

Kleine theologische Enzyklopädie

Friedrich-Wilhelm Marquardt

Hineinführung in den Kreis (*Kyklos*, Zyklus) der theologischen Gegenstände und in ihren inneren Zusammenhang. Dies soll einer ersten Gesamtübersicht über die Theologie dienen, wie sie sich in ihren einzelnen Fächern oder Disziplinen (Lehr- und Lernaspekten) entfaltet.

1.) Zum Begriff „Theologie“

Literatur: G[erhard] Ebeling, Art. Theologie I. Begriffsgeschichtlich, in: ³RGG VI, 754-769.

Etymologisch: Theo-logia = das Zur-Sprache-Kommen Gottes. Von da aus gesehen wäre Theologie eine Wissenschaft, die nicht nur erörtert, wie *wir* Gott zur Sprache bringen können, sondern wie *Gott* zur menschlichen Sprache kommt.

Geschichtlich:

Ein *vorchristlicher* Begriff, vielleicht schon vor Plato gängig (d.h. vor 430/429 oder 428/427 v .Chr.). Bei Plato bezeichnet ‚Theologie‘ die Mythen, die im Interesse politischer Erziehung zu reinigen sind (z.B. sollen die Götter nicht mehr als Urheber des Bösen gedacht werden, wie im Mythos). ‚Theologen‘ gelten als Mythen- und Gotteskünder und werden im Gegensatz gesehen zu Philosophen. – Allerdings entsteht bald *innerhalb* der Philosophie ein Teilstück ‚Theologie‘: philosophisches, nicht mehr mythisches Reden vom Göttlichen.

In der *Bibel* kommt das Wort *nicht* vor. Sie zeigt weder Interesse an Mythen noch an ihrer philosophischen Kritik noch am Philosophieren. – Die Tatsache, daß in unserem Kulturkreis gerade die Beschäftigung mit der Bibel unter dem Titel ‚Theologie‘ geschieht, ist ein geschichtlicher Widerspruch und Quelle vieler Holzwege und Mißverständnisse, dennoch ein geschichtliches Erbe, das wir nicht leicht abschütteln können. Es ist Symbol einer abendländischen Kultursynthese von griechischem und hebräischem Denken, in der zu unserem Schaden das Hebräische mehr verloren hat als das Griechische.

Auch noch in der frühen *nachbiblischen* Zeit (2. Jahrhundert n. Chr.) wird das Wort kaum von Christen gebraucht. Das christliche Denken hat größeren Ehrgeiz, als „wahre Philosophie“ zu erscheinen, denn als ‚Theologie‘. Darin drückt sich der

missionarische Wille des frühen Christentums aus, a) das Christentum zu verteidigen vor den Normen der antiken Kultur und Bildung (verteidigen = griech. *apologein*; die christlichen Denker des 2. Jahrhunderts nennt man darum die ‚Apologeten‘), b) die antike Kultur durch Verwendung ihrer Kategorien für das Christentum zu gewinnen. Die Zurückhaltung gegenüber dem Wort ‚Theologie‘ hat aber auch darin einen Grund, daß es im damaligen allgemeinen Sprachgebrauch zur Bezeichnung *heidnisch*-religiöser Phänomene festgelegt war.

Mit dem ‚Sieg‘ des Christentums im 4. *nachchristl. Jahrh.* wird nun der Begriff ‚Theologie‘ für das Christentum annektiert, vor allem in anti-heidnischem Sinne einer ‚wahren‘ Theologie: kirchliche ‚Gotteskündigung‘ gegen heidnische. – Wichtig ist, daß ‚Th[eologie]‘ in dieser Zeit zunächst vorwiegend ein Praxismoment hatte: das Wort ‚theologisieren‘ kann gleichbedeutend mit ‚Hymnen singen für Gott‘ verwendet werden: ‚Th[eologie]‘ ist da Lobgesang für Gott.

