt es aber auch sehr viel feinere Unterscheidungsfragen: Ist das Christentum etwa die Religion der Liebe, weil Jesus Christus das

»Vorbild«, das »Modell« des Liebens ist? Dann könnte er unter der Hand gleichfalls zum Repräsentanten einer Morallehre werden, die nichts mehr davon wüßte, daß und in welchem Maß wir erlösungsbedürftig seien und daß wir erst kraft der Liebe, die Gott uns widerfahren läßt, zum Lieben-Können befreit werden müßten. Oder ist das Christentum deshalb die Religion der Liebe, weil wir in diesem Christus »zuerst geliebt« wurden², weil am Anfang unseres Liebens das Opfer Gottes steht, der »seinen eingeborenen Sohn gab«³, und weil unser eigenes Lieben so nur Nachvollzug und Echo auf dieses uns Widerfahrende ist?

Auch angesichts dieses etwas verblasenen Schlagworts von der »Religion der Liebe« fallen also die eigentlichen Entscheidungen wieder am Verständnis der Person *Jesus*. Und schon ist man wieder mitten in der Christologie und dann auch gleich mitten in ihren genaueren Begriffsunterscheidungen.

Wir sehen deshalb, daß auch das, was uns im ersten Augenblick spitzfindig erscheinen mag, vom Ernst einer Bekenntnisfrage gezeichnet, ja, daß es von prophetischem Range sein kann.

Zusatzfrage: Ist noch eine ergänzende Frage erlaubt? Ich glaube nämlich beobachten zu können, daß es neben diesen Kämpfen innerhalb derselben Generation (unter Zeitgenossen also) auch eine permanente Auseinandersetzung zwischen den Generationen gibt. Die Generation der Söhne erkennt nahezu regelmäßig gewisse Fehler und Fehllansätze in der Theologie der Väter. So hat sich z. B. Karl Barth gegen den liberalen Kulturprotestantismus der vorangehenden Generation gewandt, Schleiermacher wandte sich gegen die von ihm vorgefundene Orthodoxie und spekulative Metaphysik. Jede theologische Generation scheint die Fehler der vorangehenden jeweils besonders deutlich zu sehen. Das ist vielleicht darin begründet, daß sie eben schon am Ort jenes »nächsten Schrittes« steht, von dem Sie sprachen, und daß sie von den Konsequenzen her bestimmte Fehlentscheidungen klarer sieht. Ich meine aber nun noch einen weiteren Grund dafür zu sehen, und darauf bezieht sich jetzt meine Frage:

Sind gewisse Grenzen und Irrungen der theologischen Erkenntnis (die von den Nachfahren dann wie selbstverständlich entdeckt werden) nicht dadurch gegeben, daß jede Theologie mit Begriffen arbeitet, die ihr vom jeweiligen Zeitgeist, insbesondere von der zeitgenössischen Philosophie, zur Verfügung gestellt werden? So arbeitete Schleiermacher mit Begriffen der Romantik; Wilhelm Herrmann mit dem Gedankengut Kants; Bultmann mit dem Wortinventar der Heideggerschen Ontologie. Ist man dann aber nicht sozusagen in die betreffenden Begriffsgehäuse eingesperrt, ist man nicht in seinen Fragestellungen (und dann auch in seinen theologischen Reaktionen) durch die begrifflichen Mittel, deren man sich bedient, bestimmt oder zumindest mitbestimmt?

Wenn es so ist, dann wird meines Erachtens auch die Tatsache verständlich, daß die spätere Generation immer so leicht die theologischen Fehler der Väter entdeckt, ohne daß sie im Grunde doch schlauer wäre (denn ihr wird es mit den nachrückenden theologischen Kindern ja wieder genauso gehen!).

Die Sache wäre dann wirklich ganz einfach, nämlich so: Der Zeitgeist hat inzwischen eine andere Position bezogen, die Philosophie und ihre begrifflichen Mittel sind anders geworden, und von den so veränderten geistesgeschichtlichen Aspekten her erscheint einem dann das Fremde und Befremdliche der vorangegangenen Theologie in einem deutlichen Profil.

So kommt es, daß jede Generation einen theologischen Fortschritt gegenüber der vorangehenden zu bringen scheint, ohne daß es doch in Wirklichkeit so ist. Jede neue Theologie mag schon so etwas wie eine Erhellung bringen; sie sieht etwas, was man vorher nicht gesehen hat. Das will ich gar nicht bestreiten. Zugleich aber bringt sie auch eine neue Verdunkelung. Auch sie hat auf ihre Weise einen blinden Fleck im Auge. So ist die Theologiegeschichte fast ein munteres Abwechslungsspiel zwischen Erhellung und Verdunkelung. Oder ist das ein unerträglicher Relativismus, den ich damit vertrete?

Antwort: Ich glaube, Sie haben ganz recht. Und wenn Sie damit einen gewissen Relativismus vertreten (warum sollten Sie das nicht

tun?), dann ist es jedenfalls eine besondere Sorte von Relativismus. Darüber möchte ich gleich noch ein paar Worte sagen. Zunächst steht fest, daß es einen eindeutigen Fortschritt nur in der Naturwissenschaft und in der Technik gibt, nicht aber in der Theologie. Dazu darf ich Ihnen zur Verdeutlichung eine kleine Anekdote erzählen:

Während des Dritten Reiches war ich in Kiel auf einer Dozentenakademie. Sie mußte von angehenden Hochschullehrern aus allen Fakultäten besucht werden. Entgegen der eigentlichen Absicht, uns die Nazi-Ideologie einzutrichtern, entwickelte sich hier im Laufe von drei Wochen ein ungeheuer spannendes interfakultatives Gespräch, das sofort auf die letzten Fragen drängte. Man unterhielt sich über den Dualismus von Natur und Geist, über die Frage »Was ist Wahrheit«, über den Sinn und Unsinn der Geschichte und über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft. Am Schluß sagte einer: »Kinder, wir haben lauter Fragen behandelt, wie sie schon von den Vorsokratikern behandelt wurden. Ich habe den Eindruck, die Menschheit marschiert seit Jahrtausenden auf der Stelle, wenn sie sich mit diesen Fragen beschäftigt. Offenbar gibt es da keine Antwort, sondern jede Generation fängt von vorne an.« Das war auch unser Eindruck. Dann lud uns zum Abschluß der Tagung ein Admiral zur Besichtigung eines Kriegsschiffes ein, das im Kieler Hafen lag. Wir waren fasziniert von der technischen Rationalität dieses Gebildes, von seiner unerhörten Kompliziertheit, die eins in das andere greifen ließ, von der Ökonomie der Raumausnutzung und vielem andern. Diesmal kleidete einer von uns den Eindruck in die abenteuerliche Frage: »Was, meint ihr, ist eigentlich die größere geistige Leistung: Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ oder dieses Kriegsschiff?« Diese Frage wirkte wie ein Tiefschlag, der einem für Augenblicke den Atem raubte. Wie konnte man diese zwei gegensätzlichen Dinge überhaupt miteinander vergleichen: ein philosophisches Werk und ein technisches Gebilde?

Und doch war die Frage überaus fruchtbar und ließ einen nachdenken. Wenn beides eine geistige Leistung war (und daran konnte

doch kein Zweifel bestehen), dann mußte es eine legitime Vergleichsmöglichkeit geben. Aber wie sollte dieser Vergleich aussehen?

Kant hatte als einzelner gedacht. Er hatte nicht einfach innerhalb der Denktradition, die ihn umging, weitergedacht, sondern er hatte einen eigenen Durchbruch vollzogen. Dort, wo es um letzte Überzeugungen geht, kann man ja nichts »erben«, sondern allenfalls – wie Schiller sagt – das von den Vätern Ererbte »erwerben, um es zu besitzen«. Man kann also nicht einfach passiv etwas in Empfang nehmen. Man muß es einer kritischen Musterung unterziehen, die dann entweder dazu führt, daß man es als Eigenes übernehmen und insofern erwerben kann, oder dazu, daß man es ablehnt und seinen eigenen Weg geht. Aus diesem Grunde kann kein Vater seine Überzeugungen, auch nicht seine Glaubensüberzeugungen, an seinen Sohn einfach weitergeben. Hier ist jeder zu eigenem und neuem Erwerben (oder Ablehnen) aufgerufen. Deshalb gibt es auf dieser Ebene auch permanente Generationskämpfe. Der Aufstand der Söhne wider die Väter hat hierin seinen Grund.

In der Technik aber ist es ganz anders: Dieses Kriegsschiff war nicht aus der Überzeugungstat einer jungen Generation entstanden, die neu begonnen hatte. Hier war kein Kampf der Generationen erkennbar, sondern die eine Generation der Techniker baute auf der andern auf. Technische Erkenntnisse können tatsächlich glatt weitergegeben und einfach vervollständigt werden. Es kann keine prinzipiellen Auseinandersetzungen um sie geben. Ihre Ergebnisse bilden eine Stufe, von der aus man sofort und ungebrochen den nächsten Schritt tun kann. Und dieser Schritt führt vorwärts, wirklich zum »Fortschritt«. Man marschiert hier sehr betont *nicht* auf der Stelle. Es gibt auch keine Rückschläge. Wir können absolut sicher damit rechnen, daß auf unsern Straßen nie wieder die hochrädigen, prustenden, von ewigen Pannen heimgesuchten Benzin-kutschen früherer Zeiten auftauchen, sondern daß bei unsern Autos die Relation zwischen Gewicht und Leistung und auch die äro-dynamischen Formen immer perfekter werden. Das technische Gebilde entsteht auch nicht in der Einsamkeit eines einzelnen, so wie Kant seine Bücher schrieb. Sondern genauso, wie die Generationen

in Harmonie aufeinander aufbauen, so bilden auch die Zeitgenossen ein Ensemble, das in gemeinsamem Einsatz den technischen Produktionen dient.

Da die Theologie es in sehr betonter Weise nun mit Überzeugungen zu tun hat und sich um deren Reflexionsgestalt bemüht, tauchen bei ihr die Generationsprobleme in verschärfter Form auf. Diese Erkenntnis hat auch von jeher dazu geführt, daß sich in ihrem Umkreis ein besonderer Begriff von Tradition bildet: daß Tradition nämlich nicht einfach passives Empfangen und automatisches Weitergeben bedeutet (*traditio passiva*), sondern daß sie ein »Erwerben«, d.h. kritische Aneignung und mündigen Nachvollzug bedeutet. So hat es Luther gemeint, wenn er sagen kann, daß nur die *Anfechtung* den Theologen mache, daß man durch Zweifel und Anfechtung und Infragestellung hindurch müsse, damit das, was im Durchschreiten des Nichts gewonnen werde, dann auch echt und eigen sei; daß man also kein bloßer Mitläufer von Traditionen werde⁴, sondern seinen eigenen und mündigen Glauben vollziehe.

Das scheint mir der *eine* Grund dafür zu sein, daß die Theologie sich nicht einfach »weiterentwickelt« und daß die Häresien nicht einfach im Fortschritt der Erkenntnis mehr und mehr ausgemerzt werden, so daß dann die wahre Lehre sich immer reiner herauskristallisieren kann. Ich glaube, es ist jetzt deutlich geworden, warum man den Prozeß der Theologiegeschichte so eben *nicht* sehen kann. Jeder Generation ist die Frage des Glaubens *neu* vorgelegt. Und jeder Generation ist auch die Aufgabe gestellt, ihn mit *ihren* Fragen zu konfrontieren⁵ und ihn mit *ihren* begrifflichen Mitteln durchzureflectieren. Wir stehen also nicht einfach auf den Schultern der Väter (wie die Techniker), sondern wir reichen ihnen höchstens die Hand. Aber jeder ist auf seine Weise *unmittelbar* zu Gott und ist nicht nur durch die Vermittlung dieser Kette auf ihn bezogen. Daran hat Kierkegaard wohl gedacht, als er den Begriff des »Einzelnen« prägte.

So fängt tatsächlich jede Generation (*im* Rahmen der Tradition, innerhalb deren sie empfängt und weitergibt) auch wieder von

vorne an. Darum gibt es nicht einfach einen »Fortschritt«. Vielmehr ergibt sich jenes Spiel von Verdunkelung und Erhellung, das in der gestellten Frage erwähnt wurde.

Damit stehen wir bei dem *zweiten* Grund dafür, daß es keine geradlinige Entwicklung in der Theologie gibt und daß die nächste Generation immer die vorangehende korrigiert. Diesen Grund hat Kollege . . . soeben schon sehr einleuchtend präzisiert:

Die Theologie bedient sich des Gedanken-, Begriffs- und Problem-Inventars des Zeitgeistes und seiner Philosophie. Wenn wir keine Glossolahe und keinen eigenen theologischen Dadaismus vertreten wollen, dann können wir ja gar nicht anders, als bei unsern Aussagen die uns gegebene *Sprache* in Anspruch zu nehmen. Damit aber übernehmen wir sozusagen ideologisch geladene Vokabeln.

Man braucht ja nur einmal an die Art zu denken, wie das Neue Testament und wie die Apologeten des 2. Jahrhunderts den griechischen Logosbegriff verwenden. Wenn das Neue Testament sagt *λόγος σὰρξ ἐγένετο* (= das Wort ward Fleisch), dann ordnet es den Logosbegriff ganz dem *Dienste* unter, den er zu leisten hat. Er muß sozusagen seine stoischen und sonstigen Bedeutungsgehalte vorher ausschütten, ehe er diesen Dienst zu leisten vermag. Der Glaube weiß, wer Jesus Christus ist, und er tastet nun seine Bedeutung mit dem sprachlichen Mittel des Logosbegriffs ab. Was »Logos« hier heißen soll, erfährt man dadurch, daß einem zuvor gesagt wurde, wer Jesus Christus ist.

Genau umgekehrt verwenden die alten Apologeten den Logosbegriff: Sie möchten den heidnischen Philosophen gerne zu verstehen geben: Das, was ihr nur dunkel ahnt und mit euren Begriffen etwas hilflos umkreist, das liegt in seiner Erfüllung schon in Jesus Christus vor. Er ist die *Inkarnation* der Weltvernunft, also des Logos. Er ist als reine Darstellung des Logos sozusagen die Erfüllung dessen, was ihr nur tastend weissagen könnt. Um also zu wissen, wer Jesus Christus ist, muß man zunächst wissen, was der Logos ist. An ihm wird Christus gemessen; und *an* ihm gemessen soll dann seine Vollkommenheit zutage treten.

Das ist in der Tat die genaue Umkehrung der Art und Weise, wie das *Johannesevangelium* den Logosbegriff benutzt. Bei Johannes wird er sozusagen zum Begriffs-»Diakon«. Er ist nicht mehr normativ, sondern er dient nur noch. Er hat seine eigenen Bedeutungsgelalte preisgegeben. Bei den *Apologeten* dagegen ist der Logosbegriff: der Herr, der seinen Knecht Jesus – wenn man das einmal so abenteuerlich ausdrücken darf – legitimiert.

Eine Spur dieses Vorgangs, der bei den *Apologeten* sehr massiv in Erscheinung tritt, findet sich wohl in jeder Theologie: daß nämlich die begrifflichen Mittel, deren wir uns bedienen, mehr werden als bloße Diener. Ich glaube z. B., daß bei Bultmann die Heidegger-sche Philosophie alles andere als ein bloßer Begriffs-Diakon ist, daß sie nicht (um ein von Kant gebrauchtes Bild abzuwandeln) ihrer theologischen Herrin die Schleppe nachträgt, sondern ihr mit ihrem Lichte voranleuchtet und also ihren Weg bestimmt. Zugleich mit den Begriffen lassen wir auch immer einige ihrer ideologischen *Gelalte* mit eindringen. Diese sickern gleichsam als Partisanen des Zeitgeistes in unsere Reihen ein. Die Kirche Christi und ihre Theologie gleichen dann der Stadt Troja, die das imponierende hölzerne Pferd der Philosophie in ihr Stadttor zieht und es sehr harmlos findet. Aber kaum ist es drinnen, öffnet sich am Bauch eine Klappe, und Agamemnon und Menelaos samt ihren Mannen steigen heraus und rollen die innere Front des heiligen Ilion auf. So hatte man es gerade *nicht* gemeint – aber so kann es kommen! Und während die nachfolgende Generation etwas boshaft darauf hinweist, daß den Vätern das passiert ist, wiederholt sich an einem andern Tor der Stadt Troja das gleiche Schauspiel. Der Anblick der Theologiegeschichte hat auch eine makabre Seite!

Zwischentuf: Was sollen wir denn dann noch ernst nehmen?

Antwort: Nun, in diese Richtung sollte mein Wort vom »Makabren« *nicht* weisen! Es passiert ja wahrlich noch anderes als diese Zeremonie mit dem Einzug des Trojanischen Pferdes. Theologisch würde ich es so ausdrücken:

Wir kennen die Formel Luthers, daß der Mensch »gerecht und Sünder zugleich« sei⁶. Diese Formel meint, daß auch der gerechtfertigte Mensch *de facto* in seinem sündigen Zustand *bleibt*, daß sein Tun nicht gut ist »auch in dem besten Leben« und daß sein Gerecht-Sein darin besteht, daß Gott ihn in Gnaden anblickt und ihn sich recht sein läßt. Die Existenz des Menschen, die hier als derart doppelwertig verstanden wird, drückt sich nun keineswegs nur in der Fragwürdigkeit seines *Handelns* aus, sondern genauso in der Fragwürdigkeit seines *Denkens*. Man könnte geradezu sagen, daß unser Denken *auch* eine Form unseres Handelns sei. Darum *handeln* wir nicht nur so, wie wir sind⁷, sondern wir *denken* auch so, wie wir sind.

Darum können wir im Sinne Luthers den Satz »gerecht und Sünder zugleich« auch auf unsere Denkakte anwenden. Unser Denken (auch unser theologisches Denken) ist in seiner konkreten Gestalt sehr fragwürdig. Und ich habe schon ein wenig angedeutet, wieso das so ist: Wir bedienen uns in unserm Denken belasteter, ideologisch geladener Begriffe, die dem, was wir theologisch damit sagen möchten, durchaus unangemessen sind. Sie sind durchaus fragwürdige sprachliche Mittel – und oft genug kommt es zu einem »Aufstand der Mittel«, zu einer Verselbständigung der in die Worte eingelagerten Bedeutungsgehalte. Die Art, wie der Logosbegriff bei den Apologeten verwendet wird, machte uns das deutlich.

So bleibt jede theologische Aussage, wenn wir sie für sich nehmen, von einer tiefen Zweideutigkeit gezeichnet. Etwas beschönigend nennen wir das »Zeitgebundenheit«. Selbst die Bekenntnisschriften unserer Kirchen machen davon keine Ausnahme. Darum müssen sie ja auch immer neu interpretiert und müssen ihre Aussagen im *jetzigen* Augenblick verdeutlicht werden.

Und nun wende ich den Satz Luthers »gerecht und Sünder zugleich« oder den andern Satz »Sünder im konkreten Zustand und gerecht in Hoffnung«⁸ auf unser theologisches Denken an: Auch dieses Denken ist nicht gerecht in sich selbst (wir wissen jetzt, warum das so ist); es ist nicht gerechtfertigt durch seine Qualität, sondern es ist gerechtfertigt durch das, worauf es blickt und was es

denkend umkreist. Ich könnte es noch etwas anders sagen: Alle unsere Formulierungen dessen, was wir unter »Gnade« und unter »allein aus Gnaden« verstehen, sind unvollkommen. Das Tridentinum kann das fast genauso sagen und meint es doch ganz anders als etwa die Reformatoren. Aber so unvollkommen auch unsere Formulierungen über die Gnade sind: *indem* wir formulieren, *blicken* wir auf die Gnade. So sind wir auch in unserem Denken »gerechtfertigt in Hoffnung«. Der Glaube ist mehr als seine Formulierung – und also auch mehr als die Theologie.

Das liegt daran, daß der Glaube durch den bestimmt ist, an *den* er glaubt. Als Akt und als Werk ist auch der Glaube durchaus fragwürdig. Und eine Psychologie des Glaubens, die seinen Aktvollzug analysieren will, kommt deshalb nicht weit; er zerrinnt ihr in den Händen. Wenn Luther sagen kann, daß das Subjekt des Glaubens ein mathematischer, unausgedehnter Punkt sei, dann hat er darauf hinweisen wollen, daß seine Substanz weder in der Psyche liegt, die ihn vollzieht, noch in dem Akt, als welcher er vollzogen wird, sondern daß diese Substanz ausschließlich in dem besteht, *woran* er glaubt. Wenn aber der Glaube, so für sich genommen, nichts ist, dann ist auch seine theologische Reflexionsgestalt, so für sich genommen, nichts. Der Theologe ist mit seinem Denken nicht durch das gerechtfertigt, was er denkt und sagt, sondern durch das, worauf er in seinem Denken und Sagen blickt.

Damit hängt es zusammen, daß wir gegen ein theologisches System (z. B. das von Schleiermacher) leidenschaftlich polemisieren können, daß wir hier eine ganze Kavallerie von Trojanischen Pferden zu bemerken meinen und daß wir doch nicht zu sagen wagen: Dieser Theologe mit seinen fragwürdigen Aussagen gehört nicht zum Kreis der Gerechtfertigten, er gehört nicht zum Leibe Christi. Die Grenzen theologischer Schulen sind nicht identisch mit den Grenzen der Kirche.

Und noch etwas hängt damit zusammen: Wir bekommen neue Aufgaben für die *Interpretation* früherer und heutiger theologischer Systeme. Wir haben noch nicht unerbittlich zu Ende gefragt und haben noch nicht zu Ende interpretiert, wenn wir uns bloß um das

bekümmern, was da »gesagt« ist. Sondern wir müssen zugleich herausbekommen, *wohin* hier »geblickt« wird. Die Auseinandersetzung über das Was der Aussage hört damit nicht auf. Wie könnte sie auch aufhören! Aber der Ernst des andern wird erst offenkundig, wenn wir fragen, was er mit den fragwürdigen Mitteln seiner Aussage hat umkreisen wollen.

Noch ein Drittes muß gesagt werden: Man kann eine Theologie total veruntreuen – selbst die Theologie solcher Giganten wie Luther oder Calvin –, wenn man nur ihre Aussagen wiederholt und darüber die *Intention* jener Aussagen übersieht. Stellt man diese Intention dagegen in Rechnung, dann kann man sie gerade *nicht* wörtlich wiederholen, sondern muß sie *neu* sagen.

Sie sehen also: Auch ich vertrete einen Relativismus des theologischen Denkens, und ich darf Sie daran *erinnern*, daß dieses Stichwort heute abend in einer Frage schon einmal gefallen ist. Aber nun kommt eben alles darauf an, von *wo* der Impuls zum Relativieren ausgeht. Und in diesem Sinne gibt es sozusagen einen bösen und einen guten Relativismus.

Der *böse* ergibt sich dann, wenn ich jede Aussage in ihrer Zeitbedingtheit aufgehen sehe und damit zu jenem »historischen Relativismus« komme, mit dem Troeltsch so dramatisch gerungen hat. Der *gute* Relativismus entsteht dann, wenn ich im Namen des Jüngsten Gerichtes relativiere. Dieses Jüngste Gericht steht mir dann unerschütterlich fest und wird selbst nicht in die Relativierung einbezogen: Dieses Gericht stellt zwar die unnützen Worte fest, die wir geredet haben⁹, aber es legt uns nicht darauf fest; es identifiziert uns nicht mit unseren Taten und Worten, sondern es fragt uns, ob wir von der Rechtfertigung des Sünders gelebt haben. Es fragt uns also nach dem, worauf wir hoffend und vertrauend blickten. Es kann dann sehr wohl sein, daß der Richter uns unsere Dogmatiken und Ethiken »um die Ohren schlägt«, weil darin sehr viel *unnütze* Worte und sehr viele Gedankenpartisanen zu finden sind, von denen wir selbst keine Ahnung hatten. Es wird sicher nicht heißen: Ei du frommer und getreuer Knecht, gehe ein zu deines Herren Freude, weil du recht gelehrt und sauber formuliert hast.

Sondern es wird heißen: Ei du frommer und getreuer Knecht, gehe ein zu deines Herren Freude; denn nun soll dir geschehen, wie du geglaubt hast.

Gott bleibt uns also trotz unserer Theologie treu. Und sicher wird auch hier die Trennungslinie zwischen Böcken und Schafen an einer ganz andern Stelle verlaufen, als wir sie vermuteten, wenn wir uns beim Blick auf die Theologiegeschichte unsere Gedanken über die Rechtgläubigen und die Häretiker machten.

Wer freilich daraus schließen möchte: also kommt es auf unsere theologischen Bemühungen überhaupt nicht mehr an, der würde das tun, was Bonhoeffer das »Überspringen des Vorletzten« nennt; der würde zum Schwärmer werden, der nicht mehr bedenkt, daß das Schauen und die Erfüllung noch nicht gekommen sind und daß wir noch im Glauben und im Warten leben, daß wir uns also wie die klugen Jungfrauen darum bekümmern müssen, ob unsere Lampen brennen, ob die Dochte in Ordnung sind und ob sie nicht qualmen.

Nur zu *einem* ist dieser »Relativismus im Namen des Jüngsten Gerichtes« gut: daß er uns vor der hochmütigen Illusion bewahrt, wir seien so etwas wie theologische Chefärzte, und unsere Kollegen von einst und jetzt lägen als Patienten in den Betten. Wenn wir schon im Bilde bleiben wollen, müßten wir vielmehr sagen, daß wir selbst in diesem Spital liegen und mit unsern Bettnachbarn Austausch darüber pflegen, was uns fehlt, was wir an Gesundung erhoffen und welcher Arzt der beste ist.

Es gibt also Intoleranz gegenüber dem, was der andere sagen mag; es gibt aber auch Respekt gegenüber dem, was er mit diesem fragwürdigen Sagen intendiert. Das eine *trennt* mich von ihm, und das andere *verbindet* mich ihm. Das ist wohl eine ähnliche Dialektik, die Jesus anspricht, wenn er im einen Falle sagen kann: »Wer nicht für mich ist, der ist wider mich«¹⁰, und ein anderes Mal: »Wer nicht wider uns ist, der ist für uns«¹¹.

Habe ich damit die Frage: Was können wir ernst nehmen, beantwortet?

Müssen wir an die Jungfrauengeburt glauben?

5

Über die Verbindlichkeit von Dogmen

Die Bedeutung des Wunders

Wahrer und falscher Glaube

Frage: Einer der Dozenten auf unserer Studentenkonferenz hat die Lehre von der Jungfrauengeburt – also das Weihnachtswunder – als eines der Zentraldogmen des christlichen Glaubens herausgestellt. Er vertrat die These, daß sich an unserer Stellung zu dieser Lehre entscheide, ob wir an Christus als den Herrn und Sohn Gottes glaubten, oder ob Christus nur (wie in der liberalen Theologie) als eine Gipfelausprägung der Humanität aufgefaßt werde. Wie stehen Sie zu diesem Problem?

Damit hängt freilich noch eine zweite Frage zusammen, die ich gleich hinzufügen möchte. Einige der Diskussionsteilnehmer wandten sich mit biblischen und theologischen Gründen gegen die These, daß der Jungfrauengeburt eine solche Schlüsselstellung für unsern Glauben zukomme. In der Debatte, die darüber entbrannte, tauchte nun ein Argument auf, das mir auch, ganz abgesehen von dieser speziellen Frage, zu schaffen macht. Im Apostolischen Glaubensbekenntnis, so wurde gesagt, stünde der Satz »geboren von der Jungfrau Maria« zumindest in gleichem Rang neben den andern Glaubensaussagen wie zum Beispiel: »Ich glaube an den eingeborenen Sohn Gottes, unsern Herrn«, der »gelitten hat unter Pontius Pilatus«, »auferstanden ist von den Toten«, »aufgefahren gen Himmel...«. Das Argument nun, das in der Debatte auftauchte und mich ernstlich beunruhigt, lautet so: Wenn man aus dem Bauegefüge dieser Dogmen einen Stein herauslöst, gerät

alles ins Wanken, besonders, wenn es um den Eckstein geht. Es ist dann kein Halten mehr, und man kann nun nicht mehr mit Gewißheit behaupten: Das andere muß festgehalten werden; nur dieses eine müssen wir preisgeben.

Daraus ergibt sich nun meine zweite Frage, die natürlich mit der ersten zusammenhängt: Muß man die Dogmen nicht alle gleich behandeln und dann auch für gleich verbindlich erachten? Oder gibt es hier sozusagen »verschiedene Ränge«? Kann man abo ein zweitrangiges Dogma unter Umständen entbehren?

Ich fürchte, daß sich darin noch eine dritte Frage ankündigt: Falls es diese Rangstufung geben sollte – mit welchem Recht und nach welchen Kriterien wird dann diese Einteilung vorgenommen?

Ich bitte um Entschuldigung, daß ich so viele und so anspruchsvolle Fragen stelle. Doch scheinen sie mir zusammenzugehören. Nicht wenige unter uns sind davon beunruhigt. Außerdem glaube ich, daß diese Frage in den Auseinandersetzungen zwischen den fundamentalistisch eingestellten Christen und den freier denkenden so etwas wie ein Probefall und ein Modellproblem sein könnte. Ich frage also nicht aus bloß persönlicher Neugierde.

Antwort: Ich bin keineswegs traurig darüber, daß die Frage so lang geraten ist (auch wenn ich nun fast eine ganze Vorlesung halten muß, um einigermaßen angemessen darauf zu antworten). Denn die Gründlichkeit dieser Frage zeigt, daß der Fragesteller sein Problem in einen größeren Zusammenhang gerückt hat, ohne dessen Beachtung man sie in der Tat gar nicht behandeln kann. Und gerade weil dieser Zusammenhang mit gesehen ist, wird klar, daß hier kein »billiger Zweifel« vorliegt, sondern daß der Glaube sich verantwortlich nach seinen Grundlagen erkundigt. Wehe dem, der nicht in diesem Sinne zu zweifeln wagt! So paradox es klingt, aber es ist wirklich so: Wer nicht zu zweifeln wagt, ist – ganz entgegen dem Augenschein – seinem Glauben nicht etwa *treu*, sondern er unterdrückt seinen Zweifel gerade aus *Unglauben*. Er fürchtet nämlich, es könne eine Wahrheit geben, die seinen Glauben widerlegt, weil sie stärker ist als dieser Glaube. Darum läßt er diese Möglich-

keit nicht an sich heran und verdrängt also den Zweifel. Aber enthält diese Verdrängung nun nicht gerade einen Mißtrauensantrag gegenüber dem, an den er zu glauben vorgibt und der sich selbst als die Wahrheit und das Leben bezeichnet? Wer den Zweifel verdrängt, traut seinem Glauben gerade nicht; er ist alles andere als treu. Und ich meine, er hätte auch allen Grund, ihm zu mißtrauen.

Denn ganz offensichtlich ist ein Glaube, den man dergestalt durch Abschirmung konservieren muß, nicht ein vertrauendes Ja zu dem König der Wahrheit, sondern nur eine innere Haltung, ein psychischer Vollzug, der störungsfrei abrollen soll und vor dessen Beunruhigung man sich folglich schützen muß. Wenn wirklich Christus selbst Gegenstand meines Glaubens ist, dann brauche ich ja gar keine Angst um ihn zu haben, dann kann ich »rückhaltlos« zweifeln und fragen, dann gibt es kein Tabu-Problem mehr für mich. Denn dann glaube ich doch an den, der für meinen Glauben geradesteht und ihn garantiert. Ich brauche mich dann nicht mehr um ihn zu sorgen; ich habe sozusagen den Rücken frei. Denn mein Glaube hängt nicht mehr an meiner Psyche, die ihn störungsfrei produzieren möchte, sondern er hängt an dem, der mir treu sein will und der die geisdich Armen seliggepriesen hat.

Ihm gegenüber kann ich deshalb wirklich sagen: Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben. Ich kann es deshalb sagen, weil ich überzeugt bin, daß er meinem Unglauben wirklich helfen und als König der Wahrheit diese seine Wahrheit übermächtig an mir machen kann. Ich kann darum nicht an meinen eigenen Glauben glauben; das würde nur zu einem verkrampften Festhalten führen; das würde meinen Glauben nur – wie Luther das ausdrücken kann – zu einem gesetzlichen Werk machen, zu einer scheinbar gottwohlgefälligen Tat des Menschen, und würde ihn damit gerade denaturieren. Denn der Glaube ist kein gutes Werk, sondern verhält sich gerade *alternativ* zu den guten Werken. – Nein: ich kann nicht an meinen eigenen Glauben glauben, sondern ich kann mich nur – vielleicht verzweifelt – auf den werfen, an den ich glaube, und muß ihm vertrauen, daß er mich nicht zuschanden werden läßt.

Was ich meine, kann man besser griechisch ausdrücken, als es im Englischen oder Deutschen möglich ist. Denn im Griechischen klingen die Begriffe »Glaube an Gott« und »Treue Gottes« genau gleich. Wer Freude an der Grammatik hat, der mag darauf hingewiesen sein, daß der Begriff Gott im einen Fall als genitivus objectivus und das andere Mal als genitivus subjectivus auftaucht. Aber ich finde es großartig, daß diese sprachliche Identität beider Begriffe so möglich ist: daß nämlich mein Glaube nur das subjektive Korrelat zu der Haltung Gottes ist, die er mir gegenüber einnimmt. Darum muß ich ihn auch so behandeln und muß mit meinem Glauben wirklich auf Gott zielen, muß diesen Glauben gleichsam von sich selbst *weg*blicken lassen. Ich habe es ja mit der Treue Gottes, also mit etwas Beständigem zu tun.

Darum brauche ich meinen Glauben nicht ängstlich zu überwachen, und ich habe es nicht nötig, Beobachtungen darüber anzustellen, ob er einmal stärker und dann wieder schwächer ist, ob er sich sicher fühlt und dann wieder von Zweifeln bedrängt ist. Auch wenn ich nicht an ihn denke – vielleicht weil ich von akuten und sehr bedrängenden Dingen bis zum Rande meiner Seele ausgefüllt bin –, dann denkt Gott doch an mich, dann umfängt mich die Kontinuität seiner Treue. Ich erinnere mich dabei an das Gebetswort eines englischen Soldaten, das er im Getümmel der Schlacht noch gerade herausbrachte: »O Herr, wenn ich dein vergessen sollte, so vergiß du meiner nicht!«

Es ist also gerade ein Zeichen dafür, daß ich der Treue Gottes vertraue und daß ich sie in meinem Rücken weiß, wenn ich rückhaltlos zu zweifeln wage und wenn ich weiß: gleich welche Abgründe sich vor mir auftun und in welche Abgründe ich zu stürzen drohe – Gott ist tiefer als jeder Abgrund, und in jeder Tiefe fängt er mich auf.

Man stößt hier auf das, was ich die Dialektik des Glaubens nennen möchte: Die Wahrheit kann nie *wider* meinen Glauben sein. Darum darf ich *zweifeln*, ohne fürchten zu müssen, daß mir der König der Wahrheit entgleitet. Mein Mut zum Zweifel ist also gerade der Mut meines Glaubens (und nicht das Gegenteil des Glaubens!), weil er weiß: Der, an den ich glaube, wird so oder so

triumphieren. Ich kann mit offener Flanke und freiem Rücken, ich kann ohne Sicherung zweifeln, weil er mich »von allen Seiten umgibt«.

Ich muß fürchten, daß die Länge meiner Antwort in mehr als angemessenem Verhältnis zur Länge der gestellten Frage steht. Jedenfalls sehen Sie, daß ich mich gedrungen fühle, unser Problem in einen noch weiteren Zusammenhang hineinzustellen. Es ist ja ein Problem des Zweifels. Ich spürte auch eine geheime Sorge hinter der gestellten Zweifelsfrage. Darum kommt so viel darauf an, daß wir einen Augenblick über den theologischen und geistlichen Ort des Zweifels nachdenken. Und ich kann mich abschließend mit der Feststellung begnügen: Glaube ist nicht identisch mit dem Versuch, möglichst viel für wahr zu halten und nichts preiszugeben, was zum traditionellen Glaubensgut zu gehören scheint. Dieser Versuch könnte vielmehr ein gewaltsames menschliches »Werk« und also gerade kein Glaube sein. Darum ist es auch ganz logisch, daß diesem Versuch eine bestimmte Angst zugeordnet ist: nämlich das ganze Glaubensgebäude könne zusammenbrechen, wenn man einen Stein aus ihm löst. Wenn ich an den glaube, der der Herr des Gebäudes ist, wirkt diese Angst absurd – genauso absurd wie die Angst der Jünger, das Schifflein könne untergehen, wenn der Herr in ihm schläft. Wenn ich dagegen das Gebäude als eine Architektur auffasse, die auf das Glaubensbewußtsein und die Glaubenstat von Menschen gegründet ist, dann muß ich in der Tat täglich die Steine zählen, die Statik prüfen und zur Vorsicht noch Stahlbänder einziehen und Stützen errichten, damit ja kein Erdstoß diese Burg meiner Sicherheit ernstlich gefährdet. Aber sie wäre dann gerade nicht mehr die »feste Burg« Gottes, der ich traue, weil ich ihm vertraue, sondern sie wäre unter der Hand zu einem Gebilde menschlichen Gemähtes geworden, dessen Labilität ich mit Recht mißtraue.

Äußerlich sieht man diesen geheimen Wandel des Bewußtseins nicht so leicht. Die psychischen Formen des wirklichen und des Schein-Glaubens sehen sich nämlich verteuftelt ähnlich. Und der nur konservieren-wollende kleingläubige Schein-Glaube wirkt

nach außen sogar besonders stabil und kompromißlos (wie alles Statische, das einem stets im ersten Augenblick als stark und die Zeiten überdauernd erscheint). Doch unter der Decke des äußerlich Gleichen ist der Glaube aus einem beweglichen und bewegenden Vorgang, der sich an das Herz des Herrn stürzt, zu einer Betonstütze geworden, die der Mensch in ungläubiger Angst und allzu menschlichem Sicherheitsbedürfnis gegossen hat: starr und kalt und sehr wenig überzeugend.

Wir haben also allen Grund, um des Glaubens willen (und keineswegs gegen ihn!) die Frage zu stellen, ob die Jungfrauengeburt ein verbindlicher Glaubenssatz sei.

Im Lichte der Fragestellung, die ich nun herausgearbeitet habe, wird die Entscheidung darüber nur an einer einzigen Stelle fallen können: nämlich angesichts der Frage, ob dieses »Dogma« konstitutive Bedeutung dafür habe, daß Christus für mich der König der Wahrheit ist oder nicht. Wenn ich ohne dieses Dogma Christum nicht mehr »meinen Herrn heißen kann«, dann wäre dieser konstitutive Charakter erwiesen. Wenn dieses Bekenntnis zu ihm als meinem Herrn, als dem für mich Gestorbenen und für mich Aufgeweckten, aber unberührt vom Bestand oder Nicht-Bestand jenes Dogmas bleibt, dann wäre es in seiner sekundären und meinen Glauben gerade nicht begründenden Bedeutung erwiesen.

In diesen paar Sätzen, in denen ich die methodisch entscheidende Fragestellung zu fixieren suchte, habe ich zugleich schon Stellung genommen zu einem Problem, das in der gestellten Frage mit anklang: ob es Dogmen mit verschiedenem Rang gebe oder ob sie alle den gleichen Grad von Wichtigkeit hätten. In meiner ersten Antwort zur Methodenfrage habe ich angedeutet, daß ich in der Tat von der Notwendigkeit überzeugt bin, zwischen dogmatischen Graden zu unterscheiden, also eine Differenzierung vorzunehmen zwischen fundamentalen und mehr sekundären Glaubenssätzen. Wer eine katholische Dogmatik studiert, kann hier beobachten, daß jeder Glaubenssatz sogar mit einer bestimmten dogmatischen Zensur versehen wird und daß sich so eine ganze Hierarchie von Stufungen ergibt¹.

Allerdings ergeben sich die Gradunterschiede der Gültigkeit hier nach einem andern Kriterium, als ich es soeben vorschlug: nämlich nicht unter dem Gesichtspunkt, ob sie konstitutiv für die Aussagen über den König der Wahrheit, über Person und Werk Christi sind. Vielmehr richten sie sich nach dem ganz formalen Kriterium, in welcher Nähe oder Ferne die betreffenden Sätze sich zu den Feststellungen des »unfehlbaren Lehramtes« befinden.

Sehr viel beachtenswerter für uns ist dagegen eine ganz andere Art und Weise, Gültigkeitsgrade zu unterscheiden. Ich denke da etwa an die Art, wie Wilhelm Herrmann – übrigens der Lehrer von Bultmann und Barth – zwischen »Glaubensgrund« und »Glaubensgedanken« unterschied. Er differenzierte also zwischen theologischen Lehrsätzen, die für unsern Glauben *grundlegend* sind (von denen dieser Glaube sozusagen *lebt*), und andern, in denen man sich theologische Gedanken über jene Grundwahrheiten macht (in denen man sie also kommentiert, ergänzt und verdeutlicht). Die zweitgenannte Sorte von theologischen Sätzen ist dann natürlich sehr viel weniger verbindlich. Illustrationen und Kommentare können ja zeitgeschichtlich mitbedingt sein, selbst wenn sie in der Bibel stehen. Und so kann es geschehen, daß man sich in andern geschichtlichen Stunden mit Hilfe eines andern Inventars von Vorstellungen einen andern Reim darauf macht.

Ich nenne Ihnen einfach ein Beispiel, an dem ich deutlich machen kann, was ich meine: In Galater 4, 21 ff. möchte Paulus den Unterschied von Gesetz und Evangelium deutlich machen und heilsgeschichtlich begründen. Zu diesem Zweck spricht er von zweierlei Söhnen Abrahams: einem von seiner Frau, die dem freien Herrstande angehörte, und einem von seiner Magd Hagar. Den Namen »Hagar« identifiziert er mit dem Berg Sinai als dem Ort, wo das Gesetz gegeben wurde und der Impuls zum knechtischen Gehorsam seinen Ausgang nahm. Die »Freie« dagegen, seine Frau Sarah also, wird ihm zum Gleichnis für das himmlische Jerusalem, in dem die Freiheit des Evangeliums zu Hause ist. Wir Christen gehören nun nach Paulus in diesen zweiten Ahnenstrang. Wir sind Kindes-kinder Isaaks, des Sohnes der Freien, während die Knechte des

Gesetzes die Kindeskinde der Hagar sind und im Kraftfeld des Sinai verharren.

Nun wird man dem ehrwürdigen Apostel sicher nicht zu nahe-treten, wenn man feststellt, daß er hier unsern »Glaubensgrund«, nämlich die in der Tat fundamentale und für unsern Glauben wesentliche Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, mit Hilfe zeitbedingter Glaubensgedanken umschrieben habe. Die historisch geschulten Theologen erkennen nämlich sofort, daß Paulus sich hier einer ganz bestimmten rabbinischen Interpretations-technik bedient und daß er die zweierlei Nachkommen Abrahams mit einem allegorischen Sinn versteht, den wir Heutigen nicht ohne weiteres in ihnen zu sehen vermögen. Man könnte vielleicht so sagen: Wir akzeptieren das eigentliche Thema der paulinischen Aussagen; wir lassen uns nämlich von ihm die wahrhaft glaubens-begründende Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sagen. Wir sprechen also durchaus das *nach*, was er sagen will und was er uns als Glaubensgrund verkündigt. Aber wir zögern, in der gleichen Entschlossenheit auch die Glaubens-Gedanken nachzuvoll-ziehen, mit deren Hilfe er jenen Grund verdeutlicht².

Mir scheint es also so zu sein, daß Wilhelm Herrmann hier eine durchaus sinnvolle Unterscheidung von Verbindlichkeitsgraden trifft und daß sich über eine Differenzierung zwischen Glaubensgrund und Glaubensgedanken zumindest diskutieren läßt. Allerdings fängt damit das eigentliche Problem überhaupt erst an. Denn nun geht es um die Frage, wo die Grenze zwischen beiden verläuft. Und an diesem Punkt hört meine Übereinstimmung mit Wilhelm Herrmann sofort wieder auf. Sie hört also schon bei der ersten Gelegenheit wieder auf, wo sich seine Unterscheidung konkret bewähren soll:

Denn sicher bedeutet es die genaue Umkehrung der neutestamentlichen Botschaft, wenn er etwa die Auferstehung Christi nicht zu dem Glaubensbegründenden zählt, sondern sie lediglich für einen Glaubensgedanken hält: nämlich für einen Gedanken und eine Vorstellung, mit deren Hilfe die Jünger sich verdeutlichten, daß in diesem einzigartigen Leben mehr und anderes vorgelegen habe als

eine normale menschliche Existenz und daß auch sein Tod mehr und anderes bedeutet habe als das übliche menschliche Sterben oder selbst das Lebensopfer eines Märtyrers.

Hier kündigt sich schon das an, was später bei Bultmann noch sehr viel unmittelbarer gesagt wird: daß die Osterbotschaft nur ein »Kommentar« zu Golgatha sei – eine mehr oder weniger bildhafte Reflexion also, die jemand anstellt, der bereits glaubt oder der mit Hilfe dieser Reflexion zu einem möglichen Glauben durchfindet, für den aber diese Reflexion keinesfalls glaubensbegründend sein kann.

So sehr ich also die Differenzierung zwischen fundamentalen und weniger wichtigen Glaubensaussagen hier vertreten möchte, und so einleuchtend mir auch die Herrmannsche Unterscheidung zwischen Glaubensgrund und Glaubensgedanken zu sein scheint – es ist hier höchste Vorsicht geboten! Diese Unterscheidung kann aus einer theologischen Wahrheit sehr schnell zu einer Versuchung werden. Sie ist zunächst gar nichts anderes als eine leere Form. Und die eigentlichen Entscheidungen fallen erst bei der Frage, womit man diese Form füllt. So wie Herrmann das macht, geht es sicher nicht³.

Nun erst habe ich mich allmählich an das eigentliche Thema der Frage herangearbeitet: an das Thema der Jungfrauengeburt. Sie werden sicher den Eindruck haben, daß hier ein ziemlich umständlicher deutscher Professor am Werke ist, der einen mit endlosen Vorbemerkungen erschöpft und einem so anstrengende Anmarschwege zumutet, daß man, endlich am Ziel angekommen, nur noch eine begrenzte Aufnahmefähigkeit hat. Machen wir also eine kleine Pause, und gehen Sie ein bißchen in die Sonne hinaus.

Fortsetzung nach der Pause

Ich meine, verschiedene leicht gerötete Köpfe zu sehen. Das kommt vielleicht nicht nur von der frischen Luft, sondern auch daher, daß Sie sich draußen ein bißchen warmdiskutiert haben. Nun habe ich aber vor, auch ohne Umschweife auf das Thema selbst loszugehen. Das eigentlich Glaubensbegründende ist nach allem Gesagten, daß

ich mit der ältesten Glaubensformel sagen kann: »Herr ist Christus.« Das aber kann ich nicht sagen, ohne gleichzeitig Aussagen über Weihnachten und Ostern zu machen (um nur zwei Fundamentalien zu nennen). Denn einmal ist er der Herr und ist er *mein* Herr ja dadurch, daß mir Gott selbst in ihm begegnet, daß er sich in Liebe zu mir herabneigt, in meine Geschichte kommt und ihren Druck mit mir aushält, sich meinen Versuchungen stellt, an meinem Leiden und Sterben Anteil nimmt und also »an Gebärden ab ein Mensch erfunden ist«⁴. Daß Jesus der Herr ist, kann ich aber nur sagen, weil es ein Wunder bedeutet, daß er ein Mensch ist wie du und ich. Was bei uns der Normalfall ist und darum zum Inhalt der allersimpelsten ontologischen Aussage wird (daß du und ich nämlich Menschen sind), das ist in diesem Falle das große Wunder, der unerhörte Ausnahmefall: Denn hier kommt das ewige Wort in mein Fleisch, hier begibt sich das »Anomale«, daß eben *Gott* Mensch wird. »Den aller Weltkreis nicht beschloß, der liegt in Mariens Schoß« – so spricht das Weihnachtslied diese Wunder an.

Wir heutigen Menschen müssen einige Anstrengung darauf verwenden, um uns das klarzumachen. Denn seit den früheren Jahrhunderten hat sich hier bei uns ein Bewußtseinswandel vollzogen. Uns fällt es nämlich verhältnismäßig leicht, uns Jesus ab einen Menschen »wie dich und mich« vorzustellen; und daß er gelitten hat und am Kreuze starb, rührt uns an. Darum sind die Kirchen – jedenfalls in Deutschland, wo das Gedächtnis des Sterbens Jesu an einem hohen Feiertage geehrt wird – an den Karfreitagen überfüllt. Uns fällt es sehr viel schwerer, an seine österliche Erhöhung zu glauben, weil das vielen Menschen allzu übernatürlich, allzu übermenschlich und »göttlich« vorkommt. In den frühen Jahrhunderten war es eher umgekehrt: Daß *Christus* aus der Ewigkeit des Vaters kam, galt weithin ab eine Selbstverständlichkeit (eigentlich müßte man das sehr viel differenzierter sagen, aber hier mag es so genügen). Aber daß er ganz und gar ein »Mensch« geworden sei, daß er durch eine menschliche Geburt zu uns komme und Leid und Tod wirklich durchgemacht habe, das schien nicht wenigen unserer christlichen Urväter geradezu unfaßlich. Und manchmal

machten sie höchst subtile, ja geradezu raffinierte Begriffsexperimente, um ein letztes Reservat des Göttlichen um ihn herum zu errichten, ein Reservat, das ihn vor dem Eingehen in das Menschliche, allzu Menschliche bewahren sollte. Um diese Art der Menschwerdung wurde also leidenschaftlich gerungen. Menschen fielen in diesen Auseinandersetzungen, und selbst bis in die große Politik wirkte sich das aus. Man braucht nur an die Kämpfe um das Chalcedonense (451) und an die Auseinandersetzungen zwischen Alexandrinern und Antiochenern zu denken. (Aber ich will Sie damit jetzt nicht plagen!)

Man täte diesen Leuten, die so leidenschaftlich und mit dem höchsten Einsatz um solche Fragen rangen, zweifellos Unrecht, wenn man ihr Motiv in dem bloßen Hang zu Spitzfindigkeiten und dogmatischen Haarspaltereien sähe. So könnte nur jemand urteilen, der sehr oberflächlich die Kompendien überflöge, in denen die verwirrenden Formulierungen wie an einer bizarren Perlenkette einfach aufgereiht werden und die einen nicht erkennen lassen, worum es wirklich ging.

Denn worum geht es? Um nichts anderes, als um das eine ganz klar herauszustellen: daß Jesus Christus der Herr ist. Die Entscheidung, ob das klar herauskommt oder nicht, fiel (und fällt) bei der Frage, ob Jesus Christus nur ein besonders ausgezeichnetes Exemplar der Spezies Mensch ist, das darum von Gott zu besonderen Würden und Diensten berufen wird, oder ob uns in ihm Gott selbst begegnet, ob er in und mit Jesus Christus in liebender Herablassung in unsere Geschichte tritt und unser Bruder wird. Ob ich das eine oder das andere annehme, entscheidet sich an meinem Verständnis des Weihnachtswunders. Es geht also hier ums Ganze, es geht um den Glaubensgrund. Darum versteht man die Höhe des Einsatzes bei jenen Kämpfen.

Auch in der Osterbotschaft geht es ums Ganze. Man muß nur einmal im 15. Kapitel des 1. Korintherbriefs nachlesen, mit welcher gedanklichen Vehemenz Paulus sich über die Alternativen äußert, die sich im Osterglauben stellen: Sollte es in der Auferstehung Christi um ein *Faktum* gehen (auch wenn es sicher aus der Kette normaler,

objektivierbarer Ereignisse herausfällt), sollte Gott sich hier wirklich durch eine Tat zu seinem Sohne bekannt haben, dann muß unser zeitliches und ewiges Schicksal aufs tiefste davon berührt sein. Ist das alles aber nur eine Legende, ein Traum und ein interpretierender Gedanke, dann sind wir die »Elendesten unter allen Menschen«, dann sind wir betrogene Betrüger (so Paulus). Es kann darum, nebenbei bemerkt, sehr wohl sein, daß unsere Generation an diesem Punkt ihr Chalcedonense erleben muß. –

Das eine können wir also festhalten: Die wunderbare Geburt Jesu ist grundlegend für den Glauben an seine Person, sie ist die *conditio sine qua non* dafür, daß ich sprechen kann: »Herr ist Christus.« Das gilt auch dann, wenn ich diesen Satz eher zu sagen lerne, als mir das Wunder der Geburt klar wird. Im »Seinszusammenhang« hat die Geburt den Primat gegenüber jenem Satz. Im »Erkenntniszusammenhang« kann die Reihenfolge anders sein. Das Haus des Vaters hat nicht nur viele Wohnungen, sondern auch viele Eingänge; es hat aber nur ein und dasselbe Fundament.

Doch nun hebt sich der Vorhang in unserm Gedankendrama noch einmal. (Es ist noch keineswegs soweit, daß das Licht angehen kann!) Denn jetzt ergibt sich die Frage: Ist nun alles, was uns von dieser wunderbaren Geburt berichtet wird – sagen wir einmal: die ganze Szenerie von Bethlehem und die Ereignisse der Weihnachtsnacht, die uns aus dem 2. Kapitel des Lukasevangeliums so vertraut sind –, ist dies alles unterschiedslos ebenfalls mit dem Gütestempel des »Glaubensgrundes« versehen? Oder muß nun innerhalb dessen noch einmal eine Differenzierung einsetzen? Im Hinblick auf den Kernpunkt der gestellten Frage können wir jetzt (aber wirklich erst jetzt) so formulieren: Wenn schon die wunderbare Geburt des Herrn zu den Glaubensgründen gehört, die sein Herrsein konstituieren, ist dann die Jungfrauengeburt *ihrerseits* wieder ein Glaubensgrund, eine unaufgebbare Bedingung dafür, daß ich an die wunderbare Geburt glauben kann? Ich meine, damit sei jetzt das Problem sehr präzise umschrieben.

Was unzweifelhaft als ein »Glaubensgrund« zu charakterisieren wäre, an dem alle Aussagen über die besondere und wunderbare

Existenzweise Jesu Christi hängen, ist sicher der Satz des Glaubensbekenntnisses »empfangen vom Heiligen Geist«. Denn dieser Satz bedeutet, daß der Herr von Gott ausgegangen ist, daß er nicht einfach ein Berufener ist – dem sein Ruf etwa bei der Taufe zuteil würde –, sondern daß er vom Beginn an durch eine einzigartige Seinsweise bestimmt ist: eben dadurch, daß in ihm das ewige Wort Fleisch wird und in unsere Geschichte kommt. Diese Aussage über das Wesen des Christusgeschehens ist, wie wir sahen, gar nicht möglich ohne eine Aussage über seinen Beginn – ohne eine Aussage, wie sie der Satz »empfangen vom Heiligen Geist« in aller wünschenswerten Klarheit ja auch enthält.

Und nun verfeinert sich unsere Fragestellung noch einmal: Ist der Zusatz »geboren von der Jungfrau Maria« eine Ergänzung, die mit jenem andern Satz über die Geistempfängnis notwendig verbunden ist? Ist er sozusagen die biologische Entsprechung dazu, ohne die jener andere Satz in der Luft hängt und also seine Basis, seinen »Grund« verliert?

Sicher wäre es durchaus abwegig, die Jungfrauengeburt als eine Art biologischer Vorbedingung für die Geistempfängnis zu verstehen. Eine »Vorbedingung« für ein Wunder ausmachen zu wollen, selbst wenn diese Bedingung in einem weiteren Wunder (in einem vorbereitenden Wunder) bestünde, würde dem Wesen alles dessen widersprechen, was uns das Neue Testament von den Eingriffen Gottes in den Weltverlauf berichtet.

Wir müssen das Wort von der Jungfrauengeburt theologisch vielmehr völlig anders lokalisieren: Statt einer erklärenden Vorbedingung soll sie die Bedeutung eines »Zeichens« haben, das den wunderbaren Eingang Jesu in unser Leben und in unsere menschliche Geschichte akzentuiert. Indem wir sie als »Zeichen« verstehen, ordnen wir sie dem *Wesen* aller Wunder zu. Denn das ist doch deren *Wesen*: eine Botschaft zu übermitteln und damit die gleiche Funktion auszuüben wie das Wort selbst. Daher kommt es auch, daß die Wunder des Neuen Testaments das Schicksal des Wortes teilen und es keinesfalls überbieten. Man könnte allerdings versucht sein, einen Augenblick lang zu vermuten, daß sie doch mehr und

größer als das »bloße« Wort sein sollten. Sind sie nicht eine Demonstration, die man »sehen« kann, während man dem Wort nur »glauben« muß? Darüber müssen wir einen Augenblick nachdenken, ehe wir weitergehen:

Als Jesus dem Gichtbrüchigen seine Sünden vergibt⁵, erhebt sich unter den anwesenden Klerikern ein nußfälliges Volksgemurmel, das dem Sinne nach besagt: »Der Anspruch, Sünde vergeben zu können, ist doch Gotteslästerung! Nur Gott kann so etwas tun, aber niemals ein Mensch.« Auf diesen Einwand geht Jesus nun sofort ein, wenn er fragt: »Was ist leichter: zu dem Gichtbrüchigen zu sagen: Dir sind deine Sünden vergeben, oder: Stehe auf, nimm dein Bett und gehe weg?« Die erwartete Antwort auf diese Frage ist völlig klar: Selbstverständlich ist die Heilung »schwerer« als die bloße Sündenvergebung, und zwar aus einem sehr einfachen Grunde: Die Sündenvergebung ist sozusagen ein »innerer« Vorgang, dessen faktischer Vollzug sich jeder Kontrolle entzieht. Die Heilung eines Gelähmten dagegen ist – wenn sie wirklich stattfindet – ein Vorgang, den man auch »äußerlich« zu sehen vermag und der von den Ärzten überprüft werden kann. Daraus scheint hervorzugehen (aber es *scheint* wirklich nur so!), als ob das Wunder so etwas wie eine Überbietung des puren Wortes sein wollte.

Man könnte dieses scheinbare Mehr des Wunders vielleicht so charakterisieren: An das Wort muß ich »glauben« (in diesem Falle an das Wort der Sündenvergebung); das Wunder aber kann ich »schauen«. Und natürlich wäre das Schauen eine Überbietung des Glaubens. Es gehört ja zur eschatologischen Erfüllung, die den Glauben einmal ablösen wird⁶. Und doch stimmt es eben *nicht*, wenn wir meinen sollten, das Wunder solle den Glauben durch Schauen überbieten und das Eschaton sozusagen vorwegnehmen.

Daß es tatsächlich *nicht* so ist, wird deutlich, wenn ich nun einen Augenblick meinen Satz kommentiere, daß das Wunder das Schicksal des Wortes »teile«:

Es stellt nämlich genau wie das Wort vor die Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben; es überspielt diese Alternative in keiner Weise, während das Schauen sie doch tatsächlich überspielt.

Denn im Eschaton, wo es nun wirklich um das Schauen geht, spielt diese Alternative ja keine Rolle mehr. Da *darf* der Glaube schauen, was er geglaubt hat; und der Unglaube *muß* schauen, was er nicht geglaubt hat. Wo aber ein Wunder geschieht, da sind die Leute durch das, was sie mit ihren Sinnen wahrnehmen, was sie sozusagen (aber wirklich nur sozusagen) »schauen« können, keineswegs automatisch überzeugt. Denn auch das Wunder überantwortet sie der Alternative zwischen Glauben und Unglauben; es schließt sie sozusagen in diese Alternative ein.

Das wird daran klar, daß die Leute angesichts des Wunders unter Umständen genauso Zweifelnde bleiben wie vorher angesichts des Wortes; ja, daß ihr Zweifel möglicherweise noch intensiviert wird. Sie zweifeln vielleicht nicht an dem, was sie sehen, aber sie zweifeln daran, ob hier wirklich *Gott* gesprochen habe; und sie halten es für möglich, daß statt dessen dämonische und okkulte Kräfte hier am Werke seien. So stellen sie die Zweifelsfrage: Aus welcher Vollmacht hast du dies getan? (Das heißt: Steht *Gott* dahinter oder der *Teufel*?) Der Zweifel *intensiviert* sich also tatsächlich.

Das *Wort* konnte sie noch vor die Alternative »Wahrheit oder Schwindel« stellen. Angesichts des *Wunders* aber geht es um das eigentliche Thema des Glaubens, nämlich um die sehr viel radikalere Alternative »*Gott* oder *Teufel*«.

Das Wunder ist also tatsächlich *nicht* mehr als das Wort; es teilt vielmehr dessen Schicksal; es ist ebenfalls nur Träger einer Botschaft, die vor die Entscheidung stellt und die diese Entscheidung mitnichten überflüssig macht. Es demonstriert nur die Botschaft des Wortes. Es weist in der Szene mit dem Gichtbrüchigen zum Beispiel darauf hin, daß *Jesu Wort* »Dir sind deine Sünden vergeben« nicht eine Belehrung über das Wesen der Sündenvergebung, sondern deren Vollzug ist. Das Wunder illustriert und kommentiert den vollziehenden Charakter des Wortes. Es ist also selbst eine Gestalt des Wortes. Es enthält eine Botschaft.

Sie verstehen jetzt, was ich vorhin meinte, wenn ich sagte: Der Sinn der Jungfrauengeburt *kann* unmöglich darin bestehen, daß sie eine Art biologischer Vorbedingung für die Geist-Empfängnis

Jesu sein soll. Ihr Sinn liege vielmehr – so sagte ich – in ihrer Zeichenhaftigkeit. Sie hat den Botschaftscharakter des Wunders. Sie ist bezeugendes Wort. Und sie verkündet, daß hier Gott am Werke sei⁸.

Aber auch damit ist nun noch nicht alles gesagt, was hier zu klären ist. Denn nun entsteht erst die eigentliche Frage: Wer hat dieses Zeichen der Jungfrauengeburt gesetzt – Gott selbst oder der Mensch? («Der Mensch» – das heißt hier: die Urgemeinde, auf die ja möglicherweise die Tradition jener Aussage zurückgeht und die dann in bildhaft interpretierender Weise und damit in der Gestalt des Zeichens die Geist-Empfängnis ihres Herrn hätte bezeugen wollen.)

Um hier ganz offen Farbe zu bekennen: Ich weiß es nicht. Meine theologischen Mit-Denker lassen mich hier im Stich. Sie sind nahezu alle verschiedener Meinung. Und die Grenze zwischen den Denkrichtungen verläuft keineswegs dort, wo sich die konservativen, schrift- und offenbarungsgläubigen Theologen von den mehr liberalen, »modernen«, existential interpretierenden scheiden. Ich verzichte darauf, Ihnen Kostproben über diese Differenzen zu geben, und ich bekenne mich, wie gesagt, hier zur Unentschiedenheit.

Unentschiedenheit ist im allgemeinen keine sehr respektgebietende Haltung; und Sie wundern sich vielleicht, wie entschieden und wie wenig verschämt (hoffentlich aber auch nicht unverschämt!) ich mich zu meiner Unentschiedenheit bekenne. Der Grund für diesen vermeintlichen Mut liegt darin, daß ich diese Unentschiedenheit als eine sachlich angemessene Haltung meine begründen zu können.

Die Grundbedingung dafür, daß ich glaube, nicht erröten zu brauchen, ist selbstverständlich, daß ich überzeugt bin, die Jungfrauengeburt sei – im Unterschied zur Aussage der Geist-Empfängnis – kein Glaubensgrund, sondern ein möglicher Glaubensgedanke, und daß ich es deshalb dahingestellt bleiben lassen kann, ob Gott selbst hier gesprochen, gehandelt und sein Tun gleichsam kommentiert habe, oder ob die Menschen ihm im Glauben antworteten und ob sie das, was sie glaubten, nun ihrerseits im Bilde

auslegten. Zur Begründung dessen kann ich nicht nur auf das verweisen, was ich bereits gesagt habe (vor allem auf den theologischen Primat des Zeugnisses von der Geist-Empfängnis), sondern ich habe noch einige andere Gründe in Reserve:

Einmal darf ich darauf hinweisen, daß nur Matthäus⁹ und Lukas¹⁰ das Zeugnis von der Jungfrauengeburt vorbringen, daß dieses Zeugnis im übrigen Neuen Testament (wenn nicht unbekannt ist, so doch) keine Rolle spielt und daß sich der Eingang Christi in unsere Menschlichkeit bei Johannes und Paulus ganz anders darstellt. Außer dem sachlichen Interesse, etwas Bestimmtes durch die Jungfrauengeburt bezeugen zu wollen, ist ganz offensichtlich auch der Rückgriff auf eine Weissagungstradition maßgebend, nämlich auf die Erwartung¹¹, daß der kommende Heiland der Sohn einer Jungfrau sein werde. Gerade diese Feststellung spricht der Jungfrauengeburt auch dann einen wesentlichen theologischen Sinngehalt zu, wenn glaubende Menschen es sein sollten, die hier in der Gestalt des Zeichens ein Zeugnis ablegen. Das kann man aber, wie gesagt, nur dann so ausdrücken, wenn man überzeugt ist, daß die Jungfrauengeburt keine selbständige Heilstatsache ist, an deren Faktizität unser Glaube hinge, sondern wenn man sie auch als ein mögliches Bild verstehen kann, in der sich der (in *andern* Tatsachen – aber wirklich in *andern* *Tatsachen*) gründende Glaube »auspricht«.

Die Frage, ob hier *Gott* ein den Glauben weckendes Zeichen gesetzt habe oder ob der zum Glauben erweckte *Mensch* hier ein Zeichen für den Sohn Gottes aufrichte, kann noch aus einem andern Grunde offenbleiben:

Versteht man die Jungfrauengeburt als ein reales Ereignis, so besteht ihre Zeichenhaftigkeit unter anderem *auch* darin, daß sie das Wunder der Geist-Empfängnis durch einen Hinweis auf das »Wie« des Geschehens bezeugen soll. Für dieses »Wie« wäre es dann charakteristisch, daß die Mitwirkung des Mannes ausgeschlossen ist und daß *Gott* das Wunder der Christgeburt nicht *innerhalb* des natürlichen Generationenzusammenhanges, sondern in Gestalt seiner *Durchbrechung* und also in Form einer übernatür-

liehen Intervention vollbringt. Wenn ich einmal in einer etwas gewagten Weise vom »Stil« des Handelns Gottes reden darf, dann muß ich sagen, daß ich an diesem Punkt einige wirkliche Hemmungen gegenüber dem »realen« Charakter der Jungfrauengeburt (als eines von Gott aufgerichteten Zeichens) habe.

Denn die Reflexion über das Wie ist dem sonstigen »Stil« des wunderhaften Geschehens ganz unangemessen. Man braucht nur einmal an die Nikodemusgeschichte zu denken. Hier kommt es im Dialog mit Jesus zu dem Thema »Wunder der Wiedergeburt«. Und schon reflektiert Nikodemus auf die Frage des Wie: »Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist? Kann er auch wiederum in seiner Mutter Leib gehen und (zum zweiten Male) geboren werden¹²?« Kann er noch einmal von vorne anfangen, kann er über den Schatten seines Soseins springen? Auf diese Wie- und Ob-Frage antwortet Jesus, indem er das Geheimnis weiter »umschreibt« (nicht »erklärt«!) und von der Neugeburt aus dem Geiste spricht. Doch jetzt stellt Nikodemus seine Wie-Frage noch einmal, und zwar diesmal sehr massiv: »Wie mag solches zugehen¹³?« Aber wiederum erhält er keine Antwort, sondern muß sich mit dem Zeugnis begnügen, »daß« Gott also die Welt gehebt habe...¹⁴. Daß jemand aus dem Geiste wiedergeboren und daß er – wie Christus – aus dem Geiste schon geboren sein kann: das bleibt als Geheimnis göttlichen Tuns unerfragt und unerfragbar stehen. Dahinter kann man nicht zurückfragen.

Diese Zurückhaltung gegenüber dem Wie finden wir auch in den eigenen Worten Jesu über seinen Ursprung: »Wenn er von seinem Vater sprach, dann erklärte er nicht, auf welche Weise sein Leben in Gott seinen Ursprung habe; deshalb war aber seine Einheit mit Gott für ihn nicht ein dunkles Geheimnis, nicht etwas, was er bloß dachte, wünschte und hoffte, sondern mit leuchtender Gewißheit wußte er, daß sein Leben seinen Grund in Gott hatte. Das Wunder, das ihn schuf, war ihm im Tatbestand seines Lebens offenbar. Wer es aus der Geschichte Jesu entfernt, nimmt freilich der Weihnachtsgeschichte den Boden weg, auf dem sie steht. Was er sich nun aber vorstellt, ist etwas ganz anderes als das, was geschehen ist.« Das

waren nicht meine Worte, sondern die des großen Bibel-Theologen Adolf Schlatter zum Thema¹⁵.

Endlich macht es mir einen gewissen Eindruck, zu sehen, daß auch Luther jene Frage in etwa offenläßt. Er sagt nämlich von der Jungfrauengeburt: »Es liegt nicht viel daran, ob sie nun Jungfrau oder Frau ist, obgleich Gott gewollt hat, daß sie Jungfrau sei¹⁶.« Er versteht also die Jungfrauengeburt ganz offensichtlich nicht als eine konstitutive Heilstatsache. Unter diesem Gesichtspunkt ist sie ein *Adiaphoron*. (d. h. eine für den Glauben nicht maßgebliche Tatsache). Er akzeptiert sie freilich, doch nicht aus »theologischen« Gründen, sondern sozusagen positivistisch: auf das pure Faktum hin, daß es geschrieben steht. Aber die theologische Frage nach dem *Rang* der Aussage steht ja deutlich genug im Hintergrund.

Zwischenfrage: Wenn es so ist, wenn also der Satz von der Jungfrauengeburt nicht den gleichen dogmatischen Rang hat wie der Satz »empfangen vom Heiligen Geist«: sollte man ihn dann nicht ehrlicherweise aus dem Glaubensbekenntnis streichen? Ich meine, in einem solchen Bekenntnis dürfe es nur ganz eindeutige und unbezweifelbare Glaubenssätze geben.

Antwort: Neulich sagte mir jemand, wenn die Gemeinde im Sonntagsgottesdienst das Apostolische Glaubensbekenntnis spreche, dann könne er die Worte »geboren von der Jungfrau Maria« nicht mitsprechen. Er habe zu diesem Glaubenssatz einfach keinen Zugang. Auf meine Frage, welcher Art denn diese seine Hemmungen seien, gab er zur Antwort, das wisse er selbst nicht genau; vielleicht seien sie rationalistischer Art (obwohl es dann ja ziemlich willkürlich sei, gerade diesen Satz mit solchen Bedenken zu versehen); vielleicht liege seine Hemmung aber auch daran, daß er mit diesem Satz einfach nichts anzufangen wisse und daß von der Weihnachtsbotschaft her nur sein *Gemüt* darauf anspringe. Gerade deshalb aber sei er mißtrauisch gegen sich selbst und fühle sich zur Ehrlichkeit aufgerufen. Sie können sich nach allem, was ich jetzt vor Ihnen entfaltet habe, vielleicht denken, in welcher Richtung ich ihm antwortete. Ich

setzte ihn in ein gewisses Erstaunen mit meinem Bekenntnis, daß es mir unklar sei, ob dieses Zeichen von Gott oder von den Menschen gesetzt sei, ob es also eine Tat Gottes wäre, die unsern Glauben beanspruche, oder ob es eine bildhafte Selbstausslegung dieses Glaubens sei. Ich erklärte ihm, warum ich diesen Unterschied (wohlverstanden: an dieser *einen* Stelle und keineswegs generell) für nicht entscheidend halte. Wie es aber mit dieser Alternative auch stehe: auf jeden Fall sei das Wort von der Jungfrauengeburt nicht als biologische Erklärung und ab Aussage über ein *Wie* gemeint, sondern es wolle als Mitteilung eines *Zeichens* verstanden sein: als ein Zeichen nämlich dafür, daß Jesus Christus kein Mensch ist, der wie ein Prophet zum Dienste Gottes berufen wird, sondern daß in ihm Gott selbst unter uns tritt, daß er uns seinen »eingeborenen Sohn« gibt und daß sich hier das Wunder einer Liebe ereignet, die in unsere Fremde kommt und an unsere Seite tritt. Zu diesem Wunder bekenne ich mich und diesen Sohn Gottes bete ich an, wenn ich dem Zeichen der Jungfrauengeburt meine Ehrfurcht zuwende und wenn ich es in meinem Bekenntnis bezeuge. Ich geselle mich dann zu den Hirten und den Weisen aus dem Morgenlande und bete das Wunder von Bethlehem an. Und wenn ich mir über das *Ob* und *Wie* des Zeichens unklar bin, so blicke ich doch auf den, den das Zeichen meint, auf des »Ew'gen Vaters einig Kind« (wie das Weihnachtslied Luthers sagt¹⁷). Ich blicke auf den »neuen Schein«, der von dem ewigen Lichte ausgeht, und ich bete den an, den »aller Weltkreis nicht umschloß«, und der nun »in Mariens Schoß« liegt. Solite ich das Wort »geboren von der Jungfrau Maria« also nicht mit Freuden sprechen dürfen, sollte es irgendeine Stehe geben, wo ich im Chor der Weihnachtslieder schweigen müßte?

Zusatzfrage: Hoffentlich ist es nicht zu anspruchsvoll, wenn ich nach dieser ja sehr umfassenden Antwort und angesichts der vorgerückten Zeit doch noch eine Zusatzfrage stelle, die gerade durch Ihre Antwort ausgelöst wurde. Verstehe ich Sie richtig, daß Sie in Ihren Darlegungen folgende Thesen vertreten woliten: Der

Gehorsam des Glaubens besteht nicht darin, daß wir einfach das Glaubensgut der Kirche auf deren höhere Autorität hin übernehmen; unser Glaube muß sich vielmehr durchaus kritisch verhalten, er muß auch zu zweifeln wagen – ?

Antwort: Ja, Sie haben mich richtig verstanden. Ihnen ist sicher bekannt, wie leidenschaftlich sich Luther immer wieder gegen das Mißverständnis gewehrt hat, daß der Glaube ein »Für-wahr-Halten« (und womöglich noch ein summarisches Für-wahr-Halten im Sinne einer Blanko-Vollmacht) sei. Mit diesem Wort wollte er allerdings zweierlei nicht sagen: Er wollte weder einem rationalistisch motivierten Zweifel »Grünes Licht« geben, noch hatte er die Absicht, zu bestreiten, daß unser Glaube sich auf geschichtliche Tatsachen bezieht, in denen Gott gehandelt hat. Man könnte Luthers Polemik gegen das »Für-wahr-Halten« überhaupt nicht schlimmer mißverstehen, als wenn man aus ihm die These herausläse (wie sie etwa Lessing vertreten hat): wir brauchen uns nicht an geschichtliche Tatsachen oder womöglich die bloße *Behauptung* von scheinbar geschichtlichen und reichlich übernatürlichen Tatsachen zu halten, sondern wir dürfen uns nur von »allgemeinen Vernunftwahrheiten« überzeugen lassen; denn diese seien ja einfach »überzeugend«, brauchten nicht für wahr »gehalten« zu werden und verlangten uns kein *sacrificium intellectus* ab; sie seien vielmehr schlechthin evident und lösten gleichsam die Spontaneität unserer intellektuellen Zustimmung aus.

Um solche Vernunftwahrheiten geht es in der Offenbarung Gottes gerade nicht, sondern es geht um *Mitteilungen* über die großen Taten Gottes, die man sich sagen lassen muß und sich nicht selbst sagen kann, die man auch durch keinerlei Vernunftpostulate selber konstruieren kann. Luther wollte mit seinem Wort gegen das Für-wahr-Halten etwas ganz anderes sagen; nämlich dies:

Wenn man sich zum »Für-wahr-Halten« zwingt, ist man überhaupt nicht beim *Thema* des Glaubens. Dann steht man unter dem Druck eines knechtischen Gehorsams (*oboedientia servilis*) und

verkrampt sich in intellektuellen Verdrängungen, während uns der Glaube doch gerade frei machen will.

Aber wie macht er uns denn frei? Er tut das dadurch, daß er uns dem *vertrauen* läßt, der hier zu uns spricht und an uns handelt. Ein Vertrauen aber kann ja nie erzwungen sein, sondern ergibt sich spontan. Das Vertrauen kann ebensowenig wie die Liebe *geboten* werden: sondern beides wird ausgelöst – und dann fühle ich mich zu Vertrauen und Liebe »getrieben«. Vertrauen wird mir abgewonnen. Dadurch ist dann auch meine Stellung zu dem geschichtlich Berichteten, zu den »großen Taten Gottes« bestimmt. Es wäre geradezu pervers, sich vorzustellen, daß ich mich in einem ersten Akte zunächst zwingen müßte, bestimmte Berichte und Dogmen für wahr zu halten, um dann schließlich zur Spontaneität des Vertrauens durchzudringen. Wo wäre schon je Vertrauen auf eine so verkrampte Weise entstanden?! Sondern zum Vertrauen des Glaubens kommt es so, daß mir jene Taten Gottes (und die Berichte über sie) transparent werden, so daß ich sie als Signale eines Herzens empfangen, das für mich schlägt. Es muß also das passieren, was zum Schmerze Jesu bei der wunderbaren Speisung gerade nicht geschah: daß den Menschen das Brot zu einem Zeichen wird und daß sie den dahinter sehen, der für sie sorgt und der selbst das Brot des Lebens ist.

So »ergibt sich« Vertrauen; man muß es nicht selber »machen«. Wo erst ein gewaltsamer Akt des Gehorsams absolviert werden muß, da ist gerade *kein* Vertrauen, sondern nur verdrängtes Mißtrauen.

Wenn sich das Vertrauen des Glaubens aber so auf die Person (auf das Herz) des Herrn bezieht, der mir in seinen Taten begegnet, dann kann es durchaus kleine Anfänge geben, und dann kann es sein, daß ich erst sehr langsam in die Fülle des Glaubens hineinwachse. Wenn ich erst einmal in zagendem Vertrauen »Ja« zu ihm sage, wenn ich erst schüchtern davon angerührt bin, daß er mich hebt und es gut mit mir meint, dann ist der entscheidende Schritt schon getan: dann werde ich diese Gestalt des Heilands nun in allem zu entdecken suchen, was mir von ihm berichtet wird oder was die

Kirche mir an dogmatischer Lehre übermittelt. Dann wird er mir immer mehr zur Wahrheit, und ich habe gar keine Gelegenheit, etwas für wahr halten zu *müssen*. Wenn er selbst mir erst zur Wahrheit geworden ist, fällt mir alles andere wie nebenbei zu.

Weil es so ist, sind mir oft manche Randerscheinungen im Neuen Testament ein besonderer Trost, zum Beispiel das Kanaanäische Weib¹⁸ oder die Blutflüssige¹⁹. Beide halten nichts für wahr – einfach deshalb nicht, weil sie kaum etwas von ihm wissen, was sie für wahr oder unwahr halten könnten. Sie wissen nichts vom Rang der Gestalt Jesu, sie haben keinen Schimmer eines »dogmatischen Bewußtseins«; und natürlich keine Spur »Christologie«. Sie strecken nur ihre Hand nach ihm aus, weil sie darauf vertrauen, daß er ihnen helfen kann und ein Herz für die Bedrängten hat. Die Kanaanäische Frau hält sogar an ihrem Vertrauen fest, als er schweigt und damit ihr Vertrauen wahrhaftig einer Zerreißprobe aussetzt. Und die Blutflüssige ist obendrein noch reichlich abergläubisch und macht ihn zu einer Retterfigur im Rahmen ihres magischen Weltbildes. Sie hat sicher einen völlig falschen Wunderbegriff! Aber das alles macht gar nichts. Es genügt, daß sie ihm – wenn auch im Rahmen ganz falscher Vorurteile und eines magischen Denkschemas – *vertraut*. Wenn man vertrauend dem König der Wahrheit nahe ist, wird es schon einen Prozeß geben, der einen von Wahrheit zu Wahrheit weiterwachsen läßt. Man wächst also und muß nicht etwas tun. Wer wächst, mit dem geschieht ganz von selbst etwas.

Ich meine, das sei ein großer Trost und schenkte uns eine beglückende Freiheit. Ich meine, das erlöste uns von allem Joch des Dogmatismus, ohne uns dabei dem Nicht-Verpflichtenden und der Bindungslosigkeit zu überantworten.

Vor einiger Zeit sagte mir einmal ein junger Kunststudent: »Ich will Ihnen sagen, warum ich immer wieder vor der Kirche zurückzucke. Die Leute, die dort aus und ein gehen, kommen mir so entsetzlich sicher vor. Sie scheinen im Besitz aller Geheimnisse dieser und der jenseitigen Welt zu sein, und sie überfallen einen förmlich mit ihrer dogmatischen Überfülle. Ich komme mir immer so klein und hilflos vor, daß ich mich mit diesen geistlichen Pluto-

kraten lieber erst gar nicht einlasse. Es ist mir so, wie wenn ich mit einer Tausend-Watt-Lampe geblendet wurde; und das ist für einen armen Maulwurf, der sich durch sein dunkles Erdreich gräbt und blinzeln ans Licht kommt, einfach zuviel und zu übermächtig. Eine kleine bescheidene Kerze wäre vielleicht das Richtige. Da könnte man sich etwas an das Licht gewöhnen. Aber bitte nicht diese wehtuende Tausend-Watt-Lampe.«

Verstehen Sie, was der junge Mann gemeint hat? Wir dürfen tatsächlich ganz klein anfangen. Es genügt das bescheidene Signal unserer ausgestreckten und leeren Hände. Daun erscheint die kleine Kerze, die mir sagt, daß hier jemand auf mich zukommt und für mich dasein will. Und diese Hoffnung, dieses Vertrauen ist der entscheidende Anfang. Dann mögen noch viele weitere Kerzen entzündet werden, und viele neue Lichter mögen mir aufgehen. Gott ist ein Gott des Wachsens. Darum kann er klein anfangen. Und wir sollen nicht göttlicher sein wollen als Gott; wir sollen ihm nicht immer einen oder viele Schritte voraus sein wollen. Wir sollen keine Kronleuchter entzünden, wo er sich mit einer kleinen Kerze begnügt. Auch sein Wort will uns nur eine bescheidene Fußleuchte sein, die den nächsten Schritt erhellt, und kein Autoscheinwerfer, der den Weg der nächsten Jahre übersehen läßt. Je kleiner das Licht ist, dem ich zunächst folge, um so mehr wird mein Vertrauen provoziert: das Vertrauen, daß er mich im Dunkeln geleiten und dann von Klarheit zu Klarheit führen wird.

Noch eine Zusatzfrage: Wenn Sie in diesem Sinne vom Wachstum des Glaubens sprechen, halten Sie es dann für möglich, daß Sie selbst – obwohl ein Theologieprofessor – im Glauben an die Jungfrauengeburt noch nicht voll ausgewachsen sind und daß es einmal ein Stadium in Ihrem Leben gibt, wo Sie sich ganz und ohne Vorbehalt zu ihr bekennen? In dieser Frage soll keine Bosheit und keine Herabsetzung zum Ausdruck kommen. Von den Voraussetzungen Ihres Denkens aus ist es doch keine Schande, sich selbst noch als einen Wachsenden zu verstehen, auch wenn man es in der Theologie »schon zu etwas gebracht« hat!

Antwort: Ganz gewiß ist das keine Schande; und ich bin Ihnen nur dankbar, daß Sie mich noch nicht für einen verkalkten Mummelgreis halten, der keine Entwicklungen mehr vor sich hat. Aber was meinen Sie mit den Worten, »sich ganz und ohne Vorbehalt zur Jungfrauengeburt zu bekennen« –? Ich meine, das täte ich jetzt auch schon, wenn ich mich zu dem bekenne, worauf sie als Zeichen deuten will. Oder sehen Sie darin, daß ich die Frage »göttliches oder menschliches Zeichen« offenließ, einen solch einschränkenden Vorbehalt?

Doch will ich Sie mit diesen Gegenfragen jetzt nicht in Verlegenheit bringen. Vielleicht genügt es Ihnen, wenn ich sage, daß man sich auch in diesem Punkt auf überraschende Wendungen des eigenen Denkens gefaßt machen und sich auf alle Fälle dafür offenhalten muß. Aber auch wenn ich eine solche Form der Entwicklung einmal annehme, dann würde sie doch nur eine Variation innerhalb der einen grundlegenden Glaubensgewißheit bedeuten. Sie würde weder darüber hinaus- noch unter sie hinunterführen. Sondern sie würde mir das Eine, was zu glauben not tut, nur von einer anderen Seite zeigen. Es wäre immer noch das gleiche Lied, auch wenn die Tonart sich möglicherweise änderte.

Wir sehen solche Modulationen ja nicht nur in der eigenen Entwicklung, sondern auch im Nebeneinander der verschiedenen Glaubenszeugnisse und Theologien, wie es schon im Neuen Testament selbst zu beobachten ist. Der Lobpreis Gottes kennt viele Varianten. Die Vielfalt der Zeugen und die verschiedenen Wachstumsstufen des Glaubens *verwirren* ja das eine Zeugnis nicht, sondern *bereichern* es. Jedenfalls tun sie das unter der einen Bedingung, daß die sehr verschiedenen Liedlein in der *Nachfolge* und damit als Lobpreis jener einen Wundertat angestimmt werden, in der das ewige Wort Fleisch und der Sohn Gottes unser Bruder wird.

Ihre Zusatzfrage regt mich aber noch zu einer ganz anderen Bemerkung an, an der mir – gerade in diesem studentischen Kreis – noch sehr viel mehr liegt:

Ungleich wichtiger nämlich als die Frage, ob ich zu diesem (und jedem andern) Dogma ja oder nein sage, ist mir das ganz andere

Problem, *aus welchem* Grunde ich ja oder nein sage. Wie verschieden ist etwa das Ja, das der Fatalist zum Schicksal spricht und das ich als Christ zum Willen Gottes sage! Auch der Fatalist spricht doch ein Ja. Er weiß, daß es keinen Sinn hat, ewig mit seinem Geschick zu hadern, und daß man sich durch eine permanente Opposition und durch eine ständige Verneinung nur kaputt macht. Da das Schicksal sinnlos ist und nicht mit sich reden läßt, gibt man seinen Widerstand – so denkt er – am besten auf und macht einfach mit. In diesem Sinne kann man sich sogar zu einem amor fati, einer »Liebe zum Schicksal« auf- oder herabschwingen. Das sieht dann wie eine abgeklärte Versöhnung mit dem Geschick aus, ist aber in Wirklichkeit nur eine verzweifelte Kapitulation. Es ist das Sich-Abfinden mit einer Größe, der gegenüber keine Verhandlungsbasis besteht. Man braucht das nur einmal so auszudrücken, um sofort zu erkennen, wie anders das Ja des Christen zu dem ist, was Gott ihm widerfahren läßt. Er spricht dieses Ja zum Beispiel, wenn er im Vaterunser sagt: »Dein Wille geschehe.« Auch das Kanaanäische Weib spricht dieses »Ja, Herr«, auch wenn Jesus zu schweigen und ihr eine Abfuhr zu erteilen scheint. Aber hier geht es mitnichten um ein verzweifeltes Ja und um eine Kapitulation. Sondern hier kann ich es *vertrauensvoll* sprechen, denn ich weiß, zu *wem* ich es sage, und daß sich dieser Jemand etwas bei dem denkt, was er mir widerfahren läßt, daß er's gut mit mir meint und daß ich mich ihm anvertrauen kann. Ich kapituliere nicht vor dem gedankenlosen Schicksal und dem wahnsinnigen Zufall, sondern ich neige mich vor höheren Gedanken, die besser wissen als ich selbst, wessen ich bedarf und was mir zum Besten dienen kann. Man muß also auf das Motiv achten, das hinter dem Ja steht. Wenn zwei dasselbe sagen, so ist es eben nicht dasselbe.

Bei den Dogmen ist es genauso. Ich kann zum Dogma der Jungfrauengeburt auch ein gottdoses Ja sprechen – natürlich ebenso ein gottdoses Nein. Ich spreche zum Beispiel dann ein gottdoses Ja (und das haben die Väter der frühen Jahrhunderte oft sehr genau herausgehört und sind darum so massiv in ihrer Polemik geworden), wenn ich mit Hilfe des Dogmas der Jungfrauengeburt der Häresie

des Dokerismus fröne. Verzeihen Sie den terminus technicus aus dem theologischen Labor. Aber es ist leicht zu verstehen, was damit gemeint ist:

Man versteht unter Dokerismus die meist von den alten Gnostikern vertretene Lehre, daß Christus nur einen Scheinleib besessen habe²⁰; er sei ein Himmelswesen, das sich nur in einen menschlichen Leib verkleidet habe; er habe nur eine »Als-ob«-Menschlichkeit angenommen. Für diese Art der Christologie konnte dann die Jungfrauengeburt als scheinbare Begründung herangezogen werden. Denn durch diese Art von Erzeugung und Geburt schien der Christus gegen den Zusammenhang der Generationen abgeschirmt und aus dem Bereich des Menschlichen ausgegrenzt zu werden.

Ich glaube, ich brauche jetzt nicht mehr lange zu begründen, warum man hier alle Pointen des göttlichen Heilshandelns pünktlich und genau verfehlt. Hier wird ja gerade das Entscheidende geleugnet: daß Christus aus Liebe das Geschick unserer Menschlichkeit auf sich nimmt und unser Bruder wird. Hier ist das Wort gerade nicht im Fleisch. Hier bleibe ich mit meinem Leiden und Sterben ohne Gefährten, und hier werde ich nicht mehr auf meinen Gassen und an meinen Zäunen und in meinen Fremden abgeholt. Darum kann es hier auch nur so eine Erlösung (eine Schein-Erlösung) geben, daß ich mich durch Askese und Ekstase in jenes überweltliche Sein hinaufläutere, in dem das Gottwesen Christus im Grunde immer gebheben ist.

Ich würde angesichts dessen zu sagen wagen: Wenn es schon um die Alternative eines Ja oder Nein zum Dogma der Jungfrauengeburt ginge, dann wäre hier das Nein besser als das Ja. Denn mit einem Nein zu ihr an die gnädige Herablassung Gottes zu glauben, ist besser, als sie zu bejahen und sich um die entscheidende Tat Gottes zu betrügen. Aber Gott sei Dank stehen wir gar nicht vor dieser Alternative. Ich habe sie nur mal als einen Grenzfall konstruiert.

Genau ebenso gibt es natürlich auch ein gottloses Nein zur Jungfrauengeburt: Wenn ich dieses Nein etwa aus rationalistischen Gründen spreche und mich von dem Zweifel übermannen lasse,

daß Gottes Allmacht ihre Grenzen habe und daß eine solche biologische Ungeheuerlichkeit eben doch prinzipiell zu weit ginge; oder wenn ich mich vielleicht (wieder aus rationalistischen Gründen) in den Gedanken verbeiße, Jesus Christus könne nur ein besonders hervorgehobenes Exemplar der Spezies Mensch gewesen sein, und er habe eben seine Berufungserlebnisse gehabt wie andere prophetische Naturen auch.

Sage mir also, *warum* du ja oder nein zu einer Glaubenswahrheit sagst, und ich will dir sagen, wer du bist: ob du nur ein christlicher Konformist bist, der aus Denkfaulheit oder aus existentieller Faulheit zu allem Ja und Amen sagt und sich dann völlig unberechtigt in dem Gefühl sonnt, ein rechthgläubiger Mensch zu sein und als solcher auch von den Frommen im Lande respektiert zu werden. Oder ob du ein selbstgerechter Rationalist bist, der das Dogma seiner Verstandesherrlichkeit anbetet, der für nichts mehr offen, keiner Überraschung mehr zugänglich ist und im voraus schon immer zu wissen meint, was in das Koordinatensystem seiner Vorurteile aufgenommen werden darf und was nicht. Oder ob du jemand bist, der in einem ersten schüchternen Vertrauen »Ja, Herr« zu sagen wagt, der geradezu Angst hat, *zuviel auf einmal* zu glauben (weil es *unehrlich* sein könnte), und der dennoch weiß, daß er von der einmal ergriffenen Hand von Wahrheit zu Wahrheit geleitet werden wird.

Wir sollen nicht nur Zeugen des Glaubens sein, sondern wir sollen auch *glaubwürdige* Zeugen sein. Wir sind aber nur *dann* glaubwürdig und unser Zeugnis kann nur dann ansteckend sein, wenn wir keine Midäufer der christlichen Tradition sind und uns als ihre konformistischen Bejager aufführen, sondern wenn wir Wahrheiten verkündigen, die wir erlitten und durchgemacht und die wir uns so angeeignet haben. *Zuviel zu glauben* ist *schlimmer* als *zuwenig zu glauben*. Denn wer zuwenig glaubt (und das auch weiß und dann vertrauend sagt: »Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben«), der steht unter der Verheißung, die den geistlich Armen gilt. Wer nur *eine* Hand in die des Herrn legt, dessen *andere* Hand darf ruhig noch leer sein. Denn der, nach dem er gegriffen hat, ist

nicht Heinlich. Er gibt das Überschwengliche nebenbei. Wer zuviel glaubt (oder besser: dies alles zu glauben *meint*), lebt über seine geistlichen Verhältnisse und schneidet als Pharisäer schlechter ab als der Zöllner, der hinter der Säule steht und weiß, daß er nur aus Gnade leben kann.

Ich glaube, wir sind alle erstaunt, wie weit das Gelände ist, das wir überschauen konnten und auch überschauen mußten, als wir den »dogmatischen Punkt« der Jungfrauengeburt ins Auge faßten. Durch welche Türe oder Hintertüre wir auch in die Zone der göttlichen Geheimnisse eintreten: immer sind wir im Vaterhaus mit den weiten Fluchten seiner Zimmer. Und wie von verborgener Hand geöffnet, tut sich eine Tür nach der andern auf.

»Erfüllt sein vom Heiligen Geist«?

Begegnung mit Vertretern der Glossolie (Zungenreden)

Frage: Was halten Sie von Zungenreden und Geistestaufe?

Antwort: Mir ist auf dieser Reise immer wieder berichtet worden, in welchem Maße das Zungenreden, enthusiastische Entrückung und vermeintliche Geistestaufe in den Gemeinden Amerikas »ausgebrochen« sind. Und zwar ist das keineswegs nur in spirituellen Negergruppen so (wo der Enthusiasmus wohl immer eine Rolle spielte), sondern auch in den Gemeinden der Weißen, sogar in Studentengemeinden. Mit meinem terminus »ausbrechen«, der identisch ist mit dem Verbum, das die Ausbreitung einer Seuche bezeichnet, habe ich schon zu verstehen gegeben, daß ich diese Geschehnisse in den Bereich der geistlichen Pathologie verweisen möchte. Ich sehe zwar, daß Paulus ähnliche Vorgänge in der Urgemeinde nicht von vornherein ablehnt, daß er aber auch kein Öl in dieses Geistesfeuer gießt, sondern es eher dämpft und zur Zurückhaltung mahnt¹.

Der Apostel ist offenkundig von einem tiefen Mißtrauen gegen geistliche Früchte erfüllt, die nur in der »seligen« – oder in der *vermeintlich* seligen! – Zweieinsamkeit mit Gott zu erblühen scheinen und die nicht der Sättigung des Nächsten dienen können. Die Gemeinde lebt schließlich im Kampf zwischen Gott und Satan, zwischen Glaube und Unglaube. Alles, was der Stärkung in diesem Kampf nicht dient, ist fragwürdiger Etappendienst, ist verweich-

lichend und in einem tieferen als nur pragmatischen Sinne nutzlos. Und in diesem Sinne dann das Zungenreden mit einem »unklaren Trompetenton« zu vergleichen², der ja alles andere als ein Kampfsignal ist und die Leute eher beruhigt weiterschlafen läßt, ist sicher nicht sehr schmeichelhaft! Und ob das Wort von der »Selbsterbauung«, die das Zungenreden angeblich bewirkt, nicht auch einen ziemlich ironischen Unterton hat? Wo gäbe es denn sonst im Neuen Testament einen Hinweis auf solche ichbezogene Pflege (um nicht zu sagen: auf solche Kosmetik) der eigenen Seele? Wo gäbe es irgendeine Gestalt geistlichen Empfangens, die nicht zur sofortigen Weitergabe bestimmt wäre, wo gäbe es irgendeine Gabe, die nicht im selben Augenblick zur Aufgabe und zum Dienst würde?

Auch Apostel können ironisch sein. Und wenn Paulus dazu auffordert, das Zungenreden zu interpretieren, es also aus ekstatischem Gestammel zum Wort und aus dem Selbstgenuß zur dienenden Mitteilung werden zu lassen, so liegt die Frage doch mehr als nahe, warum man dann nicht schon sofort und von vornherein zum Worte greift, warum man also den Umweg über die vielleicht selbstsüchtige Ekstase wählt. Offenbar will der Apostel doch zu verstehen geben, daß hier die geistlichen Unkosten größer seien als der Nutzen und daß man den Grenzen eines kalkulierten Risikos hier bedenklich nahe käme.

Man versteht diese schon nicht mehr ganz versteckte Kritik nur, wenn man das Phänomen des Zungenredens nicht für sich isoliert, sondern es als Symptom einer tieferen und elementaren Erscheinung geistlichen Lebens versteht, nämlich des »Enthusiasmus« (der »Schwärmerei«). Diese gründet ihrerseits in einem bestimmten Verständnis des Geistes, genauer: des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist taucht zwar unter den Bildgestalten von Wind³ und Feuer⁴ auf und wird auf diese Weise als etwas Mitreißend-Entführendes, als eine verzehrende und in sich hineinnehmende Kraft beschrieben. Doch darf man diese Bilder nicht eigengesetzlich wuchern lassen, sondern hat streng im Auge zu behalten, *wohin* hier entführt und *was* verzehrt wird. Die Ekstase als solche ist jedenfalls noch kein

Zustand, der sich auf die Entführungsgewalt des Heiligen Geistes berufen dürfte. Denn für sich allein genommen bildet sie eine leere Form, der man nicht ansieht, *wohin* die Entführung treibt.

Außerdem führt der Heilige Geist durchaus nicht einfach zu jenem Zustande der Verneinung des Ichs, den der Begriff der Ekstase als des »Hinausstehens«, des »Über-sich-hinaus-Stehens« anzudeuten scheint. Eher würde man wahrscheinlich sagen können, daß die Menschen Gottes, die vom Heiligen Geiste ergriffen sind, sich selbst in einem positiven Sinne *finden* – statt sich zu verlieren! –, daß sie ihr eigentliches Selbst gewinnen und sozusagen »Originale« werden. Genauer: Sie hören auf, bloße Kopien ihrer Umgebung, ihres Milieus, ihres Zeitgeistes und ihrer Götzen zu sein. Sie finden sich selbst in ihrem Ursprung und ihrer Bestimmung, kurz: in ihrer Unmittelbarkeit zu Gott. Der Mensch wird ein Original, wenn er seine origo (seinen Ursprung) gefunden hat und aus ihm lebt.

Der Heilige Geist führt also dazu, daß man sich selbst findet, indem man Gott findet. Auch das Umgekehrte hat immer gegolten: Wer Gott verliert, verliert sich selbst. Die Fremde, in die sich der verlorene Sohn verirrt, ist nicht nur das Symbol der Entfremdung vom Vater, sondern auch der Entfremdung von sich selbst. Er wird auch sich selbst in einem tiefsten Sinne untreu.

Die physische Vorstellung vom Heiligen Geiste, wie sie durch die Bilder von Feuer und Wind nahegelegt werden könnten, bedürfen noch einer weiteren Begrenzung. Sie könnten nämlich den Gedanken nahelegen, daß der Heilige Geist eine Art Eigenschaft sei, die mir zuteil wird, die ich mir folglich einstücke, die mich erfüllt und die dann zum Gegenstand einer Art Autobiographie werden könnte. Nun kennt die Bibel zwar die Ausdrucksweise »erfüllt vom Heiligen Geiste« oder die Bezeichnung »Innewohnung des Heiligen Geistes«⁵. Es wäre sicher töricht zu bestreiten, daß sich in solchen Augenblicken etwas Spürbares in der Psyche ereignet und daß die also Begnadeten ein mitreißendes »Erlebnis« haben. Und doch würde man sofort auf eine falsche Fährte geraten, wenn man sich daraufhin zu zweierlei Rückschlüssen verleiten ließe: entweder zu

der Meinung, der Heilige Geist werde hier zu einer »Eigenschaft des Menschen«, die man etwa als den Zustand seiner Heiligkeit beschreiben könnte; und zweitens zu der Meinung, dieser Zustand könne dem Menschen zum Gegenstand seiner Selbstbeobachtung, seines Interesses an sich selbst und womöglich seines Selbstgenusses werden.

Das Wort »erfüllt vom Heiligen Geiste« lenkt gerade umgekehrt von dem ab, der hier erfüllt ist, und wendet das Interesse dem zu, was ihn erfüllt.

Aber auch das ist noch nicht genau genug gesagt. Denn auch das, was ihn so als Kraft Gottes erfüllt, hat durchaus keine selbstzweckliche Bedeutung. Es dient ihm vielmehr dazu, etwas zu erschließen und Macht über ihn gewinnen zu lassen, dem gegenüber er vorher verschlossen war. Alle, von denen uns berichtet wird, daß sie »voll des Heiligen Geistes« seien, entdecken plötzlich die großen Taten Gottes, oder besser: Die großen Taten Gottes entbergen sich ihnen. Sie empfangen etwa Gewißheit über ihren Beruf wie Johannes der Täufer. Oder ihnen erschließt sich das Panorama der Heilsgeschichte Gottes wie Petrus am Pfingsttage. Oder sie gewinnen die Kraft des Bekenntnisses, des Weitersagens und der Spontaneität. Auf jeden Fall wendet sich ihr Blick nicht auf sie selbst, um sozusagen einen neuen Innenzustand zu genießen, sondern er wendet sich gerade nach außen. Der Geist läßt sie nicht auf das achten, was in ihnen geschieht, sondern auf das, was an ihnen geschieht.

Nun soll man freilich nicht, wie das manche Dialektiker taten, das Kind mit dem Bade ausschütten und meinen: Also passiert überhaupt nichts mehr in mir; also ist schon der Begriff des »Erlebnisses«, des »frommen Schauers« und des heiligen Gefühls ein pietistischer Irrweg. Dieser Rückschluß wäre genauso einseitig. Natürlich gibt es diesen Erlebnisraum durchaus. Wie sollte Gottes Geschichte uns in sich hineinnehmen, wie sollte sie uns nahekommen, ohne daß sie auch unser Erleben bestimmte und sogar unsere Nerven anrührte? Man kann die Angst vor dem bloß Psychischen auch so weit treiben, daß man unter der Hand »dokerisch« wird und daß die Nüchternheit aus einer geistlichen Tugend zu einem

Zeichen bloßer Seelendürre wird. Andererseits darf man keinesfalls übersehen, wo die eigentlichen *Schwerpunkte* des Geschehens hegen und daß das Erleben nur ein Nebenprodukt dessen ist, was *an* mir geschieht und was mich als die Geschichte Gottes von außen her trifft.

Es ist darum geradezu ein Kriterium für geistliche Gesundheit, ob mich das Erleben des Geistes, ob mich das Erfülltsein mit ihm zum Selbstgenuß meiner Gefühle und zur Introvertiertheit verführt (dann habe ich die Gabe des Geistes gerade veruntreut, oder ich habe sogar meine eigene Begeisterung mit dem Geiste Gottes verwechselt), oder ob ich aus dem dunklen Hause meines bisherigen Lebens heraus- und in den Wind *hineinspringe*, der an seinen Fundamenten rüttelt, ob ich die Geschichte Gottes, die mich angerührt hat, wirklich *übernehme*, ob ich sofort an den *Dienst* gehe, der mir übertragen ist, und ob ich liebe und lobe und weitersage.

Es gehört also offensichtlich zum Wesen des Heiligen Geistes, daß er meine Psyche nicht einfach zu einer Art Daueraufenthalt macht, sondern daß er sie nur als eine Station benutzt, von der aus ich sofort wieder aufbrechen muß. Wenn ich gewürdigt werde, ein Tempel des Heiligen Geistes zu sein, so ist dieser Tempel der Ort, von dem ich nun ausgesendet werde.

Welche Aussagen über den Heiligen Geist wir auch betrachten mögen, allen gemeinsam ist dieses eine: daß mein Blick von mir weggewendet wird und sich auf das richtet, was *an mir geschieht*: auf die großen Taten Gottes.

Für diese Wegwendung des Blickes von mir selbst sind noch zwei Beobachtungen charakteristisch:

Einmal: Niemals sagt ein biblischer Mensch von sich selbst: »Ich bin vom Heiligen Geiste erfüllt.« Es gibt hier keinen Satz, der mit »ich« begänne. Sondern diese Diagnose wird immer von *anderen* vollzogen: sei es von den Hörern einer geistesmächtigen Verkündigung, sei es vom Chronisten eines geistlichen Geschehens. Derjenige, der selbst erfüllt ist vom Heiligen Geiste, hat sozusagen gar keine Zeit, um das festzustellen. Denn der Geist, der ihn erfüllt,

hat ihn etwas ganz anderes sehen lassen als sich selbst. Und indem er das nun beschreibt und verkündet, vergißt er gerade sich selbst. Er vergißt sogar den Zustand der Geisteserfülltheit, der ihn dies alles sehen läßt. Erfüllt sein vom Heiligen Geiste ist sozusagen mit einem Zustande der Selbstvergessenheit verbunden.

Mit dieser Beobachtung hängt das *zweite* zusammen: Die Art, wie mich der Heilige Geist lehrt, mir selbst uninteressant zu werden und mit meinem Ich hinter dem zurückzutreten, was da an mir geschieht, drückt sich auch in eigenartigen Formen des Sprachgebrauchs aus. Ich kann wohl sagen: Ich »habe« einen Vater im Himmel. Ich kann auch sagen: Ich »habe« einen Heiland. Mich befällt aber eine eigenartige und sehr charakteristische Hemmung, wenn ich nun im gleichen Sinne sagen sollte: Ich »habe« den Heiligen Geist. Warum habe ich hier Hemmungen?

Es scheint mir nicht schwer zu sein, den Grund für dieses Zögern herauszufinden: Wenn ich davon spreche, daß ich einen Vater oder daß ich einen Heiland habe, dann kann ich das überhaupt nicht andern, als daß ich von mir selbst hinwegweise auf den, der mir gegenübersteht. Ich rede dann nicht mehr von mir, sondern ich rühme einen andern. Ich zeuge wie Johannes der Täufer von jemandem, hinter dem ich zurücktreten muß: »Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen⁶.« Spreche ich dagegen davon, daß ich den Heiligen Geist habe, so wird mir diese Aussage unter der Hand zu einem Satz meiner Autobiographie. Ich mache den Tempel zum Thema und nicht mehr den, der in diesem Tempel wohnt. Im Blickpunkt steht dann unwillkürlich mein frommes Ich und nicht mehr der, der es fromm macht.

Die Beziehung zum Heiligen Geiste birgt also ihre geistlichen Gefahren, sie setzt der Anfechtung aus. Mit der Größe der Chance wächst auch das Risiko. Das hängt damit zusammen, daß der Heilige Geist als unpersönliche Kraft mißverstanden und daß also die Versuchung über mich Herr werden kann, die Bilder vom Wind und vom Feuer auf illegale Weise zu verselbständigen. Sobald der Heilige Geist in meiner Vorstellung so zu einer bloßen Kraft wird, vergesse ich das »Gegenüber« zu ihm und verstehe

mich als den »Besitzer« dieser Kraft. Daß ich mir dann als der Besitzer wichtiger vorkomme als mein Besitz, ist allzu verständlich. Es ist unvermeidlich, daß ich mir selber sofort wichtig und interessant werden muß, wenn ich den Heiligen Geist so als etwas, das ich »habe«, verstehe.

Auch hier sind bestimmte Formen unseres Sprachgebrauchs überaus verräterisch: Wenn mir jemand sagt: »Du bist ein begabter Mann«, dann bin ich geneigt zu erröten, weil ich das als eine (mir sehr angenehme) Schmeichelei empfinde. Nähme ich diese Aussage aber wörtlich und genau, wäre zu diesem geschmeichelten Erröten nicht der mindeste Anlaß. Denn dann müßte ich mir klarmachen, daß mir bestimmte Gaben *geschenkt* worden sind, daß ich also gar nicht deren Subjekt bin, sondern im Gegenteil überhaupt nichts für sie kann; daß ich folglich, statt geschmeichelt »danke schön« zu sagen, den Dank sofort von mir weg- und an den weiterzugeben hätte, der mich so begabt hat. Daß ich das in der Regel nicht tue, sondern mich selbst in der so zuteil gewordenen Anerkennung sonne, hat einen bestimmten und genau angebbaren Grund: Ich verstehe mich als den »Besitzer« von Gaben; ich werde mir selbst dabei interessant, und nur deshalb empfinde ich mich als den geschmeichelten Adressaten jener Aussage. Sobald ich etwas dinglich verstehe – sei es geistige Begabung oder sei es den Heiligen Geist selbst –, verstehe ich mich selbst als den Besitzer und darum den Verfügenden. Daß ich Besitz und Pfunde empfangen habe und daß also der, von dem ich es empfang, viel wichtiger ist und einen ganz andern thematischen Rang besitzt als ich selbst, das tritt in meinem Bewußtsein bedenklich zurück. Und sofort ist die schönste Egozentrik da; sofort setzt sich das fromme Fleisch an den längeren Hebelarm und in Positur.

Dieser Mißbrauch der Gaben des Heiligen Geistes ist von jeher die große Versuchung des geistlichen Menschen gewesen. Macht man sich das klar, fällt es einem plötzlich wie Schuppen von den Augen, und man beginnt manche dogmatische Formulierungen zu begreifen, die einem vorher etwas versponnen und spitzfindig erscheinen mochten. Man versteht z. B., warum in den Bekenntnis-

formulierungen schon der ältesten Kirche immer wieder mit solchem Nachdruck betont wird, daß der Heilige Geist die dritte »Person« der Gottheit sei und daß man damit gegen das Mißverständnis des Geistes als bloßer Kraft (dynamis) polemisiert. Eine Person habe ich stets im Gegenüber: sie fordert mich zur Gemeinschaft, oder sie kündigt (bzw. ich kündige) diese Gemeinschaft; aber ich kann sie nie »besitzen«.

Darum legt das alte Athanasianische Glaubensbekenntnis so großen Wert darauf, daß der Heilige Geist nicht geschaffen sei, sondern auf die Seite des Schöpfers gehöre. Denn etwas Geschaffenes könnte ich ja zu besitzen meinen oder mich jedenfalls gleichrangig mit ihm fühlen. Aus dem gleichen Grunde betont der erste Artikel der Augsburgerischen Konfession, es sei Ketzerei zu meinen, daß der Heilige Geist »erschaffene Regung in Kreaturen« (motus in rebus creatus) sei. Wäre er das, so könnte ich ihn in der Tat »haben«; dann könnte er sich darin erschöpfen, Inhalt eines frommen Erlebnisses zu sein. In dieselbe Kerbe haut Luther, wenn er in seiner Auseinandersetzung mit den Schwärmern immer wieder betont, daß der Heilige Geist an das Vehikel des Wortes gebunden sei und daß er uns nur mit Hilfe dieses Gefährtes und nicht durch freies, ungebundenes Wehen erreiche. Das Wort aber (darauf kommt es hier an) trifft mich immer von außen als eine Nachricht, es trifft mich als eine Botschaft, die ich mir nicht selbst sagen kann und die mich ihm darum entgegenharren, d.h. aber: von mir selbst wegsehen läßt. So kann ich mein Verhältnis zum Heiligen Geiste nicht durch das Possessiv-Verbum »haben«, sondern nur durch ein Warten und Bitten zum Ausdruck bringen: Veni creator spiritus – Komm, Heiliger Geist!

Ich habe damit wohl die entscheidende Gefahr klar formuliert: Wenn ich den Heiligen Geist als Kraft (und nicht als Person) verstehe, vergesse ich den Geber; ja, ich vergesse sogar die Gabe selbst, und ich werde mir nun als der Begabte interessant und nehme mich entsprechend wichtig. Mit dieser Feststellung könnte ich mich eigentlich begnügen. Und doch muß ich noch ein letztes Geheimnis dieser dämonischen Verkehrung wenigstens andeuten:

Wir haben nicht die Verheißung, daß es irgend etwas zwischen Himmel und Erde gäbe, durch das der Glaube an das rechtfertigende Wort überboten werden könnte. Das einzige, was dieses Mehr-als-Glaube enthält, ist das Schauen. Das Schauen aber ist ein eschatologischer Akt, der nicht *mehr* in den Bereich zwischen Himmel und Erde gehört, sondern der erst statthaben wird, wenn Himmel und Erde vergangen sein werden⁷. Solange wir in dieser Weltzeit leben, ist der Glaube das Letzte. Und dieser Glaube ist dadurch charakterisiert, daß er niemals nur Glaube an etwas ist (nämlich an jenes rechtfertigende Wort Gottes: Du bist mir recht – trotz allem, was du de facto bist), sondern er ist stets auch Glaube gegen etwas (gegen den Augenschein, der Gottes Macht und Gerechtigkeit verhüllt und der ihn unter der Decke des Kreuzes verborgen sein läßt). Der Glaube bleibt deshalb immer angefochtener Glaube. Und sowenig wir über den Glauben hinauskommen, sowenig kommt der Glaube über das »Dennoch bleibe ich stets an dir« hinaus, das er in der Anfechtung sprechen muß.

Wer aber den Heiligen Geist von dem glaubenerweckenden Wort löst, möchte *mehr* als bloßen Glauben. Er möchte das ihn ausfüllende oder das ihn auslöschende Erlebnis. Er will sich nicht damit begnügen, das Wort bei sich ankommen zu lassen, damit es ihn am Ort seiner Pilgrimschaft und inmitten der Weltfremde tröste, stärke und aller Verheißungen gewiß mache, sondern er möchte, daß ihn der Geist aus Raum und Zeit *entführt*, ihn ekstatisch sich selbst entreißt und ihm ein vorzeitiges Schauen schenkt. So kann in diesen Ekstasen eine Schmähung des Wortes hegen, eine Hybris, die in die Erfüllung drängt, weil ihr die Verheißung zu wenig ist. Luther hat diese Form der Ekstase, die doch nur ein sublimes Hangen an sich selbst ist und auf Erfüllung und Steigerung des eigenen Ich drängt, immer wieder als den dämonischen Gottesdienst des *frui deo* (des illegalen Gottesgenusses) bezeichnet. Damit hat er drastisch und prägnant zum Ausdruck gebracht, worum es dem Menschen *wirklich* geht: um sich selbst, um sein frommes Fleisch und sonst nichts.

Das aber ist dann die genaue Gegenbewegung zu dem, was die

»Rechtfertigung aus dem Glauben« wirklich will. Denn das Geheimnis dieser Rechtfertigung liegt darin, daß die Bhckrichtung des Menschen geändert wird. Von Natur blicken wir alle auf uns selbst, auf unser Glück und unsere Selbsterfüllung; mit andern Worten: auf das, was wir selbst sind und was in uns geschieht. Auch der sogenannte religiöse Mensch macht davon keine Ausnahme. Er weiß zwar, daß seine Rettung und daß sein Heil irgendwie an dem hängen, was ihm von Gott her widerfährt. Aber auch er achtet nun darauf, wie dieses ihm von Gott her Widerfahrende sich an und in ihm auswirkt: Wenn er sagt, daß alles an der Gnade Gottes liege (so kann man das auch im Tridentinum lesen!), dann paßt er auf, wie diese Gnade sich in ihm bemerkbar macht, ob und inwieweit er ein »Begnadeter« ist, ob und wie hoch der Wasserspiegel der Begnadung sich in ihm hebt, ob er bessere Werke tut, ob er frömmere Gefühle hat, ob er in seiner inneren Entwicklung weiterkommt. So wird er nun in einem höheren Sinne egozentrisch und verfällt einer neuen Weise des »Hineinverkrümmtsein in sich selbst« (*incurvitas in se*). Das war es, was Luthers Klosterkämpfe so belastete und was ihn nicht zur Ruhe kommen ließ, was ihm den Frieden raubte. Denn seine kritische Selbstbeobachtung zeigte ihm jeden Tag neu, daß der alte Adam seine Herrschaft noch keineswegs abgegeben hatte und daß von einem neuen Sein herzlich wenig oder gar nicht die Rede sein konnte.

Der eigentliche reformatorische Durchbruch ergab sich für ihn erst, als Staupitz ihn auf den Gekreuzigten hin- und damit eben von sich selbst hinwegwies, daß er also seine Bhckrichtung änderte und ihm die fromme Egozentrik nahm. Indem Luther erfuhr, daß er in Jesus Christus Gott recht und von ihm angenommen war – daß dieser Gott sein Gott sein wollte, obwohl er dessen unwürdig war –, da wurde er sich selbst in einem höheren Sinne gleichgültig und da hörte er auf, das ständige Thema seiner Selbstbeobachtung zu sein. Das, was er in guten oder schlechten Werken vollbrachte, konnte ihm jetzt nicht mehr so wichtig sein, weil es für das entscheidende Thema seines Lebens keine Rolle mehr spielte: für das Thema nämlich, ob er von Gott angenommen sei und ob er vor ihm bestehen

könne. Auch das Erlebnis seines Glaubens, alle frommen Gefühle und gespürten Gewißheiten wurden jener Relativierung überantwortet. Nicht daß er an Gott dachte, war der Grund seines Heils, sondern daß Gott an ihn dachte. Man könnte in diesem Sinne geradezu sagen: Das Geheimnis der »Rechtfertigung allein aus dem Glauben« bestehe in einer bestimmten *Blickrichtung*: daß ich mich selbst nicht mehr wichtig nehme und daß sich alles auf die Frage konzentriert, was Gott an mir tut.

Wir können zusammenfassen:

Dort, wo der Heilige Geist Gott selbst ist, wo er wirksam ist als das sich mir erschließende, mich anrührende *Wort* Gottes, da läßt er es in keinem Augenblick dazu kommen, daß er eine bloße Kraft ist, die mich erfüllt. Da kann ich mich keinen Augenblick lang als »Begabten« verstehen, der sich selbst zum Thema wird und seine Begabtheit genießt. Statt dessen reißt er meinen Blick von mir weg und wendet ihn den großen Taten Gottes zu. Er läßt mich die Herrlichkeiten seines Wortes sehen. Wer nur die Reichtümer horten wollte, die ihm Gottes Geistesgaben vermittelten, würde zu einem Tümpel ohne Abfluß. Und aus dem Wasser des Lebens würde ein Morast. Gott kennt nur fließende Gewässer. Ich bin nur ein Kanal, durch den das Wasser Gottes weiterfließt⁸, um andern zum Segen zu werden. Darum ist jeder geistliche Selbstgenuß, ist jedes Bei-sich-selbst-Bleiben von vorneherein gerichtet.

Ich sagte: Der Geist läßt uns die Herrlichkeiten des Wortes sehen. Von mir aus kann ich sie ja nicht erblicken. Denn der natürliche Mensch erfährt nichts davon, eben weil er nur an sich selbst interessiert ist (in einem niederen oder höheren Sinn). Darum läßt sich das Werk des Heiligen Geistes in einem Bilde beschreiben:

Die großen Taten Gottes mag ich mir als Bilder vorstellen, wie sie auf den Kirchenfenstern erscheinen. Es ist ja das Ziel der Künstler, daß die bunten Scheiben mir eine Predigt halten sollen. Gehe ich von außen um die Kirchenmauern herum, so erscheinen mir die Fenster als graue Scheiben, die keine Botschaft enthalten. Erst wenn ich den Innenraum betrete und wenn das Tageslicht die Farben

zum Aufleuchten bringt, beginnen sie zu erzählen und zu verkündigen. Und das eben ist das Werk des Heiligen Geistes: mich so in den Innenraum des Heiligtums zu bringen, wo das Wort zu leuchten beginnt, wo es mir etwas sagt und zu mir spricht. Wenn ich vor diesen Botschaften stehe, vergesse ich mich selbst; ich mache es mir kaum klar, daß *ich* es bin, der hier steht. Denn ich befinde mich nicht in einem Spiegelsaal, sondern ich stehe vor Botschaften, die mich in Themen hineinreißen, die fernab von mir selbst liegen. Und auch wenn ich das Heiligtum wieder verlasse, um an meine Arbeit und zu meinen Nächsten zu gehen, bin ich erfüllt von Aufträgen und habe keine Zeit, an mich selbst zu denken. Ich bin von mir selbst frei geworden (und ich mag eben noch bemerken, welche Befreiung, auch welches Gefühl von Befreiung das ist). Gerade in dieser Befreiung von mir selbst habe ich mich dann auch gefunden – in einem ganz anderen Sinne, ab ich es je ahnen konnte.

Was ist mit denen, die nicht glauben können?

7

Das Schicksal der Ungläubigen in der Ewigkeit

Frage: Was geschieht mit denen in der Ewigkeit, die in ihrem Leben nicht zum Glauben gekommen sind? Sollte das Wort: »Niemand kommt zum Vater denn durch mich«¹, wirklich bedeuten, daß alle, für die Christus nicht der Herr war, der ewigen Verdammnis anheimfielen? Wäre das aber nicht die Konsequenz des christlichen Absolutheitsanspruchs? Die Frage wird noch bedrängender, wenn man an die denkt, die nie etwas von ihm gehört haben oder denen sein Wort nur in der Karikatur begegnete. Wenn man bedenkt, daß Christus – aufs Ganze des Geschichtsverlaufs gesehen – doch ein Spätling in der Geschichte war, hat man bei jenem Gedanken geradezu mit Schwindelgefühlen zu kämpfen.

Antwort: Der Schwindel, der einen angesichts solcher Fragen erfassen kann, vermag durchaus produktiv zu sein. Er ist ja der äußerste Gegenpol einer Sicherheit, die sich nicht erschüttern lassen will und die darum auch gar keine Fragen aufkommen läßt. Der Erschütterte und der Schwindelnde aber *hat* Fragen, sogar sehr elementare Fragen. Und da es bei dem soeben formulierten Problem um eine Schicksalsfrage unseres Glaubens geht, um etwas, das uns wirklich erschüttern kann und an den Fundamenten unseres Lebens rüttelt, so dürften wir aufgeschlossen sein, um wirklich zu hören und das Altbekannte – oder scheinbar Bekannte – neu zu überprüfen.

Wenn ich die gestellte Frage noch etwas genauer entfalte, dann ergeben sich zwei Seiten des Problems:

1. Die Frage, was in der Ewigkeit mit den Ungläubigen geschehe, ergibt sich nämlich einmal aus der Feststellung, daß soundso viele Menschen tatsächlich den Buß- und Nach-Hause-Ruf Gottes überhaupt nicht gehört haben. Wir brauchen, um uns diesen Typ Menschen vorzustellen, gar nicht einmal in die fernen Zeiten vor Christi Geburt zu schweifen, sondern wir brauchen uns nur im Kreise unserer Bekannten und Nachbarn umzusehen. Auch die Slums mancher Städte, in die sich kaum ein zivilisierter Mensch traut, können uns Regionen zeigen, die offenbar in toten Hörwinkeln liegen. Wenn jene ewige Ferne von Gott, die wir Hölle nennen, aber Strafe sein soll: womit haben dann die Nicht-Hörenden diese Strafe verdient? Und wenn überhaupt hier von *Schuld* geredet werden soll: sind dann nicht vielmehr die mit einer solchen Schuld belastet, die das anvertraute Wort eben nicht in jene toten Winkel trugen – oder auch wir selbst? (Wenn wir an unsere Bekannten denken, denen wir in unserem Leben und in unserem Wort offenbar nicht glaubwürdig genug waren, um eine ehrliche Frage nach dem zu entbinden, von dem wir als Glaubende zu leben behaupten.) Kennen wir nicht alle ausgezeichnete Menschen in unserm Bekanntenkreis, Menschen, die selbstlos sind, für andere leben, die eine erwärmende Humanität ausstrahlen – und doch ist Christus für sie kein Thema, das sie ernstlich beschäftigt? Woran liegt das – außer an uns selbst? Vielleicht ist der Schwindel, von dem wir sprachen, doch kein nur »theoretischer« Schwindel, wie er uns bei einem übermächtigen Problem erfassen kann, sondern der Schwindel eines existentiellen Schreckens über uns selbst und über das, was wir als Boten jenes Christus schuldig geblieben sind. Und wir ahnen, daß möglicherweise die Fragen des Richters im Jüngsten Gericht ganz anders lauten, als wir sie uns in unserm dogmatischen Schematismus vorstellen, daß jener Richter vielleicht gar nicht kommandiert: »Alle, die an meinen Sohn geglaubt haben, auf die rechte Seite zu den Schafen, und alle, für die er keine Rolle spielte, auf die linke Seite zu den Böcken!« Ganz gewiß wird

es die Scheidung zwischen Böcken und Schafen geben. Aber möglicherweise verläuft die Grenze zwischen beiden Seiten ganz anders, als wir es denken. Vielleicht wird die erste Frage des ewigen Richters lauten: »Wer hat mein Wort gekannt und was hat er mit ihm angefangen?« Ein Grollen dieser gefährlichen Frage ist vernehmbar in dem Petrus-Wort, daß das Gericht mit dem Hause Gottes beginnen werde².

Es könnte also sein, daß wir auf unsere Frage nach dem ewigen Schicksal der Ungläubigen nicht nur eine völlig unerwartete und in eine ganz andere Richtung weisende Antwort bekämen, sondern daß wir obendrein auch noch feststellen müßten, daß wir ganz falsch gefragt hätten. Denn es ist offenbar immer falsch, wenn wir nach andern fragen und wenn dabei die Frage nach uns selbst und unserer Stellung zu ihnen nicht mindestens mitschwingt.

Die Frage »Wer ist denn mein Nächster?«³ liegt ja schon an der Grenze dessen, was uns erlaubt ist. Denn wenn wir so fragen, dann geht es uns weniger um die Frage nach dem Menschen, der uns aufgegeben ist, als um die Frage nach dem Menschen, der uns nicht aufgegeben ist und über den wir uns keine Kopfschmerzen zu machen brauchen.

Ganz entschieden aber wird die Frage nach den andern abgelehnt, wenn ich nur theoretisch und aus der Distanz an ihnen interessiert bin, also strenggenommen eben nicht an ihnen interessiert bin. Solch eine Frage kann z. B. lauten: »Herr, meinst du, daß wenige selig werden?«⁴ Es klingt vielleicht ein bißchen melodramatischer, ist aber vermutlich nicht unfair gegenüber den Fragestellern, wenn man die Frage in eine negative Fassung abwandelt. Dann lautet sie so: »Herr, meinst du, daß viele verdammt werden? Wie werden sich die Kontingente der Angenommenen und Verworfenen im Jenseits zueinander verhalten?« Die Antwort Jesu liegt genau auf der Linie, die ich soeben markiert habe. Sie ist nämlich im strengen Sinne gar keine Antwort auf die gestellte Frage, sondern eine massive Korrektur der Fragestellung selbst und damit ein Hinweis darauf, daß die Frage falsch gestellt war und deshalb in der eingeschlagenen Richtung überhaupt keine Antwort erwarten kann. Sie

besteht nämlich in einem höchst unverhofften Imperativ: »Ringet danach, daß ihr – d.h. ihr als eben jene Fragesteller! – durch die enge Pforte eingeht!«⁵ Aus einem Zahlenproblem ist ein Pfortenproblem geworden. Und bei der Frage der engen Pforte geht es um mich selbst. Wenn mein Geist sich falschen Fragestellungen und abwegigen Neugierden hingibt, kann mir die Pforte zu eng werden. Dann könnte ich plötzlich draußen stehen. Denn ich komme nur hinein, wenn ich dem wahren Thema meines Lebens nachjage.

Die Frage nach dem Schicksal der »andern« ist aber ganz sicher das falsche und das verfehlte Thema. Ich kann nicht nach dem Schicksal der andern fragen, wenn es eine Frage aus nicht engagierter Distanz ist und wenn ich mich nicht im selben Augenblick als Botschafter zu ihnen gesandt weiß.

Deshalb ist es im Rahmen meiner Erfahrung vor allem Bodelschwingh gewesen, der legitim nach dem Schicksal der andern gefragt hat. Als er dazu aufrief, Diakonie an den Vagabunden, Mission an den Slums (und auch in heidnischen Ländern) zu treiben, da war der Hauptantrieb dieses Beginns seine Feststellung: »Sie sterben uns sonst darüber«, und er meinte damit doch: Wenn sie darüber sterben, ohne etwas von uns über den einzigen Trost im Leben und im Sterben gehört zu haben, dann fällt ihr zeitliches und ewiges Schicksal auf uns zurück, die wir ihnen das lösende Wort schuldig blieben.

So fragte zwar auch Bodelschwingh: »Was wird aus ihnen?« Aber er fragte aus dem Engagement, und seine Frage wurde ihm im nächsten Augenblick zum Auftrag. Die auftragslose, die nicht engagierte Frage aber wird zum Gericht.

Ich wollte, wie Sie sich erinnern, die gestellte Frage in zwei Problemseiten zerlegen. Die erste dieser Seiten habe ich jetzt behandelt. Sie ergab sich aus der Feststellung, daß soundso viele Menschen die Entscheidungsfrage, der die Scheidung von Himmel und Hölle zugeordnet ist, überhaupt nicht vernommen haben. So entstand die Frage, ob überhaupt jemand als schuldig zu bezeichnen sei und der ewigen Verwerfung überantwortet werden könne, der dem eigent-

lichen Thema seines Lebens gar nicht begegnet ist. Wir sahen, wie hier die Gerichtsfrage sich unter der Hand verändert, wie sie sich nämlich plötzlich nicht mehr auf die Atheisten und Nichtchristen bezieht, sondern auf die, die hier etwas schuldig geblieben sind – und damit auf uns selbst. Darum sollen wir uns hüten, Fragen zu stellen, die uns nicht zustehen. Dem Nicht-Engagierten stehen keine Fragen zu.

2. Die andere Problemseite, die wir nun bei unserer Frage noch beachten müssen, ist folgende: Die Frage, was in der Ewigkeit aus den Nicht-Glaubenden werde, ist nur unter einer Bedingung – wenigstens theoretisch – verständlich: wenn man nämlich davon ausgeht, daß unserer Entscheidung für oder gegen Gott nur eine begrenzte Frist, eben die Zeitspanne zwischen Geburt und Tod, zur Verfügung steht, daß diese Frist abläuft und daß sie dann unrevidierbar und nicht prolongierbar zu Ende ist.

Das ist in der Tat die Sicht dieser Entscheidung, wie sie uns vom Neuen Testament übermittelt wird. Wir brauchen, um uns das klarzumachen, nur das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus zu erwähnen⁶. In diesem Gleichnis ist zwar von »Abrahams Schoß« und von der »Hölle und ihrer Qual« die Rede. Und doch zielt es nicht auf Nachrichten ab, die uns über eine Geographie des Jenseits zuteil werden sollten. Sein eigentliches Thema ist überhaupt nicht dieses »Drüben«, sondern eine höchst diesseitige Situation:

Als nämlich der reiche Mann die Aussichtslosigkeit seiner ewigen Verstoßung bemerkt und als er sich darüber klar wird, daß da nichts mehr zu ändern und zu revidieren ist, erinnert er sich plötzlich an seine fünf Brüder, die noch in ihrer munteren Erdenwanderung begriffen sind. Das Wort »Wanderung« ist vielleicht etwas zu hoch gegriffen, weil man mit diesem Wort immer einen Gang verbindet, der ein Ziel hat und insofern einen sinn- und zweckvollen Weg bedeutet. Offenbar hat der reiche Mann aber gerade die Angst, daß seine Brüder das Ziel verfehlen, daß sie die Wegweiser an den Scheidewegen nicht beachten und daß sie also weniger einen geordneten Lebensweg absolvieren, als sich vielmehr auf

einem Lebens-Bummel befinden: daß sie mehr vegetieren als existieren, daß sie keine Ahnung haben, worum es überhaupt geht, und daß alles plötzlich und abrupt zu Ende sein kann, so wie es bei dem reichen Manne selbst war. Und angesichts dieses gefährlichen Lebensbummels, auf dem sie alles zu verlieren und jede Entscheidung zu verfehlen drohen, bittet der reiche Mann in der Hölle den Vater Abraham: Schicke ihnen doch einen Boten aus dem Jenseits, der ihnen eine Original-Reportage liefert über die Zustände hier und ihnen damit klarmacht, an welchen Scheidewegen sie stehen und was sie am Ende dieser beiden Richtungen erwartet. Dann werden sie glauben; dann werden sie auch die Wegkreuzungen erkennen, an denen sie unwissend vorübertorkeln.

Dem reichen Mann in der Hölle geht es also nicht um die Jenseitsreportage als Selbstzweck. Diese Reportage soll vielmehr nur Mittel zu einem Zweck sein: nämlich die Brüder erkennen zu lehren, welches Gewicht die Scheidewege und Wegkreuzungen haben, an denen sie stehen, um welche Entscheidungen es also auf ihrem Lebenswege geht.

Vater Abraham aber antwortet ihnen: Das geht nicht, und das hat auch gar keinen Zweck. Sie haben Mose und die Propheten, sie haben das Wort Gottes. Wenn sie das nicht hören wollen, werden sie auch solche Jenseitsreportagen nicht annehmen, sondern sie als okkultistischen Spuk abtun. Wer nicht hören will, findet immer Gründe, um das Gehörte wegzudisputieren.

Natürlich hat Vater Abraham das nicht wörtlich so gesagt, wie ich es eben referierte. Aber ich glaube, daß er das mit seinen Worten meinte. Auf uns hin formuliert, heißt das: Wir als die fünf Brüder des reichen Mannes halten Programm und Thema unseres Lebens in Händen, wenn uns das ewige Wort mit seiner Botschaft zuteil wird. Dann aber haben wir das Wort. Wir haben es über eine begrenzte Frist. Der Tod ist das Ende dieser Entscheidungszeit. Dann wird das Fazit unserer Zeit gezogen; aber sie wird nicht verlängert. Dann darf der Glaube schauen, was er geglaubt hat, und der Unglaube *muß* schauen, was er *nicht* geglaubt hat. Der Glaube selbst aber ist zu Ende. Auch die *Frage* wird nicht mehr gestellt, die

uns zur Entscheidung des Glaubens rief. »Wartet nur, wartet nur auf die erste Viertelstunde Schweigen«, sagt der Pfarrer Torcy in Georg Bernanos' »Tagebuch eines Landpfarrers«, »dann werden die Menschen das Wort hören. Nicht das Wort, gegen das sie sich gesträubt haben, das Wort, das ruhig sprach: ›Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben«, sondern jenes Wort, das aus dem Abgrund heraufsteigt: ›Ich bin die auf ewig verschlossene Pforte, die Straße ohne Ausweg, die Lüge und die Verdammnis.«

Auch dieses Gleichnis verläuft auf der gleichen Gedankenlinie, die ich schon beim ersten Punkt charakterisierte:

Kaum sind wir geneigt, uns einen Augenblick der Betrachtung des Jenseits hinzugeben, um mit einer gewissen Neugierde in jene faszinierende »Schaubude« zu blicken, die uns Ausblicke auf Abrahams Schoß und in das höllische Feuer zu gestatten scheint; kaum lassen wir uns einen Augenblick vom scheinbaren Panorama des Jenseits hinreißen, da wird unser Blick sofort zurückgezwungen und wir selbst werden zum Thema gemacht: *Wir* sind es, die am Scheideweg stehen (dessen Gabelung durch den himmlischen und höllischen Endpunkt sein Gewicht bekommt), wir sind die fünf Brüder des reichen Mannes. Auch hier können wir keinen Augenblick in der Distanz des Zuschauers verharren, sondern werden sofort in Pflicht genommen und in unserer eigenen Betroffenheit offenbar gemacht.

Aber wir hätten unser Problem nicht zu Ende gedacht, wenn uns nicht noch ein Rest auffiele, der in diesem Gedankengebäude offenbar nicht unterzubringen ist:

Muß es denn nur die Neugierde des Unbetroffenen sein, der sich nach dem Schicksal der andern erkundigt? Kann es nicht auch die Sorge einer sehr betroffenen Liebe sein? Ich denke zum Beispiel an die geängstigte Frage einer Mutter, deren Sohn durch einen Autounfall jäh abberufen wurde. Vielleicht weiß sie von ihm, daß er noch im Gären und Reifen war, daß er die Frage nach der Ewigkeit von sich wies und seine Heilande woanders suchte. Vielleicht kreiste ihr Gebet immer wieder um die eine Bitte und Hoffnung, daß er noch einmal zu jener Wahrheit durchfinden würde,

die ihr selbst zur Gewißheit und zum Grund des Friedens geworden war. Wo soll sie ihn jetzt in der Ewigkeit suchen? Sicher wird man diese Frage nicht als Neugier abtun dürfen, sondern sie als Ausdruck einer sorgenden Liebe verstehen.

An dieser Stelle muß ich einen Vorfall berichten, an dem mir selbst dieses Problem klargeworden ist und der mich zum Nachdenken gezwungen hat:

Während des Zweiten Weltkrieges schrieb mir ein junger 18jähriger Panzerschütze auf ein kleines Heft hin, das ich für Soldaten unter dem Titel »Wo ist Gott?« geschrieben hatte. Er schrieb mir in fliegender Hast vom Schlachtfeld, und zwar ziemlich böse. Etwas abgekürzt und vergrößert könnte man den Inhalt seines Briefes in die Worte zusammenfassen: »Alles, was Sie da geschrieben haben, ist Quatsch. Mir ist Gott noch nirgendwo begegnet. Wohl aber habe ich seine massive Widerlegung in all dem Grausigen erlebt, was ich sah. Es ist besser, sich Gott als nicht-existent vorzustellen, als anzunehmen, daß er so etwas zuläßt.« Obwohl er ziemlich grob schrieb, rührte mich doch der Brief sehr an; ich spürte ein enttäushtes Suchen heraus. Darum antwortete ich ihm und suchte ihn, so gut ich konnte, zum Hören aufzuschließen. Danach gingen einige Briefe zwischen uns hin und her, in denen wir nicht recht vom Fleck kamen. Schließlich hörte ich mehrere Wochen nichts mehr von ihm. Am Ende kam ein Brief mit fremder Handschrift, auf dem sein Name als Absender stand. In ihm schrieb mir seine Mutter, daß er gefallen sei, und legte einen letzten Brief von seiner Hand bei. In den wenigen Sätzen, die er enthielt, sprach er von Nietzsche, der ihn sehr ergriffen hatte. Noch einmal lehnte er alles ab, was ich ihm zu sagen und zu verkündigen gesucht hatte. Mitten im Satz brach der Brief ab. Ein Alarm rief ihn weg, und eine Granate zerriß ihn.

So wie der Brief ein Fragment war, so war auch dieses junge Leben ein Fragment gebeben. Und nun stellte die Mutter, die jene letzten Zeilen ja gelesen hatte, mir die Frage: »Wo soll ich ihn in der Ewigkeit suchen?« Hätte ich ihr schreiben dürfen: Diese Frage gehört sich nicht, sorgen Sie sich gefälligst um Ihr eigenes Seelen-

heil? Sicher wäre das nicht nur sehr unbarmherzig, sondern auch sachlich ganz unberechtigt gewesen. Denn hier sprach keine Neugierde, sondern hier sprach eine betroffene Liebe. Darf eine solche Liebe antwortlos bleiben? Aber wie sollte ich denn antworten, wo uns das ewige Wort selbst ohne Antwort läßt? Auch aus diakonischen, aus seelsorgerlichen Gründen darf ich doch nicht blindlings spekulieren!

Zuerst wollte ich der Mutter einen Trostgedanken schreiben, der sich mir aus einer Meditation über die göttliche Liebe zu ergeben schien. Ich wollte ihr sagen: Wir Menschen sehen nur ein Stück am Leben unserer Nächsten und Lieben. Sie sehen nur Ihren Jungen in seinem Sturm und Drang und seiner Nicht-Vollendung. Gott aber sieht das Ganze. Er weiß, wie er Ihren Jungen gemeint, als was er ihn entworfen hat. Er sieht auch das Stück des Lebens, das ihm fehlt und dessen Fehlen sein Leben zum Bruchstück machte. Er sieht den Unvollendeten in seiner Vollendung.

Aber dann war ich mir doch nicht ganz sicher, ob ich die Liebesgedanken Gottes wirklich zu Ende »gedacht« oder nicht möglicherweise nur an ein Schein-Ende »geträumt« hatte. Wußten wir denn und durften wir uns ein Urteil darüber anmaßen, ob er in dem fehlenden Stück seines Lebens den Glauben gefunden hätte? War ich nicht in Gefahr, ihr einen menschlichen, allzumenschlichen Trost zu spenden? Ich glaube, auch fromme Gedanken können uns verboten sein, wenn sie Lücken ausfüllen wollen, die Gott offensichtlich leer gelassen hat.

Aber das Schicksal dieser Mutter ließ mich nicht los, und schließlich glaubte ich ein Wort gefunden zu haben, das wirklich nicht den Anspruch erheben kann, ein »lösendes« Wort zu sein, das aber vielleicht helfen konnte, von der Qual jener bedrängenden Frage zu »erlösen«.

Das ist ja oft genug der einzige Weg, der uns über unlösbare Probleme unseres Glaubens hinweghilft. Ich bin zum Beispiel der Meinung, daß alle Probleme, die mit der Prädestination zusammenhängen, prinzipiell und theoretisch unlösbar sind⁷. Und ich meine bei den großen Theologen zu erkennen, daß sie auch immer

aufhören, diesen Weg einer »Lösung« zu zeigen und statt dessen den Weg einer »Erlösung« von der Frage selbst aufweisen. Dieser Weg der »Erlösung« von der Frage besteht in diesem Falle darin, daß er uns klar darüber werden läßt: Die Prädestination darf nicht als spekulatives Problem von außen her gestellt werden. Dann wird Gott zur »ersten Ursache«, und alles wird zum seelenlosen Gesetz. Die Frage nach der Prädestination entsteht vielmehr legitim am Herzen Gottes, dann nämlich, wenn ich als ein Glaubender und Geretteter frage: Warum wird mir die Rettung zuteil und andern nicht? Und wenn ich die Frage so nicht vom Schreibtisch des Philosophen, sondern vom Platz am Herzen Gottes aus stelle, dann hat sie ihre Not verloren. Denn dann kenne ich den, dem ich sie weitergeben darf und von dem ich weiß, daß sie bei ihm und seinen höheren Gedanken wohl aufgehoben ist.

So ist es auch bei dieser Frage der Mutter nach dem ewigen Geschick ihres unvollendeten Jungen. Und so schrieb ich ihr denn: »Das Schicksal von Hans ist eine Sorge, die Sie als Mutter bewegt. Das verstehe ich gut, denn auch ich habe ihn gehebt und nach ihm gesucht. Und es tut mir weh, daß ich Ihnen nicht einfach schreiben kann: Gott liebt die Unvollendeten, die Stürmer und Dränger, und so hat er ihn ganz gewiß in sein Paradies aufgenommen. Ich darf Sie um der Wahrheit und um Ihrer Liebe willen nicht belügen. Und doch kann ich sie auf jene Liebe Gottes hinweisen, wenn auch in einem ganz anderen Sinn als dem falscher Versprechungen. Sie kennen das Wort der Heiligen Schrift: »Alle eure Sorgen werfet auf ihn; denn er sorgt für euch«⁸. Die Frage nach dem Schicksal von Hans ist Ihnen eine Sorge. Also werfen Sie sie auf ihn! Wir haben die Verheißung, daß wir nie »daneben« werfen, sondern daß unsere Sorge den Herrn auch trifft, daß er den Aufprall spürt, daß er sie auffängt und sie ernst nimmt. Wir wissen nicht, wie er sie behandelt und was er aus ihr macht. Aber daß sie nicht unverändert wieder zu uns herunterfällt, so daß wir sie weiter hilflos in unsern Händen halten müßten, das darf uns ganz gewiß sein. Lassen Sie diese Ihre Sorge also bei ihm geborgen sein. Sie wird sich auf dem Weg über das Gebet bei Hans auswirken – in einer Weise, die

unserer Spekulation entzogen ist. Es ist ein Trost, daß sie ihr entzogen und daß sie nun bei ihm geborgen ist. Je größer unsere Sorgen sind, um so mehr können wir uns ihm anvertrauen. Alle Sorgen sind nur ein Material, aus dem Gott unsern Glauben formen und durch die er uns näher zu sich ziehen will.«

So gibt es zwar auf viele Fragen, die der Glaube stellt, keine Antwort, jedenfalls keine, die im Stile eines dogmatischen »So und so ist es« gegeben werden könnte. Es gibt Dinge, die kann man nur betend sagen, die kann man nur als eine Sorge äußern, die sofort auf Gott geworfen wird. Dann allerdings, wenn wir es so sehen, gibt es auch keine Frage mehr, die uns *verboten* wäre! Es gibt keine Grenzen unseres Fragens, weil es keine Grenzen der Sorge gibt, die wir auf ihn werfen dürften. Manchmal werden uns diese Sorgen zur Neuformulierung zurückgereicht. So ging es etwa jenen Leuten, die die Frage stellten (und die Sorge hatten), ob nur wenige selig werden. Manchmal aber bleiben sie auch bei Gott geborgen, und er nimmt sie so an, wie sie sind. Ich glaube, die Frage der Mutter nach dem ewigen Schicksal von Hans war eine Frage dieser Art.

Und doch fehlt uns noch ein allerletzter Schritt, den wir im Durchdenken der gestellten Frage zurücklegen müssen:

Es gibt zwar keinen andern Weg zu Gott, als daß wir seinen Ruf ernst nehmen: »Heute (heute!), wo ihr seine Stimme hört, heute, wo die Uhr eures Lebens noch läuft, verstocket eure Herzen nicht!« Aber vielleicht hat Gott noch andere Wege zu *uns*. Wege, über die wir nicht verfügen. Vielleicht hat er über den Tod und über unsere begrenzte Frist hinaus noch Wege zu denen, die seinen Ruf nicht vernahmen: zu denen, die vor Christus lebten (war er nicht wirklich ein Spätling in der Geschichte?), und zu den Milliarden, die auch heute außerhalb der Hörweite seines Wortes leben. Wir können es ja einfach nicht fassen, daß das, was für *uns* das Wort des Lebens ist, denen entzogen und für die ein Verdammungsurteil sein soll, die es in ihrem irdischen Leben nicht vernahmen. Sollte jener Heiland, der von sich sagt: »Niemand kommt zum Vater denn durch mich«, für die Millionen in Rußland und Asien, die

ihn nicht kennen, zum verrammelten Tor, zum Gericht und zum Ausschluß werden?

Wenn unser Nachdenken über die Liebe Jesu, über sein unermeßliches Erbarmen in diese letzte Gedanknot und in diese Hilflosigkeit unseres Geistes entführt wird, dann soll uns dies geheimste aller Worte zugerufen sein: Für euch, denen das Wort vom Heil gesagt ist, bildet der Tod zwar jene letzte Grenze eurer Entscheidung, und ich will noch den letzten Seufzer der Sterbenden auf mein Herz nehmen, wenn er sagt: »Gott, sei mir Sünder gnädig!« Für *mich* aber, für den Herrn über Lebende und Tote, bestehen keine Grenzen, um mein Erbarmen mächtig werden zu lassen, und ich weiß auch die Toten noch zu finden, die nach mir rufen: alle jene, die falsche Götter angebetet haben, weil sie mich nicht kannten, und die nun von ihren Fetischen und Götzen verlassen sind; alle jene, die in ihrer Jugend hinweggerafft wurden und die als Unvollendete starben; aber auch die Atheisten, die meinem Wort entrückt waren oder es nur als entstellte Karikatur vernahmen. Mein Erbarmen hat kein Ende; auch der Tod kann es nicht begrenzen. Ich kann nicht von den verlorenen Seelen lassen. Mein Leiden war groß und furchtbar genug, um auch sie damit aufzuwiegen.

Es ist wohl nur ein andeutendes, gleichnishaftes Sagen, durch das die Botschaft des Neuen Testaments auf ein Geheimnis hinweist, das sozusagen an der Grenze dessen steht, was man überhaupt zu sagen wagen kann: Es spricht nämlich davon, daß auch den Bewohnern des Totenreichs noch das Evangelium gesagt werde¹⁰ und daß Jesus mit seinem befreienden Wort selbst noch *hierhin* dringe. Das darf als Grenze aller unserer Aussagemöglichkeiten markiert werden. Es liegt an der Grenze dessen, was uns als Auftrag gesagt ist: daß heute noch die Stunde ist, in der wir seine Stimme hören können, in der »Mose und die Propheten« zu uns sprechen. Diese Grenze läßt sich nur mit der Bitte überwinden und nicht mit Thesen. Wir dürfen unsere Sorgen hinüberwerfen, und sie sollen bei Gott ankommen.

Wie kann es Freiheit und Verantwortung geben, wenn Gott alles vorherbestimmt? 8

Über das Verhältnis von Ethik und Prädestination

Frage: In unserm College haben wir gestern abend eine stürmische Diskussion über die Prädestination gehabt. Es gab zuletzt und eigentlich schon vom ersten Augenblick an zwei Fronten.

Die einen sagten: Wenn wir Menschen verantwortlich handeln sollen, dann müssen wir Freiheit haben. Wenn wir aber frei sein sollen, dann darf doch nicht alles schon vorherbestimmt sein. Denn das würde die Freiheit wieder aufheben.

Die zweite Gruppe sagte: Das sehen wir ein, aber andererseits muß man doch genauso sagen: Wenn es einen Gott gibt, dann ist er allmächtig; dann aber muß er auch alles bestimmen. Diese Leute blieben uns dann allerdings die Antwort schuldig auf die Frage, wieso die Allmacht Gottes dann auf seiten des Menschen noch so etwas wie Freiheit und Verantwortung übriglassen könne. Doch auch die erste Gruppe blieb etwas hilflos auf der Strecke. Sie forderte zwar für den Menschen Freiheit als sein höchstes Gut, wollte aber andererseits auch die Allmacht Gottes nicht bestreiten.

So endete das Duell fifty : fifty, weil für jeden eine Frage offenblieb. Das war sehr merkwürdig, weil beide Parteien im Grunde dasselbe sagen wollten. Doch hatten beide keine Argumente für das Gemeinsame. Jeder von beiden hatte sich auf eine Teilantwort eingeschworen und mußte dafür das übrige preisgeben. Aber keiner wollte im Grunde kapitulieren.

So haben wir uns förmlich in das Problem festgebissen, und es wird

immer noch weiter diskutiert. Aber diese Gespräche drehen sich im Kreise.

Wissen Sie wohl eine Antwort?

In diesem Zusammenhang tauchte noch eine weitere Frage auf, die wir nicht beantworten konnten: Die Prädestination ist nicht nur eine Antithese zur Freiheit, sondern auch zur Gerechtigkeit. Oder ist es nicht sehr ungerecht, daß Gott in freier Wahl die einen zum Leben, die andern zum ewigen Verderben bestimmt?

Wir sind uns bewußt, daß das sehr schwere Fragen sind, und ich für meine Person hätte nicht recht den Mut, sie hier zu stellen. Alle, die an unserm Gespräch beteiligt waren, haben mich aber beauftragt, Ihnen diese Frage vorzulegen. Wir sind Ihnen dankbar, wenn Sie darauf eingehen, denn sie bedrängt uns.

Antwort: Es ist für mich interessant zu beobachten, daß die jungen Leute in Amerika es mit der Theologie ganz ähnlich zu halten scheinen wie unsere Schüler und Studenten in Deutschland: Sie suchen sich gerne die allerschwersten und »letzten« Fragen aus. Doch ich glaube, da ist mir ein unkorrekter Ausdruck unterlaufen: Man hat sich diese Art Fragen ja nicht »ausgesucht«, sondern sie sind sozusagen über einen gekommen, sie haben einen gleichsam überfallen.

Ich glaube übrigens, daß es die Größe des jugendlichen Geistes ist, solche »letzten« Fragen zu stellen. Die Älteren und Alten haben sich meist davon abgewandt. Sie haben sich, möchte ich sagen, daran gewöhnt, daß es unlösbare Probleme gibt, denen man mit dem Verstande nicht beikommen kann und über die nachzudenken offensichtlich eine nutzlose Kraftvergeudung wäre. Sie haben kapituliert. Deshalb diskutiere ich so gerne mit jungen Leuten, weil sie noch nicht in dieser Weise »verdorben« sind, weil sie unbefangen auf Fragen stoßen, die am Horizont unseres Daseins auftauchen, und weil sie über das Fernstliegende oft hitziger diskutieren als über die neueste Automarke oder die Schulaufgabe für die zu Ende gehende Woche. Sie sind noch unbefangen und intellektuell unverdorben genug, um zu erkennen, daß diese Fragen am Horizont

im Grunde gar nicht die fernstliegenden, sondern die allernächstliegenden sind. Denn die Frage, ob ich frei oder vorherbestimmt bin und ob es einen allmächtigen Gott gibt (und was das dann heißt), das hat ja mit dem Sinn meines Lebens, mit dem Verhältnis zu meiner Klasse, zum Sport und selbst der kleinsten Verantwortung zu tun, die mir auferlegt ist. Wer diese Frage stellt, ist jedenfalls noch nicht banal geworden. Er hat sich noch nicht »abgefunden«. Er verfügt noch über ein unbefangenes Augenmaß für den wirklichen Rang der Probleme.

Aber auch die Art, wie die gestellte Frage formuliert wurde, hat mir ausnehmend gut gefallen. Besonders wichtig scheint mir der Eindruck zu sein, den die beiden Parteien der Debatte am Schluß hatten: daß jede von ihnen im Grunde dasselbe sagen wollte, es aber nur zum Teil konnte, daß jede in ihrer Weise das Problem zu Ende dachte, sich dabei aber in einen antinomischen Widerspruch sowohl zu *dem* zu versetzen schien, was sie als Ganzes ausdrücken wollte, wie auch erst recht zu dem Teil-Aspekt dieses Ganzen, den die andere Partei vertrat.

Das legt mir die Frage nahe, ob wir hier nicht vor einer ähnlichen Verlegenheit stehen, wie die moderne Physik sie zu bewältigen hatte, als sie das Wesen des Lichtes beschreiben sollte:

Die Physiker sahen sich dabei der Schwierigkeit überantwortet, zwei einander widersprechende Aspekte des Licht-Phänomens zur Kenntnis nehmen zu müssen: Sie mußten nämlich einmal aus den Interferenzerscheinungen schließen, daß das Licht aus Wellen besteht. Andererseits wies der photoelektrische Effekt darauf hin, daß das Licht aus Korpuskeln, aus »Photonen« gebildet wird. Für diesen Widerspruch bot sich nur *eine* Lösung an: ihn nämlich als das Resultat zweier verschiedener Aspekte des gleichen Phänomens aufzufassen; genauer: sie als zwei sich *komplementär* zueinander verhaltende Anschauungen der gleichen Wirklichkeit zu verstehen. Diese Verschiedenheit der Anschauungen ergibt sich aus zwei verschiedenen Versuchsanordnungen, wir können auch sagen (um schon die Parallele zu *unserm* Problem vorzubereiten): aus zwei verschiedenen Fragestellungen. Immer, wenn bei einer Strahlung

Energie mit Materie ausgetauscht wird, läßt sich dieser Vorgang so beschreiben, daß ein Photon, also ein »Korpuskel«, entweder durch die Materie aufgesaugt (absorbiert) oder aber abgelöst und ausgesandt wird. Geht es aber nun darum, die Bewegung der Photone im Raum zu beschreiben, so kann man das nur so tun, daß man sich des Wellenaspektes bedient. Beide Anschauungen verhalten sich also komplementär zueinander.

Diese Frage der Komplementarität, durch deren Beantwortung ein zunächst erscheinender Widerspruch sich auflöst (und zwar immer auf dieselbe Weise, nämlich so, daß man die verschiedene Fragestellung und den Ort des Beobachters in Rechnung stellt), ist zwar in der Physik ziemlich neu, aber in der Theologie uralte. Sie zeigt sich nicht nur im Widerspruch zwischen Prädestination und Freiheit, sondern auch etwa in der scheinbaren (logischen) Unvereinbarkeit von Liebe und Gerechtigkeit in Gott, vor allem aber bei der Unmöglichkeit, Gesetz und Evangelium unter dasselbe Prinzip als eine höhere Einheit zu subsumieren.

Bei dieser letzteren Frage darf ich vielleicht noch einen Augenblick verweilen. Denn sie ist besonders charakteristisch für die Art und Weise, wie das Komplementaritätsproblem in der Theologie auftaucht. Ich nenne Ihnen aus dem Gedächtnis ein Wort Luthers dazu. In einer Tischrede hat er einmal gesagt: Kein Mensch könne zwischen Gesetz und Evangelium richtig unterscheiden, auch er selbst nicht, obwohl er doch ein »Doktor der Heiligen Schrift« sei. Nur Gott wisse darum, nur in ihm löse sich jener Widerspruch auf¹.

Luther geht es also offenbar darum, den Widerspruch zwischen Gesetz und Evangelium *offen* zu erhalten und es auf keinen Fall zu einer falschen Synthese kommen zu lassen. *Warum* will er denn nun lieber in dieser unbefriedigenden logischen Situation ausharren, als den Frieden mit der Vernunft zu suchen? Es lohnt sich, einen Augenblick darüber nachzudenken.

Man muß sich zunächst klarmachen, daß beide Begriffe (Gesetz und Evangelium) hier folgendermaßen verstanden sind: Das Gesetz repräsentiert den Richter-Gott, vor dem wir nicht bestehen können. Trifft uns im Gesetz die Forderung seines Willens, so

müssen wir zugeben, daß wir ihr nicht entsprechen können, weder in Taten noch in Worten noch in Gedanken. Wir müssen uns bis in die Tiefen unseres Seins in Frage stellen und als Sünder erkennen. Wir sind nämlich nicht mehr so, wie wir aus seinen Schöpferhänden hervorgegangen sind. Und wir sind nicht mehr so auf Grund eigener Schuld. Wir müssen mit Petrus sagen: »Herr, gehe von mir weg, ich bin ein sündiger Mensch.« So bekommt die Majestät Gottes, wenn wir sie ernst nehmen (und das Gesetz nötigt uns, sie ernst zu nehmen) für uns etwas Verzehrendes. Das Evangelium aber repräsentiert demgegenüber die verzeihende Liebe Gottes, die uns sucht, die uns grundlos bejaht, obwohl wir so sind, wie wir sind. Zwischen diesen beiden Positionen gibt es keine logische Synthese. Das ist aber keine Fehlanzeige, die unsere intellektuelle Hilflosigkeit angesichts der »höheren Gedanken« Gottes erstatten müßte. Sondern hier geht es um einen sozusagen existentiellen Widerspruch, dessen Notwendigkeit wir theologisch zeigen können. Wir sind also in einer ähnlichen Lage wie ein Mathematiker, dem die Aufgabe gestellt wird, in geometrischer Weise ein Quadrat in einen Kreis zu verwandeln, also die »Quadratur des Zirkels« vorzunehmen. Das geht nicht. Aber der Mathematiker bekommt deshalb keine intellektuellen Minderwertigkeitsgefühle! Denn er kann zeigen, *warum* diese Verwandlung gar nicht möglich ist. Daß der Widerspruch zwischen Gesetz und Evangelium nicht in einer höheren Synthese aufgelöst werden kann, oder besser: daß er nicht aufgelöst werden darf, wird einem dann klar, wenn man eine solche Synthese versucht (und man hat sie in der Theologiegeschichte oft versucht, ohne daß ich hier freilich darauf eingehen kann)².

Ich kann das nämlich auf zwei Weisen versuchen. Zunächst vom Gesetz aus. Das sieht dann so aus, daß ich in der Tatsache des Gesetzes sogleich die Verheißung gegeben sehe, es erfüllen zu können und durch seine Erfüllung dann Gott nahe zu kommen. So wird es mir zu einer Vorstufe des Evangeliums. Denn der Weg des Gesetzes endet dann damit, daß Gott mich annimmt und mir also jene liebende Anerkennung zuteil werden läßt, von der das Evan-

gelium spricht. Es ist völlig klar, daß damit alles falsch wird: Das Evangelium wird zur bloßen Bestätigung und Ratifizierung dessen, was ich mit eigenen moralischen Kräften erreicht habe, und verliert auf diese Weise gerade seine Pointe. Denn die besteht doch darin, daß Gott mir sagt: *Obwohl* (und nicht: *weil*) du so bist, wie du bist, sollst du mir recht sein. Diese Art Synthese führt sich also selbst ad absurdum.

Genauso ist es mit dem umgekehrten Versuch: daß ich nämlich aus dem Evangelium ein Gesetz mache. Genauer sieht dieser Versuch so aus, daß ich im Evangelium lediglich einen Ruf zur Nachfolge, zur *imitatio Christi*, sehe. So wird das Evangelium zu einer Instanz, die etwas von mir *verlangt*, statt mir etwas zu *schenken*. Das führt dann logischerweise auch zu der gleichen Konsequenz, zu der der Weg des Gesetzes mich zwingt: daß ich nämlich einräumen muß, diesem Anspruch nicht genügen zu können, daß die Selbstkontrolle, die Selbstbeobachtung immer intensiver wird und sich immer mehr verfeinert und daß ich schließlich in jener *Mudosigkeit* ende (sofern ich das wirklich ernst praktiziere), die Luther in seinen Klosterkämpfen befahl. Also auch diese Synthese geht nicht.

Sieht man sich hier nun genauer um, so löst sich das, was als Widerspruch erscheint, in die Verschiedenheit zweier Aspekte auf: Wenn ich auf mich selbst blicke und mich am Maßstab der Forderungen Gottes messe, bin ich ein verlorener Mann. Ich sehe dann unter der Decke eines vielleicht äußerlich korrekten Lebens all das, was an Dunkel aus dem »Keller« meiner Existenz her andrängt: Lieblosigkeit, Egoismus, Neid – kurz alles das, was der Dichter Adalbert Stifter die tigerartige (und moralisch wegretuschierte) Anlage des Menschen nennt. Auch der Christ, der etwas von der Gnade Gottes weiß, ist und bleibt von diesen Beobachtungen bedrängt, er bleibt ja ein *de-facto*-Sünder (*peccator in re*). Er erkennt das sogar mit den geschärften und verfeinerten Organen seines Gewissens.

Blicke ich aber statt dessen auf Gott, auf den »Spiegel des väterlichen Herzens«, wie er mir in Jesus Christus erscheint, so kann mich diese Selbstbeobachtung nicht mehr erschüttern. Ich weiß

dann, daß er mir in unerfindlicher Güte »trotzdem« treu bleibt und mich bejaht.

Diese verschiedenen Aspekte kann und darf ich auf keinen logischen Einheitsnenner bringen wollen, wenn ich nicht die Sache, um die es hier geht, total verfälschen will. Auch hier freilich lassen sich beide Aspekte in einer Art Komplementarität aufeinander beziehen, d. h. ich darf sagen, daß es der eine und selbe Gott ist, in dem beides (Gesetz und Evangelium) koinzidiert. Aber diese Komplementarität ist eben in Gott geborgen und verborgen. Darum »habe« ich sie nur, indem ich ihm vertraue. Das heißt, ich habe sie nur im Glauben. Unsere Vernunft hat dabei lediglich die Aufgabe, zu zeigen, warum das so ist und warum die Komplementarität nicht unmittelbar denkbar ist.

Darf ich fragen, ob das zunächst verstanden worden ist, oder hat jemand dazu noch eine Frage?

Frage: Wollen Sie damit sagen, daß der Widerspruch von Prädestination und Freiheit ebenfalls auf einer derartigen Verschiedenheit der Aspekte beruht, so daß man den Widerspruch objektiv nicht auflösen kann? Ist das dann die »Kapitulation der Erwachsenen«, von der Sie vorhin sprachen? Vielleicht fühlen sie instinktiv, daß diese Frage unlösbar ist.

Antwort: Sachte, junger Freund. Selbst wenn es so sein sollte, wie Sie es vermuten, so dürfen wir doch nicht mit einem gewaltsamen Satz dahin springen wollen. Wir müssen es uns schon etwas schwerer machen und ein wenig nachdenken. Ich möchte zunächst jeder der beiden Parteien, die da gestern diskutiert haben, noch etwas Munition liefern, um die entgegengesetzten Fragestellungen auf eine äußerste Spitze zu treiben. Auf diese Weise verhelfen wir dem Problem zu seiner klarsten Gestalt.

Es gibt ein Verständnis von Prädestination, bei dem man in der Tat keine Freiheit in irgendeiner Weise denken kann. (Man würde dann freilich auch besser von »Determinatation« als von »Prädestination« sprechen.) Ihr klassischer Vertreter ist ein jüngerer Zeitgenosse

Kants: Pierre Simon Laplace. Und seine berühmte Formel lautet etwa so: Wenn ich mir eine höchste Intelligenz vorstelle, die in einem gegebenen Augenblick alle nur denkbaren Kräfte im Universum kennt und gleichzeitig die entsprechende Lage aller Wesen wüßte, so könnte diese Intelligenz in einer einzigen Formel die Bewegungen der größten Gestirne und der kleinsten Atome zusammenfassen. Jeder Ablauf wäre für sie mit absoluter Sicherheit zu bestimmen. Vergangenheit und Zukunft wären vor ihrem Auge gegenwärtig. – Hier wäre also tatsächlich alles festgelegt und vorherbestimmt. Die Weltereignisse und die menschlichen Schicksale liefen ab wie ein Film, der fertig in seiner Schachtel liegt. Bei den darauf abgebildeten Schicksalen könnte sich kein Zwischenfall, kein möglicher Seitensprung der Freiheit mehr ergeben. Wenn man derart alles aus dem Zusammenspiel von Kraft und Stoff auf mechanische Weise erklärt, kann selbstverständlich kein Raum mehr für Freiheit und Verantwortung sein. Ich bin dann nur die Durchgangsstelle eines unendlichen Kausalfliktus. Eigentlich dürfte man nicht einmal mehr von »ich« dabei reden. Denn dieses sogenannte Ich wäre selbst ja schon ein bloßes Konglomerat von Punkten, durch die jener Fluß der Kausalitätsströme geht.

Die genau entgegengesetzte Position dazu könnte man vielleicht durch Jean Paul Sartre dargestellt finden. Er will die absolute Freiheit, die durch nichts bestimmt oder begrenzt ist. Er leugnet deshalb auch ein dem Menschen vorgegebenes »Wesen« (essentia), ein Modellbild sozusagen, das ihm von Gott mitgegeben wäre und das er in sich dann realisieren müßte. Eine solche Präfiguration dessen, was er werden soll, wäre schon eine unerträgliche Einschnürung seiner freien Entfaltungsmöglichkeit.

Darum ist Sartre auch konsequent genug, den Gottesglauben abzulehnen. Denn ein solches präfiguriertes Wesen ginge ja auf ihn zurück; Gott »erwartete« sozusagen etwas von mir, indem er ein solches Modellbild in mich hineinlegte. Darum darf es ihn nicht geben! Ahes, was von mir erwartet wird – auch von seiten meiner Mitmenschen – tastet mich in meiner Freiheit an und »fixiert« mich. Darum muß ich mich auch dagegen zur Wehr setzen.

Um eine absolute Freiheit des Menschen denken zu können, muß ich ihn einfach in seinem nackten Dasein (*existencia*) verstehen, als eine *tabula rasa* sozusagen, auf der noch keine Marschroute für seine Entwicklung und sein Handeln geschrieben ist, sondern die er selbst und allein mit *dem* Text beschriften kann, den er will und also in *Freiheit* schreibt.

Ich glaube, es ist nicht nötig, hier im einzelnen zu entfalten, zu welchen Unmöglichkeiten diese Konzeption drängt. Denn es ist ja klar, daß eine als völlige Bindungslosigkeit verstandene Freiheit zum Chaos führt. »Ohne Gott«, so kann Dostojewskij sagen, »wäre alles erlaubt.« Darum gibt es nur den Kampf aller gegen alle, und darum müßte man auch alle fürchten. Wir kommen zur Vision einer gespenstischen Welt ohne Autorität und ohne Nächsten. Ganz konsequent kann Sartre an anderer Stelle formulieren: »Die Hölle, das sind die andern« (weil sie mich nämlich in der beschriebenen Weise fixieren)³.

Sowohl eine absolut gesetzte Freiheit wie eine absolut gesetzte Determination führt also zu einer gelsterhaften Welt, in der menschliche und mitmenschliche Existenz nicht mehr möglich ist. Und es erscheint mir sehr charakteristisch, daß sich beide Konzeptionen nicht nur auf das Menschen-, sondern auch auf das Gottesbild auswirken: Sartre kommt bei der Nicht-Existenz Gottes an (oder geht von ihr aus), und Laplace zeichnet in seiner »höchsten Intelligenz« ein gespenstisches Wesen von majestätischer Unpersönlichkeit.

Gerade diese Vernichtung oder Verwundung des Gottesbildes scheint mir ein Hinweis darauf zu sein, von welcher Stelle aus wir das Prädestinationsproblem angehen müssen: eben von dem Gott aus, der der Herr der Prädestination ist.

Offenbar kann ich über die Prädestinationsfrage überhaupt nicht reden, ohne daß ich mir zunächst einmal über das *Verhältnis* zu diesem Gott klar werde. Denn die Prädestination beschreibt doch ein ganz bestimmtes Verhältnis zu den Menschen: daß Gott nämlich über ihr zeitliches und ewiges Schicksal souverän verfügt. Danach bin ich selbst, der ich über die Prädestination nachdenke, ebenfalls von dieser Verfügung umgriffen und folglich in einem

ganz bestimmten Verhältnis zu ihm. Dann aber ist es unmöglich, mich außerhalb dieses Verhältnisses zu stellen und es auch von außen zu sehen. Versuche ich das, so befinde ich mich als Denker auf einer Ebene, von der aus ich die Prädestination nie in den Blick bekommen kann. Ich suche sie dann von einem Standort aus und mit Kategorien zu erkennen, die ihr unangemessen sind und die sie mir darum nur verzerrt erscheinen lassen können. (Wenn ich etwa die Weltgeschichte mit naturwissenschaftlichen Kategorien betrachten würde, müßte sie ja ebenfalls zu einer geradezu verrückten Karikatur werden.) Was passiert, wenn man sich nicht mehr in einem Verhältnis zu Gott sieht und doch etwas über ihn auszusagen wünscht, das haben wir ja soeben bei Laplace und Sartre gesehen.

Deshalb sollten wir die Standortfrage besonders ernst nehmen: Wir denken über die Prädestination so nach, daß wir uns von der Verfügung Gottes dabei umschlossen sehen, daß wir uns in einem so bestimmten Verhältnis zu ihm wissen. Wir können uns also nicht als einen abstrakten, durch nichts bestimmten Intellekt begreifen. Andernfalls könnten wir auch Gott nur als eine abstrakte Intelligenz begreifen. Denn »wie beschaffen man in sich selbst ist und sich versteht, so erscheint einem auch Gott« (Luther).

Nun haben wir also ungefähr den Standort ausgemacht, von dem her wir denken. Es ist der Standort innerhalb eines Verhältnisses zu Gott, der uns mit seiner Verfügung umgreift. Wir stehen also inmitten einer Geschichte, die Gott mit uns hat. Folglich stehen wir auch in einem bestimmten Stadium dieser Geschichte. Cäsar oder Napoleon sind ja nicht einfach Gestalten »der« Geschichte, sondern indem sie das sind, befinden sie sich auch an einer ganz bestimmten Stelle im Ablauf der Geschichte. Man kann diese Stelle mit genauen Datierungen angeben. Wenn ich also von mir sage, daß ich innerhalb einer Geschichte mit Gott und also in einem Verhältnis zu ihm stehe, dann muß ich ebenfalls (sofern das Wort von der Geschichte nicht doch wieder eine leere Abstraktion sein soll) das Stadium angeben können, in dem ich mich innerhalb dieser Geschichte befinde.

Über dieses Stadium, in dem die Frage nach der Prädestination nicht nur entsteht, sondern auch in eine sinnvolle Richtung zeigt, spricht Paulus im Brief an die Römer. Sie wissen, daß dort die Prädestinationsfrage in den Kapiteln 9–11 abgehandelt wird. Sie taucht also ziemlich am Ende auf. Die Kapitel 1–8 dagegen sprechen über das, was ich unser »Stadium« in der Geschichte mit Gott nannte:

In diesen Kapiteln handelt der Apostel davon, daß ich von mir aus (in meinem Existenzzustande) ein verlorener Mensch bin, daß ich nie aus eigener Kraft jene Bestimmung erreichen kann, die Gott mir als Thema meines Lebens gegeben hat, und daß ich ganz allein von dem Wunder lebe, daß Gott in Jesus Christus sein Ja zu mir gesprochen hat. In Jesus Christus sagt Gott zu mir: »Dennoch bleibe ich stets an dir – obwohl du so bist, wie du bist.« Nun ist mir ein Friede geschenkt, den ich selbst nie hätte gewinnen können.

»Allein aus Gnaden« Gott recht zu sein, das heißt doch: verwundert feststellen zu müssen, daß ich in diesen Frieden versetzt bin und daß die Ursache dafür nicht bei mir liegt, sondern daß sie im Wunder einer Liebe besteht, auf die ich keinen Anspruch habe. Solange ich das »Wohlgefallen«, das Ja-sagen Gottes zu mir als einen »Lohn« interpretiere, der meinen Verdiensten entspricht, bin ich noch im Zustande des Berechnens. Denn Verdienst und Lohn verhalten sich wie zwei Quantitäten, die ich in ihrer Größe und in ihrem Verhältnis ausrechnen kann. Hier aber ist an die Stelle der Berechnung die Verwunderung getreten. Das Wunder führt tatsächlich zur Verwunderung, einfach weil es keine erkennbare und berechenbare Ursache hat. Wie sollte es die auch haben, wo es doch auf eine Tat der Liebe, auf eine Entscheidung des götdlichen Herzens zurückgeht! (Für deutsche Leser: Wenn ich doch einmal versuche, berechnend an dieses Geheimnis heranzugehen, ende ich in einer logischen Abstrusität, in einer Tautologie. Ich frage dann etwa mit dem Liede »Woher dies kam, warum geschieht's?« [nämlich, daß mir Erbarmung widerfahren ist]. Und ich muß paradoxerweise mit dem antworten, wonach ich gerade gefragt hatte: »Erbarmung ist's und weiter nichts.«)

Diese Verwunderung hat aber nun keineswegs nur einen beglückten, sondern auch einen etwas melancholischen Klang.

Zwischenfrage: Aber was ist mit den andern, die nicht prädestiniert sind?

Antwort: Genau auf diese Frage wollte ich hinaus, wenn ich von der »melancholischen« Seite der Verwunderung sprach. Denn nun sehe ich doch andere Menschen, denen diese beglückende Gewißheit, »allein aus Gnaden Gott recht zu sein«, nicht zuteil wird; Menschen also, die offenbar nicht in der Lage sind, darüber gewiß zu werden, dies zu glauben und in diesem Glauben dann die Wahrheit sich anzueignen und sie dann für sich wahr werden zu lassen. Was ist mit denen?

Die Frage wird um so bedrängender, je mehr ich ihnen gegenüber von ethischem Respekt erfüllt bin und je mehr ich meine eigene Armseligkeit ihnen gegenüber entdecke. Wie viele wunderbare Nicht-Christen und Atheisten gibt es, vor denen ich mich nur verkriechen kann, wenn die Frage nach dem ethischen Rang gestellt wird!

Daß ich nicht mit Hilfe einer Berechnung den Verteilungsschlüssel herausfinden kann, auf Grund dessen Gott die einen mit Glauben begnadet und die andern im Unglauben läßt, haben wir ja nun schon gesehen: Würde ich mit dem Rechnen anfangen, müßte ich schon im Ansatz das Thema des »Wunders«, des »Liebes«-Ratschlusses verfehlen. Aber dieser Verzicht auf das Rechnen hilft mir hier doch sehr wenig, so sehr ich theoretisch vielleicht diesen Verzicht bejahe. Denn wenn ich jene Menschen liebe oder wenn ich mir die große Zahl der Nicht-Glaubenden vorstelle, dann bleibt mir diese Frage eine Bedrängnis. Und vielleicht gewinnt sie dann die Form: »Wie kann Gott es zulassen, daß ausgerechnet und gerade *ich* herausgezogen bin, daß gerade *mich* sein Erbarmen heimgeholt hat?«

Wenn ich die Frage so formuliere, wird wieder deutlich, wieviel es auf den Standort ankommt, von dem aus ich frage, wieviel es

also auf das ankommt, was wir das »Stadium der Geschichte« nannten. Denn wenn ich von »außerhalb« und als unbeteiligter Zuschauer frage, dann lautet die entsprechende Frage: »Wie kann Gott es zulassen, daß mir dies und das widerfährt« (vor allem an Unglück)? Jetzt aber meine ich die Frage so, daß ich über die Unverdientheit des Wunders erschreckt bin.

Die Frage des Standortes wird noch in anderer Hinsicht wichtig. Wir bezeichneten ihn ja als den Ort innerhalb eines Verhältnisses zu Gott, genauer: als den Ort der schon erfahrenen Rechtfertigung. An diesem Orte aber weiß ich ja, zu *wem* ich so fragend spreche: »Warum gerade ich? Warum nicht auch die andern?« Ich weiß nämlich als ein selbst Gerechtfertigter, daß der, den ich so frage, die »Welt« hebt⁴, daß es ihm darum geht, »alle« zu finden und sich von allen finden zu lassen, um sich ihrer zu erbarmen⁵. Darum wird mir klar, daß nicht nur *ich* es bin, der sich trauernd nach jenen andern erkundigt, sondern daß Gott das *auch* tut, daß er es mit dem ganzen Einsatz seiner Liebe tut⁶, daß ihm kein Opfer zu hoch ist. Darum weiß ich, *wem* ich diese Sorge anvertrauen darf. Ich *habe* jedenfalls einen, dem ich sie anvertrauen darf. Ich kann mit meiner Fürbitte für sie eintreten⁷ und brauche mir keine Sorgen um einen gerechten Verteilungsschlüssel zu machen, wenn ich seinen höheren Gedanken, seinem liebenden Herzen und seiner »Gerechtigkeit« vertraue.

Wieder sehen wir, wieviel es auf den Standort und den Aspekt ankommt; die Frage der Prädestination hat etwas Grauensvolles, wenn ich sie im Sinne der reinen Abstraktion und also von einem künstlichen Außerhalb-der-Geschichte-mit-Gott herstelle. Dann kommt sie bei einem alles durchwirkenden, unpersönlichen und herzlosen Gesetz an; dann kann die Antwort nur der reine Determinismus sein. Aber nun hat die Frage ihren Schrecken verloren, denn ich stelle sie vom Herzen Gottes aus, und dieses von mir erfahrene Herz ist etwas anderes als die abstrakte Ursache der Determination.

Ich glaube, jetzt verstehen wir auch, warum Luther vor un- und vorzeitigen Spekulationen über die Prädestination warnt. Das tut

er nämlich. So kann es im Vorwort zum Römerbrief heißen: »Hier ist auch der Anlaß, den frechen und hochfahrenden Geistern ein Grenzmal zu setzen. Sie führen nämlich ihren Verstand zuallererst hierher, um zuerst den Abgrund göttlicher Vorherbestimmung zu erforschen, und quälen sich vergeblich mit der Frage ab, ob sie auserwählt sind. Diese Leute müssen dann ihren eigenen Sturz herbeiführen, so daß sie entweder verzagen oder sich einem bestimmten Zufall anvertrauen.«

Luther meint demnach, daß am Ende solcher abstrakten Spekulationen Verzweiflung oder Nihilismus stünden – Haltungen also, die genau dem entgegengesetzt sind, was die Prädestination bei uns erreichen möchte: Denn es geht der Prädestination doch um die Gewißheit des Glaubens, daß unsere Rettung nicht in unserer höchst labilen moralischen oder sonstigen Leistungsfähigkeit liegt, sondern daß sie in einer souveränen Tat des göttlichen Erbarmens gründet. Die Lehre von der Prädestination bildet also nur den gedanklichen Hintergrund dessen, was uns das Wunder der Rechtfertigung zukommen läßt. Und gerade diese Pointe der Prädestinationslehre – nämlich eine Rühmung der Alleinwirksamkeit der Gnade mit Hilfe von Gedanken zu sein –, gerade diese Pointe können die »hochfahrenden Geister«, die abstrakt und außerhalb des Verhältnisses zu Gott spekulieren, nicht erkennen.

Darum kommt wieder alles auf den Standort an: daß ich nämlich als ein aus Gnaden Gerechtfertigter über das Geheimnis der Rechtfertigung nachdenke. Daß ich als ein zum Glauben Erweckter über den Erweckenden nachdenke. Die Lehre von der Prädestination ist sozusagen die punktierte Fortsetzung der Gedanken, die ich so denke. Wenn es so ist, dann können sich diese Gedanken nie selbständig machen, nie bloß neugierig herumvagabundieren und in die Grenzenlosigkeit der Spekulation entweichen. Sondern sie bleiben dann immer an das Thema gebunden, das ihnen allein Legitimität verleiht: nämlich an die Aufgabe, das Wunder der Rechtfertigung zu umschreiben und dieses Wunder mit Gedanken zu rühmen.

Das ist der Grund dafür, warum man in puncto Prädestination

nicht einfach lustig und abenteuerlich darauf losspekulieren kann. Immer muß zuerst jenes *Thema* ausgemacht sein. Immer muß man sich erst an den Ort der Rechtfertigung stellen. Nur er bietet den hier zuständigen »Aspekt«. Darum muß der alte Mensch zuvor »ganz tot sein, ehe er dies Ding erträgt und den starken Wein trinkt« (Luther). Es gehört also zu solchen Überlegungen eine ganz bestimmte existentielle Situation. (Das hängt wieder mit dem Aspektproblem zusammen.) Und darum schließt Luther seine Warnungen mit den Worten: »So sieh dich vor, daß du nicht Wein trinkest, wenn du noch ein Säugling bist (wenn dir also jener Aspekt noch unerschwinglich ist und wenn dein Intellekt der Geschichte mit Gott, die du existentiell durchschreitest, sozusagen um einige Schritte voraus ist). Jede Lehre hat ihr Maß, ihre Zeit und ihr Alter.«

Ich kenne kein Apartment im christlichen Dogmengebäude, an dem sich so klassisch studieren läßt, wie Erkenntnis und Existenz zusammengehören und wie ich in der Wahrheit sein⁸, wie ich in ihr existieren muß, um sie denken zu können. Niemals kann unsere Vernunft sich emanzipieren und als Einzelgänger auf intellektuelle Beutezüge gehen. Immer ist sie an die Existenz und an die Person dessen gebunden, der mit ihrer Hilfe denkt. Darum gibt es eine gottlose und eine gottesfürchtige Vernunft, eine hybride und eine vernehmende Vernunft⁹.

Frage: Was Sie mit dem Aspektproblem meinen, habe ich jetzt wohl verstanden. Auch der Unterschied von Prädestination und Determination ist mir einigermaßen klargeworden. Aber auf eine Frage, die zuerst schon anklang, hätte ich doch gerne noch eine Antwort:

Von welchem Gesichtspunkt oder Standort her ich auch die Prädestination betrachten mag, auf jeden Fall entspricht ihr doch auf seiten des Menschen ein entsprechendes Maß an Unfreiheit. Oder ist das falsch? Darüber hat doch auch Luther ein Buch geschrieben¹⁰. Wenn es nun so ist, daß ich keinen Einfluß auf den Willen Gottes habe, dann entsteht doch die Frage, wie sich das subjektiv

bei mir auswirkt. Da ich dann ja das Herz Gottes, von dem Sie sprechen, noch nicht kenne oder jedenfalls noch nicht in fester Beziehung zu ihm stehe, scheint mir der subjektive Zustand eines solchen Menschen ähnlich zu sein wie der des Schicksalsgläubigen. Kann er etwas anderes tun, als einfach zu warten, was Gott mit ihm machen wird, und ob er überhaupt etwas tut? Kann er etwas anderes tun als »Däumchen drehen«? Irgend etwas ist sicher falsch daran. Jedenfalls habe ich das Gefühl. Ich weiß nur nicht, wie man um diese Konsequenz herumkommen sollte.

Antwort: Ihre Frage ist sehr berechtigt, und ich danke Ihnen dafür. Sicher ist Ihre Vermutung richtig, daß der Prädestination subjektiv das Korrelat des »unfreien Willens« entspricht. Jedenfalls ist die Annahme ganz ausgeschlossen, daß Gott nur der Inhalt einer bestimmten Weltanschauung oder Überzeugung wäre und daß man diese Weltanschauung oder Überzeugung frei wählen und aussuchen könnte, daß beides uns sozusagen »zur gefälligen freien Auswahl« vorgelegt wäre. Und sicher stimmt es auch, daß, von außen gesehen, die Prädestination der Determination verteuftelt gleicht und deshalb die Konsequenz des »Däumchen-Drehens« bedenklich nahelegt. Was bleibt denn anders übrig als eine solche fatalistische Passivität? Und da der Mensch, der noch nicht im Stande des Glaubens steht (aber sich vielleicht nach ihm sehnt), tatsächlich das Prädestinations-Problem »von außen« sieht, so scheint es wirklich nicht einfach zu sein, ihm jene Konsequenz aus-zureden.

Zunächst zeigt das aber nur wieder, daß man eben die Verkündigung an den Ungläubigen auf keinen Fall mit der Lehre über die Prädestination *beginnen* lassen kann, sondern daß der innere Organismus des Evangeliums es erfordert, mit der frohen Botschaft selbst zu beginnen. Am Anfang muß das *Angebot* Gottes stehen, daß er uns aus der Fremde ins Vaterhaus zurückholen möchte, muß die *Zusage* stehen, daß er uns teuer erkaufte hat¹¹ und daß wir ihm trotz unseres desolaten Zustandes recht sein sollen.

Hier muß ich übrigens eine Lanze für Calvin brechen. Aller üblen

Nachrede zum Trotz ist es nämlich auch bei ihm keineswegs so, daß er die Prädestinationslehre an die Spitze seines Systems gesetzt hätte und alles Weitere aus ihm ableitete. In der Ausgabe seiner *Institutio* von 1536 spricht er von der Prädestination vielmehr im ersten Teil seiner Lehre von der Kirche, und in der Ausgabe von 1559 im Anschluß an die Lehre von der Rechtfertigung und vom Gebet. Sie hat zwar für sein theologisches Denken aus Gründen, die ich hier nicht darstellen kann, durchaus zentrale Bedeutung. Das heißt aber noch längst nicht, daß sie nun auch die erste Station auf dem Wege unseres Glaubens bedeuten müßte. Calvin beachtet vielmehr sehr genau – und das verbindet ihn hier mit Luther –, daß die Frage der Prädestination sich als *legitime* Frage erst an einer ganz bestimmten Stelle unseres Glaubensweges »ergeben« kann. Es ist folglich unmöglich, sie zuerst einmal auszudiskutieren und sich erst dann zum Glauben zu entschließen, wenn die dabei auftauchenden Argumente einem plausibel erscheinen. Wir dürfen also auch unsererseits nicht müde werden, darauf hinzuweisen, wo der Weg unseres Glaubens *beginnt* und daß wir gelassen darauf zu warten haben, wann sich *auf* diesem Wege die Frage der Prädestination »ergibt«. Sie hat eben wirklich »ihr Alter und ihre Zeit«!

Das evangelische Wort nun, das mir als Angebot und Zusage begegnet, trägt die Verheißung in sich, daß ich es hören soll und daß es nicht »leer« zurückkommen wird¹². Natürlich fordert mich dieses begegnende Wort zur Entscheidung auf. Wenn ich das so ausdrücke, dann scheint dem die These zugrunde zu liegen, daß hier an den freien Willen appelliert würde und daß ich also unsern gemeinsamen Satz vom unfreien Willen nun doch wieder über den Haufen rennte. Denn ist ein Entscheidungsruf nicht nur dann sinnvoll, wenn ihm die subjektive Freiheit entspricht, ihn auch zu hören und die Entscheidung zu vollziehen? Ergo?

Und doch stimmt diese Konstruktion so nicht. Es könnte ja auch so sein, daß die Freiheit zur Entscheidung (in der Tat gehört beides zusammen – daran gibt es keinen Zweifel), ich sage: es könnte so sein, daß die Freiheit zur Entscheidung durchaus *nicht* vorgegeben

und als ein konstitutives Merkmal menschlicher Existenz zu verstehen wäre, sondern daß diese Freiheit mir in jenem Anruf zuteil wird, daß sie mir *geschenkt* wird und daß jener Anruf mich also zur Freiheit zuallererst *ermächtigt*. Es wäre deshalb denkbar, daß ich zwar in den normalen und »zivilen« Bereichen meines Daseins wirklich so etwas wie freie Selbstverfügung besäße, daß ich mich z. B. wirklich frei entschließen könnte, heute nachmittag spazieren und abends ins Theater zu gehen, daß ich aber *nicht* die Freiheit besäße, mein Verhältnis zu Gott behebzig und nach eigenem Gutdünken zu ordnen. Es könnte sein, daß ich die Freiheit dazu erst empfangen müßte.

Und ich würde nun allerdings sagen, daß es genau so auch ist. Indem das Wort mich trifft, empfangen ich die Verheißung mit, daß ich es hören, daß ich es verstehen und daß ich darauf eingehen darf. Dann gilt mir wirklich die Zusicherung Jesu: Wer zu mir kommt, den will ich nicht *hinausstoßen*¹³. Selbst die Verstockungsreden Jesu, die vom »Sehen und Nicht-Erkennen, vom Hören und Nicht-Verstehen« sprechen¹⁴, besagen ja nicht, daß den also Verstockten jene Verheißung versagt bliebe und daß also das Wort nur unmerklich über sie hinwegrauschte. Sondern hier wird eben die dargebotene Freiheit nicht in Anspruch genommen und die Verheißung verspielt. Darum wird in der Bibel nirgendwo Verstockung als schicksalhafte Taubheit, sondern immer als schuldhaftes Sich-Verhärten verstanden. Aus diesem Grunde könnte man auch Gestalten wie Pharao und Judas niemals im Sinne einer bibelfremden »Tragik« interpretieren. Es bleibt bei dem, was ich an anderer Stelle so ausgedrückt habe: Gottes Wort »schafft« *sich* den Hörer; und damit schafft es auch die *Freiheit* des Hörens und folglich ebenso die Möglichkeit der Entscheidung.

Ich bestreite also nicht, daß Entscheidung und Freiheit einander entsprechen. (Eine Marionette kann sich deshalb gar nicht entscheiden, sondern ist nur die Funktion dessen, der sie an seinen Fäden tanzen läßt. Wir Menschen sind aber keine Marionetten¹⁵.) Ich bestreite nur, daß diese Freiheit, auf den Entscheidungsruf zu antworten, eine Eigenschaft sei, die wir »a priori« besäßen und die

wir beliebig abrufen könnten. Ich behaupte vielmehr, daß sie uns aktuell in gnadenvoller Gewährung zuteil wird, daß wir eben zu ihr *ermächtigt* werden.

Wir können folglich als Botschafter des Evangeliums dem andern nicht einfach sagen: Du bist frei; »also « mußt du dich entscheiden! Sondern wir können ihm nur sagen: »Du kannst von dir aus gar nichts; wir Menschen können es von uns aus gar nicht begreifen und erst recht nicht wollen, was Gott mit uns vorhat. Indem ich dir aber verkündige, daß Gott dich so annehmen will, wie du bist, überbringe ich dir zugleich die Verheißung, daß Gott dich nun mobil macht und daß er dir die Freiheit schenkt, ja (oder auch nein) zu sagen.«

Nur so ist auch die große Paradoxie des Philipperbriefs zu verstehen (und hört insofern auf, eine komplette Sinnlosigkeit zu sein): »Wirket mit Furcht und Zittern eure Errettung, denn (!) Gott ist es, der nach seinem Wohlgefallen das Wollen und Bewirken in euch bewirkt«¹⁶. Ist das nicht wirklich sehr paradox? Wie kann man denn mit Leidenschaft einem Ziel nachjagen, wenn einem im nächsten Augenblick versichert wird, daß die Erreichung dieses Zieles überhaupt nicht von uns abhängt – ja, wenn diese unsere Ohnmacht obendrein noch als *Grund* dafür dienen soll, daß wir uns so anzustrengen haben? Wäre es ein blindes übermächtiges Schicksal, das uns in seine zwangsförmigen Abläufe einfügt, so wäre jede Opposition dagegen und jede Aufforderung zu eigenem Handeln in der Tat absolut sinnlos. Aber wie ist es denn hier, bei Paulus?

Gerade das Wort von der sinnlosen Opposition gegen die Übermacht des Schicksals (das mir da im Schwung der Rhetorik unterlaufen ist!), kann uns vielleicht weiterhelfen. Werde ich denn hier überhaupt zu jener »Opposition« aufgerufen, die beim Fatalisten zur Debatte steht? Doch mitnichten! Ich werde im Gegenteil aufgefordert, dem, was Gott in seiner alleinwirkenden Gnade tut, zu *entsprechen*, ihm also »konform« und folglich gerade *kein* Opponent zu werden. Daß das so ist, liegt eben daran, daß Gott kein blindes Schicksal, sondern daß er mein himmlischer Vater ist, dessen

Herz für mich schlägt. Daß Gott so »für mich« ist, hat Paulus unmittelbar vorher¹⁷ an der Gestalt Jesu Christi verdeutlicht. Er *will* ja meine Errettung, er will ja, daß ich es schaffe und daß ich diese Errettung will. Und er hat ja wahrlich einiges unternommen, um mich nach Hause zu locken und in der Fremde abholen zu lassen. Wenn ich diese Nachricht empfangen – und es geht ja wirklich um eine »Nachricht«, die ich mir unmöglich selbst sagen kann –, wie kann ich sie dann anders zur Kenntnis nehmen als so, daß sie mich mit äußerster Unruhe erfüllt und sogar mit »Furcht und Zittern« –? Ich sehe doch gerade in diesem Lichte (das mir nun aufgeht), wie vieles *zwischen* Gott und mir steht, wie vieles ihm in meinem Verhältnis zum Nächsten, in meinem neidischen Herzen und vielleicht in meinen geschlechtlichen Bindungen widerspricht. (Auch darüber hat Paulus in den ersten fünf Versen dieses Kapitels gesprochen.) Wie sollte ich, wenn ich mich nun in Liebe angeblickt weiß, nicht erschreckt sein über das, was den Liebenden an mir betrüben muß?

Aber nicht nur darum geht es: Selbst wenn ich die Zusicherung empfangen, daß Gott mich trotz dieses noch Dazwischenstehenden bejaht und daß dieses Dennoch-Ja sogar die *Pointe* seiner Gnaden tat an mir ist, so kann mich das ja unmöglich »sicher« machen. »Sicher« machen könnte es mich vielmehr nur, wenn Gott so etwas wie ein »Prinzip der Liebe«, wie das Prinzip eines grundsätzlichen und pauschalen Ja zu allem und jedem, wenn er also eine Art Indifferenzprinzip wäre. Dann könnte ich in der Tat sagen: Warum sollte ich den polaren Gegensatz zum Guten in mir nicht auf die äußerste Spitze treiben, warum sollte ich nicht mit Lust und Liebe Repräsentant des negativen Pols sein? Je ausgeprägter die polaren Gegensätze sind, um so größer werden doch die Chancen jenes Indifferenzprinzips, sich in seinem überpolaren Charakter zu bewähren! Warum sollten wir nicht mit Lust und Liebe »bei der Sünde beharren, damit die Gnade um so mehr zum Zuge kommen« könne?¹⁸

Doch diese Dialektik des »Umschlages« klappt eben nicht. Und darum klappt auch das passive Laisser-faire gegenüber der Gnade

Gottes nicht. Und *weil* es nicht klappt, darum kann es hierbei auch nicht den phlegmatischen Zustand der Nonchalance geben, sondern im Gegenteil: Es gibt Furcht und Zittern, es gibt den äußersten Grad der Beteiligung und des Engagements. Das ist deshalb so, weil Gott ebensowenig, wie er ein Schicksal-»Prinzip« ist, auch ein Liebes-»Prinzip« – also wieder eine tote Gesetzmäßigkeit – ist. Ich stehe doch hier vor einem lebendigen Herrn, der mich als den Seinen nach Hause holen, der mir das verlorene Geschenk meiner Bestimmung zurückschenken will. Wenn ich bereit bin, darauf einzugehen, dann kann es mir keinesfalls mehr gleichgültig sein, in welchem Zustande ich bin und ob ich ihn betrübe¹⁹. Wenn mir dieser mein Zustand gleichgültig ist und wenn ich skrupellos so weitermache wie bisher, dann wäre das ein bedenkliches Zeichen dafür, daß ich gerade *nicht* zum Engagement bereit bin und daß ich mir noch nicht darüber klar bin, mit wem ich es hier zu tun habe.

Vielleicht könnte man so sagen: Nicht daß ich noch ein alter Sünder bin, dem seine Fragwürdigkeit aus allen Knopflöchern herauslugt, macht Gott an mir irre und läßt ihn einen neuen Trennungstrich ziehen (im Gegenteil: das macht sein Erbarmen nur noch größer). Aber daß ich demgegenüber *gleichgültig* bin oder daß ich sogar dialektische Geschäfte damit mache²⁰, das könnte ihn an mir irre machen. Denn daran müßte er erkennen, daß ich ihn nicht »mit ganzem Herzen« und also ohne Engagement suche, daß ich ihn noch gar nicht als den erkannt hätte, der er doch für mich sein will.

Verstehen wir jetzt, was das Wort von der Furcht und von dem Zittern meint, und daß es eine Umschreibung des Engagements und damit der Angst vor dem Nicht-Engagement, vor der Gleichgültigkeit ist? Selbst in der Rühmung der göttlichen Gnaden tat ist noch die Bewegung des Herzens spürbar, die aus »Furcht und Zittern« rührt.

Man braucht nur an den Triumphgesang des Paulus am Ende des achten Römerbriefkapitels zu denken, um darüber das Nötige zu erfahren: Da spricht Paulus davon, daß ihn nichts mehr scheiden

könne » von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn «²¹. Sagt er das etwa wie jemand, der nun in der Sicherheit der Etappe angelangt ist, wo ihm nichts mehr passieren kann, wo er also in der überpolaren Spannungslosigkeit eines Überwundenhabens steht? Oder sagt er das nicht vielmehr wie ein Soldat mitten auf dem Schlachtfeld, wo ihn die feindlichen Heerscharen umtoben, wo er aber *mitsamt* jenen Heerscharen vom Frieden Gottes umfangen ist, der ihn hält und dem er vertraut? Und kann er jenen Frieden anders haben als so, daß er ihn immer neu ergreift und sich wappnet mit jener Rüstung, die ihn gegen alle Anfechtungen abschirmt²²? Noch einmal: Ist der so verstandene Christ ein Etappenmensch der Sicherheit (*securitas*) oder steht er auf dem Schlachtfeld mit dem aufs tiefste bewegenden Wissen, was auf dem Spiele steht, was hier zu gewinnen und zu verlieren ist? Die Gewißheit (*certitudo*) unseres Heils ist ja doch nicht etwas, worauf man sitzt, sondern wonach man sich streckt!

Haben wir nun begriffen, warum es angesichts der Prädestination (angesichts der Tatsache also, daß »Gott es ist, der das Wollen und Vollbringen bewirkt«) nicht die Haltung gleichgültigen Abwartens und eines harmlosen Däumchen-Drehens gibt?

Schlußfrage: Meine Fragen sind damit im wesentlichen beantwortet, obwohl das Wort »Antwort« ja nicht genau paßt. Denn es könnte den Anschein erwecken, als ob es hier um die glatte Lösung eines Problems ginge und als käme es darauf an, alle Widersprüche logisch aufzulösen. Doch darum ist es Ihnen ja nicht gegangen, und das habe ich verstanden.

Aber eines ist mir doch noch nicht klar geworden: Sie sagten, Gott schenkt mir erst die Freiheit, die mich befähigt, seinem Ruf Folge zu leisten und mich für ihn zu entscheiden. Sie sagten, die Gewißheit dieser Freiheit liege in der Verheißung, die mir mit dem Wort der Verkündigung zuteil wird: Ich glaube jetzt auch, daß im Rahmen der Prädestination der Zusammenhang von Wort Gottes und Entscheidung so gesehen werden muß. Aber nun werde ich noch nicht schlau aus dem Menschen, der nicht prädestiniert ist, der also

offenbar ein Mensch ohne Verheißung ist und der folglich überhaupt nicht jene Freiheit empfängt, um die Anrede Gottes verstehen und ihr folgen zu können. Die Vorstellung dieses Zustandes hat doch etwas Bestürzendes! Wieso kann man denn angesichts dieser Freiheitslosigkeit noch von Verantwortung sprechen?

Antwort: Ich bin Ihnen dankbar, daß Sie so deutlich gesagt haben, hier könne es nicht um glatte Lösungen und »Antworten« gehen. Wir müssen uns ja immer klarmachen, daß wir hier am Rande eines Mysteriums entlanggehen und daß wir aus dem Dunkel der Geheimnisse Gottes, ja des »verborgenen Gottes« (deus absconditus), immer wieder ins Licht des Evangeliums fliehen müssen. (So hat Luther es gerne ausgedrückt.) Es geht hier viel mehr um »fliehen« als um »antworten«.

Deshalb gehe ich auch nur mit Zögern auf Ihre Frage ein, die nun wirklich an das Letzte rührt. Der Zustand eines Menschen, der, wie Sie sagten, »ohne Verheißung« ist, hat auch für mich etwas Erschreckendes, das ich an sich nicht mehr mit Reflexionen durchdringen möchte. Es gibt Dinge (und auch Menschen!), über die wir nicht mehr nachdenken sollen, sondern für die wir nur noch beten können²³. Ich kann also das Geheimnis der Existenz eines solchen Menschen nicht lüften wollen. Nur wenn ich dies Geheimnis als solches stehenlasse, ohne daran zu rühren, kann ich versuchen, etwas über die Frage der Verantwortung dabei zu sagen.

Dieses Wort muß allerdings auch gesagt werden. Denn sprächen wir es nicht, so würden wir aus dem Menschen, der so »außer Hörweite« bleibt, eine tragische Figur machen. Schon weil das aus den angegebenen Gründen nicht möglich ist, müssen wir etwas über die Verantwortung sagen. Wir lüften damit das Geheimnis nicht, sondern wir umgrenzen seine Zone.

Bin ich eigentlich nur verantwortlich für das, was ich tue, oder auch für das, was ich *bin* (folglich auch für mein Sein außer Hörweite oder in der Verstockung)? Das ist die entscheidende Frage.

Sieht man die Verantwortung »strafrechtlich«, dann bin ich natürlich nur für das verantwortlich, was ich tue. Nur das ist ja auch er-

kennbar und darum juridifizierbar. Sieht man die Verantwortung »ethisch«, so erweitert sich ihr Zuständigkeitsbereich. Dann bin ich z. B. auch für meine Gesinnung verantwortlich. Aber weder das Strafrecht noch die Ethik würden sich anmaßen, einen Menschen für sein Sosein verantwortlich zu machen. Denn er hat sich ja nicht selbst geschaffen. Er findet sich etwa in seine jähzornige, exzessiv sinnliche oder neurotische Konstitution »geworfen«. Also kann er doch dafür nicht haftbar gemacht werden!

Aber kann ich mich wirklich so einfach von der Verantwortung für mein Sosein lossagen? Nehmen wir einmal an, ich sei Trinker, ich hätte dadurch meine Familie ins Elend gebracht und mich vor meinen Mitmenschen durch sehr unappetitliche Situationen der Besäufnis blamiert. Nun käme jemand zu mir, um mir deshalb Vorwürfe zu machen. Könnte ich da wirklich auf meine Veranlagung als Entlastungsgrund hinweisen? Könnte ich etwa sagen: Mein Vater hat auch schon gesoffen, von ihm habe ich das? Könnte ich also wirklich sagen: Nicht »ich« habe gesoffen, sondern die »Veranlagung« in mir, also ein »Es« hat gesoffen? Warum kann ich gerade *nicht* so sprechen, und warum muß ich mich also mit meiner Veranlagung identifizieren?

Ein Dialog dieser Art findet sich übrigens mitten im Neuen Testament. Da stellt Paulus im siebten Kapitel des Römerbriefs – wahrscheinlich im Rückblick auf seine Zeit vor dem Glauben – Überlegungen darüber an, wie es nur zu dem rätselhaften Zustande kommen könne, daß er nicht das tue, was er wolle, sondern gerade das, was er hasse und nicht wolle. Er möchte dem Gesetz Gottes gehorsam sein, ertappt sich aber immer wieder dabei, daß er gegen dieses Gesetz rebelliere. Dabei entschließt er sich einen Augenblick zu einer Lösung, die ihn sagen läßt: »Ich« möchte schon das Richtige, aber »die Sünde, die in mir wohnt«²⁴, das »Gesetz in meinen Gliedern«²⁵ (also bestimmte Gegebenheiten meines Soseins), die löcken gegen den Stachel, die machen mir immer wieder einen Strich durch die Rechnung meines Gehorsams. Aber das macht er nur einen Augenblick so. Nur für ein paar Sekunden gleichsam wagt er zu sagen: *Hier bin »ich«* (und will gehorsam

sein); und da ist »meine Sünde« (und macht mir einen Strich durch die Rechnung). Diese Distanzierung von seinem Sosein läßt er aber im nächsten Moment wieder fallen und identifiziert sich dann auch mit seiner Sünde, sagt also zu allem, was er tut und schuldig bleibt, was er will und was er haßt, das eine, alles umschließende und für alles verantwortlich machende Wort »ich«: »Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes?«

Ist das nicht merkwürdig? Wie kommt es, daß ich die Distanzierung zwischen mir und meiner Veranlagung nicht aufrechterhalten kann, daß sie also weder dem Apostel Paulus noch dem zitierten Betrunkenen möglich ist? Wie kommt es, daß ich »ich« zu mir und meiner Veranlagung sagen muß – und daß mein Ich also keineswegs darin aufgeht, nur Subjekt meiner Taten zu sein?

Hierin kommt so etwas wie die »Erinnerung« »daran« zum Vorschein, daß ich mich anders aus den Händen Gottes empfangen habe, als ich jetzt bin, und daß ich mich ihm nicht mehr so zurückgeben kann, wie ich mich aus seiner Hand empfangen habe.

In den Schöpfungsmythen der Religionsgeschichte taucht dieses Problem gar nicht auf, wohl aber angesichts der Schöpfungsbotschaft der Bibel. Warum?

In den Schöpfungsmythen wird der Mensch von Gott (oder den Göttern) aus einem vorgegebenen Material geformt. Dieses Material ist fluchgeladen. So ist in nordischen Mythen z.B. die Erde aus der Leiche des Riesen Ymir gemacht, den sein Bruder erschlagen hat. Die Welt hat also bereits einen vorgeburtlichen Frevel hinter sich, ehe sie ins Sein tritt. Und diese dem Menschen eingestifteten Fluchstoffe werden nun immer wieder virulent und äußern sich in Freveln, die der Mensch begeht. Wenn er nun diese Frevel begeht, kann er mit einigem Recht sagen: Das bin nicht ich, sondern das ist der Riese Ymir in mir, das ist die prähistorische Mitgift der Welt, die sich »an« mir auswirkt und die nicht »ich« bewirke. Hier gibt es folglich ein legitimes Recht für jene Distanzierung zwischen dem Ich und seiner Veranlagung, die Paulus sozusagen nur im Gedankenexperiment einen Augenblick gelten, aber im nächsten Augenblick schon wieder fallen lassen mußte.

In der biblischen Schöpfungsbotschaft ist es jedoch ganz anders: Da gibt es kein derart vorgegebenes Schöpfungsmaterial. Gott schafft eben auf andere Weise als der Künstler, der solches hölzerne oder steinerne Material benutzt. Darum hat die Bibel auch einen eigenen terminus für das göttliche Erschaffen (*baráh*), der es von allem menschlichen Schaffen in spezifischer Weise unterscheidet. Gott schafft aus dem Nichts. Ich gehe also ganz und ungeteilt auf ihn zurück. Wenn ich deshalb einen Frevel begehe und etwas wider Gott tue, kann ich nicht sagen: Das ist der Fluchstoff in mir, aus dem du mich gemacht hast. Ich könnte höchstens sagen: Du selbst hast mich so gemacht. Aber wenn ich das sagte, beginge ich erst recht einen Frevel. . . Nein: ich kann die Sünde jetzt nicht mehr kausal ableiten; ich muß mich selbst als erste Ursache begreifen. Ich selbst bin der Adam, der sich von Gott losgesagt hat. Ich muß mich mit mir selbst identifizieren. Ich kann mich, wie ich es soeben ausdrückte, Gott nicht so zurückgeben, wie ich mich aus seinen Händen empfangen habe. Darum und nur unter dieser Voraussetzung bin ich für mein Sosein (und keineswegs nur für mein Handeln!) verantwortlich.

Der Mensch, der sich in die Sünde und damit in die Sonderung von Gott stürzt, kann sich deshalb nicht darauf berufen, daß er von außen dazu genötigt worden wäre²⁶. Wäre es so, dann hätte er in der Tat keine Verantwortung für sich selbst. Aber so ist es eben nicht, sondern er selbst ist es, der sich in seinem Sündigen verwirklicht, der sich sogar auf diese Weise notwendig verwirklichen muß²⁷. Dem Prozeß dieser negativen Selbstverwirklichung wohnt tatsächlich eine Zwangsläufigkeit inne. Denn ich kann überhaupt nur so handeln, wie ich bin; mein Handeln ist das Symptom meines Selbstseins. Denn ich »will, begehre und handle genau dementsprechend, wie ich in meinem Selbst bin«²⁸.

Hierbei sind Freiheit und Notwendigkeit identisch: Indem ich mich selbst verwirkliche und selbst verwirklichen muß, handle ich insofern frei, als mich ja keine von außen (im Sinne der *coactio*) hereindrängende Ursache zwingt, von »meiner« Bahn abzuirren. So kommt es, daß diese Art innerer Zwangsläufigkeit mich nicht

einer Freiheit beraubt, durch deren Ausfall zugleich meine Verantwortung dahinfiele. Nur so wird es dann möglich, daß ich einerseits zwar feststelle: meine Trunkenheit war im Rahmen meiner Konstitution »notwendig«, und daß ich andererseits gleichwohl meine Verantwortung zugeben und mich zu meiner Freiheit bekennen muß, daß ich also – »ich« zu mir zu sagen habe.

Ich könnte Ihnen erstaunliche Analogien zu solchen Gedankengängen aus Kants Ethik zitieren. Doch will ich hier darauf verzichten²⁹: nicht nur darum, weil es zu weit führen würde, sondern auch deshalb, damit nicht der Eindruck bei Ihnen entsteht, ich wolle hier mit Mitteln philosophischer Argumentation etwas beweisen, was gar nicht zu beweisen ist. Ich habe wirklich nur das Geheimnis umschritten (nicht durchschritten!), das über der Verantwortung des Menschen hegt, der sich Gott versagt. Dieser Mensch ist nie der »Andere«, sondern das bin immer »ich selbst«.

Darum sind diese Überlegungen auch nicht dazu da, einem Menschen logisch andemonstriert zu werden, der etwa meint, er sei außerstande, zu glauben, und »könne nichts dafür«. Sondern wir können diese Gedanken nur gleichsam autobiographisch aussprechen, so ähnlich wie Paulus es im siebten Kapitel seines Römerbriefs tat: im Rückblick nämlich auf die Situation, aus der wir von Gott abgeholt waren und in der es uns nicht gelang (und im Rückblick auch nicht gelingen konnte), uns von der »in uns wohnenden Sünde« zu distanzieren und die Identität mit uns selbst abzuleugnen. Nur in diesem Selbstgespräch können wir jene Argumente verwenden, auch wenn wir dieses Selbstgespräch ruhig laut führen können, so daß der andere es mithört und daß es auf diese Weise ein Stück Verkündigung für ihn werden kann.

Wo wir in der Bibel aufgefordert werden, über jemanden nachzudenken, da sind eigentlich immer wir selbst dieser Jemand. Vielleicht könnte man etwas verwegen so sagen: Liebe deinen Nächsten – aber denke nicht so viel über ihn und seine Rolle im Heilsplan Gottes nach. In dieser Hinsicht bete lieber für ihn. Über dich selbst aber denke nach, doch liebe dich nicht!

Gibt es eine christliche Stellung zur Rassen-Integration ?

9

Das Problem eines politischen Engagements der Kirche

Frage: Es kann Ihnen auf Ihrer Reise durch dieses Land nicht entgangen sein, daß wir uns in einer großen innenpolitischen Krise befinden. Wir wissen noch nicht, ob die schreckliche Tragödie, die sich letzte Woche in Dallas abgespielt hat¹, nicht möglicherweise auch damit zusammenhängt. Die Rassenfrage beschäftigt aber nicht nur unsere politische Vernunft, sondern sie bedrängt auch unser Gewissen. Bitte, sagen Sie uns, wie Sie dazu stehen.

Antwort: Sie können sich denken, daß ich auf diese Frage nicht nur allenthalben gestoßen bin, sondern daß sie mir auch in zahllosen Gesprächen ausdrücklich gestellt wurde. Ich habe Ihnen zuerst zu bekennen, was ich in solchen Fällen auch den andern Gesprächspartnern zu sagen genötigt war: wie außerordentlich gehemmt ich bin, mich dazu zu äußern. Ich habe mich auf dieser Reise oft mit der Frage herumgequält, ob ich zu dieser Frage nicht deutlicher sprechen und vor allem auch *mehr* sagen müsse, ob ich nicht die *Aufgabe* hätte, viele allzu ruhige Gewissen (oder allzu ruhig *scheinende* Gewissen) aufzustören und manche sehr verzweifelte und hilflose Gewissen – nun nicht zu beruhigen, aber vielleicht ein wenig zu trösten und ihnen das eine oder andere zu sagen, das möglicherweise weiterführen könnte. Ich hatte oft das Gefühl, daß man in diesen Nöten geradezu den Seelsorger sucht, und ich bin oft mit wirklichen Verzweiflungen und auch schweren persön-

liehen Schicksalen konfrontiert worden. Und hin und wieder schien es mir, daß man gerade von einem Außenstehenden irgendeinen hilfreichen Aspekt der Dinge zu erwarten hofft.

Ich sehe mich aber vor einigen Schwierigkeiten, wenn ich zu Ihnen darüber reden soll. Und gerade weil ich mich nicht vor einer Antwort drücken möchte, indem ich mich einfach für unzuständig erkläre, muß ich mir doch eine gewisse Erleichterung meines Gewissens dadurch verschaffen, daß ich Ihnen jene Schwierigkeiten nenne.

Zunächst und vor allem: Ich komme ja aus einem Lande, für das in dem trübsten Kapitel seiner Geschichte die Rassenfrage ebenfalls im Mittelpunkt gestanden hat. Ich wollte, ich könnte nun daraufhin schlicht sagen: Also habe ich meine Erfahrungen und brauche über diese Frage nicht mehr wie der Blinde von der Farbe zu sprechen. Meine Situation ist aber eher die des gebrannten Kindes, das dem Feuer aus dem Wege gehen möchte. Die Art, wie wir unse-rerseits bei der Bewältigung der (obendrein noch künstlich aufgeputzten) Rassenproblematik versagt haben, könnte einen einfach des Rechtes berauben, nun in Amerika mit dem Anspruch des Ratgebers aufzutreten. Natürlich war die Situation in einer totalitären Diktatur unvergleichlich härter und hätte ein entsprechend größeres Maß an Tapferkeit verlangt, als es in diesem Lande nötig ist. Aber das gigantische Ausmaß der menschlichen Tragödie hätte eben auch einen außerordentlichen Einsatz gefordert. Der aber wurde nur in vereinzelt Fällen gewagt.

Wie ich also die Dinge auch wende: ich käme über die Hemmung, auf Ihre ausdrückliche Aufforderung hin etwas über die Rassenfrage zu sagen, nicht hinweg, wenn ich nicht wenigstens klar ausspreche, daß ich um diese meine belastete Situation weiß.

Die andere Schwierigkeit, hier etwas zu sagen, hängt damit zusammen, daß ich nicht Amerikaner bin und also von außen spreche. Diese Feststellung führt bereits unmittelbar in die Sachproblematik hinein.

Die Aufgabe, das Rassenproblem in Amerika zu lösen, hängt nämlich keineswegs nur mit grundsätzlichen Fragen (etwa dem Pro-

blem des Menschenbildes, der Bewertung rassischer Unterschiede usw.) zusammen, sondern sie hat auch mit Fragen der historischen Entwicklung und daraus sich ergebenden irrationalen Momenten zu tun (z. B. mit der gefühlsmäßigen Gewöhnung, der Instinktreaktion und vielleicht sogar unterbewußten sexuellen Einstellungen). Und endlich muß es bei der Bewältigung dieser Frage auch um politisch zu steuernde Entwicklungen gehen, die nicht revolutionär werden dürfen, deshalb nur schrittweise vorstatten gehen können und folglich eine Fülle historischer, psychologischer und auch taktischer Momente einkalkulieren müssen. Diesen überaus vielschichtigen Komplex von Teil-Problemen kann nur ein Betroffener und niemals ein Ausländer übersehen. Nur der Betroffene selbst ist deshalb zur Entscheidung bevollmächtigt.

Mit abstrakten Deklamationen, die auch für mich sehr leicht erschwingbar wären und mit denen ich mich vielleicht aus der Affäre ziehen könnte, wäre also keine wirkliche Hilfe geleistet. Sie würden auch unfair sein.

Das ist mir gerade bei den Kampfgesprächen um die Atombombe deutlich geworden, die wir in Deutschland zu führen hatten. Nichts ist leichter, als einfach zu sagen: »Ich bin gegen die Atombombe.« Als ob irgend jemand »dafür« wäre! Aber die Frage ist doch: Was tue ich, wenn eine Großmacht diese Waffe *hat*? Darf ich sie ihr dann allein überlassen und einem einseitigen, atomar verstärkten Machttrieb Grünlicht geben? Wenn ich das aber *nicht* will – und als Christ, der realistischer als andere um die Problematik der menschlichen Natur weiß, kann ich es ja nicht wollen –, dann ergibt sich die Frage, was ich also tun soll. Und diese Frage impliziert eine Fülle sehr konkreter Entscheidungen, um die sich ein allgemeiner, pauschaler und abstrakter Atom-Pazifismus zu drücken pfl egt.

Ein in diesem Sinne abstrakt deklamiertes Nein erinnert mich an die törichte Bemerkung eines jungen Mannes, der von seinem Vater als Vertreter der Familie in den Gottesdienst geschickt wurde. Als der Vater ihn fragte, worüber der Pastor gepredigt habe, gab er zur Antwort: »Über die Sünde.« Und auf die weitere

Frage: »Was hat er denn über die Sünde gesagt?«, erwiderte der Sohn kurz und lapidar: »Er war dagegen.« Das war solch eine abstrakte Deklamation. Wer von uns ist denn *nicht* gegen die Sünde? Aber *wie* man mit ihr fertig wird, *wie* man sie in ihren zahllosen Differenzierungen und Maskierungen erkennt und sich jeweils zu entscheiden hat: das ist doch die Frage!

Die Probleme sitzen immer im Detail. Mit dem Allgemeinen werden wir sehr schnell fertig. Und weil ich in der Rassenfrage diese Ihre Details nicht kenne, darum muß ich mir die größte Zurückhaltung auferlegen. Nicht nur der Ausländer in mir fühlt sich gehemmt, sondern auch der Theologe in mir. Ich bin nämlich der Meinung, daß die Kirche (einschließlich ihrer ökumenischen Organisationen) in der Öffentlichkeit sehr viel an Glaubwürdigkeit verloren hat und vielleicht deshalb nicht mehr ernst genommen wird, *weil* sie so viele allgemeine Kundgebungen, so viele abstrakte, generelle und verblasene Worte zur Lage gesprochen hat. Man sagte sozusagen, daß man »gegen die Sünde sei«. Das hilft aber keinem Sünder, der in der Patsche steckt. Darum scheue ich mich, *etwa* zu verkünden: Ich glaube, daß alle Menschen vor Gott gleich sind und daß sie es auch in der Gesellschaft sein sollten. Natürlich stimmt das, und ich renne mit einem solchen Satz bei Ihnen vermutlich offene Türen ein. Aber er ist eben von atemberaubender Banalität. Auch bei Ihnen lautet die Frage ja: Gut, aber was sollen wir daraufhin jetzt und hier tun? Sollen wir Märsche nach Washington machen, um im Regierungsviertel für die Integration zu demonstrieren? Sollen wir die weißen Universitäten für die Neger öffnen? Sollen wir die Schwarzen in unsere Wohngebiete einziehen lassen? Sollen wir sie in unsere Highschools, Colleges und Universitäten aufnehmen?

Was sollen wir tun? Das ist die Frage nach dem »Detail«. Die Antwort darauf muß viele Ermessensurteile und Situationsanalysen umfassen.

Ist Ihnen die Beichte meiner Hemmungen zu lang geworden? Ich glaube, es ist hier doch um mehr gegangen als um bloße Ergüsse

einer frommen Seele! Ich meine, wir hätten damit zugleich ein grundsätzliches Problem der Ethik angesprochen: daß es nämlich bei unsern Entscheidungen niemals nur darum geht, nur einige Grundsätze zu haben, sondern immer auch darum, die Mittel der Verwirklichung zu bedenken. Das aber kann nicht geschehen, ohne auch die Situation zu prüfen, in der wir handeln². Und wenn ich recht sehe, hegen Ihre Probleme und Nöte in puncto Rassenfrage genau an dieser Stelle. Natürlich gibt es Leute, mit denen man gar nicht diskutieren kann, weil sie einen Götzendienst mit der weißen Rasse treiben und weil wir also schon im Grundsätzlichen durch Abgründe von ihnen geschieden sind. Diese Leute meine ich jetzt gar nicht. Sondern es geht mir um die, denen die Art der Rassentrennung und der Rassenabwertung unheimlich ist und die aus diesem Zustande heraus möchten. Und für sie sitzt die ethische Not nicht darin, daß sie nicht wüßten, wie sie über die Rassenfrage theologisch denken sollten, sondern sie sitzt in der Hilflosigkeit, mit der sie vor der Frage nach dem konkreten *Wie* einer Abhilfe stehen.

Obwohl ich mich nun gerade in diesem Bereich des Konkreten nicht zuständig fühle, darf ich vielleicht doch einiges über die Marschrichtung sagen, die hier wohl einzuschlagen wäre. Ich glaube, man könnte diese Aufgabe so aufteilen, daß wir über die Richtung unseres Denkens und dann auch über die unseres Handelns nachdenken.

Was zunächst das *Denken* betrifft, so scheint mir die wichtigste Aufgabe für Christen darin zu bestehen, daß sie die Rassenfrage entideologisieren und das aus ihr zu machen helfen, was sie realiter ist: nämlich eine ethische und politische Frage. Unter einer Ideologisierung verstehe ich jenen geistigen Vorgang, in dem man eine sachliche Frage metaphysisch überhöht, sie sozusagen sakral auflädt und ihr Bedeutungsgehalte beimißt, die sie gar nicht hat.

Diesen Vorgang finden wir besonders oft bei Fragen, die tief in irrationale Schichten hineingreifen. Es gibt z.B. bei uns – in späteren Generationen könnte es möglicherweise abgebaut werden – so etwas wie eine instinktive Abwehr gegen das Fremde, erst recht

gegen das physisch Fremde. Ich habe bei sehr freundlichen und nächstenhebenden Menschen in Amerika immer wieder einen gewissen Abwehrschauer gegenüber dem physisch Fremden (oder fremd Erscheinenden) beobachtet – übrigens bei *beiden* Hautfarben, keineswegs nur bei den Weißen. Gerade das, was so aus unterbewußten Regionen her andringt und darum so schwer rationalisierbar ist, verführt leicht zu solch verschwommenen Ideologisierung.

Zu dieser Überhöhung würde es z. B. gehören, wenn jemand die Thesen von der grundsätzlichen Verschiedenwertigkeit der Rassen vertritt. Das braucht gar nicht so exzessiv zu geschehen, wie es bei den Nazis war: daß man von den Juden als Untermenschen sprach und darum auch so schauerlich immun war gegenüber der Vorstellung, daß man »Menschen« mordete. Jene Ideologisierung kann durchaus schon in der These zum Ausdruck kommen, daß die Neger intellektuell und kulturell primitiv seien und daß sie darum gesellschaftlich auf die ihnen gebührende Ebene verwiesen werden müßten. Die Ideologie hat immer den Effekt, daß sie Wirklichkeitsblind macht und daß sie in diesem Falle z. B. die sehr nüchterne Fragestellung blockiert, ob man hier nicht Ursache und Wirkung verwechsle: Sind die Neger von Haus aus primitiv, »so daß« sie höchstens die Elementarschulen bevölkern, »so daß« sie weithin Bewohner von Slums sind, »so daß« sie kaum in den höheren Berufen, sondern bei Schuhputzern und sonstigem Dienstpersonal zu finden sind? Oder ist es nicht möglicherweise umgekehrt: daß man sie aus rassistischen Vorurteilen oder aus politischen Zwecken »unten« gehalten hat, so daß ihnen gar nichts anderes übrigblieb, als die Rolle der Primitiven zu spielen?

Ich habe, was diese Richtung der Kausalitäten anbelangt, meine ganz bestimmten Vorstellungen. Doch mir kommt es nicht darauf an, Ihnen *meine* Meinung aufzudrängen. Viel wichtiger ist es, daß Ihnen die Frage als solche ernst wird. Sie in nüchterner Ehrlichkeit zu stellen und sich aus dem Bann der allgemeinen Vorurteile zu lösen, wäre jedenfalls der erste Akt der Entideologisierung.

Die ideologische Vernebelung ist isonders peinlich und bedrückend, wenn sie einem bei Christen begegnet. Das habe ich in manchen Regionen Afrikas erlebt, wo nicht wenige Gemeinden (und Theologen!) seit Jahrhunderten die Bibel strapazieren und wo ihnen kein Fakirtrick der Aus- und Einlegung zu töricht ist, um nicht aus dem Worte Gottes zu »beweisen«, daß Gott den Weißen die Weltherrschaft und den Schwarzen die Dienstrolche gegenüber diesen bleichgesichtigen Lieblingen Gottes zugewiesen habe. Ich habe oft mit diesen Leuten diskutiert und meinen Kragen festgehalten, damit er mir bei derart hanebüchenen Manipulationen nicht platzte. Doch oiswohl ich in verschiedener Hinsicht ihr theologisches und geistliches Vertrauen genoß (jedenfalls bilde ich mir das ein), waren sie in diesem Punkte schlechterdings nicht ansprechisar.

Das ist wiederum charakteristisch für ideologisierte Geister. Weil die Ideologien nicht aus der Sphäre nüchternen Argumentation stammen, kann man ihnen auch nicht mit Argumenten begegnen. Denn Ideologien hat man nicht als Ausdruck der Wahrheit gefunden, sondern man hat sie als Ausdruck eines bestimmten Interesses gewollt. Man wollte eine Rechtfertigung dessen, was man höchst irrational begehrte. Und man hat sich dann in diese Rechtfertigung hineingesteigert, bis sie zu einem allgemeinen Vorurteil, einem kollektiven Phantasiebild wurde und einen wie eine zunehmend verdichtete Atmosphäre umgais. Hier helfen keine Argumente, sondern nur noch Exorzismen. Das alles ist nicht mehr sachlich, sondern nur noch psychoanalytisch zu verstehen – oder von einer theologischen Analyse des menschlichen Herzens her, aus dem ja seit dem Sündenfall mehr betäubende Dämpfe aufsteigen als unter dem Dreifuß der delphischen Pythia.

Es wäre also gut, zum Zweck der Entideologisierung dieses Herz einmal zu prüfen. Und es sollte möglicherweise nicht das Herz der andern, sondern das eigene Herz sein. Bei dieser Selbstprüfung sollten wir nun auch die These vom Irrationalen (wie etwa des rassischen Abwehrinstinktes) nicht zu weit vortreiben. Sonst könnten wir möglicherweise von einer andern Sorte mythologischer

Dämpfe betäubt werden. Es handelt sich oft – so scheint mir – um irrationale Vordergründigkeiten, die dem nüchternen Beobachter gelegentlich geradezu »vor der Nase« zu liegen scheinen. Ich meine z.B., daß die *Angst* dazu gehöre. In den zitierten Regionen Afrikas wurde mir das besonders deutlich. Dort bilden die Weißen eine verhältnismäßig kleine Minderheit. Da sie seit Jahrhunderten im Lande sind und sich große Verdienste um seine wirtschaftliche und kulturelle Erschließung erworben haben, ist es ihnen zu einer Heimat, ja »zum Lande der Väter« geworden, an dem sie mit allen Fasern ihres Herzens hängen. Wenn man sich als Minderheit politisch behaupten will, muß man sehr konsequent und unerbittlich sein, sowohl was das Festhalten der Macht wie auch was die innere Selbstbehauptung anbelangt. Man darf auch den geistigen Versuchen nicht erliegen, sich das Recht auf dieses Land mit allerhand Argumenten (z.B. mit dem Hinweis, man sei ein Eindringling) streitig machen zu lassen. Man ist von der nackten Angst geschüttelt, die eigene exponierte Lage könne nicht auf die Dauer gehalten werden, zumal man überall sonst den Abbau der weißen Herrschaft beobachtet. Man glaubt zu beobachten, wie die Eisscholle, auf der man treibt, immer brüchiger wird und zunehmend abschmilzt. Darum setzt man sich mit aller Härte und Konsequenz zur Wehr. Man proklamiert die Apartheid, weil sie das einzige Mittel zur Selbstbehauptung zu sein scheint.

Weil man so aus Angst hart sein muß und es im übrigen Leben gar nicht ist, fühlt man sich gedrängt, das, was der eigenen Humanität oder dem christlichen Glauben zuwider ist, permanent zu rechtfertigen. Man läßt es gar nicht soweit kommen, sich vom Worte Gottes anklagen zu lassen, sondern man macht es gerade umgekehrt: Man manipuliert so lange an ihm herum, bis man sogar von ihm ermächtigt zu werden scheint, in dieser Weise zu handeln. Und so findet man denn nichts mehr dabei, wenn eine Synode im Namen der Kirche Jesu Christi tagt und die beiden schwarzen Mitgheder beim Dinner in einem andern Raume sitzen müssen. Dabei scheint man sich nun nicht zu versündigen, sondern man meint, einen Auftrag zu vollziehen.

Wer aber nur ein bißchen tiefer sieht, der merkt sofort: hinter dem allen steht die Angst, eine höchst begriffliche politische Angst vor einer kommenden Nacht der langen Messer, und man sucht ihr mit Maßnahmen zu begegnen, die jene Angst in Wirklichkeit nicht beruhigen, sondern sie durch die Drangsal des schlechten Gewissens noch potenzieren.

Ich sage das alles übrigens ohne die geringste pharisäische Anwendung, und ich wüßte nicht, wie ich selbst dächte, wenn ich dort lebte. Solange man selbst keinen politischen Ausweg weiß, darf man sich hier nicht überheben. Außerdem hat mich der Widerspruch als Zeichen jener inneren Not viel zu sehr erschüttert: Ich meine den Widerspruch zwischen jener von der Angst diktierten Abwertung der schwarzen Menschen und dem persönlichen Bemühen, den Leuten von der eigenen »Werft« menschlich und in patriarchalischer Fürsorge zu begegnen.

Ich bilde mir nun ein, diese Angst und diese Akkumulation von Angst und schlechtem Gewissen auch in der Art zu beobachten, wie hierzulande zahlreiche Menschen die Rassentrennung begründen und praktizieren:

Die schnellere Zuwachsrate der schwarzen Bevölkerung, das Eindringen in weiße Wohngebiete, die Wertminderung der Grundstücke und Häuser, wenn das geschieht – das alles in Verbindung mit dem, was aus den Schichten des Irrationalen her andrängt, bewirkt ebenfalls Angst. Sie ist sicher nicht so elementar wie in den genannten Breiten Afrikas – denn noch sind die Weißen ja in einer stattlichen Überzahl –, aber sie ist doch da. Und sicher ist es nicht auf eine überwache Sensibilität zurückzuführen, wenn der Beobachter, der in Verbundenheit Anteil-Nehmende, auch hier nicht selten das schlechte Gewissen herausspürt.

So scheint mir die Aufgabe des »Denkens« darin zu bestehen, daß wir die sachliche Seite des Problems erkennen, daß wir das Problem also, wie gesagt, »entideologisieren«.

Ich glaube, es ist nun klargeworden, daß diese Veränderung des Aspekts durch gewisse und sicher ziemlich schmerzliche Stadien der Selbstprüfung hindurch muß. Denn Ideologisierung ist immer

ein kollektiver Vorgang; man kann sich ohne jenes Exerzitium der Ehrlichkeit (nach innen und außen) da kaum heraushalten. Selbst der in Opposition Stehende fällt leicht einer verzerrten Optik – nur mit gegenläufiger Tendenz – zum Opfer. Man konnte das an sich selbst im »Dritten Reich« beobachten und erkennt es heute an denen, die aus den kommunistischen Kraftfeldern zu uns fliehen: Selbst die Gegner jener Systeme sind der Infektion nicht völlig entzogen. Aber wie soll denn überhaupt jemand in dieser berauschten Welt wie ein Nüchterner leben, wenn nicht der Christ, der weiß, wo er Maß zu nehmen hat, und dem das wesentlichste Hindernis für ein realistisches Sehen abgenommen wird: die Furcht –?

Mir ist völlig klar, daß eine solche Wandlung des Aspektes ihre Zeit braucht. Eine staatliche Gesetzgebung allein schafft hier keinen Wandel. Vielleicht darf sie nicht einmal allzuweit voraus sein, sondern muß sich in einer gewissen Synchronisation zu der inneren Geschichte Ihres Volkes verhalten. Diese innere Geschichte voranzutreiben, ist sicher nicht die letzte Aufgabe, die heute der Jugend-erziehung gestellt ist. Auch Presse und Fernsehen können hier einiges bewirken. Wichtig erscheint mir nur, daß man überhaupt das Ziel sieht, das man ansteuern muß. Sie wissen besser als ich, ob und in welchem Maße man nach neuen Gesetzen (oder nach loyaler Wahrung schon bestehender Gesetze) rufen muß. Aber so notwendig auch dieser Ruf sein könnte: wichtiger und elementarer in seiner Bedeutung ist der Ruf nach dem, was ich den neuen Aspekt nannte, und nicht nur der Ruf, sondern auch die Arbeit an seinem Zustandekommen.

Frage: Gut – aber was sollen wir denn nun tun? Ich berufe mich also auf Ihre eigene Fragestellung. Ich verstehe Ihre Zurückhaltung in den konkreten Fragen. Aber von der Sicht her, die Sie eben vor uns ausgebreitet haben, müßten sich doch auch einige Maßnahmen ergeben oder jedenfalls die Ansätze dazu. Verzeihen Sie – ich möchte Sie natürlich nicht drängen. Aber nachdem Sie so weit gegangen sind, können Sie gewiß auch noch einige Schritte weitergehen. Denn wir können doch nicht warten, bis unsere »innere

Geschichte « sich zu Ende entwickelt hat. Einige von uns (und von denen, die heute hier sind, würde ich sogar sagen: alle oder doch die allermeisten) sind ja schon soweit, daß sie die Ideologisierung durchschaut haben. Und gerade deshalb *sind* wir ja so beunruhigt. Wir brauchen sozusagen gar nicht aus dem Rausch geweckt zu werden. Wir *reiben* uns ja schon die Augen! Und nun muß uns jemand sagen: Sieh mal, jetzt hast du dort und dorthin zu gehen! Einige von uns gehen bereits, und mich würde interessieren, ob Sie diesen Weg billigen. Also bitte raten Sie uns: Was sollen wir tun, und womit sollen wir anfangen?

Antwort: Ich glaube Ihre Situation zu verstehen, und ich danke Ihnen, daß Sie von mir nur ein Wort über das Anfangen und keine weitgespannten Programme erwarten.

Ein Anfang könnte, so scheint mir, schon damit gemacht werden, daß man eine Anzahl Negerstudenten in die bisher nur für Weiße offenen Highschools und Colleges hineinläßt. Ein Beispiel dieser Art habe ich selbst gerade eben (ausgerechnet!) im Süden erlebt, wo man an dem wohlrenommierten und Ihnen allen bekannten X-College in Y. so gehandelt und sehr gute Erfahrungen mit dieser Aufnahme gemacht hat.

Wortmeldung: Ich kenne die Situation dort und weiß noch von einer ganzen Reihe Fälle ähnlicher Art. Bedenken Sie aber bitte, daß man hier die Türen keineswegs einfach für Negerstudenten geöffnet, sondern höchstens einen Türspalt freigegeben hat. Sie können die so Hereingelassenen an den Fingern *einer* Hand aufzählen. Durch die Presseberichte und manchmal auch durch die Erzählungen der Beteiligten entsteht oft ein ganz falscher Eindruck. Hier geht es strenggenommen nur um »symbolische Handlungen«. (Man bemerkt im Saale mehrfaches Kopfnicken.)

Antwort: Und wenn schon! Was haben Sie denn gegen »symbolische Lösungen«? Wenn Sie ein Symbol dafür sind, daß man schon heimlich von einem Fernziel weiß, dann können wir durchaus mit

einer solch symbolischen Mikro-Lösung zufrieden sein. Dann ist sie möglicherweise sogar besser, als wenn man »unorganisch« das ganze Schulportal zum gefälligen Hereinströmen geöffnet hätte. Wir müssen hier immer im Sinn von Entwicklungen und nicht von momentanen Radikallösungen denken, die nur bedenkliche Reaktionen provozieren würden. Es kommt nur darauf an, daß die Entwicklung nicht über uns hinweggeht, um uns dann zu dem zu *zwingen*, was wir nicht wollen, sondern daß wir sie bejahen, daß wir sie selbst besonnen vorantreiben und sie auf diese Weise kontrollieren. Es ist gefährlich, nur unwilliger Midäuser zu sein, der mit Ingrimms allenfalls das bejaht, was nicht mehr zu ändern ist. Wir sollten Steuermänner und nicht Passagiere auf diesem Schiff sein.

Bei Entwicklungen, die man einleiten will, geht es aber immer nur um die nächsten, oft nur kleinen Schritte, möglicherweise sogar nur um – »symbolische Handlungen«. Hier scheint mir durchaus Jesu Wort von der Sorge für den andern Tag zuständig zu sein: Es geht um das, was uns *heute* aufgetragen ist. Das Wort Gottes will eine Fußleuchte sein, die nur den nächsten Schritt ins Dunkel erhellt. Die großen Programm-Scheinwerfer, die lange Wegstrecken zu erleuchten suchen, gelten im Reiche Gottes nicht viel.

Und nun meine ich: Bei solchen ersten kleinen und symbolischen Schritten kann doch sehr viel geschehen: In homöopathisch kleinen Dosen wird das Zusammenleben geübt. Man lernt sich kennen, muß oder darf miteinander diskutieren, erfährt das Existenzgefühl des andern und sein Verständnis der Lage auf unmittelbare Weise. Unzählige Mißverständnisse zwischen einzelnen und Gruppen ergeben sich ja dadurch, daß man nur über Dritte oder über Gedrucktes voneinander erfährt. Alles aber sieht sich völlig anders an, wenn man sich Auge in Auge gegenübersteht. Ich habe Leute von großartiger Humanität kennengelernt, denen es offenbar nicht schwerfiel, aus großer Höhe Bomben auf Menschen zu werfen, die sie als Einzelwesen nicht mehr zu sehen vermochten. So etwas gibt es eben. Durch Zufall lernte ich neulich in diesem Lande einen ehemahigen Fhegeroffizier kennen, der mir durch sein Wesen Ver-

trauen einflößte, zu dem ich sofort inneren Kontakt fand und mit dem ich mich einen langen Abend über aufs beste verstand. Bei diesem Gespräch kam heraus, daß er im Zweiten Weltkrieg wiederholt eine Flakstellung angegriffen hatte, die von 16jährigen Jungen besetzt war. Ich kannte die Flakstellung sehr genau und auch diese Jungen. Denn sie hatten es allen bestehenden Gesetzen zum Trotz durchgesetzt, daß ich ihnen einmal in der Woche Religionsunterricht geben durfte. Diese abenteuerlichen Stunden an den drei Kanonen sind mir noch lebhaft im Gedächtnis. Einmal hatte der angreifende Tiefflieger einen schrecklichen Erfolg: Der Vater eines der Jungen, der gerade die Stellung besuchte, wurde tödlich getroffen. Die kleinen Kerle – das waren sie doch – ließen mich rufen, weil sie ganz fassungslos waren. Mit großer Wahrscheinlichkeit war der Mann, mit dem ich da so behaglich zusammensaß, dieser Schütze. Und als ich ihm einmal dies Geschehen auf der Erde erzählte, als er mich sah, der selbst darein verwickelt war, da schien es ihn wie einen Schlag zu durchfahren. Was vorher in Gestalt von Fliegerabenteuern berichtet wurde, war auf einmal ganz anders. Plötzlich blickten einen Menschen an, wo vorher nur dunkle Punkte gewesen waren. Dieser Mann war Pfarrer; diese jungen Männer waren ihm durch ihren Glauben verbunden, sie waren seine jungen Brüder; und wie ich ihn nun kannte, heiter und menschlich, wie er war, würden sie ihn gehebt haben, wenn er ihnen begegnet wäre. Und auch er hätte ganz gewiß zu ihnen gesagt: Ihr seid großartige Jungen! Aber nun hatten sie einander nie gesehen, sondern sich beschossen, und ziemlich genau zwanzig Jahre später und einige tausend Meilen davon entfernt saß ich nun in einer Bar mit einem Manne zusammen... Mehr will ich gar nicht davon berichten. Für *unsere* Zusammenhang wichtig ist nun vor allem dies: Wie anders sehen Dinge und Menschen aus, wenn man im unmittelbaren Umgang mit ihnen steht. Und um die Rasenfrage zu einem »existentiellen« Problem zu machen, das *Menschen* zu seinem Gegenstande hat, brauchen gar nicht alle mit allen zu reden. Es genügen zunächst einige Repräsentanten, so wie es bei jenen symbolischen Lösungen der Fall ist.

Ich meine, hier seien die Christen besonders gefordert. Auch wenn ich als Gast Zurückhaltung üben und mich keiner taktlosen Kritik schuldig machen darf, so geht es doch manchmal um Dinge, die jenseits aller höflichen Gepflogenheiten liegen und die aus Rücksicht nicht anzurühren eine Verleugnung bedeuten würde. So halte ich es für schlechthin unerträglich, wenn unter Christen folgendes passieren kann: wenn Neger, die arglos den Gottesdienst einer »weißen« Gemeinde besuchen wollen, von kontrollierenden Ältesten am Kirchenportal abgewiesen werden. Ich weiß, daß das Ausnahmen, sogar seltene und auf bestimmte Landstriche begrenzte Ausnahmen sind. Aber es gibt sie. Und ich meine, Christen dürften auch dazu nicht schweigen, wenn es hier und da abendliche Sperrstunden gibt, in denen sich kein Neger mehr auf der Straße sehen lassen kann, oder wenn ein Neger nicht weiß, wo er unterwegs essen und übernachten soll. – Das alles geschieht nicht öffentlich; es gibt wohl auch keine Gesetze, die das legalisieren. Aber es geschieht. Ob es häufig oder selten geschieht und wo es geschieht, wissen Sie besser als ich. Jedenfalls geschieht es.

Hier ist sicher zunächst der einzelne Christ gefordert, der an seiner Stehe dem andersfarbigen Nächsten anders begegnen muß. Aber ich meine, hier dürfe auch die Kirche als Institution nicht schweigen. Als eine Kirche des Wortes müßte sie das große Schweigen über diese Dinge brechen. Gegen die Rassengesetze in manchen Regionen Afrikas kann man gewiß viel einwenden. Aber sie sind wenigstens offen. Man weiß, woran man ist, und man braucht bei seinen Diskussionen über diese Fragen nur zu zitieren. Daß es in Amerika an diesem Punkt anders ist, bedrückt mich sehr, gerade weil ich dieses Land liebe. Es gibt hier kollektive, unausgesprochene Verabredungen. Man weiß zwar, was man dem demokratischen Ethos schuldig ist, und darum stehen die Menschenrechte auf dem Papier fest. In Wirklichkeit aber ist es vielfach ganz anders.

Da zeigt sich wieder das Irrationale der Abwehr, da zeigt sich das kollektive Vorurteil, das sich aus Instinkt und geschichtlicher Gewöhnung nährt. Diesem unkontrolliert Unbewußten entspricht es, daß dies alles dann nicht objektiviert wird, daß es nicht auf dem

Papier und auf Gesetzestafeln auftaucht, sondern im Dunkeln schwelt.

Dieser Widerspruch zwischen dem offiziell Geltenden und dem als »öffentliches Geheimnis« Praktizierten ist an sich schon destruktiv und ist wie ein Wurm im Mark der Demokratie. Für die Kirche aber ist es geradezu tödlich, wenn das selbst auf ihre Räume übergreift. Denn dann verleugnet sie ihre Botschaft. Dann macht sie das rettende Wort zur Ideologie von Gruppen, und eine schlimmere Verleugnung gibt es nicht. Sie dient dann unwissend der bolschewistischen Interpretation dieses Wortes: daß es nur der ideologische Überbau der bürgerlichen Gesellschaft sei.

Geradezu dämonische Züge dieses Mißverständnisses ergeben sich aber dann, wenn man beruhigt meint feststellen zu können: Die Schwarzen sollen ja durchaus Christen sein. Sie sollen denselben Herrn anbeten wie wir. Nur sollen sie das in ihren Kirchen, und zwar nur in ihnen tun. Hier wird der Herr nicht etwa wegen seiner rassenumgreifenden Größe gepriesen, sondern hier wird er verleugnet, weil man die Glieder an seinem Leibe nicht als Nächste versteht. Darum würde es meines Erachtens zu den ersten kleinen Schritten gehören, daß die Gemeinde Christi in ihren eigenen Reihen die Rassentrennung aufhebt. Hier ist uns eine Aufgabe gestellt, die wir lösen können; und hier geht es nicht um ein weitgespanntes Programm, dessen Verwirklichung unsere Zuständigkeit übersteigt.

Frage: Sie wissen, daß das, was Sie als Forderung ausgesprochen haben, schon in vielen unserer Gemeinden so ist. Sie wissen ebenfalls, wie auch wir darunter leiden, daß es immer noch jene andern Fälle gibt. Man kann nur wünschen, daß sie immer mehr zur Ausnahme werden.

Aber darf ich Sie in einem Punkte korrigieren: Von vereinzelten Fällen abgesehen, ist es wohl doch nicht so, daß die weißen Gemeinden schwarze Gottesdienstbesucher abweisen würden. Dieser Fall kann schon deshalb kaum akut werden, weil in Amerika die Kirchen in der Regel zu einem bestimmten Wohngebiet gehören. Da schwarze und weiße Bevölkerungsteile aber im allgemeinen in

ziemlich geschlossenen Siedlungen beieinander wohnen, ergibt sich von da her sozusagen automatisch auch der »schwarze« oder »weiße« Charakter der betreffenden Kirchengemeinde. Natürlich sind da die Grenzen auch manchmal fließend, vor allem dort, wo soziologische Umschichtungen im Gange sind und wo etwa die schwarze Bevölkerung in ein bisher weißes Stadtgebiet einsickert. Doch das soll nur eine Zwischenbemerkung sein. Sie scheint mir allerdings zu zeigen, daß das Problem gar nicht dort hegt, wo es um die Frage geht, ob man auch schwarze Gottesdienstbesucher zulassen soll. Die eigentliche Entscheidungsfrage entsteht vielmehr dort, wo man sich klar darüber werden muß, ob man in einem weißen Wohngebiet auch die Ansiedlung von Schwarzen zulassen soll. Sie wissen sicher, daß die Grundstückswerte jäh abstürzen, sobald in einer Straße oder in einem Stadtviertel die ersten schwarzen Bewohner auftauchen. Deshalb zieht sich jemand, der sein Haus einem schwarzen Eigentümer übereignet, den Haß seiner bisherigen Nachbarn zu. Hier gibt es sozusagen eine verschworene Gemeinschaft unter den Hauseigentümern. Wie soll man sich da verhalten? Hier stehen gerade wir Pfarrer immer wieder vor der schwersten Gewissensfrage.

Antwort: Ich habe das unangenehme Gefühl, mich dem Verdacht auszusetzen, als wolle ich kneifen, wenn ich darauf nicht im Sinne eines klaren Ja oder Nein antworten kann. Mir ist es peinlich, als ein Außenstehender hier um eine Antwort verlegen zu sein. Aber eines kann ich wohl doch: nämlich Ihnen behilflich sein, wenigstens die *Fragen* zu finden, die man zu einer solchen Entscheidung durchschreiten muß. Die Entscheidung selbst kann immer nur der Betroffene fällen. Und sie wird erheblich von der konkreten Situation abhängen.

Zunächst geht es wieder um die Aufgabe der Sachlichkeit. Denn auch in wirtschaftlichen Fragen können sich Ideologisierung verhängnisvoll auswirken.

1. Um die ideologischen Schleier zu zerreißen, muß man sich zunächst fragen, ob die Abwertung von Grundstücken beim Zuzug

einer Negerfamilie sozusagen ein ökonomisches Gesetz ist, gegen das man nichts machen kann, oder ob die Dinge ganz anders zusammenhängen. Bitte fassen Sie es nicht als anmaßende Einmischung auf, wenn ich Ihnen vorschlage, zwei andere Erklärungsmöglichkeiten zu prüfen. Ich würde das nicht tun, wenn mich eigene Beobachtungen und zahlreiche Gespräche nicht darauf gebracht hätten:

Ein Grund für das Wertgefälle könnte möglicherweise in den geschickten Manipulationen der Grundstücksmakler bestehen, die die entsprechenden Ansätze jener Panik bei den weißen Bewohnern geschickt auszubauen und anzufachen wissen, um eine Fluchtbewegung der Weißen in Gang zu bringen, die Häuser alsdann zu Schleuderpreisen zu übernehmen und sie wieder teuer an schwarze Anwärter zu verschachern. Ich war Zeuge, wie ein intellektueller Neger jene Vorgänge in dieser Weise interpretierte und mit ziemlich drastischen Illustrationen zu versehen wußte.

Aber auch wenn wir die Rolle der Makler aus dem Spiele lassen, genügt ja die Vorstellung, daß es eben beim Einsickern der Schwarzen so kommen werde, wie es bisher meist gekommen ist, um jene panische Absatzbewegung der Weißen sofort in Gang zu setzen. (Auch die Makler konnten ihre etwaigen dunklen Taktiken ja nur mit Hilfe jener Panik betreiben.) Das würde dann heißen, daß möglicherweise auch hier wieder die Kausalrichtung umgekehrt verhefe, als sie in der ideologischen Verzerrung erscheint.

In dieser Verzerrung sieht sie nämlich so aus: Ein Neger zieht in einer Straße ein und zieht dann alle andern nach, so daß der Abzug des letzten Weißen aus jenem Revier nur eine Frage der Zeit ist. In Wirklichkeit aber könnte der Vorgang so verlaufen: Ein Neger zieht in einer Straße ein, und alle Weißen ziehen (in Erwartung des vermeintlich Kommenden) aus, »so daß« nun die Neger nachrücken. Es könnte also so sein: Nicht weil die Neger nachrücken, haben die Weißen Angst und ziehen aus; sondern weil die Weißen Angst haben, rücken die Neger nach.

Ich kann mir nicht helfen, aber ich meine, auch hier lägen primär weder ökonomische noch soziologische Prozesse vor, sondern

Neurosen. Und gerade deshalb scheint mir die Kirche hier besonders engagiert zu sein. Denn wenn es so ist oder sein sollte, dann fällt dies alles mit in die Zuständigkeit ihrer Seelsorge, und zwar nicht nur insofern sie zur Nächstenhebe mahnt, sondern auch insofern sie zur Nüchternheit aufruft und das »Fürchtet euch nicht!« in allen nur denkbaren Variationen weitersagt. Vielleicht daß es ihr hie und da dann geschenkt wird, jenes Gesetz des ökonomischen Wertgefälles zum Stehen - und zu dem Bekenntnis zu zwingen, daß es gar kein Gesetz, sondern nur der ökonomische Nachvollzug einer Fieberkurve gewesen ist.

2. Ebenso müßte man sehr nüchtern prüfen, ob die Aversion gegen einen schwarzen Nachbarn wirklich nur in rassischen Abwehrinstinkten gründet oder ob sie nicht soziale und kulturelle Gründe hat. Wir wissen, daß die Negerbevölkerung bis heute (keineswegs einfach durch ihre Schuld) im Durchschnitt nicht entfernt den gleichen Lebens- und Kulturstandard hat wie die weiße Bevölkerung. Wir wissen auch, daß die wohlhabender gewordenen Neger, die sich ein aufwendigeres Haus in einer guten Wohngegend leisten können, keineswegs immer die sympathischsten Exemplare ihrer Rasse sind - genausowenig wie die neureich gewordenen Weißen. Würde man sich also auf seiten der Weißen nicht möglicherweise einer Selbsttäuschung hingeben, wenn man sich gegen den Zuzug eines Negers nur aus rassischen Gründen zu sperren meint, während man in Wirklichkeit die Nähe eines sozial oder kulturell Tieferstehenden scheut?

Falls es so sein sollte, müßte man dafür wenigstens ein gewisses Verständnis haben. Überall in der Welt ist es ja so, daß man gerne in einer sozial einigermaßen gleichartigen Umgebung wohnt: Ein Professor wohnt nicht gerne neben einem Neureichen, der den ganzen Tag Schlagerplatten zu ihm herüberjaulen läßt; und ein arrivierter Techniker findet es anstößig, wenn in nächster Nähe die Slums beginnen.

Sollte man sich also klar darüber werden, daß man zusammen mit seinen Nachbarn im Grunde nur eine soziale Homogenität wünscht, aber auf Grund des allgemeinen Pauschal- und Vorurteils die

Neger als Vertreter der sozial geringeren Schicht versteht, so wäre mit einer solchen Ernüchterung schon viel gewonnen. Dann könnte z. B. – sofern die unter Punkt eins genannte Panik abgebaut würde – die Folge sein, daß man sich den Neger, um den es geht, jedenfalls *ansieht*, daß man ihn als Individuum und Menschen prüft und ihn nicht mehr als bloßen Repräsentanten des Kollektivums seiner Rasse versteht. Ich meine, daß auch dieser Appell an die nüchterne Selbstprüfung in die Zuständigkeit von Verkündigung und Seelsorge fiele, daß die Verkündigung also auch hier im Sinne der Entideologisierung wirksam zu sein hätte.

3. Ich kann nicht beurteilen, in welcher Reihenfolge man bei alledem vorzugehen hätte, ob man also den Abbau der rassistischen Neurosen ausgerechnet bei dem Wohngegend-Problem beginnen lassen sollte. Möglicherweise kann eine nüchternere Betrachtung dieses Problems erst die Folge dessen sein, daß der Gesamtkomplex der Vorurteile abgebaut wird und daß man also bei der »Reinerhaltung« weißer Wohngegenden eine gewisse Geduld üben müßte. Andererseits muß man sich natürlich klar darüber sein, daß jener Abbau der Komplexe nicht nur in den Schulzimmern und in allgemeinen Predigt Tendenzen vollzogen werden kann. (Dann würde es auch viel zu lange dauern; die Zeit drängt – und die Neger drängen.) Sondern das Rassenproblem wird sich als Thema immer nur in Form von Zuspitzungen und Aktualisierungen stellen. Und zu dieser seiner Konkretheit gehört auch das Zuzugsproblem von Negern. Der Aufruf zur Geduld und zur Beachtung der Reihenfolge kann also nicht bedeuten, allen heißen Eisen aus dem Wege zu gehen. Im Grunde kann man wohl immer nur zwischen heißen Eisen wählen.

Frage: Sind Sie unterrichtet darüber, in welche furchtbaren Konflikte die Pfarrer bei alledem kommen können, wie viele von ihnen mit ihren Gemeinden zerfallen sind und samt ihren Familien vertrieben wurden? Was sollen wir machen, wenn wir unsere ganze Gemeinde in dieser Frage gegen uns haben? Das kommt ja oft vor. Es ist vielleicht doch schwer für Sie, sich vorzustellen, was mit

einem Pfarrer geschähe, der einem Neger gegen den Willen seiner Wohngegend (und damit auch weithin gegen den Willen seiner Gemeinde) behilflich sein wollte, in eine »weiße« Straße einzuziehen. Ich hoffe, wir Amerikaner haben bisher auf Sie den Eindruck von freundlichen und umgänglichen Leuten gemacht. Und das sind wir wohl auch. Aber an solchen Punkten sind sie plötzlich wie verwandelt und können Furien werden. Weh dem, der ihnen dann in die Hand fällt!

Antwort: Es ist sehr schwer für mich, Ihnen dazu etwas zu sagen. In der Hider-Zeit konnte ich es einfach nicht ausstehen, wenn einem von Angehörigen neutraler Staaten immer wieder gute Ratschläge gegeben wurden. Ich hätte ihnen manchmal gerne zugerufen, was der Reichskanzler Bismarck seinen hinterpommenchen Landjunker-Freunden zu sagen pflegte, wenn sie ihn der politischen Skrupellosigkeit und des Opportunismus ziehen: »Versucht ihr euch mal in diesem Metier!« Als ein Außenstehender, der die Kosten einer bestimmten Handlungsweise nicht aufzubringen hat, sondern sich wieder über den Ozean davonmacht, ist es schwer, eine solche Handlungsweise anzuraten. Wenn ich also überhaupt etwas dazu zu sagen wage, dann sollen Sie wissen, daß mich der Mangel an Solidarität bedrückt, der das Reden so »billig« macht. Ich möchte also nicht so pharisäisch sein, zu sagen: »In Ihrer Lage würde ich folgendes tun.« Ich weiß nicht, ob ich das wirklich täte. Was die Verlässlichkeit des eigenen Herzens anbelangt, so werden wir in der Schule Gottes immer skeptischer, immer vergebungsbedürftiger.

Ich glaube, ich verstehe die Schwierigkeit Ihrer Lage. Sie ist die Kehrseite eines unerhörten Vorzuges, den die amerikanischen Christen gegenüber der kirchlichen Struktur in Deutschland genießen. Ihre Gemeinden hier sind deshalb weithin so unvergleichlich lebendiger als viele in meinem Vaterland, weil Sie keine an den Staat gebundene Volkskirche haben, weil die Gemeinden selbstverantwortlich sind und sich und die Pfarrer durch ihr Opfer erhalten. Dadurch sind sie auf eine sehr viel elementarere Weise am

gottesdienstlichen Leben beteiligt. Ich beneide Sie um Ihre Laien und um den Grad ihrer kirchlichen Verantwortung. Beim Anblick dieses quellenden Lebens, das eine auch manchmal äußere Betriebsamkeit nicht zu verdecken vermag, kann sich einem manchmal die Kehle zuschnüren, wenn man an daheim denkt. . .

Aber wie gesagt: Diese lebendige Struktur Ihrer Kirche hat auch ihre Kehrseite. Bei uns kann der Pfarrer sagen, was er will. Wenn er keine silbernen Löffel stiehlt oder keine offenkundigen Ehebrüche begeht, dann kann ihm niemand an den Kragen. Er kann sogar seine Kirche radikal leerpredigen und sich in der Illusion wiegen, das läge an der Geradlinigkeit seiner Predigt, die es verschmähe, den Leuten nach dem Munde zu reden. Es kann ihm praktisch nichts passieren.

Bei Ihnen aber kann in solchen Fällen sehr viel passieren. Eine Gemeinde läßt es sich nicht gefallen, wenn der Pfarrer versagt und sie immer kleiner wird. Aber sie läßt es sich auch manchmal nicht gefallen, wenn er ihr ärgerliche Dinge sagt, die er ihr um des Gewissens und seines Ordinationsgelübdes willen sagen *muß*. Wenn er dem hartherzigen Reichtum allzu deftig auf die Finger klopft, kann es passieren, daß sich die besten Beitragszahler verabschieden. Und dann kann man dem Chor keine schönen Roben mehr anschaffen und muß auf die so heiß ersehnte Orgel verzichten. Eher aber verzichtet man dann wohl auf den Pfarrer, der einem das eingebrockt hat, und sieht sich nach glatteren und beliebteren Naturen um.

Dasselbe kann nun auch geschehen, wenn ein Pfarrer in der Rassenfrage den Weg geht, den ihm Gewissen und Einsicht vorschreiben. Und in diesem Punkte habe ich erschütternde Gespräche mit Amtsbrüdern geführt, die von Haus und Hof und Gemeinde verjagt wurden, oder denen man androhte, sie in dieser Weise zu verjagen, wenn sie noch einmal den Mund auf tun würden.

Was konnte ich ihnen in ihrer Gewissenspein sagen? Es war ja nicht nur die begreifliche Angst oder Verbitterung, eine sehr gehobte Arbeit verlassen zu müssen, sondern es war insofern eine wirkliche Gewissensnot, als sie sich fragen mußten: Wer wird

nach mir kommen? Darf ich die Seelen im Stich lassen, die mir nun einmal anvertraut sind? Darf ich sie einem Mietling überlassen, der den frommen Betrieb in Schwung hält, sie aber um den einen Punkt, an dem man bekennen und geradestehen müßte, mit Taktik und Raffinesse herummanövriert? Was sollte ich diesen Männern sagen?

Nur weil ich am eigenen Leibe ähnliche Situationen erfahren habe und auch einmal – wenn auch aus andern Gründen – vertrieben wurde, wagte ich es, ihnen zweierlei zu sagen:

1. Wenn es wirklich eine Gnade ist, daß die amerikanischen Gemeinden in dieser Weise selbstverantwortlich sind und sich selbst tragen, dann muß man auch die Lastenseite dieser Gnade auf sich nehmen. Dann muß man bereit sein, für den Vorzug zu bezahlen. Es geht zweifellos nicht an, nur die Vorteile jener institutionellen Struktur zu genießen, um sofort ein stummer Hund zu werden, wenn der Pferdefuß sichtbar wird.

2. Jede Zeit hat ihre besondere Weise, uns zum Bekennen herauszufordern. Und jeder, der einen Gesinnungsberuf ergreift – wir haben ja einen Gesinnungsberuf! –, muß damit rechnen, daß dann sein gesellschaftliches Ansehen in jähe Verachtung umschlagen kann. Wer diese Möglichkeit auszuschließen wünscht, soll lieber Zahnarzt werden. Vor dem haben sie alle einen angstvollen und gleichmäßigen Respekt: Demokraten und Republikaner, Unitarier und Fundamentalisten, Weiße und Farbige.

Im 4. Jahrhundert konzentrierte sich die Bekenntnissituation auf bestimmte christologische Sätze, in der Reformation auf die Gnadenlehre. Ich will mich nun keineswegs zu der Behauptung versteigen, daß das jetzt ausgestanden und zum gesicherten Bestande eines kirchlichen Lehrbesitzes geworden wäre. Bewahre mich Gott davor! Es ist überhaupt nicht gesichert, es knistert sogar bedenklich im Gebälk. Und manchmal stelle ich mir beim Anhören einer Predigt vor, wie hoch wohl der Scheiterhaufen gewesen wäre, auf den man den Deklamator solcher Thesen einst hinaufgewuchtet hätte.

Die berechtigte Abneigung gegenüber Scheiterhaufen sollte uns aber nicht übersehen lassen, daß sich auch in diesen falschen Mitteln ein Ernstnehmen der Lehre verbirgt, das wir heute bedenklich vermissen lassen.

Und doch steht fest, daß der Schwerpunkt des uns aufgetragenen Bekenntnisses gerade in jenen *ethischen Haltungen* hegt, die mit unserm Glauben zusammenhängen. Wer in der Rassenfrage gegen sein Gewissen handelt, verleugnet nicht nur die ethische Konsequenz seines Glaubens, sondern er verleugnet den Glauben selbst. An solchen Stellen müssen wir uns heute als Christen zu erkennen geben. Im »Dritten Reich« hörte ich einmal von einem Bischof, er habe gesagt: »Wenn Hider die Confessio Augustana angreift, gehe ich auf den Scheiterhaufen.« Er war ein wackerer Mann, und ich traue ihm zu, daß er das auch getan hätte. Aber Hider griff die Augustana niemals an. Er konnte es auch gar nicht, weil er von deren Existenz überhaupt nichts wußte. Aber er mordete die Geisteskranken und die Juden, und er tat das im Namen eines Wahnbildes, das er sich von der Herrennatur der nordischen Rasse machte. Das war die Stunde, in der die Kirche Christi zum Bekennten aufgerufen gewesen wäre (und in der leider nur einige ihrer Glieder bekannten). Hier ging es um die geforderte Tat der Nächstenliebe, und hier ging es auch um die Abwehr verhängnisvoller Irrlehren: einer Lehre vom Menschen nämlich, die nur noch über biologische Kategorien verfügte und die keine Ahnung davon spüren ließ, daß der Mensch teuer erkaufte und daß er der Augapfel Gottes ist. In der Verkündigung und in der Tat, mit denen man auf jene Sabotageakte wider den Menschen zu reagieren gehabt hätte, wäre das Evangelium selbst – sozusagen in konzentrierter und aktualisierter Fassung – laut geworden; hier war ein Thema angeschlagen, das alle seine Herrlichkeiten hätte aufblitzen lassen. Wer hier stumm blieb, der blieb überhaupt stumm. Denn was er sonst und abgesehen davon noch über Christus gesagt hätte, wäre ein Bla-bla gewesen, das man als dogmatisches Routine-Zeug verstanden und nicht mehr ernst genommen hätte. Nur dort, wo es ernst wird und wo man dann steht, wird man auch ernst genom-

men. Wer aber an diesem Punkt seine Glaubwürdigkeit verliert, der kann auch niemanden mehr zum Glauben locken. Er kann Hymnen singen lassen und Liturgien zelebrieren, und es würde nur Geplärr sein, das Gott widerwärtig wäre³. In einen ähnlichen Status confessionis scheint uns heute die Rassenfrage zu entbieten. Im Status confessionis stehen heißt nun nicht, blindlings darauf loszubekennen und darauf loszuhandeln. Wir sollen nicht schneller sein wollen als der Schritt Gottes. Wir müssen fördern und wachsen lassen. Und wir wissen ja, wo die Vergebung zu holen ist, wenn wir etwas falsch machen oder wenn wir mit der These vom Wachsenlassen und Fördern auch das Unterlassen einer geforderten Tat kaschieren wollen.

Frage: Wie Sie wissen, hat es vor einiger Zeit einen riesigen Demonstrationzug nach Washington gegeben, der aus dem ganzen Lande beschickt wurde und die Forderung nach gleichen Bürgerrechten für die Schwarzen vertreten sollte. Im Zusammenhang damit hat es auch in vielen Kirchen Aufregungen gegeben, vor allem dann, wenn die Pfarrer in ihren Gemeinden für die Teilnahme an dieser Demonstration warben und wenn sie gelegentlich auch allein zu dieser Veranstaltung fuhren. Hier kam es ziemlich häufig zu Konflikten der Pfarrer mit ihren Gemeinden oder jedenfalls großen Teilen ihrer Gemeinden, aber auch zu heftigen theologischen Auseinandersetzungen der Pfarrer untereinander. Die Konflikte in den Gemeinden beruhten – ganz so, wie Sie das soeben gesagt haben – auf einer abweichenden Stellung zur Rassenfrage, das heißt auf einer ablehnenden oder doch reservierten Haltung gegenüber der gesellschaftlichen Integration der Neger. Zu dieser Frage ist ja das Nötige gesagt worden. Aber mich würde noch interessieren, was Sie zu der theologischen Diskussion der Pfarrer untereinander sagen. Sie hatte folgendes Problem zum Gegenstand: Die Washington-Demonstration war der Versuch, einen Druck auf unsere Regierung und die gesetzgebenden Körperschaften auszuüben. Sie war also sehr betont ein politischer Akt. Begibt sich die Kirche bzw. begeben sich ihre Repräsentanten aber nicht auf ein

fremdes Gebiet, wenn sie sich an politischen Maßnahmen beteiligen? Darf die Kirche etwas anderes tun, als sich in ihrer Verkündigung und in ihrem Gebet zu dieser Frage zu äußern? Diese Frage spitzte sich dadurch zu, daß auch ein sehr bekannter Kirchenmann ... an jenen Demonstrationen teilnahm. Man könnte die Frage noch schärfer stellen: Darf die Kirche etwas gegen die Gesetze des Staates tun? Denn solche demonstrativen Formen der Druckausübung sind ja gegen die Gesetze. Für uns Amerikaner ist ein Konflikt der Kirche mit den staatlichen Gesetzen eine ungeheuerliche Vorstellung.

Zwischenfrage aus dem Zuhörerkreis: Wenn Sie sagen, die Kirche dürfe sich nur in Verkündigung und Gebet zu der Rassenfrage äußern: Was hätte sie denn dann zu verkündigen, und wofür sollte sie beten?

Antwort des Fragestellers: Sie hätte in ihrer Predigt von der Gleichheit aller Menschen zu sprechen und die Versündigungen unserer Gesellschaft an diesem Prinzip beim Namen zu nennen. Und sie hätte für die Erweckung der Gewissen und für das Recht der Erniedrigten und Beleidigten zu beten.

Erneute Zwischenfrage: Gut, kein Zweifel, daß sie das muß. Aber geht es nicht um mehr? Wenn ich vom Worte Gottes her jene Gleichheit der Menschen vertrete und wenn ich ferner sehe, daß die erste Vorbedingung für deren Realisierung im Erlaß bestimmter Gesetze besteht: muß ich dann nicht die Konsequenz ziehen, mich mit allen verfügbaren Mitteln für solche Gesetze einzusetzen? Und muß ich dann, wenn ich hier ein unbilliges Zögern der verantwortlichen Instanzen bemerke, nicht auch demonstrieren, d. h., einen befügelnden politischen Druck ausüben?

Erneute Antwort des Fragestellers: Ich bestreite nicht, daß diese Notwendigkeit bestehen kann. Ich bestreite ferner nicht, daß die Laien (d. h. diejenigen, die nicht im Dienste der Verkündigung stehen und

insofern keine unmittelbaren Repräsentanten der Kirche sind) die Konsequenz einer solchen politischen Druckausübung gerade aus jener ihnen zuteil gewordenen Verkündigung ziehen, daß sie also sagen: Wir können unsern christlichen Gehorsam nur so ausüben, daß wir nun als Staatsbürger hingehen und das verwirklichen, was die Botschaft von uns fordert. Ich bestreite nur eines: daß die Kirche selbst diese politische Konsequenz zu ziehen habe. Sie darf einfach nicht in die politische Arena steigen, sondern sie hat lediglich die, deren Amt das ist (also nicht nur die Berufspolitiker, sondern auch die Staatsbürger), mit christlichen Grundsätzen auszurüsten.

Noch eine Zwischenfrage: Diese Unterscheidung verstehe ich nicht. Die Pfarrer, die Amtsträger der Kirche, sind doch selbst Staatsbürger. Warum sollen denn gerade sie auf ihre staatsbürgerlichen Aufgaben verzichten und sie den sogenannten Weltmenschen überlassen? Ich fürchte, daß hier eine Scheidelinie zwischen »sacrum« und »profanum« gemacht und einer Schizophrenie des Bewußtseins das Wort geredet wird, die jedenfalls einer reformatorischen Theologie völlig fremd ist.

Noch eine Antwort des Fragestellers: Natürlich möchte auch ich auf keinen Fall eine solche Scheidung. Es geht hier nur um eine Verschiedenheit der Funktionen und der Aufgaben, die nicht miteinander vermengt werden dürfen. (Es macht sich eine zwiespältige Stimmung der Versammlung geltend. Bejahung und Verneinung des Gesagten sind in deutlichen Zeichen erkennbar.)

Stellungnahme des Verfassers: Vielleicht darf ich etwas zu diesem Meinungsstreit bemerken. Die Demonstrationen in Washington haben, von allen konkreten Fragen abgesehen, offenbar auf jeden Fall das eine Gute, daß sie zur Beschäftigung mit theologischen Grundsatzfragen zwingen. Ich würde sagen, daß die letzten Diskussionsminuten sich bewußt oder unbewußt um Luthers »Lehre von den Zwei Reichen« bewegt haben. Ich bin übrigens im Unterschied zu andern Theologen der Meinung, daß dieses Problem

keineswegs nur von Luther gesehen wurde, sondern daß es in jeder theologischen Ethik, auch in der katholischen oder der calvinistischen, auftaucht⁴. Ich will Ihnen hier nichts über den Grundriß dieser Lehre vom Geistlichen und Weltlichen vordoziieren, sondern ich möchte diesen Grundriß nur durchscheinen lassen, indem ich etwas über seine Anwendung auf unser Problem zeige. Dazu erlauben Sie mir drei Gesichtspunkte:

1. Wenn mein Herr Vorredner für die politische Zurückhaltung der Kirche plädierte, dann muß ich ihn gegenüber dem Vorwurf in Schutz nehmen, er vertrete eine Art Schizophrenie und setze sich für eine unangemessene Scheidung zwischen »sacrum« und »profanum« ein. Er vertrat die These der politischen Reserve zweifellos aus einem ganz andern Grunde, und es lag ihm sicher ganz ferne, einem kirchlichen Amtsträger das Recht abzustreiten, sehr dezidierte politische Meinungen zu haben und also Staatsbürger mit allen entsprechenden Rechten zu sein. Ein politisches Kastratentum der Kirche und ihrer Vertreter hat er ganz gewiß nicht gewollt.

Eine ganz andere Frage aber ist es, ob der Pastor diese seine politischen Stellungnahmen von der Kanzel aus vollziehen und ob er – symbolisch und in einem etwas gewaltsamen Bilde gesprochen – seine Kanzel auf Rollen stellen und in einem politischen Demonstrationszug vor sich herschieben soll. Noch anders ausgedrückt: Die Frage ist, ob er (zwar kein politischer Kastrat sein, aber) im Umkreis seiner *Verkündigung* gegenüber der Politik nicht Askese üben muß. Lassen Sie mich diese Frage an einem Beispiel verdeutlichen, das jenseits Ihres hiesigen Meinungsstreites steht und aus der Situation meines Vaterlandes stammt:

Es ist kein Zweifel, daß Gott den Krieg nicht will und daß der Krieg ein Zeichen der gefallenen Welt ist. Es ist darum ebenfalls kein Zweifel, daß die Kirche zum Frieden reden und statt der Gewalt die Liebe zu predigen hat. Diese Frage hat natürlich eine politische Seite. Denn sie stellt einen vor die Aufgabe, zu prüfen, mit welchen *Mitteln* der Friede zu wahren und der Krieg zu verhindern ist. Die geeigneten Mittel aber sind Gegenstand von Ermessens-

urteilen. Für sie ist die politische Vernunft zuständig. Und diese politische Vernunft kann bei dem einen zu diesem, bei dem andern zu jenem Ermessensurteil führen. Hier können sich Parteien mit ganz verschiedenen Stellungnahmen herausbilden. Oder schon vorhandene Parteien können von ihren programmatischen Voraussetzungen her zu verschiedenen Ermessensurteilen kommen – natürlich nicht nur im Falle des Krieges, sondern in nahezu jeder sachlichen Detailfrage auf wirtschaftlichem, sozialem und kulturellem Gebiet. Welche politischen Mittel muß ich etwa für angemessen halten, um den Krieg zu verhindern, und zwar den Krieg mit den modernen Massenvernichtungsmitteln? Das Mittel des völligen Verzichts auf Bewaffnung? Oder das Mittel des Verzichts auf atomare Waffen? Oder gerade das Mittel der Rüstung mit Hilfe atomarer Waffen, um mit ihrer Hilfe ein Gleichgewicht der Abschreckung und auf diese Weise eine »pax atomica« zu erreichen? In meinem Lande sind diese Fragen mit großer Leidenschaft durchdiskutiert worden, und die Stimmen von Theologen waren dabei vielleicht die heftigsten. Auf allen Seiten berief man sich auf den Willen Gottes und das eigene Gewissen, das sich diesem Willen verpflichtet wußte.

Hier wird die Frage ganz dringlich, ob es eine eindeutige Stellung der Kirche in solchen sachlichen Ermessensfragen überhaupt geben kann. Da solche Ermessensurteile mit der Vernunft zu tun haben, oft auch nur mit dem politischen Instinkt, so ist es in der Tat unmöglich, daß etwa eine Synode auf dieser Problemebene zu einer einheitlichen Willensbildung kommt. Auch diese Erfahrung haben wir reichlich durchexerziert. Solche Stellungnahmen laufen dann meist darauf hinaus, daß man seine Einigkeit im Grundsätzlichen betont (etwa in der Entschlossenheit zum Frieden und der Gegnerschaft gegenüber dem Jammer des Krieges, in der Bejahung der Menschenrechte und der Heiligkeit der Ehe), daß man aber seine abweichenden Urteile über die Frage bekennen muß, »wie« jene Grundsätze hier und jetzt zu verwirklichen seien. In der Situationsbeurteilung, in den politischen Prognosen und in der Wahl der geeigneten Mittel gibt es keine Übereinstimmung. Die

in den Demokratien gespeicherte politische Weisheit bringt das darin zum Ausdruck, daß sie die Parteien als elementare Mittel ihrer Funktionsweise versteht.

Meine rhetorische Frage lautet nun so: Sieht von hier aus das Postulat der kirchlichen Zurückhaltung in politischen Dingen nicht ganz anders aus? Die Kirche ist für alle da: für Demokraten und Republikaner, für Unternehmer und Angestellte, für Reiche und Arme. Alle diese werden in bestimmten Fragen verschiedene Stellungnahmen vollziehen. Und es ist in der Tat unmöglich, daß die Kirche sich zum partiellen Interessenvertreter macht. Gerade weil der Pfarrer wissen muß, daß er – sozial und politisch gesehen – ebenfalls der Repräsentant eines Partiiellen ist, darf er nicht zulassen, daß seine persönlich-partielle Stellung im Meinungsstreit, in der Interessenaueinandersetzung und auch innerhalb der sozialen Struktur eine Begrenzung seiner geistlichen »Zuständigkeit für alle« mit sich bringt. Er hat die Aufgabe (und das muß ihm genügen, es ist ja im Grunde auch sehr viel!), die Gebote Gottes und damit die Grundsätze unseres Denkens und Handelns zu proklamieren. Er hat sozusagen den Kompaß richtig einzustellen. Und nun muß man mit dem so empfangenen Kompaß ins Gelände. Wenn die Einstellung des Kompasses nach Südwesten zeigt, dann kann das nicht heißen, daß wir nun stur und geradeaus in diese Richtung gehen könnten, über Flüsse, über Gebirge und durch Wüsten. Das wäre verrückt und schwärmerisch. Sondern wir müssen, *indem* wir die Richtung im Auge behalten, die Geländeverhältnisse einkalkulieren, wir müssen die geeigneten Brücken über die Flüsse und die Pfade über Gebirge und durch Wüsten suchen, um unter den gegebenen Verhältnissen und im Rahmen der verfügbaren Mittel die Richtung des Kompasses innezuhalten.

Die Lehre von den Zwei Reichen in allen ihren Spielarten versucht gerade, mit *diesem* Problem fertig zu werden, mit der Frage nämlich, wie wir im Rahmen der Gesetze und Bedingungen dieses Äons das Gebot Gottes erfüllen können. Wir haben als Christen den gleichen Kompaß und die gleiche Kompaßeinstellung in der Hand. Aber die Wahl der politischen, wirtschaftlichen und sozialen

Wege wird nun durchaus verschieden ausfallen, einfach weil die Beurteilung der jeweiligen Geländesituation verschieden ausfällt. Als Prediger des Evangeliums haben wir den Kompaß zwar einzustellen, aber wir sind keine Führer im politischen Gelände. Wollen wir es entgegen unserem Auftrag doch sein, so zerreißen wir die *communio viatorum* (die Gemeinschaft der Wanderer) in verschiedene Gruppen, die nicht auf eine verschiedene Entscheidung gegenüber dem *Evangelium*, sondern auf die Differenz höchst säkularer *Ermessensurteile* zurückgehen. Und darum zerschneiden wir den Leib Christi auf eigenmächtige Weise.

Ich glaube, die Anwendung auf das amerikanische Rassenproblem kann ich mir jetzt im einzelnen ersparen. Die »Einstellung« des Kompasses würde sich darauf beziehen, daß wir das Recht unseres schwarzen Nächsten verkündigen und daß wir nicht nur dessen legale Sicherung fordern, sondern auch das Unrecht beim Namen nennen, das ihm im Schatten schon bestehender Gesetze und im anonymen Dunkel angetan wird. Vor allem aber geht es hierbei darum, das Evangelium selbst so zu verkünden, daß jene Konsequenzen evident werden, auch wenn man sie nicht jeden Sonntag explizit behandelt (das soll man sogar nicht einmal!). Zum Marsch mit dem Kompaß aber (im Unterschied zu dieser seiner *Einstellung*) würde es gehören, daß diejenigen, die uns zuhören, im Rahmen ihrer Zuständigkeit und ihres Vermögens die Wege im politischen Gelände suchen, die zu jener Kompaßrichtung passen. Dazu könnte dann auch der Marsch nach Washington gehören.

2. Damit hängt es zusammen, daß die Kirche innerhalb der politischen Machtauseinandersetzungen sich nicht als eigene Macht geltend machen darf, um ihren sogenannten Willen durchzusetzen, sondern daß sie im Namen des Evangeliums leiden und sich solidarisch zu den Leidenden bekennen muß. Ich könnte das, was ich meine, an einer Bemerkung Luthers – ich glaube bei seinen Tischreden – verdeutlichen. Da sagt er dem Sinne nach folgendes: Angenommen, ich spaziere durch einen Wald und werde von einem Räuber überfallen. Dann werde ich Notwehr üben und auch bereit sein, ihn notfalls abzumurksen, um mich zu schützen. Ich bin in

einem solchen Augenbuck so etwas wie stellvertretende Obrigkeit, die von Gott gegen Mord und Chaos eingesetzt ist. Angenommen aber, ich bringe einem Sterbenden das Sakrament und werde im gleichen Walde von einem Kerl angefallen, der mich aus Haß gegen Christus umbringen will, dann dürfte ich mich nicht wehren, sondern müßte mich umbringen lassen. Denn in diesem Falle bin ich Repräsentant der Kirche Jesu Christi, die um des Evangeliums willen leiden muß und sich nicht mit Mitteln der Gewalt durchsetzen darf. Sicher wird Luther dem, der ihn um des Evangeliums willen überfällt, noch einiges sagen und wird sein Gewissen zu wecken suchen. Aber er wird eben nicht zum Mittel der Gewalt greifen.

In der gleichen Lage scheint mir die Kirche bei der Bewältigung des Rassenproblems zu sein. Sie hat sich zu den Erniedrigten und Beleidigten zu stellen und muß das Leiden (Verachtung und Widerstand), das ihr dann widerfährt, auf sich nehmen. Aber sie hat der Gesellschaft und hat dem Staat, die so handeln, einiges mitzuteilen. Sich selbst aber als politische Macht ins Spiel zu bringen, ist nicht ihres Amtes.

Natürlich wird die Treue gegenüber dem Evangelium – gerade an Punkten von so hoher politischer Relevanz – schon in sich selbst auch eine politische Potenz darstellen. Eine ihrem Auftrage treue Kirche wird immer auch eine »moralische« Macht und insofern indirekt auch ein politischer Faktor sein. Das fällt ihr gleichsam »nebenbei« zu, und damit darf sie auch rechnen. Aber das kann niemals ihr eigentliches und erst recht nicht ihr einziges Ziel sein.

Zwischenfrage: Aber gibt es nicht doch Fälle, vielleicht sind es Grenzfälle, in denen die Not so übergroß ist, daß die Kirche sich auch unmittelbar zu einer Sache äußern und möglicherweise sogar massiv intervenieren muß?

Antwort: Gerade auf diesen Grenzfall wollte ich eben zu sprechen kommen. Also:

3. Wenn es um das elementare Schicksal meines Nächsten, vielleicht um sein Leben und seinen Tod geht, und es ist niemand da, der sich seiner annimmt, dann kann die Kirche zu einer Notstellvertretung für die versagende Gesellschaft oder den versagenden Staat aufgerufen sein.

Ich möchte Ihnen zwei Beispiele für diesen Grenzfall nennen, die dem Umkreis meiner unmittelbaren Erfahrung entnommen sind und in denen die Grundlinien unseres Problems erkennbar werden:

In der Hunger- und Katastrophenzeit nach dem Zweiten Weltkriege baute Eugen Gerstenmaier, der heutige Präsident des Deutschen Bundestages, ein gigantisches kirchliches Hilfswerk auf. Ich kenne ihn gut und habe diese Vorgänge aus der Nähe miterlebt. Zuerst bat dieses Hilfswerk die Glaubensgenossen in andern Ländern um Opfergaben. Speziell aus Amerika trafen überwältigend große Sachspenden ein: Nahrungsmittel, Kleider und vieles andere. (Die Dankbarkeit für die Hilfe in einer solchen Stunde und vom ehemaligen »Feind« ist bis heute nicht aus unsern Herzen getilgt.) Nach einiger Zeit tauchte nun der Gedanke auf, ob man die Spenden nicht dadurch noch intensivieren und fruchtbarer gestalten könne, daß man nicht um Fertigwaren, sondern um Rohmaterialien bäte. Man würde für das gleiche Geld, da man ja die amerikanischen Arbeitslöhne spare, entsprechend größere Materialmengen einkaufen können. In Deutschland könnte man dann mit diesem Material die stillstehenden Fabriken wieder in Gang bringen und so die gelähmte Wirtschaft neu beleben. Ich vereinfache die Vorgänge bewußt etwas, um mich nicht zu lange damit aufzuhalten.

Wenn man aber diesen Weg einschlug und sich wirtschaftsstrategische Aufgaben vornahm, bedeutete dies, daß man mit Fabriken und Konzernen zusammenarbeiten und sich aktiv in sehr komplizierte wirtschaftliche Vorgänge einschalten mußte. Außerdem konnte es nicht ausbleiben, daß die sich so engagierende Kirche gleichzeitig enorme finanzielle Risiken auf sich nahm, wie das in einer freien Wirtschaft ja unausbleiblich ist. Gerstenmaier wurde sozusagen der Generaldirektor eines gewaltigen Konzerns, in dem

die Kirche auf dem Weg über das Hilfswerk eine Schlüsselstellung einnahm.

Ich erinnere mich nun noch deutlich an verschiedene Gesprächsszenen, in denen führende Kirchenmänner diese ziemlich rasante Entwicklung durch ein energisch geschwenktes Rotlicht abstoppen versuchten. Wenn sie sich einer theologischen Sprache bedienten, sagten sie: »Hier werden die beiden Reiche durcheinandergebracht. Die Kirche übernimmt wirtschaftliche Aufgaben, die ihr nicht zukommen. Sie wird zum Großunternehmer, statt den Unternehmern eine Predigt zu halten.«

Man konnte auch mit einem theologisch sehr viel weniger durchreflektierten Abwehrinstinkt sagen: »Wohin kommen wir, wenn das so weitergeht? Steuern wir nicht auf eine ökonomische Theokratie los? Und wenn es eine Pleite gibt, wenn dieser Mammutkonzern Bankrott macht (und bei Pfarrern als Generaldirektoren muß man doch mit so etwas rechnen!), dann ist die Kirche nicht nur plötzlich ein armer Lazarus mit leeren Kassen, sondern sie erleidet auch einen ungeheuren Prestigeverlust. Und die Kinder der Welt, die bekanntlich klüger sind als die Kinder des Lichtes, werden wieder einmal hämisch sagen können: ›Schuster, bleib bei deinem Leisten!‹«

Ich weiß auch noch genau, was Gerstenmaier auf diese Vorwürfe antwortete. Er lief rot vor Zorn an, vielleicht gerade deshalb, weil er ein guter Theologe ist und sich nicht vorwerfen ließ, daß er eine so fundamentale Lehre wie die von den beiden Reichen übersehen habe. Er sagte: »Natürlich weiß ich das alles, was Sie sagen. Natürlich ›soll‹ die Kirche kein Großunternehmer sein. Aber wenn nun im Augenbuck – inmitten dieses Nachkriegschaos! – niemand außer ihr da ist, der hier in großem Stil zugreifen könnte? Wenn sie im Augenbuck die einzige große Körperschaft ist, die sich einigermaßen intakt erhalten hat, und die Not sieht und einspringen könnte? Soll sie dann sagen: Ich überschreite meine Grenze, wenn ich helfe? Denn eines ist sicher: Würde ich heute das Hilfswerk zumachen, würden schon morgen Tausende vor Hunger umfallen, in ihren ungeheizten Stuben und ohne schützende Mäntel erfrieren

– Greise und Kinder vor allem. Auf unsern Straßen würden sie liegen!«

Sehen Sie, das war so etwas wie eine Notstellvertretung der Kirche, zu der sie hier wohl wirklich aufgerufen war. Wenn man an Analogien aus dem staatlichen Leben denkt, könnte man an die Ausnahmezustände denken, wie sie beim Staatsnotstand ausgerufen werden.

Wenn die Not meines schwarzen Nächsten unerträglich werden sollte und ich beobachten müßte, daß in Staat und Gesellschaft – trotz aller kirchlichen Verkündigung – sich einfach nichts rührt, daß man stur am faktischen status quo festhält, dann könnte auch in Amerika, so meine ich, die Stunde schlagen, wo die Kirchen dieses Landes zu solcher Notstellvertretung aufgerufen sein könnten, wo sie sich dann also wirklich auch als »Macht des öffentlichen Lebens« zum Einsatz bringen und einiges organisieren müßten, einige Drähte zu ziehen hätten. Hin und wieder wurde mir in diesem Lande versichert, bei der Washington-Demonstration sei es soweit gewesen. Andere sagten mir, in ihrer lokalen Situation sei es soweit. Es kann nicht meine Aufgabe sein, darüber zu urteilen. Mir geht es nur um die grundsätzliche Markierung eines solchen Grenzfalls, um das Sichtbarmachen seiner Möglichkeit.

Und nun das andere Beispiel: Als Hider seine Juden- und Geisteskrankenmorde vollzog, gab es keine Institution in dem durch und durch gleichgeschalteten Deutschland, die frei genug gewesen wäre, um öffentliche Proteste anzumelden. Nur die Kirchen konnten es – oder muß ich sagen: sie hätten es gekonnt? Die Kirche war der einzige Mund, der den Schrei der Gequälten hörbar machen und ihn mit den Kommentaren einer Gerichtspredigt versehen konnte. Es gab tapfere Männer beider Konfessionen – ich denke vor allem an den württembergischen Bischof Wurm und den katholischen Bischof von Münster, Graf Galen –, die ihre Stimme auch erhoben. Sicher wäre es gut und gefordert gewesen, hätte sich die Christenheit in Deutschland als ein geschlossener und einstimmiger Chor in dieser Lage hörbar gemacht. Doch das steht hier nicht zur Debatte. Wenn hier die Möglichkeit bestanden hätte,

daß die Kirche nicht nur durch ihre öffentliche Verkündigung, sondern auch durch direkte Machtentfaltung (durch Stärkung der aufständischen Gruppen, durch Mobilmachung der Christen im Auslande) Menschen vor dem Tode rettete und den Verbrechen Einhalt geböte, dann würde ich auch das für eine echte Notstellvertretung der versagenden und schuldig gewordenen Obrigkeit halten.

Leider muß ich hier im »Irrealis« sprechen, denn ich weiß, daß die totale ideologische Diktatur jeden Versuch dieser Art im Keime erstickt hätte. Aber mir kommt es hier ja auch nicht auf die Frage an, was in einer bestimmten geschichtlichen Situation möglich gewesen wäre, sondern ich wollte nur einen Modellfall konstruieren, an dem uns der Fall jener Notstellvertretung der Kirche deutlich werden kann. Und wieder muß ich Sie bitten, die Linien auf Ihre eigene Situation hin selbst auszuziehen.

Frage: Darf ich noch einmal auf den »Normalfall« zurückkommen, in dem wir uns wahrscheinlich befinden, das heißt auf den Fall, in dem der Grenzfall der Notstellvertretung noch nicht gegeben ist. Aber auch im Rahmen dieses »Normalfalles« frage ich mich, ob die Kirche sich mit ihrer Verkündigung begnügen kann, ob sie es allein damit schafft. Ich glaube, es müßten viele Kräfte in unserer Gesellschaft zusammenwirken, um die Entwicklung der Rassenfrage in einem positiven Sinne weiterzutreiben.

Antwort: Da haben Sie ganz sicher recht. Es wäre ja auch ein Armutszeugnis, das ich doch nicht erwarten möchte, wenn die Kirche die einzige Instanz in diesem Lande wäre, die den beschriebenen Weg in der Rassenfrage geht. Mir scheint es aber wichtig zu sein, daß sie auf die wirklichen und potentiellen Bundesgenossen einwirkt.

Ich habe zu meiner Freude bemerkt, daß auch in Amerika die bei uns so fruchtbare Bewegung auf die Errichtung »Evangelischer Akademien« einsetzt. Hier könnte z. B. ein Ort sein, an dem die Kirche mit den Verantwortlichen aller Sparten – Politikern, Päd-

agogen, Wohlfahrtsvertretern und vielen andern – spricht. Und hier oder an andern Stellen . . . ja, nun muß ich etwas sagen, das ich wirklich als Privatmann auf meine eigene Kappe nehmen muß. Es wird Sie gewiß sehr wundern, aber ich meine es keinesfalls als Scherz: Ich glaube nämlich, in Amerika eine heimliche neue Religion entdeckt zu haben. Das ist die Anbetung der Psychologie. Ich glaube, daß deren Priester in diesem Lande eine geradezu unerhörte Macht haben und über ein fast grenzenloses Prestige verfügen. Gibt es eigentlich irgendein Lebensproblem oder -problemchen, mit dem man nicht zum Psychiater oder Psychotherapeuten rennt? Ich habe sogar das Gefühl (verzeihen Sie, wenn das etwas boshaft klingt), daß viele nur aus Langeweile, aus Pikanterie oder einem introvertierten Interesse an sich selbst hinlaufen. Ich halte diesen neuen Kultus für eine sehr große Gefahr, und ich empfinde die Stellung, die man den Psychostrategen und -taktikern einräumt, für diese als sehr versuchlich (übrigens auch in finanzieller Hinsicht). Nun habe ich an zahlreiche Menschen, vor allem an »Eingeweihte«, die Frage gerichtet, ob sich die amerikanischen Psychologen auch einmal mit der Rassenfrage beschäftigt hätten. Mich würden solche Untersuchungen sehr interessieren. Ich möchte z. B. gerne wissen, was hinter den entsprechenden Neurosen steckt, ob es sich z. B. um ein untergründig sexuelles Problem oder was sonst handelt. Ich bin bei solchen Interviews immer nur auf Fehlanzeigen gestoßen. Nun kann es natürlich sein, daß ich fortgesetzt an die falschen Partner geraten bin, obwohl das sehr merkwürdig zugegangen sein müßte. Viel jedenfalls scheint auf diesem Gebiet nicht vorzuliegen. Sonst hätte es sich gewiß besser herumgesprochen. Wie wäre es nun, wenn man die Psychologen ein wenig von ihrer hypertrophen Arbeit an individuellen Fällen ablenken und sie anregen würde, sich dem tiefenpsychologischen Studium des Rassenproblems zuzuwenden? Ob sie dann nicht vielleicht einige fruchtbare Arbeit an dieser so elementaren Frage leisten könnten? (Hoffentlich versteht mich jetzt niemand so, als ob ich nun pauschal alle Arbeit an den individuellen Fällen abwerten wollte. Das wäre ja auch allzu töricht.) Ich glaube, so etwas wie eine kollektive

Psychotherapie in puncto Rassenfrage wäre nicht das letzte, was wir wünschen sollten. So etwas anzuregen, könnte *auch* zu der Suche nach Hilfen und Helfern gehören, um die sich die Kirche bekümmern müßte. Daran könnten auch politische Instanzen ein Interesse haben. Denn das Unterschwellige, vor allem, wenn es ein kollektives »schlechtes Gewissen« hervorbringt, kann im nächsten Akt schon zu einer zerstörerischen politischen Macht werden.

Ich habe übrigens nicht den Eindruck, daß ich Ihnen wirklich ein »lösendes Wort« zur Rassenfrage hätte sagen können. Je mehr ich über sie nachdenke, um so unabsehbarer erscheint sie mir. Mein sehr bescheidenes Bemühen konnte nur darauf zielen, auf einige wenige Fehleinstellungen (vor allem auf die »Ideologisierung«) aufmerksam zu machen. Deren Abbau allein würde allerdings das Problem noch nicht lösen. Und ich weiß, daß wir trotz unseres heißen Bemühens viele Fragen nicht einmal beim Namen genannt haben.

Wie war der Nationalsozialismus in Deutschland möglich?

10

Eine Interpretation der jüngsten deutschen Geschichte

Frage: Ich nehme an, daß Sie während Ihrer Reise immer wieder gefragt worden sind, wie es in einem Lande, das Bach, Beethoven, Thomas Mann und andere Sterne in Kunst und Wissenschaft hervorgebracht hat, zu den schrecklichen Dingen kommen konnte, die Hider vollbracht hat. Auch ich möchte diese Frage gern stellen. In diesem Lande gibt es viele Freunde Deutschlands. Wir bewundern, wie sich Ihr Land nach der Katastrophe wieder emporgearbeitet hat. Und auch die deutsche Theologie hat hierzulande großen Einfluß. Aber gerade deshalb wissen wir nicht, wie wir das Große und das Schreckliche zusammenbringen und miteinander vereinen sollen. Dazu kommt, daß wie überall so auch in diesem Saale viele sind, deren Familien aus Deutschland stammen (german background). Sie sind besonders durch jene Frage bedrängt.

Antwort: Ich fürchte mich vor dieser Frage, die in der Tat viele Amerikaner zu beschäftigen scheint und mir oft gestellt wurde, nicht eigentlich deshalb, weil sie ein »heißes Eisen« ist. (An heiße Eisen bin ich ein bißchen gewöhnt!) Vielmehr fürchte ich mich vor ihr, weil sie einen ungeheuren Komplex von politischen, historischen und auch psychologischen Problemen zum Gegenstand hat. Wenn man selbst in unmittelbarer Beteiligung jene geschichtliche Phase miterlebt hat, wenn man von ihr auch im eigenen Geschick betroffen war und dabei ständig das Wort der

Verkündigung in diese Stunde hinein zu sprechen hatte, hat man natürlich viel darüber nachgedacht und mit unzähligen Menschen darüber gesprochen. Bedenken Sie, was es hieß, wöchentlich während des Fliegerkrieges zu Menschen reden zu müssen, die teilweise alles verloren hatten und in panischer Angst vor der nächsten Nacht lebten; zu Soldaten, die für kurze Urlaube von der Front kamen; zu Gestapo-Leuten bei den Verhören; und nachher, als die Amerikaner mich in die Lager der gefangenen Regierungsleute, SS-Führer und Generale hineinließen, zu den Verantwortlichen jener Epoche, die nun auf den tiefsten Stufen ihres Scheiterns eine schreckliche (oder fruchtbare) Stunde der Besinnung erlebten. So habe ich unter besonders vielen Aspekten jene geschichtliche Epoche anschauen und bedenken müssen. Nur durch *einen* Charakterzug waren alle diese Aspekte miteinander verbunden: Es ging immer um eine Sicht aus der Betroffenheit, aus dem Engagement. Ich sprach mit rabiaten Nazis, aber auch mit Männern und Frauen des Widerstandes (von denen nicht wenige ermordet wurden); mit ehemaligen Nazis, denen es wie Schuppen von den Augen gefallen war und die nun schwere Gewissensqualen durchlitten; mit Soldaten, die an der Front für ihr Vaterland zu kämpfen meinten und deren Väter (etwa als Pfarrer der Bekennenden Kirche) von den Machthabern eben dieses Vaterlandes ins Gefängnis geworfen wurden (ob man sich die Konflikte dieser jungen Männer vorstellen kann?); mit Menschen in den Schrecken der Bombennächte; mit Müttern und Frauen, die den liebsten Menschen auf dem Schlachtfeld verloren hatten und die nicht wußten, wofür sie dieses Opfer gebracht hatten: für ihr Vaterland oder für einen Verbrecher; mit jungen SS-Männern, die merkten, vor welchen Wagen sie gespannt waren, und die mich fragten, was sie tun sollten; mit einem sterbenden SS-Mann, der die Wärmflasche nach dem Kruzifixus warf.

Wahrhaftig: ich bin dem schwefligen Licht dieser Epoche in allen seinen Brechungen begegnet. Und das ist natürlich eine sehr andere Beobachtungsweise, als sie Ihnen aus der geographischen und politischen Distanz gegeben sein konnte. Die Bürger eines freiheit-

lichen Rechtsstaates können sich wohl mit allen Mitteln der Phantasie nicht vorstellen, was in einer ideologischen Tyrannei passiert, was einem Volke widerfährt, das – um ein paar Verse Goethes abzuwandeln – von einem grausigen Eroberer über den halben Erdkreis gezerrt und dann in den Abgrund mitgenommen wird, in den er selbst stürzt.

Aber je mehr ich in all den vergangenen Jahren über diese Widerfahrnisse nachgedacht und inzwischen auch die reiche Literatur darüber studiert habe, um so dunkler und rätselvoller ist mir alles geworden. So kann ich nur hoffen, Ihnen ein kleines Stück des Problemkomplexes zu zeigen. Der weitaus größte Teil dieses geschichtlichen Eisberges wird aber unter Wasser bleiben.

Ich muß Ihnen vor allem eine sachliche Verlegenheit bekennen, der mich Ihre Frage aussetzt. Denn Sie fragen mich, wie das alles in einem Volke wohl möglich gewesen sei, dem die Welt ja auch ein nicht unbeträchtliches Maß an geistigen und sittlichen Gütern verdankt. Sie fragen also, anders ausgedrückt, »wie« es dazu habe kommen können. Die ideale Antwort auf diese Frage würde darin bestehen, daß ich einen exakten Kausalnexus aufzeigen, Sie also auf den notwendigen Ablauf eines geschichtlichen Prozesses hinweisen könnte. Das aber kann ich nicht nur nicht, sondern das darf ich nicht einmal *wollen*. Denn wollte ich es, so hieße das doch, daß ich auch alle geschichtliche Schuld verleugnen, daß ich sie nämlich logisch »ableiten« und also in ein amoralisches Schicksal verwandeln wollte. Indem ich das Naziregime mit seinen Grausamkeiten als Auswirkung einer naturgesetzlichen Zwangsläufigkeit verstünde, würde ich Geschichte in Natur verwandeln. Das wäre eine verruchte Manipulation. Und ich müßte ein schlechtes Gewissen haben, wenn der eine oder andere von Ihnen auf diesen Trick hereinfiel und am Ende meiner Darlegungen sagen würde: Die Deutschen sind unschuldig an dem, was die Nazis taten; es »konnte« ja gar nicht anders kommen; sie sind die Opfer eines Schicksals gewesen.

Wenn ich im folgenden also einiges zu der Frage bemerke, »wie« es dazu kommen konnte, dann meine ich das nicht im Sinne einer

solchen »Ent-Schuldigung«, die die Flucht in eine unerlaubte Zone des »Jenseits von Gut und Böse« antritt. Das möchte ich durch diese reichlich theoretisch klingende Einleitung mit aller Klarheit ausgesprochen haben. Sondern ich mache diese Bemerkungen nur, um Ihnen zu helfen, diese Vorgänge ein wenig »verstehen« zu lernen (was ja etwas anderes ist, als sie zu »erklären«¹). Nur so könnte ja auch bei Ihnen der Eindruck entstehen, um den es mir wirklich geht: daß man das, was in Deutschland geschehen ist, nicht wie ein Naturschauspiel aus unbeteiligter Distanz beobachten kann, sondern daß man hier mit dem Exzeß eines Untermenschentums konfrontiert ist, das potentiell überall da ist, wo Menschen sind. Auch in Amerika liegt diese Möglichkeit auf der Lauer; auch hier kann, wie Nietzsche es einmal ausdrückt, das »dünne Apfeihütchen über der brodelnden Lava« einmal reißen und Abgründiges ans Tageslicht treten lassen, mit dem kein selbstsicherer Bürger zu rechnen wagte.

So will ich also einiges (viel zuwenig!) zum »Verständnis« sagen, und ich greife das heraus, was mir für Sie am ehesten nachvollziehbar zu sein scheint:

Erlauben Sie mir zunächst eine stichwortartige Charakterisierung dessen, was hier als »Vorbedingung« (nicht als »Ursache«!) wirksam war:

1. Der sogenannte »Weimarer Staat«, den Hider dann durch seine Machtübernahme so schauerlich liquidierte, hatte das deutsche Volk in einer verzweifelten Situation zurückgelassen. Ein nach vielen Millionen zählendes Heer von Arbeitslosen lähmte die an sich schon keuchende Wirtschaft. Aber man sollte hier gar nicht nur von der Wirtschaft selbst sprechen, sondern vor allem die psychische Situation ihrer Opfer, nämlich der Arbeitslosen, sehen: ihr Leiden daran, daß sie samt ihren Familien unter dem Existenzminimum leben; daß sie sinnlos auf Kosten anderer dahinvegetieren und täglich in langen Schlangen anstehen müssen, um den Arbeitslosen-Stempel zu empfangen; daß sie täglich in der Atmosphäre einer kollektiven Unzufriedenheit leben, die sich in solchen Situationen Luft zu machen pflegt.

2. Die Zersplitterung des Staates in fast unzählige Parteien, die Symbolarmut des Staates, der die Phantasie nicht berührt, die schnelle Abfolge der Regierungen, von denen kein maßgeblicher Vertreter tiefere Bindungen zu erzeugen weiß und ein alle Kreise ergreifendes Vertrauen ausstrahlt: das alles mußte so etwas wie ein Katastrophengefühl des Preisgebenseins nähren.

3. Man darf dabei nicht vergessen, in welchem Maße der Versailler Friedensvertrag nach dem Ersten Weltkriege zu dieser sachlichen und psychischen Lähmung beitragen mußte: Die besetzten Zonen Deutschlands hatten schwer und mußten einen Nationalismus erzeugen (samt dessen Repräsentanten in Gestalt besonders fanatischer Gruppen), der gleichzeitig gegen den als ohnmächtig empfundenen Staat gekehrt war und der teilweise reaktionäre (der verlorenen »Kaiserherrlichkeit« nachtrauernde), teilweise revolutionäre (auf eine Diktatur drängende) Züge trug. Sicher haben die damaligen Sieger durch die schreckliche Torheit jenes Vertrages nicht unwesentlich dazu beigetragen, eine kollektive Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit zu erzeugen, die dann zur Explosion, zum Schrei nach einem starken Mann und zu der Bereitschaft drängten, jeden Scheinheiland kritiklos anzubeten, wenn er nur aus Steinen Brot machen und von der Zinne des Tempels herunterspringen könne.

Ich habe absichtlich die Szene von der Versuchung in der Wüste hier anklingen lassen, um anzudeuten, daß das, was sich hier vorbereitete, dämonische Züge trug. Es kann einen Grad der Verzweiflung und des Elendes geben, in denen es den Menschen egal wird, durch wen sie aus Nacht und Untergang befreit werden, und wie trügerisch das Licht ist, dem man sie entgegenführt.

Wenn ich also um ein »Verstehen« dieser Vorgänge bitte, dann kann das nicht heißen, daß ich die Schuldfrage dabei übersähe. (Und nur um sie zu betonen, nicht um sie zu verhüllen, sprach ich von dem dämonischen Charakter der Situation.) Denn natürlich ist es Schuld, gleichgültig gegenüber der Frage zu sein, wem man sich mit Haut und Haaren verschreibt – obwohl die Sache dadurch wieder sehr kompliziert wird, daß der Pseudoheiland (wie

Hitler das denn auch tatsächlich tat) seine Haut und seine Haare auch tarnen kann. Ebenso ist es Schuld, wenn man sich später vom Glanz beispielloser Erfolge auf wirtschaftlichem, sozialem und außenpolitischem Gebiet blenden läßt, wenn man fassungslos beglückt die Summe der Leistungen anstaut und darüber die Frage vergißt, welches »Vorzeichen« vor der Klammer jener Leistungssummen steht.

Aber gerade weil ich die Schuld so sehe, fürchte ich mich vor pharisäischen Regungen, die ein solches »Bekenntnis« provozieren könnten, und frage darum schon jetzt: Wer wagt es, hier den ersten Stein zu werfen, wer sitzt hier nicht im Glashaus und wüßte von sich zu behaupten, daß er immun gegen solche Versuchungen in einer solchen Situation wäre? Wenn wir Deutschen hier von Schuld reden, dann müssen wir das Gott bekennen. Wir müßten sie auch noch vor denen bekennen, die das nicht mehr hören können: vor den Vergasteten und grausam Ermordeten. Aber ich habe Hemmungen, jeden behebigen als einen potentiellen Beichtvater zu verstehen – jeden behebigen, der vielleicht gar nicht in der Lage ist, in der Solidarität vor Gott diese Beichte anzuhören, und der um so mehr in die Lage geraten könnte, den Beichtstuhl zum Sitz des Pharisäers zu machen, statt ihn als ein »Glashaus« zu verstehen. Darum habe ich auch von kollektiven Schuldbekennnissen vor aller Welt nie viel gehalten und mir nach dem Kriege durch die öffentliche Proklamation dieser Hemmungen nicht wenige Feinde gemacht.

Doch ich bin schon in die Kommentierung geraten und fahre nun in der Aufzählung der geschichtlichen Fakten fort:

4. So rief man also nach dem starken Mann, nach der apokalyptischen Retterfigur, und war bereit, alles auf diese letzte Karte zu setzen. Und siehe: Diese Figur bot sich in Hitler an. Und sie bot sich auf sehr raffinierte Weise an. Auch das legt wieder die Analogie zum Dämonischen nahe: nämlich zum »Stil« der satanischen Gebärde, durch die der teuflische Widerspieler sich als ein »Engel des Lichtes« verstellt.

Hitler wußte sich nämlich zu verstellen, und man mußte schon

sehr genau zusehen und sein schreckliches Werk »Mein Kampf« sehr genau lesen, um unter dem Lichtgewande des Engels den Pferdefuß herausragen zu sehen. Er strapazierte reichlich das christliche Vokabular, sprach vom Segen des Allmächtigen, von den christlichen Konfessionen, die zu Säulen des neuen Staates werden sollten, ließ Glocken läuten und Orgelton rauschen. Er spielte den Ernst eines Menschen, der von geschichtlicher Verantwortung schier erdrückt wird. Er lancierte fromme Geschichten in die Presse und vor allem in die kirchlichen Sonntagsblätter: Es wurde berichtet, daß er Diakonissen seine zerlesene Bibel gezeigt habe und dazu gesagt haben sollte, er beziehe die Kraft zu seinem großen Werk aus dem Worte Gottes. Er konnte ein geradezu pietistisches Timbre in seiner Stimme erklingen lassen, das viele Fromme dazu brachte, ihn als Gottgesandten zu begrüßen. Und eine geschickte Propaganda sorgte dafür, daß angesichts aller schon damals auftauchenden Gräßlichkeiten und angesichts des rabiaten Einbruchs der Nazis in die Kirchen das allgemeine On-dit auftauchte: Der gute Führer weiß nichts davon. (Ob wir es wirklich nicht gewußt haben, daß der gute Führer es doch wußte, das ist eine andere Frage.) Als man allmählich dahinterkam, wer die zentrale Figur wirklich war und daß die anderen Firmenmitglieder gut zu ihm paßten (»Wie der Herr, so's Geschärr«, sagen wir), da saß der Herr schon sehr fest im Sattel, und nach menschlichem Ermessen ließ sich da nun nichts mehr machen. Dann vergrößerte sich auch das Volumen der Firma immer mehr; und man stielte sich vor, was dabei herauskommt, wenn in einem Volke sozusagen der Bodensatz nach oben kommt, wenn Leute reüssieren und zu Machtstellungen oder Pöstchen kommen können, die im normalen Leben nie zu etwas gekommen wären.

Die paar Idealisten, die es auch dabei gab, gingen in alledem unter. Außerdem ist von einem bestimmten Augenblick an Idealismus schon eine wirkliche Verblendung. Das drückte der gallige Volkswitz damals so aus, daß er sagte: Von den drei Eigenschaften, nämlich Nazi zu sein, intelligent zu sein und Charakter zu haben, könne man immer nur zwei haben: Entweder man sei Nazi und intelli-

gent; dann habe man keinen Charakter. Oder man sei Nazi und charaktervoll; dann sei man nicht intelligent. Oder man sei klug und charaktervoll; dann sei man kein Nazi.

5. Aus alledem ergibt sich nun die Frage, warum man sich nicht gegen Hider erhoben habe, als man zu erkennen begann, um welchen Fürsten der Unterwelt es bei ihm ging.

Die Antwort muß sich zunächst damit beschäftigen, *wer* denn überhaupt dahinterkam. Dieser Prozeß des Dahinterkommens vollzog sich nur sehr allmählich und auch dann nur partiell. Er vollzog sich nur in dem Maße, wie man persönlich bei sich oder im Umkreis seiner Erfahrung den Terror und das massive Unrecht zu spüren bekam. Dafür, daß man das bei anderen nicht zu sehen brauchte, war reichlich gesorgt. In den Zeitungen stand es entweder nicht oder nur so, daß man die Leser (und Hörer der Reden) durch Hetzdarstellungen einer Suggestion unterwarf, die eine Terrormaßnahme als vergeltende Gerechtigkeit erscheinen ließ. Wenn jahrelang tagtäglich nur von den Untaten der Juden, wenn in scheinbaren Dokumentarberichten über jüdische Bordell-Besitzer, Massenschiebungen, Ausbeutungen, Inszenierung von Kriegen, Bereicherung an Kanonen gesprochen wird, wenn man das Bild der Juden fast nur aus Karikaturen und aus politisch-pornographischen Zeitungen kennt², dann gehört schon eine erhebliche innere Substanz und Objektivität dazu, sich dagegen zu wappnen. Und man kann vielleicht verstehen, daß naive Gemüter (und in wieviel Exemplaren läuft das naive Gemüt herum!) das sagen, was ich unzählige Male denn auch sagen hörte: »Ich kenne zwar einen anständigen Juden, der mir leid tut; aber die anderen müssen ja schauderös sein!«

Wer den Terror in seinem ganzen Ausmaß erkennen wollte, mußte schon die Augen offenhalten. Man sollte meinen, daß vor allem die Träger der Intelligenzschicht zu diesen Leuten gehört hätten. Das war aber durchaus nicht in pauschaler Weise so. Ich habe über die Rolle von Bildung und Intelligenz im politischen Bereich damals erheblich umdenken lernen müssen. Der intelligente Mensch verfügt nämlich über genug Argumente und Assoziatio-

nen, um sich selbst zu beweisen, daß das, was er fürchtet, gar nicht stimmt. Er weiß auch opportunistische Chancen des Aufstiegs viel klüger einzuschätzen als die naiven Gemüter. So konnte man gerade in der Intelligenzschicht klägliche Beispiele des charakterlichen Versagens und der Verblendung beobachten. In Zeiten, die das Äußerste vom Menschen fordern, hilft »Aufklärung« erbärmlich wenig. Die bindungslose Vernunft, auch wenn sie sehr hochgezüchtet ist und es vielleicht sogar zu renommierten akademischen Lehrstühlen gebracht hat, pflegt allzu leicht dem Gesetz des geringsten Widerstandes zu verfallen. Wer unter dem Terror aufrecht bleiben oder auch unter Hunger und Schrecken der Gefangenenlager nicht verächtlich werden will, braucht durchaus kein »gebildeter« Mensch zu sein; aber er muß über innere Reserven verfügen und Bindungen haben. Die besten und verlässlichsten Widerständler waren unter mündigen Christen – nicht unter Midäufem der christlichen Konvention! – und unter Kommunisten zu finden. Daraus geht schon hervor, daß diejenigen, die in Opposition standen und gleichzeitig zu einem gefährlichen Handeln bereit waren, in einer solchen Situation nur eine weitverstreute »Diaspora« sein konnten.

Und nun bedenke man die Technik der Machtausübung in einer ideologischen Tyrannei, die über totale Kontrollen verfügt. Eine »Sammlung« der Opposition ist da völlig unmöglich. Es gibt nur ein geheimes Tuscheln kleiner Gruppen. Wie viele haben dadurch einen grausigen Tod gefunden, daß nur ein Spitzel auch in diesen kleinsten Zirkeln war! Und es gab ja ganze Heere solcher anonymen Spitzel, die sich entweder aus eigener Spontaneität so betätigten oder von den Machthabern bewußt und planvoll angesetzt wurden. Ich muß mich beherrschen, um Ihnen hier nicht eine Fülle grausiger Anekdoten zu erzählen, die ich allein in meinem persönlichen Erfahrungskreis erlebt habe.

6. Und das Militär? Das ist ein Kapitel für sich. Aber ich muß wenigstens einige Andeutungen machen.

Das deutsche Militär hat sich noch nie zum Revolutionieren geeignet. Man hat spöttisch gesagt: Die Deutschen können keine Revo-

lution machen, weil doch das Betreten des Rasens verboten ist. Und wenn sie einen Bahnhof besetzen wollen, würden sie sich zuerst eine Bahnsteigkarte kaufen.

In diesem Hohn stecken einige Hinweise auf tiefere Tatbestände. Ich nenne nur zwei:

Das deutsche Offizierskorps ist während seiner Tradition immer *unpolitisch* erzogen worden. Es sollte das Schwert des Landesherrn sein und besaß zu diesem eine persönliche Treuebindung. Ich habe fürchterliche Seelenkämpfe von Offizieren erlebt, die sich förmlich zu dem Gedanken durchringen mußten oder sich eben *nicht* dazu durchringen konnten, daß ihr oberster Kriegsherr ein Verbrecher war. Diese Vorstellung stand im Widerspruch zu allem anerzogenen und zur zweiten Natur gewordenen Ethos, zu allen (Sie wissen, / wen ich jetzt zitiere) bedingten und eingeschliffenen Reflexen.

Mit dieser Erziehung zum Respekt vor dem obersten Repräsentanten des Staates hing es zusammen, daß eine der Kardinaltugenden des deutschen Offiziers der Gehorsam war. Und es gehört schon einige Phantasie dazu, um sich vorzustellen, welche dämonischen Verkehrungen sich ergeben mußten, wenn diese traditionelle Tugend von einem Verbrecher ausgenutzt und als Vorspann für sein verruchtes Handeln benutzt wurde. Die Funktion des bloßen Schwertträgers, also des Instrumentes, zu überschreiten, eigene und oppositionelle Entscheidungen zu vollziehen, mündig und in eigener Verantwortung zu handeln: das war jedenfalls in der preußischen Geschichte nur ganz ungewöhnlichen Ausnahmesituationen vorbehalten gebheben. Daß die Ausnahme zur Regel werden und daß der Widerstand als Regel gefordert sein könne, das stand sozusagen jenseits des Vorstellungshorizontes der meisten.

Es erschien mir unfair, hier einfach von der Erziehung zum Kadavergehorsam zu sprechen. Der alte Bischof Wurm von Württemberg, der nicht nur einer der charaktvollsten Widentandskämp-

fer, sondern auch ein hochgebildeter Historiker war, hat mir wiederholt dazu folgendes gesagt: »Wir Schwaben sind viel widerborstiger und oppositioneller als Ihr Preußen. Denn wir haben eine Anzahl ganz miserabler Landesfürsten gehabt, die immer wieder die besten unserer Landsleute in die Kerker warfen oder verbannten. Dadurch haben sie eine Neigung zur Rebellion in uns erweckt. Und das Wort ›In tyrannos‹, das der junge Schiller seinen ›Räubern‹ als Motto mitgab, durfte von vornherein auf Beifall und Verständnis rechnen. Ihr Preußen aber habt viel zu gute Könige gehabt. Das ist jetzt Euer Verhängnis. Nun kann man sich nicht vorstellen, daß der Mann in Berlin, dem man wie etwa dem alten Kaiser Wilhelm (dem Ersten) Treue schwor, ein Lump sein könne und daß man aufpassen müsse, ob der oberste Befehlshaber nicht mit dem Treueid Schindluder treibe. Es ist gerade das Große von einst, das die heutige Perversion besonders gründlich und verhängnisvoll sein läßt.«

Der alte Bischof sagte das alles auf etwas drastische und vereinfachte Weise. Aber es ist etwas dran. Die Schuld dabei ist, daß man sich allzu blindlings auf Menschen verlassen und die eigene politische und ethische Mündigkeit dabei preisgegeben hatte. So war man in dem Augenblick gelähmt, wo man die Mündigkeit gebraucht hätte.

Selbst das militärische Haupt der späteren Erhebung gegen Hider, Generaloberst v. Beck – ein Ritter ohne Frucht und Tadel –, lehnte es 1938 noch empört ab, sich von einem anderen hohen General (Halder) auf eine besonders ehremüßige Tat des Regimes und seines Chefs auch nur anreden zu lassen: »Meuterei und Revolution sind Worte, die es im Lexikon eines deutschen Soldaten nicht gibt³.« Man kann nur von ferne ermessen, wie dornenvoll der innere Weg war, der diesen preußischen Offizier schließlich zum mihtärischen Führer eines Aufstandes werden und ihn das Attentat auf Hitler bejahen ließ. Auch er hat diesen Weg mit dem Leben bezahlt. Man darf nicht vergessen, wie viele deutsche Generale dem Regime so durch Hinrichtung, direkten Mord und Selbstmord oder durch die Kombination von beidem (wie bei dem auch Ihnen

rühmlich bekannten Marschall Rommel) zum Opfer gefallen sind und sich zum Opfer gebracht haben.

Damit habe ich auf sehr weit zurückreichende Traditionen angepielt. Könnte ich hier erschöpfend sein, dann müßte ich auch noch einiges über die Nachwirkung von Luthers Obrigkeitstheologie und über den Mißbrauch der Lehre von den beiden Reichen sagen⁴.

7. Es ist ja auch einmal zu einer dann blutig unterdrückten Auflehnung am 20. Juli 1944 gekommen. Daran waren führende Militärs beteiligt. Man hat – auch in einer sehr bekannten amerikanischen Darstellung – immer wieder auf den Dilettantismus dieses zum Scheitern verurteilten Unternehmens hingewiesen. Ich halte dieses Urteil selbst für sehr dilettantisch und angesichts der Opfer, von denen ich nicht wenige kannte, für nahezu unerträglich. Es zeigt nur, wie wenig man sich inmitten einer Atmosphäre rechtsstaatlicher Freiheit die Widerstandssituation im totalitären Staat vorstellen kann. Ich will an einem sehr vereinfachten Modell klarzumachen versuchen, wie schwer hier ein gewaltsames Handeln war.

Ich sprach schon davon, daß man nicht öffentlich zum Widerstande blasen konnte, daß man entsetzlich vorsichtig sein mußte. Es durfte aus Gründen dieser Diskretion nur ganz wenige geben, die alle Widerstandsgruppen kannten und sie koordinieren konnten. Wir anderen kleinen und jungen Figuren wußten nur von minimalen Abschnitten aus dieser Front.

Nun aber kann sich jeder von Ihnen vorstellen, daß man (mit oder ohne Attentat gegen das Leben des »Führers«) doch eine, wenn auch noch so kleine Truppeneinheit (sagen wir einmal: eine Kompanie) braucht, um das Führerhauptquartier unschädlich zu machen. Man braucht ferner noch einige weitere Kompanien, um die Ministerien, die Radiostationen und einige andere Machtzentren zu besetzen. Nehmen wir nur einmal an, alles in allem seien geschlossene Verbände in Stärke von tausend Mann nötig gewesen. Aber selbst innerhalb eines Millionenheeres wären diese tausend Mann nicht zu finden gewesen. Jede Kompanie war ja mit so ge-

nannten »NS-Führungsoffizieren« durchsetzt, in jeder waren mindestens einige eingeschworene Nazis. Sie waren also ausnahmslos für solche Maßnahmen nicht verlässlich. Und an dem kleinen Kommandeur der kleinen Berliner Wachkompanie, der Lunte roch, ist ja dann auch nahezu alles gescheitert.

Am Anfang des »Dritten Reiches«, als die Stellung der Reichswehr gegenüber Hider noch sehr viel stärker war, war die Situation für einen militärischen Widerstand sozusagen noch nicht reif. Da hatten Führung und Truppe noch nicht gemerkt, wohin der Hase lief. Da waren sie noch fasziniert von Aufrüstung und Prestigegewinn; und die neuen Kanonen und Flugzeuge, die neuen Paradeuniformen waren allzu beglückende Spielzeuge. (Welcher Soldat wäre dafür unempfänglich?)

Später aber war man schon zu tief in die Falle hereingelockt, um noch genügend Bewegungsfreiheit zu haben.

Auch hier möchte ich es nicht so erscheinen lassen, als sei die Armee nur das pure und unschuldige Objekt von List und Tücke gewesen. Sie war gewiß dieses Objekt; aber sie war nicht einfach unschuldig. Es gibt ernsthafte und abwägende Beobachter, die sehr wohl die eine oder andere Möglichkeit erkannt hatten, bei der etwas zu machen gewesen wäre und angesichts deren man eben nicht gehandelt hat. Die letzte Möglichkeit, wo ein entschlossenes Offizierskorps allenfalls noch etwas hätte ausrichten können, war wohl in einem Augenblick gegeben, als einer der angesehensten Generale des Heeres (von Fritsch) 1938 auf schmähliche, diffamierende Weise seinen Abschied nehmen mußte. (Er hat später den Tod auf dem Schlachtfeld gesucht und auch gefunden.) Und wenn ich vorher einmal die preußische Tradition des Gehorsams als mildernden Umstand zu nennen wagte, so muß ich hier die gleiche Tradition zur verschärfenden Anklage benutzen: Tatenlos, wenn auch ergrimmt zuzusehen, wie dem untadeligen Oberbefehlshaber des Heeres in schäbigster Weise die Ehre abgeschnitten wird, sich also dagegen nicht aufzulehnen oder selbst den Abschied zu nehmen: das war wahrlich nicht im Sinne jener Tradition.

8. Ein großes Hindernis bedeutete für den Widerstand auch die

Tatsache, daß die Truppen auf Hitler persönlich vereidigt waren. Wie wenige haben diese Struktur des Eides von Anfang an durchschaut! Wie wenige fühlten sich zu Meditationen darüber veranlaßt, zu welchen Konsequenzen das führen könne. Denn man hatte Hider ja noch nicht durchschaut! Und wie sollten diejenigen, die das Verhängnis ahnten, der Eidesleistung aus dem Wege gehen? Und um schließlich bereit zu sein, den Eid zu brechen oder sich in den Eidnotstand versetzt zu sehen oder den Eid angesichts der gigantischen Eidbrüche Hitlers als nichtig zu verstehen, dazu hätte es einer Fülle von Reflexionen bedurft, die dem Gewissen des einzelnen einzelnen überlassen waren. Denn niemand konnte darüber öffentlich reden oder einen Katechismus des Eides schreiben. Die Kirchen haben zwar etwas gesagt. Aber es war so allgemein, daß nur eine geringe Unbereitschaft dazu gehörte, um es zu überhören.

9. Man darf auch die unbeschreibliche Angst vor dem satanischen Terror nicht übersehen. Ein allgemeines Heldentum der Masse gibt es nicht. Das merkt man auch in Demokratien, obwohl da die Bedingungen dafür, daß man seinen Mann stehen kann, unvergleichlich leichter sind. Aber auch wer vielleicht heldische Anwandlungen hatte, den konnte sehr bald das kalte Grausen überkommen. Ich denke dabei gar nicht nur an die ausgeklügelten Folterungen, die den Henkern und Kerkermeistern zur Verfügung standen – Damen könnten bei Schilderungen dieser Art in Ohnmacht fallen –, sondern auch daran, daß man sich in Form der Sippenhaft an Frauen und Kindern der Betroffenen rächte, daß man sie quälte und einsperrte oder tötete, daß man den Kindern den Namen nahm und sie irgendwo verschwinden ließ, um die Sippe auszulöschen. In den wöchentlichen Radiosendungen, die noch heute (nach fast zwanzig Jahren) die Namen der verlorenen Kinder suchen, geht es auch um diese unglücklichen Wesen.

Ich könnte noch lange fortfahren, doch will ich die Reihe meiner Hauptpunkte hier abschließen. Lassen Sie mich das noch einmal wiederholen, woran mir so sehr viel liegt:

Ich habe versucht, etwas zum »Verstehen« dieser dunkelsten

Station der deutschen Geschichte zu sagen. Dazu gehörte es, daß ich Ihnen nach bestem Wissen und Gewissen einige Vorbedingungen nannte, die gegeben sein mußten, damit es soweit kommen konnte. Die geschichtlichen Vorbedingungen, die es zu diesem Zustand kommen ließen, haben nicht den Rang von Ursachen, die erklären, sondern eben nur von Bedingungen, die verstehen lassen. Und alles verstehen heißt eben keineswegs, alles verzeihen. Ich wollte das, was ich für unsere Schuld halte, nicht verschweigen, auch wenn ich kollektive und pauschale Schuldbekennnisse für allzu billig und darum verharmlosend halte. Wenn Schuldbekennnisse ernst zu nehmen sind, dann müssen sie sehr differenziert sein. Darum ist eine persönliche und differenzierende Beichte auch sehr viel schwerer als ein generelles Schuldbekennnis, bei dem ich mich aller »Gedanken, Worte und Werke« anklage.

Also nochmals: Ich halte nichts von dem Satz: »Alles verstehen, heißt alles verzeihen!« Wohl aber kann das, was ich über die »Vorbedingungen« sagte, die *Aufforderung* zum Verstehen und zum Verzeihen enthalten, wenn Sie als Angehörige eines anderen Volkes nun vielleicht über die Frage zu meditieren beginnen, ob Sie unter gleichen Bedingungen schuldlos gebeben wären und also berechtigt seien, den »ersten Stein« zu werfen.

Ich würde aber trotz alles Wichtigen, das ich nannte, wohl doch den entscheidenden Grund für Schuld und Katastrophe übergangen haben, wenn ich nicht noch folgendes sagen würde:

Der letzte Grund dafür, daß es so kommen mußte, ist meiner festen Überzeugung nach theologischer Natur. Er besteht im Obersatz der *Anthropologie*, die die Machthaber vertraten und der gegenüber das deutsche Volk offenbar keine inneren Abwehrstoffe besaß. Das klingt vielleicht etwas geheimnisvoll, und ich will kurz erklären, was ich meine:

Es gibt zwei extrem verschiedene Formen des Menschenbildes. Das eine sieht so aus, daß ich den Menschen nach seinem Funktionswert eintaxiere: als Arbeitskraft und Leistungspotenz im Produktionsprozeß, als Träger erotischer Attraktivität (etwa des sex appeals) oder biologischer Werte (z. B. im Sinne eines rassistisch verstandenen

Herrenmenschentums). Im Grunde ist dieses Menschenbild pragmatischer Natur. In normalen Zeiten sind seine destruktiven Züge unter Umständen verhüllt, oder besser: getarnt. Solange ein Mensch als wertvolle Arbeitskraft funktioniert, mag er hoch angesehen sein und vielleicht als »Held der Arbeit« gefeiert werden. Ebenso bewegt sich sein Leben, wenigstens äußerlich, auf einem Höhenweg, solange er erotisch funktioniert, das heißt: solange er jung und attraktiv ist. Und von der genannten biologischen Wertehaltigkeit gilt Entsprechendes, insoweit er die »richtige« Rasse hat und deren vermeintliche Qualitäten repräsentiert.

Dieses nach dem Funktionswert bestimmte Menschenbild enthält also eine ganz bestimmte pragmatische Werteskala. Diese Werteskala legt den Vergleich mit der Maschine nahe. Denn die Maschine wird ja ebenfalls ausschließlich nach ihrem Funktionswert eintaxiert: Ist sie voll leistungsfähig, so ist sie gleichsam »angesehen«; sie wird geschätzt und durch einen sorgfältigen Service gepflegt. Ist sie verbraucht und wird funktionsunfähig, so verschrottet man sie.

Dieser Vergleich hat für die humane Parallele beklemmende Züge: Denn dem hohen Ansehen, das der funktionstüchtige Mensch in seiner Gesellschaft hat, entspricht logischerweise auch seine völlige Abwertung, sobald er seinen Funktionswert verliert. Hier muß notwendig – das ist tatsächlich eine logische Zwangsläufigkeit – der Begriff des »lebensunwerten Lebens« entstehen. Und in diesem Begriff ist dann noch eine weitere logische Konsequenz angelegt: daß »lebensunwertes Leben« entsprechend einer nicht mehr funktionierenden Maschine verschrottet werden müsse. Man nennt das in diesem Sinne »liquidieren«.

Wir könnten die Wahrheit dieser logischen Prozesse mit schauerlichen historischen Illustrationen belegen. Man braucht nur an die Massenliquidationen der stalinistischen Ära in Sowjetrußland zu denken. Sobald man von einer gesellschaftlichen Schicht (etwa Adel und Bürgertum) den Eindruck hatte, daß sie nicht im Sinne des Regimes umzuerziehen, d.h. soziologisch zu reparieren sei, wurde sie en masse liquidiert. Und man kann bei den Geistes-

krankenmorden und den Vergasungen der Juden unter Hider denselben Vorgang beobachten. Es wäre viel zu billig und versimpelnd, wenn man hier einfach nur von »Verbrechern« spräche. Es stimmt natürlich, daß solche Haltungen gegenüber dem Menschen das Verbrecherische wie ein Magnet anziehen und daß der Abschaum der Menschheit (vor allem unterwürfige Opportunisten und auch Sadisten) in großem Stile mobilisiert wird, um jene zynisch-pragmatische Anschauung vom Menschen ins Werk zu setzen. Und doch wären moralische und kriminologische Kategorien wie die des Verbrechertums unzureichend, um die Tiefe der hier waltenden Vorgänge zu erreichen. So verrückt es klingen mag: aber diese schauerlichen Figuren hatten schon ihr Ethos. Wenn etwa ein Angehöriger der SS, der zu einer Massenexekution befohlen war, um eine Audienz bei dem obersten SS-Chef (Himmler) bat und ihm sagte, er könne das aus Gewissensgründen nicht machen, so erhielt er etwa folgende Antwort: Was sich in Ihnen dagegen sträubt, ist nicht Ihr Gewissen, sondern Ihre Schwäche, die vor dem Grausigen zurückzuckt. Das nationalsozialistische Gewissen hat auf seinen Gesetzestafeln oberste Werte wie etwa die Reinheit der Rasse. Daraus folgt das sittliche Postulat, alle destruktiven rassischen Elemente (Juden) und alles minderwertige und nur hemmende Leben (Geistesranke) zu vernichten. Hier also liegen die sitdichen Forderungen, die Ihr Gewissen verpflichten müßten. Ihre Hemmungen liegen entweder in Ihrer Feigheit, die Sie hindert, diese sitdichen Konsequenzen zu ziehen, oder daran, daß Ihr Gewissen die Restbestände bürgerlich-christlich-mediterraner Vorstellungen noch nicht abgestoßen hat.

Himmler – jene vielleicht groteskeste und abgründigste Gestalt des »Dritten Reiches« – antwortete also auf den Einwand des SS-Manes nicht mit der Feststellung: Du darfst nicht so genau sein; du mußt aus politischen Gründen auch mal das Böse tun! Sondern er sagt im Gegenteil: Das, was ich dir befehle, ist im Sinne unserer Wertetafeln das ethisch Gute. Und er hat jedenfalls damit insofern ein relatives Recht, ah alle unsere Urteile über gut und böse abhängen von den obersten und führenden Werten, an die wir glauben.

So kann es zu der geradezu perversen Konsequenz kommen, daß jemand, der aus guter Familie kommt und zum Verantwortungsbewußtsein erzogen ist, mit subjektiv gutem Gewissen das Verurteilte tut. In Zeiten, wo alle Werte umgewertet werden und das Wertechaos ausgebrochen ist, helfen subjektiver Anstand und persönliche Gutmütigkeit herzlich wenig. Darum waren bei den Henkern auch so viele brave und biedere Bürger, die nach dem Zusammenbruch untertauchen und ein unbescholtenes Leben in treuer Berufsausübung und als gute Familienväter führen konnten. Wie viele, die heute wegen ihrer Untaten verhaftet werden, weil man sie endlich in ihrer Verborgenheit aufgestöbert hat, erregen nicht das fassunglose Entsetzen ihrer Nachbarn und Kollegen. Sie können einfach nicht begreifen, daß dieser loyale Mitarbeiter, der treu seine Pflicht tat, mit seinen Kindern gemütvoll Weihnachtslieder sang und ein hingebender Freund seiner Hunde, Katzen und Kanarienvögel war, ein Massenmörder gewesen sein soll. Das kann freilich nur der als scheinbaren und irritierenden Widerspruch empfinden, der die theologischen Hintergründe jener Vorgänge nicht begriffen hat: daß jede subjektive Gutmütigkeit vor die Hunde geht, wenn sie in den Dienst falscher Wertetafeln mit ihren verurteilten Spitzenwerten tritt.

Man kann hier nur als Vertreter eines Volkes, das durch diese wahrhaft apokalyptischen Erfahrungen hindurchgeschritten ist, seine warnende Stimme erheben und seinen Freunden auch in diesem so viel glücklicheren Lande sagen: Paßt auf, daß die humanen Umgangsformen, daß der Imperativ »Seid nett zueinander!« nicht das Letzte ist, was euer mitmenschliches Verhältnis bestimmt! Gerade das, was die Amerikaner in so hohem Umfang besitzen: diese Kunst des menschlichen Umganges, diese Fähigkeit, glatte und unkomplizierte Kommunikation zu erzeugen, das könnte mit einem Schlage gelähmt und ins Gegenteil verkehrt werden, wenn man nicht mehr weiß, wer und was der Mensch wirklich ist. Dann könnte all diese Nettigkeit zum Ausdruck einer pragmatischen Lehre von optimalen Umgangsformen werden. Dann wäre man nicht mehr nett, weil man Respekt vor dem Range des Menschen

hat, sondern weil man aus ganz praktischen Gründen das gesellschaftliche Zusammenleben nur möglichst reibungslos gestalten und keinen Sand in die Sozialmaschinerie eindringen lassen will.

Dieser Pragmatismus ist nicht krisenfest, wenn einmal Machthaber auftreten, die Ihnen andere Wertetafeln bringen. Man würde den neuen Forderungen dann nicht nur nicht widerstehen, sondern sie nicht einmal in ihren furchtbaren Konsequenzen erkennen. Denn sie können eine sehr strahlende Außenseite haben! Und solche dämonischen Figuren haben durchaus keine Verbrechenvisage mit stechenden Augen, einem brutalen Kinn und schlechter Rasur. Sie würden Ihnen vorgeführt werden, wie sie Kinder streicheln und ihren Hund hebkosen. Sie würden Bibelsprüche zitieren und Anekdoten darüber austreuen lassen, daß die Verantwortung für ihr Volk sie nachts nicht schlafen läßt. Sie würden als Männer von Verantwortung und sittlichem Bewußtsein auftreten. Nur eines wäre bei ihnen ein wenig anders als bisher: Sie hätten eine etwas andere Wertetafel.

Aber gerade das, was so im Unsichtbaren beginnt, was so nur eine leichte (scheinbar leichte) Wertverschiebung im Ansatz bedeutet, das setzt sich wie mit dem Storchschnabel vergrößert in eine schauerliche Realität um, das führt zu Mord und Liquidation und Verschrottung – und viele erkennen es nicht einmal dann in seiner grausigen Perversion, sondern werden fragen: Was wollt ihr denn? Wir tun doch das Gute und verwirklichen nur ein Programm der Verantwortung!

Wer Ohren hat, zu hören, der höre! Es könnte sein, daß die Entwicklung der Rassenfrage in Amerika ein Gefälle auf alles dies enthält. Ich hoffe es nicht, aber es könnte so sein. Darum meinte ich, Ihnen als jemand, der in diesem Lande so viel echte und ganz unpragmatische Humanität gefunden hat, die leid- und schuldvolle Erfahrung meines Volkes nicht verschweigen zu dürfen und sie als warnendes Signal vor Ihnen sichtbar machen zu dürfen.

Ich sagte Ihnen soeben, es gebe zwei extrem verschiedene Bilder vom Menschen. Das eine habe ich jetzt genannt und habe es Ihnen

genauer vor Augen gemalt: Es ist das pragmatische Bild vom Menschen mit seinen anderen Wertetafeln und seinen Konsequenzen des Grauens.

Das Gegenbild dazu haben wir im Evangelium. Hier beruht die Würde des Menschen nicht auf seiner Funktionstüchtigkeit, sondern darauf, daß Gott ihn hebt, daß er teuer erkaufte ist, daß Christus für ihn starb und daß er so unter dem Patronat einer ewigen Güte steht. Unter diesem Patronat steht auch noch der Geistesranke und der, der in menschlichen Augen »nichts nütze« ist. Darum konnte sich Bodelschwingh, der Leiter einer Anstalt für Epileptische, den Schergen der SS entgegenstürzen: Ihr müßt über meine Leiche, wenn ihr sie (zur Tötung) abholen wollt. Er wußte: Auch die Ärmsten von ihnen, in denen unsere irdischen Augen kaum noch einen Funken der Menschlichkeit erblicken, sind von Gott gehebt – und niemand darf sie aus seiner Hand reißen. Sie haben keinen immanenten Funktionswert, aber sie haben das, was Luther »die fremde Würde« nennt: daß sie in einer Geschichte mit Gott stehen und daß die Opfer Gottes auch sie heiligen und sakrosankt sein lassen. Nur in dieser »fremden Würde« gibt es wirkliche Geborgenheit. In jedem anderen Falle sind wir menschlichem Taxieren und Manipulieren überantwortet.

Ich glaube, daß hier die Christenheit eine unerhörte Verantwortung hat. Sie muß diese Wahrheit der »fremden Würde« predigen. Sie muß im Namen der Gebote Gottes und des Evangeliums die Wertetafeln bewachen. An diesem Punkte befinden sich die entscheidenden Weichen auch für ganz realpolitische Entwicklungen. Und hier wird deutlicher als irgendwo sonst, daß Glaubensentscheidungen mehr sind als ein innerkirchlicher, »dogmatischer« Vorgang; daß vielmehr das, was hier verkündigt, geglaubt und im Gehorsam getan wird, sich in sehr realpolitischen Räumen auswirkt.

Man spricht soviel von der Verantwortung der Kirche für Öffentlichkeit und Gesellschaft. Und man versteht darunter vielfach, daß sie zu sozialen und kulturpolitischen Fragen Stellung nimmt. Ich will keineswegs bestreiten, daß das zu ihren Pflichten gehört.

Aber vor allen sekundären Stellungnahmen steht der Auftrag der Christenheit, diesen Obersatz der *Anthropologie*, diesen Schicksalsatz zu verkündigen und auch im öffentlichen Bewußtsein zu erhalten, dieses Leitbild der Humanität, wie es uns vom Evangelium vor Augen gemalt wird, hörbar zu vertreten. Ich darf diese so fundamentale und wirklich schicksalhafte These zum Abschluß noch einmal zu formulieren suchen (und ich blicke dabei in Gedanken zurück auf die Art, in der diese These zum Schlüsselsatz der dunkelsten Epoche meines Vaterlandes wurde):

Es geht nicht um die Verwertbarkeit des Menschen, sondern es geht um den unendlichen Wert der Menschenseele. Jede These von der Verwertbarkeit des Menschen überantwortet uns der Verfügung menschlicher Hände und damit den schrecklichsten Manipulationen. Das Wissen um den unendlichen Wert der Menschenseele aber läßt uns geborgen sein in der Verfügung der Hände Gottes. Wir müssen uns entscheiden, ob wir im Menschen ein Instrument der Gesellschaft oder ein Kind Gottes sehen wollen. Wir müssen uns entscheiden, ob wir ihn den Menschen überantwortet oder ihn unter dem Patronat der ewigen Güte geborgen sehen wollen.

Frage: Wir haben gehört, daß Sie als Antwort auf die gestellte Frage nicht nur ein Stück deutscher Geschichte interpretiert, sondern zugleich eine Botschaft an uns Amerikaner übermittelt haben. Ich glaube, wir verstehen jetzt nicht nur das eine oder andere besser, das uns bisher an der Hider-Epoche so rätselhaft war, sondern wir haben es auch im Lichte des Wortes Gottes zu sehen gelernt. Und da uns das gleiche Wort gesagt ist, so müssen wir in uns gehen und uns fragen, was auch in unserem Lande an dunklen Möglichkeiten verborgen sein könnte. Wir wollen uns dieser Solidarität nicht verschließen.

Fassen Sie es deshalb bitte nicht als amerikanische Selbstgerechtigkeit auf, wenn ich dazu doch noch eine Frage habe:

Sie sprachen von der Verirrung des Gehorsams, besonders des soldatischen Gehorsams, wie er in der preußischen Tradition ver-

ankert war und dann von Hitler so schrecklich mißbraucht wurde. Glauben Sie wirklich, daß Verirrungen dieser Art auch bei uns möglich wären? Ich frage wirklich nicht aus pharisäischen Motiven. Ich meine durchaus nicht, daß wir Amerikaner bessere Menschen wären, sondern ich frage mich nur, ob unser demokratisches Bewußtsein uns nicht vielleicht doch vor diesem blinden Gehorsam und seinem Mißbrauch schützt. Wir *haben* ja doch nicht diese Treuebindung an das Staatsoberhaupt, wie sie bei Ihren Königen gegeben war. Wir denken überhaupt nicht so sehr vom Staate und von der »Obrigkeit« her, wie es wohl Ihren Überlieferungen entspricht. Wir sind viel mehr an der Gesellschaft orientiert. Ist das nicht doch ein gewisser Schutz?

Antwort: Ich danke Ihnen für Ihr Vertrauen, weiß allerdings nicht, ob ich zu dem Urteil befugt bin, das Sie mir offenbar zutrauen. Und ich möchte nun auch meinerseits nicht gern in den Geruch kommen, pharisäisch zu sein, wenn ich Ihre Frage nicht mit einer Unbedenklichkeitserklärung, sondern mit einer Kritik am amerikanischen Leben beantworten muß. Da ich es, glaube ich, aber nicht an Selbstkritik habe fehlen lassen, werden Sie mir zutrauen, daß diese von Ihnen ja angeforderte Kritik nur aus der Ehrlichkeit gegenüber *Freunden* geäußert wird. Fassen Sie deshalb das, was ich sagen möchte, nicht als Behauptung, sondern als Frage an Sie auf.

Auch ich bin sehr beeindruckt von dem, was Sie das demokratische Bewußtsein der Amerikaner nennen. Mir ist in Ihrem Lande erst ganz klar geworden, daß die Traditionen meines Landes nicht nur in vielem groß, sondern daß sie auch eine Last sind; daß sie einem nicht nur helfen, das Leben zu bewältigen, sondern daß man sie auch selbst bewältigen muß. Und doch glaube ich, daß der Kadavergehorsam, um es drastisch zu sagen, durchaus nicht nur in bestimmten Traditionen des Verhältnisses Bürger-Obrigkeit begründet ist. Er kann auch durch ganz andere Gepflogenheiten erzeugt werden.

In dieser Hinsicht sind mir zwei Erscheinungen in diesem Lande

besonders aufgefallen, und ich bitte Sie, daß ich das ehrlich und in freundschaftlicher Gesinnung aussprechen darf:

Einmal gibt es hier einen für meine Begriffe merkwürdigen Gehorsam gegenüber bestimmten eisernen Verabredungen der Gesellschaft. Hier darf niemand aus der Rolle fallen. Man darf z.B. nicht anders sein wollen als die anderen, selbst nicht in seiner Kleidung. Ich habe z.B. gehört (ob das wirklich so stimmt?), daß die Damen vor Pfingsten keine weißen Schuhe tragen dürfen. Über die Illustrationen, die für dieses Gesetz des Konformismus anzuführen wären, wissen Sie sehr viel besser Bescheid als ich. Darum will ich sie mir ersparen. Natürlich gibt es das bei uns auch. Und man braucht nur das Stichwort »Mode« zu nennen, um ein besonders drastisches Beispiel zu zitieren. Aber hierzulande scheint mir das doch noch wesentlich weiter zu gehen und sich auf nahezu alle Lebensgebiete zu erstrecken.

Ähnlich ist es mit dem Gehorsam gegenüber dem Gesetz des Staates. Vielleicht hängt es mit der Tugend demokratischer Freiheit zusammen, daß man vor dem eisernen Walten des Gesetzes ganz besonderen Respekt haben muß, um in Form zu bleiben. Nun möchte ich natürlich keiner Erweichung des Gesetzes das Wort reden. Aber es ist mir doch aufgefallen, daß die Bedingungslosigkeit, mit der man in dieser Hinsicht Gehorsam übt, gelegentlich sehr weit gehen kann. Wenn man etwa mit der gesetzlichen Lösung der Rassenfrage nicht zufrieden ist, so zucken auch ernsthafte Christenmenschen vor der bloßen Diskussion der Frage zurück, ob man ein gegen das Gewissen gehendes Gesetz unter allen Umständen halten müsse. Es gilt für viele als unerträgliche Schande, wenn etwa ein angesehener Mann, der aus Gewissensgründen eine Gesetzesübertretung beging, ins Gefängnis muß. Ein Pastor im Gefängnis – das geht nicht.

Ich äußere die Kritik, die in meinen Worten anklingt, nicht ohne Respekt. Daß das Gesetz im allgemeinen Bewußtsein diesen Rang hat, hegt ja auch daran, daß es diesen Respekt im allgemeinen verdient. Und es ist kein gutes Zeichen, wenn es in meiner Heimat zu manchen Zeiten keineswegs als Schande gegolten hat, um einer

Gesetzesübertretung willen im Gefängnis zu sitzen. Der Respekt der Amerikaner vor dem Gesetz liegt sicher zu einem guten Teil daran, daß man von einer sehr positiven Voraussetzung ausgeht: daß nämlich das Gesetz des Staates gut ist und mit dem übereinstimmt, was das Gewissen – auch das im Glauben gebundene Gewissen – fordert, oder daß es jedenfalls dieser Gewissensfreiheit Raum gibt. Und gerade hier frage ich mich nun, ob es nicht – *mutatis mutandis* – hier ähnlich weitergehen könnte wie bei den preußischen Königen: daß man sich an das Gute der Autorität *gewöhnt*, daß man an ein Versagen der Gesetze (und der »Könige«) nicht mehr recht denkt, deshalb etwaige Konflikte zu übersehen geneigt ist und die eigene Gewissensverantwortung so einschlummern läßt.

Jetzt fasse ich mir einfach ein Herz und erzähle Ihnen zur Illustration eine etwas anrühige Geschichte. Ich möchte sie keineswegs verallgemeinern; bitte, glauben Sie mir das. Sie handelt sicher von einer Entgleisung. Aber auch an einer Entgleisung kann man noch die Richtung erkennen, in der der Wagen gefahren ist.

Nach dem deutschen Zusammenbruch 1945 wurden von den Besatzungsmächten neben vielen wirklichen Übeltätern auch immer wieder die falschen erwischt. In dem allgemeinen Chaos konnte das wohl auch nicht anders sein. Stellen Sie sich nur vor, wie viele Leute sich mit Hilfe der Militärregierung zu rächen suchten und wie viele übelste Denunziationen es deshalb gab. Kein Wunder, daß die Alliierten in dem allgemeinen Wirrwarr das Richtige vom Falschen nicht immer zu unterscheiden wußten. Einer solchen Denunziation fiel damals auch ein sehr treuer Mann der Kirche in Württemberg zum Opfer. Meiner Erinnerung nach war es ein Diakon. Er war absolut unschuldig und bei allen redlichen Menschen hoch angesehen. Die Denunziation war so schrecklich und so klug eingefädelt, daß er durch irgendein Schnellgericht zum Tode verurteilt wurde und seiner Exekution entgegensah. Da wurde Bischof Wurm von der Familie, der Gemeinde und den Freunden des Verurteilten um Hilfe angerufen. Aus seinen verzweifelten Erzählungen weiß ich das, was ich hier berichte. Der

Bischof wußte, daß nur eine Darstellung und ein Gnadengesuch an den amerikanischen Präsidenten hier noch helfen könne. Aber wie sollte eine solche Botschaft an ihn gelangen? Post und Fernmeldewesen gab es damals für Deutsche nicht. Briefe ins Ausland waren unmöglich. Nur die amerikanische Armee verfügte über die Möglichkeit, einen Brief an den Präsidenten gelangen zu lassen. So wandte sich Bischof Wurm an den kommandierenden amerikanischen General. Er kannte ihn als einen bewußten Christen, als einen redlichen und ihm wohlgesonnenen Mann, der gewiß diesen Brief weiterleiten würde. Der General aber weigerte sich, indem er sich auf die Vorschrift berief, daß die amerikanische Militärpost keine Briefe von Deutschen befördern dürfe. Wir kannten diese Vorschrift, weil sie alle unsere Versuche hatte scheitern lassen, mit unseren amerikanischen Freunden Verbindung aufzunehmen. Und natürlich mußten wir sie verstehen und respektieren. In diesem Falle aber flehte der Bischof den General an, sich über das »Gesetz« hinwegzusetzen, weil es um das Leben eines unschuldig zum Tode Verurteilten gehe. Diese Not breche jedes Gebot. Der Bischof konnte in seiner Erregung die Tränen nicht zurückhalten. Auch der General war nahe daran und sichtlich bewegt. Aber er blieb bei seiner Weigerung. Er dürfe nicht gegen seine Vorschrift handeln. (Ich meine, mich auch zu erinnern, daß er auf die Folgen hingewiesen habe, die ein solcher Verstoß für ihn haben würde; doch ist mir das nicht mehr absolut sicher.) So wies er den Brief des Bischofs zurück. Da konnte sich der alte Bischof nicht enthalten, dem General zu erklären: Ganz abgesehen von dem Blut dieses Unschuldigen muß ich Sie darauf hinweisen, daß Sie jetzt genau dasselbe tun, dessentwegen Sie sich zum Richter machen über den Kadavergehorsam der deutschen Generalität. Geben Sie acht, daß Sie nicht genau dort ankommen, wo wir heute sind.

Wie gesagt: Ich hüte mich vor Verallgemeinerungen und sage nicht: So handeln »die« Amerikaner; so sehr versklaven sie sich an den Buchstaben des Gesetzes. Dieser extreme Fall soll nur bestimmte Möglichkeiten beleuchten, die sich auch hier aktualisieren könnten, wenn der Möglichkeit nicht mehr Raum gegeben wird,

sagen zu können: »Hier stehe ich, ich kann nicht anders.« Diese Möglichkeit muß es auch gegenüber dem noch so respektierten Gesetz geben. Und es *kann* sie nur geben, wenn das persönliche Gewissen an die letzte Instanz gebunden ist und wenn es in dieser Gebundenheit wach, mündig und »original« bleibt.

Ich könnte Ihnen noch manches aus dieser schrecklichen Zeit berichten, das in ähnliche Abgründe deutet. Doch will ich das nicht tun. Denn ich möchte mit alledem ja nicht den Anschein erwecken, als wollte ich Schuld gegen Schuld aufrechnen. Wir wollen uns ja nicht richten, sondern gegenseitig helfen. Und außerdem würden wir bei diesem Unternehmen, gegeneinander »aufzurechnen«, schließlich bei Adam und Eva und ihrem Griff nach der verbotenen Frucht ankommen.

Frage: Obwohl Sie gezeigt haben, vor welchen Hintergründen man die verhängnisvolle Entwicklung in Deutschland sehen muß, so kann ich doch immer noch nicht glauben, daß es zu jenen Massenmorden gekommen wäre, wenn das deutsche Volk diese Dinge *gewußt* hätte. Daß es im Anfang harmlos war, weil die neuen Machthaber sich tarnten, verstehe ich. Darüber kann man hinwegkommen. Aber daß es in klarem Wissen um das, was geschah, Deportationen und Vergasungen von Millionen geduldet hätte, das kann ich nicht glauben. Mir ist immer wieder von deutschen Freunden versichert worden, sie hätten wirklich nichts davon gewußt. Und als sie nach dem Kriege davon erfuhren, sei es ein Schock für sie gewesen. Im Hinblick auf die Größenordnung der Verbrechen ist mir dieses Verborgenen-Bleiben zwar ein Rätsel.

Aber meine Freunde sind absolut glaubwürdig. Und ich habe es ihnen auch gern glauben *wollen*, weil es mir meinen Glauben an das deutsche Volk erhielt. Sonst könnte man ja an allem irre werden. Und dann würde sich trotz allem, was Sie sagten, die Frage noch einmal erheben: Wie war das in dem »Volke der Dichter und Denker« möglich? So frage ich denn auch Sie: Haben die Deutschen das alles gewußt oder nicht?

Antwort: Ich könnte mir die Antwort auf Ihre Gewissensfrage verhältnismäßig leicht machen, indem ich sagen würde: Das gesamte Ausmaß dessen, was geschehen ist, hat jedenfalls von den Menschen, die ich kenne, niemand gewußt. Viele aber haben natürlich irgendeinen Flügelschlag des dunklen Vogels bemerken müssen, der über uns kreiste: Gerüchte über das, was geschah, gingen um. Aber man hatte nichts Greifbares in Händen, weil sich die Dinge selbst im Verborgenen vollzogen und von den Machthabern auch sorgfältig »unter Verschuß« gehalten wurden. Man konnte alle diese Gerüchte von sich abweisen und sich selbst dabei einreden (was in normalen Zeiten ja ein durchaus honoriger Standpunkt sein kann): Ich gebe nichts auf Gerüchte. Wohlerzogene, redliche Menschen sagten sich außerdem vielfach: Das kann ja gar nicht stimmen, denn es übersteigt an Verruchtheit jede Phantasie. Man sagte sich genau dasselbe, was Sie soeben gesagt haben: Wie sollte so etwas in unserem Volke überhaupt möglich sein? Man wurde von der täglichen Propaganda betrommelt, daß die »Feind-Sender« die tollsten Lügen austreuten, um die innere »Wehrkraft zu zersetzen«. Und viele führten die Gerüchte über das Ungeheuerliche auf solche Akte der »moralischen« – oder besser: »moralzersetzenden« – Kriegführung der Gegner zurück. Man sah zwar die Judensterne auf der Straße. Um sich den Jammer derer, die ihn tragen mußten, vorzustellen, hätte man seine Phantasie aktivieren müssen; und das unterließ man heber, weil man mit der Angst vor der nächsten Bombennacht, mit der Sorge um die Zukunft und um Männer und Söhne an der Front schon genug belastet war. Ich selbst wußte schon wesentlich mehr, weil ich über nicht ganz alltägliche Informationsquellen verfügte und weil viele meiner Freunde unmittelbar betroffen waren; auch ich selbst kam nicht ungeschoren davon und hatte in Teilaspekten schon sehr früh das Bestialische der Machthaber kennengelernt. Aber das volle Ausmaß dessen, was um uns herum geschah, habe ich ebenfalls nicht von ferne geahnt. Und ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß auch ich es für unmöglich gehalten hätte, wenn mir einer das vor 1945 erzählt haben würde. Dabei war ich immerhin je-

mand, der den Nazis schon einigermaßen krasse Dinge zutraute. Ich könnte Ihre Frage also zunächst relativ leicht so beantworten, daß ich sagte: Die Deutschen haben weithin das Ausmaß der Scheußlichkeiten nicht gewußt. Viele haben nur von einigen gräßlichen Vorgängen munkeln hören, aber es nicht geglaubt.

Obwohl an dieser Auskunft etwas Richtiges wäre, hätte ich doch nicht das Gefühl, ganz wahrhaftig zu sein, wenn ich es dabei bewenden ließe. Ich mußte Ihnen freilich zunächst diese Sicht der Dinge darstellen. Denn das amerikanische Volk mit seiner freien Presse, seiner öffentlichen Kritik und der demokratischen Ungeuerlichkeit, in der man alle politischen Fragen untereinander besprechen kann, vermag sich schlechterdings nicht vorzustellen, in welchem Maße eine gelenkte und zensierte Presse, ein dirigistisch gehandhabter Rundfunk und eine strategisch ausgeklügelte Massensuggestion Vernebelungen zu erzeugen vermag.

Warum hätte ich trotzdem kein gutes Gewissen, wenn ich hier von einer allgemeinen Ahnungslosigkeit der Deutschen spräche?

Es gibt ja zwei verschiedene Weisen des Nicht-Wissens. Die eine besteht darin, daß man wirklich keinerlei Informationen hat und also nichts wissen *kann*. Die andere gründet darin, daß man etwas nicht wissen will, daß man also ein mögliches Wissen *verdrängt*. Und nun hege ich allerdings die Überzeugung, daß unzählige Deutsche – gerade auch solche in verantwortlichen Stellungen wie z.B. hohe Militärs – die ihnen verfügbare Wahrheit über das Schreckliche verdrängt haben. Das ganze Ausmaß des Schreckens wäre zwar von kaum jemandem – außer den Spitzenfunktionären des Systems selbst – zu übersehen gewesen. Die erkennbaren Ausschnitte der Untaten wären aber schon grauenvoll genug gewesen, um das Urteil zu erzwingen, daß wir in die Hand von Amokläufern größten Stils gefallen seien. Und diese verfügbaren Teilspekte der furchtbaren Wahrheit wurden eben verdrängt. Sie wurden nicht ins Bewußtsein gelassen. Und insofern ist es nicht ganz falsch, wenn Unzählige heute sagen: Wir haben nichts gewußt. Sie machen sich damit nicht unbedingt einer Lüge schuldig. Aber liegt die Schuld *dann* eben nicht in den Akten jener Verdrän-

gung? Waren sie nicht feige Akte des Ausweichens und der Flucht, dienten sie nicht dem Rückzug aus einer Verantwortung, die gefordert gewesen wäre?

Man wird diese Frage sicher bejahen müssen. Die Frage ist nur, ob man sie pharisäisch und also in dem Bewußtsein bejahen kann: »ich« hätte ohne Vorbehalt der Wahrheit ins Auge geblickt. Ich kann vielleicht einiges darüber sagen, wie die Dinge »von innen« aussahen, weil ich diese Zeit als Seelsorger erlebte, der mit sehr vielen und sehr verschiedenartigen Menschen zu sprechen hatte und ebenso viele anhören mußte. Ich habe auch aus gegebenem Anlaß versucht, mit einer Anzahl von Männern in verantwortlichen Stellungen Fühlung zu nehmen, um aus ihnen einen Kreis zu bilden, der sich nach dem erwarteten Zusammenbruch der Hider-Ära mit der geistigen Konzeption eines Neuanfangs beschäftigen sollte. Bei alledem mußte ich mit ihnen über das sprechen, was ich an schrecklichen (Teil-)Wahrheiten wußte. Und ich habe den Widerstand dagegen immer neu erlebt. Ich habe auch beobachtet, wie viele die Begegnung mit mir mieden, um ja nicht mit diesen Problemen konfrontiert zu werden.

Warum wich man aus? War es Feigheit?

Ich appelliere jetzt einen Augenblick an Ihre Phantasie.

Stellen Sie sich bitte einmal einen General vor, der von den Schlachtfeldern in der Sowjetunion, aus der mehr und mehr wankenden Front zu einem kurzen Urlaub in die Heimat kommt. Die Eindrücke der erlebten Strapazen, die täglichen Blutopfer und die heimliche Angst vor der wachsenden sowjetischen Überlegenheit erfüllen ihn fast übermächtig. Und nun versucht man ihm nahezuzubringen, was in der Heimat und in den besetzten Ländern an Untaten des Regimes geschieht. Man versucht, ihm schonend beizubringen, daß sein oberster Kriegsherr ein Wahnsinniger ist. Nehmen wir einmal an, er würde nicht von vornherein jeden Gedanken dieser Art schon aus seiner Offizierstradition abwehren und sich ihn im Namen seines Eides verbitten. Sondern versuchen wir einmal, uns den General nur als Menschen vorzustellen, als Menschen freilich, dem das Leben von Tausenden von Männern, dem

eine Division oder eine Armee anvertraut ist. Wie wird er auf solche Mitteilungen reagieren?

Die furchtbaren Verantwortungen, die er tragen, das Opfer an Strapazen und Blut, das er seinen Männern zumuten muß, sind schlechterdings nur auszuhalten, wenn er einen *Sinn* darin sieht. Und er *kann* nur einen Sinn darin sehen, *wenn* er überzeugt sein darf, daß er die Heimat vor der roten Flut schützt und daß die obersten Repräsentanten dieser Heimat – in deren Dienst er doch steht – vertrauenswürdig sind. Käme er zu der Überzeugung, daß dieser Krieg gar kein Verteidigungskrieg wäre, sondern daß Hitler ihn in wahnwitzigen Welteroberungsideen vom Zaune gebrochen hätte, daß Hitler selbst ein Fürst des Abgrunds und ein Wahnsinniger wäre und daß die Heimat, die man in seinem Namen zu verteidigen meint, durch seine Herrschaft zerstört wird, daß also alle Werte, für die man kämpft, sowieso vor die Hunde gehen – angenommen, er käme zu dieser Überzeugung, bitte: wie sollte er die Last einer solchen Erkenntnis tragen? Damit wäre seinem und dem Kampf seiner Männer nicht nur der Sinngrund entzogen, damit wäre nicht nur jedes Opfer schauerlich vergeblich, sondern er sähe sich ja auch zu bestimmten Konsequenzen genötigt. Dürfte er sich weiter vor den Wagen dieses Verruchten spannen lassen, dürfte er ihm weiter dienen? Hieße das nicht, daß er sich mitschuldig machte an diesem gigantischen Werk der Zerstörung und des Mordes?

Nehmen wir noch weiter an, der General hätte sich bis zu dieser Frage durchgerungen und wäre bereit, derartigen Konsequenzen ins Auge zu blicken. Dann stände er vor der Frage, ob er seinen Dienst nicht quittieren müsse. Ein offizielles Endassungsgesuch würde natürlich nicht angenommen. Also müßte er fliehen, er müßte ein »Defaitist« werden. Nun will ich einmal die ja auch sehr wesentliche Frage beiseite lassen, was das für seine Familie bedeuten würde, an der das Regime sich dann in Gestalt der Sippenhaft oder mit noch grausigeren Mitteln rächen würde. Ich meditiere jetzt nur über seine eigene Rolle. Also er müßte fliehen. Aber wohin? Praktisch bhebe nur das Überlaufen zum Feind. Denn totalitäre

Tyrannen haben ja das Furchtbare an sich, daß sie nicht einmal mehr Wüsten kennen, in die ein Gegner geschickt werden oder auch nur fliehen könnte. Nicht einmal mehr Wüsten gibt es. Verstehen Sie, was das heißt? Aber darf er denn zu den Bolschewiken überlaufen? Kommt nicht von dort eine Bedrohung, die mindestens ebenso grausig wäre wie der Terror der Hiderei? Und ganz abgesehen davon: Müßte er sich nicht der Untreue gegenüber den ihm anvertrauten Soldaten zeihen? Sie müßten in Kälte, Hunger und Strapazen ausharren; sie würden weiter sterben wie die Fliegen, weil sie *nicht* die Möglichkeiten eines solchen Ausweichens besäßen. Und wer würde dann, wenn er ginge, an seine Stelle treten? Vielleicht ein Funktionär Himmlers?

Ich mußte Ihrer Phantasie diese kleine und wohl sehr beklemmende Meditation zumuten, damit Sie sich vorstellen können, vor welchem Grade von Ausweglosigkeit und Verzweiflung sich ein General sehen mußte, der den Dingen ins Auge geblickt hätte. Und man versteht, daß er ihnen *nicht* ins Auge blickte, daß er die Wahrheit also verdrängte. Hätte er die Wahrheit anzuschauen gewagt, so hätte er entweder vor der Notwendigkeit gestanden, Konsequenzen zu ziehen, die er nicht ziehen konnte. Oder er hätte gegen seine Überzeugung seinen Dienst weitergetan. Dann mußte er sich verachten und hätte sich der Anklage seines Gewissens überantwortet – einer Anklage, die um so furchtbarer gewesen wäre, als er seine Not nach außen hin nicht hätte zu erkennen geben können. (Er mußte ja bei Ansprachen an die Truppe, bei Tagesbefehlen und in seinen Stabsbesprechungen den starken Mann markieren. Denn weitermachen *und* gleichzeitig zersetzen: das wäre nun der komplette Wahnsinn gewesen.)

So flüchtete er durch Verdrängung in das Nicht-Wissen, um sich wenigstens die Illusion eines subjektiven Anstands zu bewahren. So suchte er sich ein gewisses Ethos zu retten, das er für seine Selbstachtung brauchte. Er tat seine oft entsagungsvolle und opferbereite Pflicht. Er erschöpfte sich in der Wahrnehmung seiner Ausführungsverantwortung und wich der Entscheidungsverantwortung aus. Er kniff die Augen zu, wenn die Frage übermächtig

werden wollte, in wessen Namen und für wen oder was er kämpfte.

Viele Durchschnittsdeutsche hätten gewiß nicht vor diesem Ausmaß an Hilflosigkeit gestanden, und es gab auch prominente Amtsträger in nicht geringer Zahl, die es ebenfalls nicht so schwer gehabt haben würden, wenn sie wenigstens *gewisse* Einsichten und *gewisse* Konsequenzen auf sich genommen hätten. Aber ich habe absichtlich einmal den schwersten Fall herausgegriffen. Und ich habe als Modellbild bewußt einen General gewählt, weil man im Ausland ja vielfach geneigt ist, dieser Spezies Mensch die *größten* Vorwürfe zu machen.

Ähnliche Konflikte aber habe ich selbst immer wieder bei einfacheren Dienstgraden, bei jungen Offizieren und Soldaten erlebt. Viele meiner Studenten waren ja Offiziere. Sie kämpften auf allen Fronten und besuchten mich auf ihrem Urlaub mit der Frage: »Was geht in der Heimat vor? Wir hören da so einiges.« Zuerst habe ich ihnen stets reinen Wein eingeschenkt, war dann aber aufs tiefste betroffen, wenn ich sie verzweifelt gehen lassen mußte und wenn sie nun zu der Last der Schlachtfelder auch die innere Last ihres Wissens noch zu tragen hatten. Ich höre noch den verzweifelten Ausruf eines jungen Offizier-Theologen: Wofür kämpfen wir denn, wenn dieser Kerl unsere Kirche zerstört? Ein anderer hatte Tränen in den Augen, weil er es nicht ertragen konnte, daß er auf Hider vereidigt war und daß sein Vater als Bekenntnispfarrer im Gefängnis saß. Beide sind gefallen. Nur ganz wenige aus den Reihen meiner jungen Studenten von damals sind überhaupt zurückgekommen. Und von einigen weiß ich, daß sie den Tod gesucht haben, weil der Widerspruch sie erdrückte. Ein junger Halbjude etwa, einer der treuesten und begabtesten, meldete sich zu allen gefährlichen Patrouillen. Er wußte zuviel, um es noch ertragen zu können. Und eines Tages brauchte er nicht mehr zurückzukommen.

Zuerst also sagte ich meinen jungen Besuchern noch, was los war. Später unterließ ich es, wich der Frage aus und verharmloste sogar. Ich konnte es nicht mehr ertragen. Ihre Last war schwer genug. Die Last eines zusätzlichen Wissens hätte sie erdrückt.

Endlich noch eins: Es gibt bei uns doch sicher nicht viel weniger redliche Menschen als bei Ihnen: Väter und Mütter, die für ihre Familie sorgen und ihre Pflicht tun, junge Idealisten und abgeklärte Alte. Sicher besteht unser Volk nicht *nur* aus solchen, genausowenig wie das amerikanische Volk; aber es gibt sie doch, gottlob, in nicht geringer Zahl. Und diese Redlichen weigerten sich oft, die Untaten zu glauben, weil sie ihnen unfasslich schienen. Sie konnten es sich nicht vorstellen. Ihre Phantasie war nicht zynisch genug.

Ob Sie nun den Eindruck haben, ich wolle alles verharmlosen? Bitte, denken Sie das nicht! Und wer einigermaßen hellhörig ist, hat gewiß bemerkt, wo ich die Akzente der Schuld setzte. Ich gestehe, daß ich es zaghaft tat. Denn die Schuld, um die es *hier* geht und die man bei der Verdrängung der Wahrheit auf sich nahm, ist keine billige und vordergründige, sie ist keine eigentlich »moralische« Schuld. Sie sitzt tiefer und ist sublimer. Wenn ich zu meinen eigenen Leuten daheim sprach und spreche, dann geht es manchmal um andere Akzente. Ihnen gegenüber hier in Amerika aber ging es mir vor allem darum, Verständnis für die Schwere einer Situation zu erwecken, in der die Wahrheit teuer war. Wer die Schwere solcher Stunden erlebt hat, der fürchtet sich vor dem Richtenmüssen, jedenfalls vor allen Urteilen genereller Art. Er wartet auf das Jüngste Gericht, vor dem wir alle erscheinen müssen. Dort wird die Grenze zwischen Böcken und Schafen anders verlaufen, als wir sie in unserer Kurzsichtigkeit (und auch in unseren moralischen Verblendungen) konstruieren. Aber alle Spekulationen über diese Grenze dürfen uns nicht irritieren, wenn uns nur *eine* Gewißheit nicht verlorengeht: daß wir einen Fürsprecher in diesem Gericht haben, und daß der Richter unser Vater ist.

Frage: Stimmt es, daß der deutsche Zusammenbruch 1945 eine religiöse Erweckung schenkte? Wenn ja: Ist diese Entwicklung weitergegangen? Wenn nein: Warum ist sie ausgebeben oder warum hat sie aufgehört?

Antwort: Es ist sehr schwer, etwas über eine Erweckung und ihren Verlauf zu sagen. Unseren menschlichen Augen bleibt es ja ver-

borgen, was sich dabei an wirklicher Geschichte des Herzens vollzieht, was also ein spiritueller Vorgang und was nur psychische Emotion ist.

Fest steht jedenfalls, daß nach dem Zusammenbruch die Menschen in Deutschland von einer ungeheuren Erschütterung bewegt waren: Als alles herauskam, was geschehen war, und als unzählige Menschen plötzlich und auf sehr verschiedene Weise in die Stille geführt wurden (in die sehr bewegte Stille der neuen Situation unter der Besatzung oder in die furchtbare Stille der neuen Konzentrationslager), da haben wohl die meisten unter dem Eindruck gestanden, daß ein ungeheures Gericht über uns hereinbrach. Manche Leute sprachen sogar von »der Gnade des Null-Punktes«, an dem Gott inmitten von Ruinen und Toten die Chance eines Neubeginns schenke.

Ich kann den ganzen Komplex der Empfindungen und existenziellen Erfahrungen, die uns damals erfüllten, hier nicht analysieren. Aber ich wage doch zu sagen: Das weithin bestehende Grundgefühl war das des Gerichtes und der Heimsuchung.

Äußerlich wurde das daran erkennbar, daß die Kirchen überfüllt waren, daß man nach einem deutenden und wegweisenden Wort der Kirche förmlich schrie. In dieser Stunde haben wir auch die Evangelischen Akademien gegründet, die vom Evangelium her in der plötzlich zum Niemandsland gewordenen, vordem ideologischen Landschaft Wege zu einer neuen Ordnung und einem neuen Selbstverständnis zu zeigen versuchten. Es schien eine kostbare und fruchtbare Stunde unserer Geschichte zu sein. Der Acker der Herzen war aufgepflügt, die Bereitschaft zu Buße und Umkehr war weithin groß. Und manchmal meinte ich, daß jetzt eine Stunde der Erweckung gekommen sein könnte. Wer diese Stunden auf der Kanzel erlebt hat, war bewegt von der Hingegebenheit des Hörens.

Doch diese Stunde, dieser Kairos, ging vorüber; man aß und trank, freite und ließ sich freien - und alles war wie immer. Woher kam das? Man kann darauf nicht mit Spekulationen und Psychologierereien antworten. Es steht uns nicht zu, die Gründe exakt anzu-

geben, aus denen uns die offenkundige Gnade Gottes wieder entzogen wurde.

Und doch scheint es mir deutlich zu sein, in welcher *Richtung* nach diesen Gründen zu fragen wäre: nämlich in Richtung auf menschliche Schuld und menschliches Versagen.

Ich glaube z.B., daß die Kirche damals nicht die Botschaft für die Stunde fand. Es kam manchmal zu sehr unerfreulichen »Machtübernahmen« und zur Selbstherausstellung der »alten Kämpfer«. Nicht selten wurden Verdienste mit Ämtern belohnt, und gelegentlich machte man jemanden, der wirklich ein Charismatiker war, zum kirchlichen Bürokraten, wo er natürlich versagte. Es kam statt zur Bußpredigt und zur Verkündigung des Heils vielfach zur Proklamation einer Kollektiv-Schuld und zu Hysterien der Selbstanklage, die mehr psychoanalytisch zu verstehen als theologisch zu rechtfertigen waren und zu einer Verhärtung der Herzen führten. Auf vielen Kanzeln gab es trotz der Stunde nur sehr konventionelle und blasse Predigten, die die Herzen nicht erreichten und sie weiterfrieren ließen. Ein prophetisches Aufrütteln schien uns versagt.

Aber auch von einer ganz anderen, ganz unerwarteten Seite ergab sich nach meinem Urteil so etwas wie eine Blockade der geistlichen Situation. Wenn ich hier an die Praktiken der Entnazifizierung denken muß, wie sie nun gerade von den Amerikanern gehandhabt wurden, dann glauben Sie mir bitte, daß ich heute ganz ohne Zorn darüber sprechen kann. Ich habe längst eingesehen, daß eine von außen kommende Militärregierung gewisse Dinge hier einfach nicht verstehen und übersehen konnte und daß das auch durch das phantastisch reiche Informationsmaterial, das die Armee fertig gedruckt mit sich führte, nicht geändert wurde. Damals (1947) habe ich eine Predigt über und gegen diese Entnazifizierungsformen gehalten, die später zusammen mit einem polemischen Briefwechsel im Druck erschien⁵ und auch in amerikanischen Blättern nachgedruckt wurde. Gerade die Reaktion amerikanischer Christen darauf hat mir beglückend gezeigt, welche hilfreiche, faire und selbstkritische Bereitschaft hier zu Hause ist.

Worum ging es bei jenen Formen der Entnazifizierung?

Wenn ich es vergrößernd und vereinfachend ausdrücken darf, dann so: Die Amerikaner hielten zunächst einmal das ganze deutsche Volk – von wenigen Ausnahmen abgesehen – für eine Bande von mehr oder weniger großen Nazis. Im Bilde ausgedrückt: Sie ließen das ganze deutsche Volk in Linie zu drei Gliedern antreten und befahlen dann: Jeder, der nur irgend etwas mit der Partei zu tun hatte, links raustreten! Sie fügten dann diesem rausgetretenen Haufen noch ziemlich viele andere Leute hinzu. In Württemberg z. B. die, die einen Titel besaßen, der auf »...rat« endete, also etwa: Studienräte, Regierungsräte, Veterinärärzte. Man meinte, diese Leute müßten eine besonders enge Bindung zum System gehabt haben. Viele Tausende kamen in Konzentrationslager. Da ich während des »Dritten Reiches« einige Unannehmlichkeiten erlebt hatte, gehörte ich zu den wenigen Männern, die mit Hilfe amerikanischer Erlaubnis diese Lager besuchen durften und zu den Insassen reden konnten. Ich habe die inneren und äußeren Zustände dort kennengelernt. Mir kommt es jetzt aber nur auf die inneren an.

Daß viele, sehr viele zu Unrecht aus ihrem Amt herausflogen und ein guter Teil von ihnen sich im Lager befand, führte schon zu einer gewissen Verhärtung. Zu ihr mochte auch beitragen, daß viele Leute besonders hohe Erwartungen auf die Befreiung durch die Amerikaner gesetzt hatten, daß man ihnen als den Vertretern eines christlichen Volkes entgegensah, das nun in Liebe und Gerechtigkeit einem Volke von Neuheiden zeigen würde, was wahre Humanität sei. Angesichts solcher Hoffnungen mußte jede Desillusionierung besonders empfindlich wirken und sich als ein Prestigeverlust des – freilich falsch verstandenen – Christentums auswirken.

Was aber unvergleichlich schlimmer war und wirklich so etwas wie die erwähnte geistliche Blockade mit sich brachte, war folgendes:

Unzählige – ich glaube: wohl der größere Teil des deutschen Volkes – wurden also zunächst aus Stellungen und Berufen ent-

lassen. (Damals sah man vorher reiche Unternehmer und hohe Beamte Hilfsdienste bei der Straßenreinigung und beim Trümmer-räumen tun.) Um wieder zu Amt und Brot zu kommen, mußte man sich einem Entnazifizierungsverfahren unterziehen, für das man Zeugnisse brauchte. Diese Zeugnisse wurden »Persilscheine« genannt. Die Folge war, daß sich jeder Betroffene hinsetzte und an alle einwandfreien Nicht-Nazis Briefe mit der Bitte schrieb, man möge ihm bezeugen, daß er nur formal der Partei angehörte, daß er in geradezu rührender Weise die Juden beschützt und über Hider stets geschimpft habe und daß er haarscharf an Gestapohaft und Konzentrationslager vorübergekommen sei. Und da die Nicht-Nazis Mideid mit den vielen hatten, die man jetzt zu Unrecht bestrafte, stellten sie solche Persilscheine bereitwillig aus (hoffentlich nicht zu viele an die wirklich Schuldigen!). Da konnten dann die Leute rührende Worte über ihre Unschuld, ihr Heldentum, ihr heimliches Martyrium lesen. Und dabei waren wir doch alle schuldig geworden und hätten uns dabei (wenn nicht von Menschen, so doch von Gott) behaften lassen müssen. Manche hatten zehn, zwanzig und mehr solcher Scheine. Ein so schmeichlerisches Bild von sich selbst hatten sie noch nie gesehen, weil es meist nur in Todesanzeigen zu lesen und bei Nachrufen zu hören ist. Wenn man das las, konnte man sein Selbstbewußtsein wiedererlangen!

Verstehen Sie, was diese Methode der Entnazifizierung innerlich, was sie »geistlich« bedeuten mußte? Ein Volk, das eben etwas von seiner Schuld zu begreifen schien und die Botschaft von der Vergebung hätte hören müssen, wurde plötzlich von einem gigantischen Strom der Selbstrechtfertigung mitgerissen. Es brauchte nicht das »Blut des Lammes«, um »weiß wie der Schnee« aus dem Bad der Versöhnung hervorzugehen. Sondern es wusch sich selbst weiß, strahlend weiß – mit Persil!

Es gibt so manche Bücher über die Geschichte der Kirche im Nachkriegsdeutschland. Da ist von Kirchentagen und Evangelischen Akademien die Rede, von Synoden und Worten an die Gemeinde. Aber kaum irgendwo liest man etwas über die Innengeschichte

dieser Jahre und nirgendwo (ich jedenfalls habe es nicht gefunden) etwas über diese »geistliche Blockade«. Darum wollte ich Ihnen einmal berichten, wie ich das alles sehen muß. Ich habe Ihnen ganz einfach ein Stück selbsterlebter Nachkriegsgeschichte erzählt, weil Sie mich nach einer »Erweckung« gefragt haben.

Ich sage das alles nicht, um die Schuld auf die Amerikaner von damals abzuschieben. Es ist nicht meines Amtes, hier eine Schuld-aufrechnung zu vollziehen. Ich weiß, was ich dabei falsch gemacht habe. Ich habe mir auch die Finger an Persilscheinen wund geschrieben, um möglichst viele zu retten, die ich für relativ harmlose Sünder hielt. Aber hätte ich nicht zu jedem Persilschein einen Hirtenbrief legen müssen? Einen Brief, der dem Empfänger sagte: Wir alle sind schuldig und brauchen die Vergebung, die uns keine Spruchkammer geben kann –? Hätte ich ihm nicht schreiben müssen: Ich suche dich vor Menschen rein zu waschen, aber wie werden wir beide miteinander im Jüngsten Gerichte dastehen, wenn wir nach den letzten Jahren gefragt werden? – »Daß wir noch leben, ist unsere Schuld«, hat Karl Jaspers einmal gesagt. Das mag etwas sehr pathetisch sein, aber irgend etwas ist dran.

Wir haben also alle, jeder auf seine Weise, an jener »geistlichen Blockade« mitgewirkt. Doch es hat keinen Wert, nur pauschale Sündenbekenntnisse abzulegen. Damit die Darstellung einer Schuld ernst genommen werden kann, muß sie sehr differenziert sein. Die letzte Differenzierung nimmt das Jüngste Gericht vor. Ich wollte und konnte Ihnen nur andeuten, was Differenzierung hier heißt, indem ich an Selbsterlebtem einiges von erkennbarer Schuld verdeutlichte.

Wenn Gott keine Erweckung schenkt, dann können wir nie einfach sagen, daß er uns seine Gnade versagt habe. Sondern dann müssen wir immer bekennen, daß wir selbst es sind, die Gottes Wege zu uns blockieren.

Ich kann Ihnen am Schluß nur danken, daß Sie sich so brüderlich und in so innerer Beteiligung nach den Geschicken meines Vaterlandes erkundigten. Wir haben es nicht vergessen, daß schon damals die Christen – und speziell die amerikanischen Christen – die

ersten waren, die wieder die Hand nach uns ausstreckten und die uns und unsere hungernden Kinder wieder mit Brot und Kleidern versorgten. Alle, die wir das erfuhren, werden diese Tat helfender Liebe in unserem Herzen bewahren. Ich habe es gerade in diesen letzten Stunden, die so manche mich bewegende Erinnerung beschworen, voll Dankbarkeit empfunden, daß man zu Christen eben so sprechen darf, wie ich das zu Ihnen tat. Es bedarf keiner höflichen Retuschen und keines Drumherum-Redens. Auch die Scham braucht einem nicht den Mund zu verschließen. Wir können auch das Schmerzlichste in das Licht der Ewigkeit rücken, in dem wir miteinander stehen. Wir stehen uns nicht als Fremde gegenüber, sondern als Brüder.

Das war das, was ich an diesen Stunden nicht vergessen werde.

Was ist die wichtigste Frage unserer Zeit?

11

Eine Diskussion mit Journalisten und Studenten¹

Frage: Was halten Sie für die wichtigste Frage unserer Zeit?

Antwort: Dieses Land ist stolz auf seinen Lebensstandard, auf seine demokratische Freiheit, auf seine zivilisatorischen Güter und vor allem seine Technik. Ich halte es für eine Frage von fundamentalem Rang – die sich auch ganz realpolitisch auswirken wird –, ob wir heutigen Menschen zu unterscheiden lernen zwischen dem, was uns das Dasein schöner und leichter macht, und dem, wozu es bestimmt ist und was den Rang seines Themas hat.

Alle jene zivilisatorischen Güter – vom Fernsehen bis zu den Supermärkten – sind nur Mittel, die unsern Weg durch die Welt planieren, ihn ebnen und ihn leichter begehbar machen. Aber was hilft es uns, wenn wir sozial und technisch reibungslos auf diesen geglätteten Wegen vorankommen, wenn wir nicht mehr wissen, *wohin* wir gehen, in wessen *Namen* wir leben und was das *Ziel* unserer Bestimmung ist. Dann führt der Perfektionismus in der Art, wie wir das Leben bewältigen, gerade zum unbewältigten Leben. Dann irren wir nur ziellos über eine geglättete Ebene.

Ob unsere Neurosen und unsere Vorhebe für den Stand der Psychiater nicht davon herrührt, daß wir zu einem Häuflein Elend auf dieser großen leeren Ebene geworden sind? Was helfen uns unsere Kühlschränke, was hilft uns der wohlgeölte Apparat unseres Lebensstils, wenn wir nicht mehr wissen, wofür wir leben?

Albert Einstein hat einmal gesagt: »Wir leben in einer Zeit vollkommener Mittel und verworrener Ziele.« Die Frage, die in dieser Feststellung verborgen ist, halte ich für die wichtigste unserer Zeit. Sie hat mit der Langeweile zu tun, die tödlich ist, mit der Leere, die uns erschreckt, aber auch mit Erfüllungen, die das Leben lebenswert machen. Sie hat mit der entscheidenden Aufgabe zu tun, die uns gestellt ist: mit der Unterscheidung zwischen den »Mitteln«, die uns das Leben *leichter* machen, und dem »Sinn« unseres Lebens, das uns das Leben erst *möglich* macht. Auch einer, der das Problem der Mittel perfektionistisch löst, kann noch am Selbstmord zugrunde gehen, weil ein Leben ohne Sinn schrecklich ist. Dieser Schrecken wird sogar um so größer, je glatter dieses Leben äußerlich abläuft.

Ich kann das, was ich als Christ damit meine, durch das Wort des Herrn ausdrücken: »Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele.« Alle Mittel der Weltbewältigung können einen zum Narren machen, wenn man die entscheidende Frage dabei übersieht. Daß das *nicht* geschehen möge – das halte ich für die wichtigste Frage unserer Zeit.

Zusatzfrage: Was Sie eben gesagt haben, müssen wir Amerikaner wohl besonders deutlich hören. Aber es gilt im Prinzip ganz sicher auch für alle andern Länder der zivilisierten Welt, also für die Völker, die in Gefahr sind, alles vom Fortschritt ihres Lebensstandards zu erwarten. Ich würde gerne noch wissen, welche Frage Sie speziell in Amerika für die wichtigste halten.

Antwort: Ich könnte jetzt einfach antworten: die Rassenfrage. Obwohl ich kein Politiker bin, hätte ich bei dieser Antwort nicht das Gefühl, die Kompetenz eines Theologen zu überschreiten. Denn ich habe in früheren Äußerungen darüber zu zeigen versucht, in welchem Maße diese Frage an die Fundamente des christlichen Glaubens und auch des humanen Gewissens rührt. Trotzdem möchte ich mich mit dieser Antwort nicht begnügen; denn ich

glaube, es bedarf keines Reisenden, der den Amerikanern den Rang dieser Frage verdeutlicht. Darüber wissen die nachdenklichen und mündigen Bürger dieses Landes selbst Bescheid.

Ich möchte Ihnen vielmehr als Ihre wichtigste Spezialfrage – wenn ich mir ein Urteil darüber erlauben darf – ein ganz anderes Problem nennen. Kein Mensch hat es mir je bei einer Diskussion in diesem Lande gestellt (es scheint also erstaunlich unbemerkt zu sein); und wenn ich es von mir aus anschnitt, schien es fassungsloses Staunen hervorzurufen, ich wage fast zu sagen: eine Art Betretenheit, die wohl der Grund dafür war, daß niemals irgend jemand darauf einging. Ich meine die Frage, wie der Amerikaner das *Leiden* versteht. Sie haben recht gehört: ich meine das Problem des Leidens. Wenn ich nicht ganz blind auf dieser Reise gewesen bin, dann glaube ich gesehen zu haben, daß die Amerikaner diese Farbe auf ihrer sonst so reich bestückten Palette nicht haben. Lassen Sie mich erklären, was ich mit dieser gewiß etwas befremdlichen Feststellung meine:

Die Frage des Leidens scheint mir im Wörterbuch des Amerikaners nur an der Stelle vorzukommen, wo die Dinge besprochen werden, die zu *überwinden* sind. Der Amerikaner ist ja ein Mensch, der alle Probleme lösen will und der auch in wunderbarem Schwung überzeugt ist, sie lösen zu können. Kein Zweifel, daß es mit Hilfe dieses Schwungs und dieser Unbefangenheit tatsächlich gelingt, zahlreiche Probleme zu lösen. Darum verdankt die Welt diesen Eigenschaften der Amerikaner sehr viel. Ich denke nicht daran, hier nur in mäkelder Kritik zu machen!

Aber dieser schöpferische Schwung und dieser Glaube an die Machbarkeit aller Dinge haben auch ihre Kehrseite. Es gibt einige Lasten im Leben, die man grundsätzlich nicht beseitigen kann. Diese Lasten stürzen den Amerikaner offenbar in eine so hilflose Betretenheit, daß er entweder kapituliert oder verdrängt und wegretuschiert. Ich denke dabei vor allem an die Lasten »Tod und Leiden«:

Den Tod bringt selbst die wunderbare Leidenschaft zur Weltverbesserung nicht aus der Welt. Und nun hat mich in diesem Lande immer ein wenig erschreckt, wie wenig man sich zu dem zu beken-

nen wagt, womit man nicht fertig wird. Zum Tode und zum Altern bekennt man sich nämlich zweifellos nicht:

Auch wenn der große Friedhof von Hollywood sicher ein extremes Beispiel für dieses Nicht-Vorhandensein eines Verhältnisses zum Tode ist, so hat er doch symbolische Kraft. Hier ist – auch nach dem Programm des Gründers – ein Park des Lebens entstanden, in dem man schon sehr scharfe Augen haben muß, um überhaupt Spuren von Gräbern zu entdecken. Ich will hier keine weiteren Illustrationen für den gleichen Tatbestand anhäufen. Sie wissen, was ich meine. Und Sie verstehen auch sicher, worauf ich anspiele, wenn ich sage: Diese offensichtliche Hilflosigkeit gegenüber dem Tatbestande des Sterbens drückt sich zugleich in dem analogen Nicht-wahr-haben-Wollen eines andern Tatbestandes aus: nämlich des Alterns. Auch dazu bekennt man sich nur schwer und sucht darum die Jugend zu prolongieren.

Vor allem aber führt dies alles, wie mir scheint, zu einer Fehlhaltung gegenüber dem Leiden. Ich habe immer wieder das Gefühl, daß man das Leiden als eine im Grunde nicht zulässige, peinliche und nicht zu duldende Größe auffaßt. Natürlich sind wir dazu berufen, das Leiden zu vermindern und zu bekämpfen. Jedes ärztliche und jedes soziale Tun lebt von dem berechtigten Pathos dieses Zieles. Es muß aber zu verhängnisvollen Illusionen führen, wenn man das Leiden ab eine Last versteht, die prinzipiell und radikal beseitigt werden könnte oder auch nur sollte. Man braucht vielleicht nicht einmal ein Christ zu sein, um zu wissen, daß das Leiden zum Wesen dieser unserer Welt gehört und erst mit ihr vergehen wird. Und wir Christen wissen überdies, daß es hintergründig mit dem Griff nach der verbotenen Frucht zusammenhängt, daß aber Gott selbst diese Last einer gefallenen Welt in Segen zu wandeln und mit Sinn zu versehen weiß².

Es gehört also zum Seinsgeschick des Menschen, daß es Leiden gibt, das bleibt. So geht es nicht nur um die Aufgabe, es zu beseitigen, sondern auch um den Auftrag, es anzunehmen.

Mir scheint unendlich viel darauf anzukommen, ob wir diesen Auftrag verstehen und ihn zu bejahen lernen. Das Maß, in dem wir

uns dazu bekennen oder uns dem versagen, wird sich sehr demonstrativ in der Art auswirken, wie uns das Leben gelingt oder wie wir scheitern. Das alles muß sich auch im Schicksal eines Volkes, ja einer ganzen Generation bemerkbar machen.

Es ist zum Beispiel in gewissem Umfang »Leiden« für den jungen Menschen, wenn er als Geschlechtswesen erwacht ist und nun noch Jahre des Reifens verbringen muß, bis er in einer Lebensgemeinschaft Erfüllung seiner Geschlechtlichkeit finden kann. Ich habe zuviel saubere Jugend in Amerika kennengelernt, die Freude an der Gestaltung ihrer selbst hat, als daß ich auf das Gerede der Sensations- und Illustrierten-Presse hereinfiele, wenn sie so tut, als ob die Colleges nur noch Bühnen der freien Liebe oder Schauplätze vornehmlicher Ehen seien. Aber ich habe auch den Eindruck von einer weithin bestehenden Hilflosigkeit der jungen Generation gegenüber dem Geschlechtlichen beobachtet. Ein gewisses Maß dieser Hilflosigkeit besteht natürlich immer und überall. Ich meine in unserem Zusammenhange mehr die Hilflosigkeit angesichts der *Aufgabenstellung* gegenüber dem Geschlechtlichen (also nicht einmal gegenüber der *Bewältigung* der Aufgabe)³:

Es scheint vielen unfaßlich zu sein, daß man den Schmerz des Wachsens, Reifens und Wartens aushalten müsse und daß er sogar eine sinnvolle Aufgabe bedeute. Und weil das unfaßlich ist, darum nimmt man diese Aufgabe erst gar nicht in Angriff, sondern handelt nach dem Gesetz des geringsten Widerstandes. Alle Welt jammert hierzulande darüber; es gibt keine Klage, die ich von besorgten und in Sorge hebenden Erwachsenen so oft gehört hätte. Und es scheint mir so, als ob man die Abhilfe vielfach an der falschen Stelle suchte: nämlich bei Erziehungsaufgaben, Warnungen und Aufklärungen, die man meint innerhalb des Themenkreises der Sexualität anbringen zu sollen. Ich halte das deshalb für falsch und fruchtlos, weil die beschriebene Not in einen größeren Zusammenhang gehört und auch nur in diesem umfassenderen Rahmen angegangen werden kann: Wenn der junge Mensch sieht, daß man weithin keinerlei Schmerz zu ertragen bereit ist, daß es für alles Pillen und Gegenmaßnahmen gibt, daß man nicht einmal den An-

flug von Müdigkeit auf sich nehmen möchte, sondern sich auch hier mit den entsprechenden Pillen aufputscht, dann wird es ihm einfach unverständlich, warum man dann den Druck seiner geschlechtlichen Vitalität aushalten und mit ihm ringen soll. Warum sollte er ausgerechnet dort, wo er sich am elementarsten bedrängt sieht und wo ihn die erschreckend-faszinierende Alternative »entweder Qual oder Lust« erwartet, die Qual auf sich zu nehmen bereit sein und sich der bloßen Hoffnung getrösten, daß diese Kosten sich auszahlen? Warum soll er hier die nahehegenden Techniken nicht in Anspruch nehmen (Sie sehen: ich vermeide das Wort »Liebe«), die man für den vorehelichen Geschlechtsdurst der Jugendlichen ausgebildet hat?

Hier schattet sich – so meine ich – nichts anderes als die allgemeine Hilflosigkeit vor dem Leiden ab. Hier hegt, glaube ich, nur ein Spezialfall dafür vor, daß man das Thema des Leidens ab ein sehr menschliches Thema übersehen hat und ihm die Bejahung entzieht.

Damit hängt es auch zusammen – das greift nun allerdings wieder weit über Amerika hinaus, und hier könnte ich genausogut von daheim erzählen –, daß man weithin nichts mehr dabei findet, wenn die Presse berichtet, daß eine Mutter ihr unheilbares Kind umbringt oder daß eine Frau, die ein krankes Kind zu gebären fürchtet, sich den Fötus wegnehmen läßt. Haben Sie noch den grauenvoll harmlosen Richterspruch von Brüssel im Ohr? Erinnern Sie sich an das Beifallgebrüll der scheinbar Mitleidigen, das sich bei solchen Fällen in den Leserschriften der Presse niederzuschlagen pflegt? Wir müssen uns hüten, darüber einfach die Nase zu rümpfen und uns wegen unserer solideren Überzeugungen in die Brust zu werfen. Das könnten ja nur Relikte unserer Erziehung oder Symptome einer morahschen Selbstsicherheit sein. Wir müssen genau herausbekommen, was uns hier zur Empörung treibt. Denn nur in einem Fall hat dieser unser Protest recht: wenn wir wissen, daß überall dort, wo diese Attentate gegen das Unheilbare gemacht werden, das Wissen darum verloren wurde, was das Leiden ist, welcher Sinn ihm innewohnt und welche Aufgaben es

stellt. Der Mensch kann eben im Unterschied zum Tier ethisch leiden. Um dieses seines Sinnes willen hat es seine Würde und seine Bestimmung. Darum darf es wohl beim Tier, aber nicht beim Menschen den »Gnadenschuß« geben.

Ich habe also nur zwei Illustrationen gewählt, um anzudeuten, welche Spannweite das Problem des Leidens hat und wie es sich in den Normal- und Grenzfällen unseres Lebens auswirkt. Im Angesicht solcher »Fälle« mag einen eine Ahnung überkommen, wie verheerend die Illusion sich auswirkt, man könne das Leiden aus der Welt schaffen und darum sei seine Ausrottung auch die einzige Aufgabe, die es stelle. Wir müssen neu zu lernen versuchen, daß das Leiden auch angenommen werden muß, daß es uns geschickt und auferlegt wird und daß es so mit zu den Pfunden gehört, mit denen wir wuchern müssen. Wir Christen wissen aus dem Evangelium, in welchem Maße das Leiden ein Rohmaterial ist, aus dem Gott etwas machen will. Hier sollte ein Schwerpunkt unserer Verkündigung liegen. Wir sind nicht der sich gottähnlich dünkende Prometheus, der alles meint »machen« zu können und der alle Leidens-Pakete mit der Aufschrift »Annahme verweigert!« zurückgehen lassen möchte, sondern wir sind die Leute, die aus einem alten Buch den Spruch zu lernen haben »Dennoch bleibe ich stets an dir«.

Ich wünsche dem von mir sehr geliebten Amerika, daß es einen neuen Weg zu der Bereitschaft findet, das Leiden zu verstehen und anzunehmen, und daß Gott es vor zerstörerischen Illusionen bewahre.

Anmerkungen

1

- 1 Der Verfasser hatte fortlaufend neutestamentliche Perikopen über solche Gespräche Jesu interpretiert.
- 2 Joh. 5, 39. Vgl. 5, 37 und 8, 18.
- 3 2. Mose 33, 11.
- 4 Ps. 73, 23 ff.; 77, 20.
- 5 Gen. 32, 27–30.
- 6 Ps. 119, 105.
- 7 Mt. 22, 1–14. Vgl. Bilderbuch Gottes, S. 305 ff.
- 8 Hebr. 13, 12.
- 9 Joh. 8, 32.
- 10 Lk. 1, 74.
- 11 Über das Verhältnis von Vernunft und Glaube vgl. das Kapitel über die Freiheit der Vernunft gegenüber der Welt (eine theologische Kritik der Vernunft) in: Theologische Ethik, Band II, 1 § 1321 ff.

2

- 1 Vgl. auch das Buch des Verfassers: Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings, 4. Aufl. 1961.
- 2 Vgl. z.B. The Restatement of New Testament Mythology, in: Kerygma and Myth, edited by H. W. Bartsch, London, 1953.
- 3 Reimarus, Hermann Samuel (1694–1768), Vertreter eines aufklärerischen Deismus.

- 4 Jes. 55, 11.
- 5 Röm. 8, 28.
- 6 Vgl. Röm. 6, 1–15.
- 7 Jak. 1, 22; 2, 17.
- 8 Hebr. 12, 1.
- 9 Act. 2, 11.

3

- 1 *ἐρμηνευτική τέχνη*
- 2 Lk. 24, 27.
- 3 Hier findet er sich bei dem orthodoxen Theologen J.C.Dannhauser im Titel seines Werkes: *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, 1654.
- 4 1. Kor. 2, 9.
- 5 Vgl. Theol. Ethik, Band I, die Kapitel über die Gottebenbildlichkeit.
- 6 Jes. 55, 8.
- 7 Röm. 1, 21.
- 8 1. Kor. 2, 10.
- 9 Mk. 4, 12.
- 10 Vgl. das Kapitel über den »Theologenstreit in der Kirche«, S. 73.
- 11 Ich habe das bei andern Gelegenheiten ausführlicher zu begründen mich bemüht, z.B. in: *Reflections on Bultmanns Hermeneutic*, *The Expository Times*, 1956. Vol. LXVII, No. 5/p. 154 / u. 6/p. 175/ und in: *Resurrection-Kerygma*, New York 1964.
- 12 ZThK 1, 66.
- 13 Ich übergehe hier die wiederum andernorts behandelte Frage, ob ein solches Faktum – wenn man es wirklich als Heils-»Ereignis« annimmt – auf derselben Linie liege wie die historischen Ereignisse (z.B. das Kreuz) Jesu, oder ob es nicht von anderer ontologischer Qualität und dementsprechend auch der normalen historischen Wahrnehmung entrückt sei.
- 14 Der Begriff »verstehen« ist in naturwissenschaftlichen Zusammenhängen nicht ganz korrekt, weil er sich auf personhaftes Leben bezieht und insofern eine geisteswissenschaftliche Kategorie umschreibt. Wir verwenden ihn hier »cum grano salis«, weil wir ja die Analogie zur theologischen Hermeneutik herausstellen wollen.

- 15 Vgl. die Kapitel über die »Erschaffung aus dem Nichts« (creado ex nihilo) in: Theol. Ethik, Band I.
- 16 Darüber hat Kleist in seinem »Marionettentheater« sehr tief-sinnige Dinge gesagt.

4

- 1 Joh. 18, 37.
- 2 1.Joh. 4, 19.
- 3 Joh. 3, 16.
- 4 In der katholischen Theologie taucht dieser Gedanke des Mit-läufertums unter dem Stichwort der »fides implicita« auf.
- 5 Diese Korrelation von Frage und Antwort hat Paul Tillich beson- ders herausgestellt in seinem Korrelationsgedanken. Ich könnte das, was er darüber sagt, so nicht einfach nachsprechen. Doch ist das hier nicht so wichtig wie die Feststellung, daß tatsächlich eine Relation von Frage und Antwort des Glaubens besteht und daß sich deshalb jede Generation dem Glauben von einer andern Seite, nämlich aus der Richtung ihrer Frage, nähert.
- 6 »Simul justus et peccator«; die Formel findet sich bei Luther in reichen Abwandlungen, so daß eine Zitierung nicht möglich ist. Zur Analyse der Formel vgl. Rudolf Hermann, Luthers These »Gerecht und Sünder zugleich«, 1930.
- 7 Persona facit opera.
- 8 Peccator in re, justus in spe.
- 9 Mt. 12, 36.
- 10 Lk. 11, 23.
- 11 Lk. 9, 50.

5

- 1 Manche werden sich sicher für diese Wichtigkeitszensuren inter- essieren. Deshalb nenne ich sie einmal: 1.Note: Propositio de fide (Glaubenssatz). Dabei handelt es sich um Dogmen, die sich auf eine unzweifelhaft geoffenbarte Wahrheit beziehen, sei es nun, daß sie von der Kirche auch ausdrücklich als solche definiert sind, oder sei es, daß das »unfehlbare« kirchliche Lehramt sie ausdrück- lich ab katholische Wahrheit festgestellt hat. – 2.Note: Propositio

- fidei proxima (die einem Glaubenssatz höchst nahe Wahrheit). Die in einem solchen Satz enthaltene Wahrheit muß nach dem nahezu einmütigen Urteil der Theologen in seinem Sinngehalt in den Offenbarungsquellen enthalten sein, so daß er sich durch eine Art mehr oder weniger unmittelbarer Explikation ergibt. Der geringfügige Gradunterschied zu Note 1 ergibt sich nur daraus, daß die Kirche selbst ihn noch nicht ausdrücklich als Offenbarungswahrheit definiert hat. – Note 3: *Propositio theologice certa ad fidem pertinens* (ein Satz, der sich mit theologischer Sicherheit auf den Glauben bezieht). Eine solche Aussage gilt als eng mit dem Dogma verknüpft (wobei die Art dieser Verknüpfung offenbleibt) und insofern als in seinem Wahrheitscharakter gesichert. – Note 4: *Sententia communis* (allgemeine Meinung). Hier handelt es sich um durchgängig von den Theologen vertretene Thesen. – Dieselben Abstufungen kommen nun noch einmal im negativen Spiegelbild, nämlich bei der Bewertung massiver oder milder zu beurteilender häretischer Aussagen, vor.
- 2 Ein anderes Beispiel dieser Art wird von den gottesdienstlichen Bekleidungs Vorschriften gebildet. Ich habe es in der Theol. Ethik, Band III, § 2914 ff, besprochen.
 - 3 Siehe zur Herrmann-Interpretation meinen Essay: *The Resurrection-Kerygma*, in: *The Easter Message Today*, p. 59–116, New York, 1964.
 - 4 Phü. 2, 7.
 - 5 Mk. 2, 5.
 - 6 1. Kor. 13, 12; 2. Kor. 5, 7.
 - 7 Mt. 21, 23 ff; 9, 34; 12, 24.
 - 8 Das Nizänische Glaubensbekenntnis sagt gleichnishaft noch etwas über das Wie dieses Am-Werk-Seins aus, und zwar wiederum nicht in der Absicht, etwas zu erklären, sondern um einen bestimmten christologischen Sinngehalt zu bezeugen. Es sagt nämlich von dem Eingang Christi in die Welt, er sei vom Vater »gezeugt, nicht geschaffen« (*genitus, non factus*). Der Sinn dieser Aussage ist, daß Christus aus dem Zusammenhang der allgemeinen Geschöpflichkeit, auch des geschaffenen *menschlichen* Gemächtes, herausgehoben und in privilegierter Weise »Sohn« Gottes ist.
 - 9 Mt. 1, 18.

- 10 Lk. 1, 35.
- 11 Vgl. Jes. 7, 14, LXX
- 12 Joh. 3, 4.
- 13 Joh. 3, 9.
- 14 Joh. 3, 16.
- 15 Hülfe in Bibelnot, S.109.
- 16 WA 15, 411, 21–23.
- 17 2. Vers von »Gelobet seist du, Jesu Christ «.
- 18 Mt. 15, 21 ff.
- 19 Mt. 9, 20 ff.
- 20 Dokerismus kommt her vom griechischen *δοκεῖν* = »scheinen «.

6

- 1 1. Kor. 14.
- 2 1. Kor. 14, 8; 14, 4 (Selbsterbauung).
- 3 Joh. 3, 8.
- 4 Mt. 3, 11; Act. 2, 3.
- 5 1. Kor. 3, 16; Lk. 1, 15. 41; Act. 2, 4; 4, 31; 13, 52.
- 6 Joh. 3, 30.
- 7 Mt. 24, 35.
- 8 Joh. 7, 38.

7

- 1 Joh. 14, 6.
- 2 1. Petr. 4, 17.
- 3 Lk. 10, 29.
- 4 Lk. 13, 23.
- 5 Lk. 13, 24.
- 6 Lk.16,19 ff. Vgl. die ausführlichere Betrachtung darüber im »Büderbuch Gottes«, S. 49 ff.
- 7 Vgl. das Gespräch über die Prädestination S. 148.
- 8 1. Petr. 5, 7.
- 9 Joh. 14, 6.
- 10 1. Petr. 4, 6.

- 1 Das Zitat stammt aus einer Tischrede von 1531, WA Tischreden II Nr.1234. Die ausführliche Darstellung dieses Problems in der Theol. Ethik, Band I.
- 2 Es sei wieder auf das Kapitel über den »Neuen Gehorsam« in Theol. Ethik, Band I, hingewiesen.
- 3 So sagt es Garcin in Sartres Drama »Bei geschlossenen Türen«, letzte Szene.
- 4 Joh. 3, 16.
- 5 Röm. 11, 32.
- 6 Joh. 3, 16.
- 7 Vgl. auch das Kapitel: »Das Schicksal der Ungläubigen in der Ewigkeit«, S. 136.
- 8 Joh. 18, 37.
- 9 Tillich kommt auf ähnliche Probleme zu sprechen, wenn er in seiner System. Theol., Bd.I, den Unterschied von technischer und ontologischer Vernunft behandelt.
- 10 Gemeint ist Luthers Streitschrift gegen Erasmus von Rotterdam DE SERVO ARBITRIO.
- 11 1. Kor. 6, 20; 7, 23.
- 12 Jes. 55, 11.
- 13 Joh. 6, 37.
- 14 Mk. 4, 12.
- 15 Vgl. »Wie die Welt begann«, Kapitel über die Schöpfungsgeschichte.
- 16 Phil. 2, 12 f.
- 17 Phil. 2, 5–11.
- 18 Röm. 6, 1.
- 19 Röm. 6, 15 ff.
- 20 Röm. 6, 1.
- 21 Röm. 8, 39.
- 22 Eph. 6, 10–17.
- 23 Ich weise noch einmal auf das Gespräch über das »Schicksal der Ungläubigen...« S. 136 hin.
- 24 Röm. 7, 17.
- 25 Röm. 7, 23.
- 26 Luther spricht in solchen Fällen einer Nötigung von außen her von einer »coactio«.

- 27 Diese innere Notwendigkeit der Selbstverwirklichung bezeichnet Luther als »necessitas«.
- 28 Hic fit, quod . . . velit, cupiat, faciat taliter, qualis ipse est. WA 18, 709 = Clemen 3, 204, 30.
- 29 Ausführliches darüber steht im 1. Band der Theol. Ethik.

9

- 1 Die Frage wurde kurz nach der Ermordung des Präsidenten Kennedy gestellt.
- 2 Darüber, wie sich diese Feststellungen zu den radikalen Forderungen der Bergpredigt verhalten, siehe Theol. Ethik, Band I.
- 3 Amos 5, 23.
- 4 Vgl. dazu Theol. Ethik, Band I.

10

- 1 Wilhelm Dilthey und Karl Jaspers haben diesen grundlegenden Unterschied zwischen »Verstehen« (das sich auf geschichtliches Personleben bezieht) und »Erklären« (das naturwissenschaftliche Kausalabläufe zum Gegenstande hat) philosophisch herausgearbeitet.
- 2 Ich denke hier vor allem an den von Julius Streicher – in Nürnberg nach dem Kriege hingerichtet – herausgegebenen »Stürmer«.
- 3 Gerhard Ritter, Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung, 1954, S. 146.
- 4 Vgl. dazu Theol. Ethik, Band II, 1, § 2022 ff.; Band II, 2 Register »Widerstand«.
- 5 Die Schuld der anderen (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1948).

11

- 1 Die folgende Frage, die so in ihrer souveränen Unbekümmertheit wohl nur in Amerika üblich ist, wurde dem Verfasser mehrfach auf Pressekonferenzen und in Diskussionen mit Studenten gestellt. Sie war die erste Frage gleich nach seiner Ankunft, die ihm Journalisten stellten; und sie tauchte noch einmal beim Abschied auf.
- 2 Vgl. die Geschichte vom Blindgeborenen, Joh. 9, 1 ff.
- 3 Vgl. zum Folgenden das (auch in den USA als selbständiges Buch erschienene) Kapitel über die Sexualität in Theol. Ethik, Band III.

Inhalt

Reise in das Land der unbegrenzten Fragen	5
Stammt die Bibel von Gott? (1)	13
Über die Frage der Verbalinspiration	
Ist die kritische Beschäftigung mit der Bibel ein Unternehmen des Unglaubens? (2)	27
Recht und Bedeutung der historisch-kritischen Schriftforschung Begegnung mit dem Fundamentalismus	
Gibt es besondere Rezepte für das Verständnis der Bibel? (3)	53
Über Wesen und Bedeutung der Hermeneutik Gespräch mit Theologieprofessoren	
Warum streiten sich die Theologen? (4)	73
Haben verschiedene theologische Schulen in der Kirche ihre Berechtigung? Gibt es überhaupt unanfechtbare theologische Aussagen? Ein Gespräch mit Theologen und Pfarrern	

Müssen wir an die Jungfrauengeburt glauben? (5)	95
Über die Verbindlichkeit von Dogmen Die Bedeutung des Wunders Wahrer und falscher Glaube	
Was heißt: »Erfüllt sein vom Heiligen Geist«? (6)	124
Begegnung mit Vertretern der Glossolie (Zungenreden)	
Was ist mit denen, die nicht glauben können? (7)	136
Das Schicksal der Ungläubigen in der Ewigkeit	
Wie kann es Freiheit und Verantwortung geben, wenn Gott alles vorherbestimmt? (8)	148
Über das Verhältnis von Ethik und Prädestination	
Gibt es eine christliche Stellung zur Rassen-Integration? (9)	175
Das Problem eines politischen Engagements der Kirche	
Wie war der Nationalsozialismus in Deutschland mög- lich? (10)	212
Eine Interpretation der jüngsten deutschen Geschichte	
Was ist die wichtigste Frage unserer Zeit? (11)	251
Eine Diskussion mit Journalisten und Studenten	
Anmerkungen	259

Veröffentlichungen von Professor D. Dr. Helmut Thielicke D. D.
im Quell-Verlag Stuttgart

Wie die Welt begann

Der Mensch in der Urgeschichte der Bibel

Original-Ausgabe · 336 Seiten · 3. Auflage

Übersetzungen in USA, England, Dänemark, Schweden, Holland

Taschenbuch-Ausgabe · 256 Seiten · Gekürzte Fassung

Das Bilderbuch Gottes

Reden über die Gleichnisse Jesu

Original-Ausgabe · 328 Seiten · 4. Auflage

Übersetzungen in USA, England, Japan, Dänemark, Norwegen,
Schweden, Holland

Taschenbuch-Ausgabe · 256 Seiten · Gekürzte Fassung

Das Leben kann noch einmal beginnen

Ein Gang durch die Bergpredigt

256 Seiten · 8. Auflage

Übersetzungen in USA, Schweden, Finnland, Holland

Das Gebet, das die Welt umspannt

Reden über das Vaterunser

176 Seiten · 11. Auflage

Übersetzungen in USA, England, Japan, Norwegen, Schweden,
Finnland, Holland

Vom geistlichen Reden

Begegnung mit Spurgeon

288 Seiten · 2. Auflage

Übersetzungen in USA, England

Veröffentlichungen von Professor D. Dr. Helmut Thielicke D. D.

J. C. B. Mohr, Tübingen

Theologische Ethik

Bd. I Prinzipienlehre · 762 Seiten · 2. Auflage
Übersetzung in USA

Bd. II, 1 Entfaltung · 1. Teil · Mensch und Welt · 666 Seiten
2. Auflage · Übersetzung in USA

Bd. II, 2 Entfaltung · 2. Teil · Ethik des Politischen · 810 Seiten

Bd. III Entfaltung · 3. Teil · Ethik der Gesellschaft, des Rechtes,
der Sexualität und der Kunst · 1004 Seiten

Theologie der Anfechtung

Gesammelte Aufsätze

278 Seiten

Piper Verlag, München

Einführung in die christliche Ethik

268 Seiten · Sammlung Piper

Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen

Der Glaube der Christenheit

Eine Laiendogmatik

486 Seiten · 5. Auflage

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh

Geschichte und Existenz

Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie

396 Seiten

Offenbarung, Vernunft und Existenz

Studien zur Religionsphilosophie Lessings

173 Seiten · 4. Auflage

Veröffentlichungen von Professor D. Dr. Helmut Thielicke D. D.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh

Vom Schiff aus gesehen

Tagebuch einer Ostasienreise

276 Seiten · 3. Auflage

(auch als Taschenbuch-Ausgabe lieferbar)

Übersetzung in USA

Furche-Verlag, Hamburg

Zwischen Gott und Satan

Die Versuchung Jesu und die Versuchlichkeit des Menschen

144 Seiten · 4. Auflage

(auch Taschenbuch-Ausgabe der List-Bücher Nr. 162)

Übersetzungen in USA, England

In Amerika ist alles anders

Begegnungen und Beobachtungen

Furche-Bücherei Bd. 137

Begegnungen

Furche-Bücherei Bd. 143. Übersetzung in Japan

Brauchen wir Leitbilder?

An die deutsche Jugend

Furche-Bücherei Bd. 200

Das Schweigen Gottes

Fragen von heute an das Evangelium

Stundenbuch 8

Der Einzelne und der Apparat

Die Freiheit des Menschen im technischen Zeitalter

Stundenbuch 34

Veröffentlichungen von Professor D. Dr. Helmut Thielicke D. D.

Rainer Wunderlich Verlag, Tübingen

An die Deutschen

Rede im Plenarsaal des Deutschen Bundestages am 17. Juni 1962
75. Tausend · Übersetzung in Italien

Von der Freiheit, ein Mensch zu sein

Rede zum 20. Todestag der Geschwister Scholl am 22. Februar 1963
in der Universität München
20. Tausend

Verlag der Universität Hamburg

Was heißt Freiheit?

Rektoratsrede 1960

Helmut Thielicke spricht:

Wie das Böse in die Welt gekommen ist

Die Geschichte vom Sündenfall

Nach einer Ansprache, gehalten in der Michaelis-Kirche in Hamburg
Langspielplatte 25 cm · Deutsche Grammophon-Gesellschaft
Nr. 42011 LPES

An die Deutschen

Rede zum »Tag der Deutschen Einheit«, gehalten am 17. Juni 1962
im Bundeshaus zu Bonn
Langspielplatte 30 cm · Deutsche Grammophon-Gesellschaft
Nr. 44014