Erst *nach* dem 4. Jahrhundert bekommt der Begriff zunehmend einen theoretischen Sinn, wesentlich mit dem Entstehen der Scholastik im frühen Mittelalter. (Scholastik: das Bildungssystem der Wissenschaften in Schulen und Universitäten des Mittelalters; Ablösung der Vorherrschaft von Rhetorik und Grammatik im antiken Bildungssystem, Vorrang der Dialektik [= Logik] im neuen System: Weg vom Sprachlichen zum Gedanklichen, vom mündlichen Wahrheit-Sagen zum theoretischen Wahrheit-Finden, -Denken, -Erweisen.) Im Zuge dieser gesamtwissenschaftlichen Entwicklung vertheoretisiert sich auch der Begriff ‚Th[eologie]‘ von der *doctrina fidei* (= Lehre des Glaubens) zur *summa fidei* (Summierung = Auf-den-Begriff-Bringen des Glaubens). Das hat zur Folge, daß es jetzt *zwei Arten* von ‚Th[eologie]‘ gibt: a) dasjenige Stück ‚Th[eologie]‘, das *innerhalb* der Philosophie traktiert wird, d.h. die philosophische Reflexion des Göttlichen; b) die davon verschiedene und der Philosophie gegenüber selbständige ‚Th[eologie]‘ = dialektische (logische) Reflexion der christlichen Lehre. Seitdem sind zu unterscheiden „philosophische“ Th[eologie] und „theologische“ Th[eologie]. (Beispiel einer „philosophischen“ Th[eologie] heute: W[ilhelm] Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. 2 Bde., Darmstadt 1971).

„Th[eologie]“ in dem Sinne, der in der Scholastik herausgebildet wurde, gibt es nur im Christentum, in keiner anderen Religion und auch nicht im Judentum. Nur im christlichen Glauben gibt es vom Zentrum her einen Drang zum wissenschaftlichen

Verstehen seiner selbst. Dies hängt mit der Unbestimmtheit der „Sache“ christlicher Theologie zusammen. Es gibt von Anfang an nicht ein bestimmtes Christentum, sondern das eine Christentum in vielen, oft zueinander sich widersprüchlich verhaltenden Erscheinungsweisen (z.B. ein Evangelium Jesu Christi in Gestalt von vier z.T. stark voneinander abweichenden Evangelien, oder die Verkündigung des Paulus von einer Rechtfertigung allein aus Glauben ohne Werke des Gesetzes im Widerspruch zur Verkündigung des Jakobus, der lehrt, daß Glaube ohne Werke tot sei). Systematisch heißt das: Die „Sache“ der christlichen Theologie ist nie nur Gott selbst und sein Wort an die Menschen, sondern auch der Mensch Gottes und dessen notwendig vielgestaltige Beantwortung des Wortes Gottes. Die spezifisch geschichtliche, d.h. stets offene Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch nach biblischer Verkündigung nötigt den christlichen Glauben zu einem ständig neuen Verstehen dieser Beziehung (z.B. zu der Frage, wer das Subjekt in dieser Beziehung ist). Das für das Christentum Konstitutive kann nicht ein für allemal fixiert, es kann nur in jeweils neuer Situation verkündigt werden. Dies weckt die nie beantwortete Frage nach der Spannung von Identität und Aktualität des Christentums im Gang seiner Geschichte. Damit die Aktualitätsfrage die Identitätsfrage nicht überrollen kann, bleibt das Identitätsthema nicht der subjektiven Meinung und Entscheidung überlassen (das halte ich für ‚christlich‘), sondern Th[eologie] ist entwickelt worden als eine gemeinsame, mehr als individuelle Bemühung um dies Spannungsverhältnis. – Letzter Grund solcher Theologie erzeugenden Offenheit des christlichen Selbstverständnisses liegt im christlichen Gottesverständnis, demzufolge der ‚lebendige‘ Gott nicht identifizierbar ist mit irgendeinem menschlichen Begriff oder einer Idee von Gott, auch nicht mit einem *depositum fidei* (= einer kirchlich autorisierten Sammlung von Lehren über Gott, Welt und Mensch), auch nicht mit einem Deposit seines Willens in Gestalt eines fixen göttlichen ‚Gesetzes‘ in Natur, Geschichte, Moral, und schon gar nicht einem letzten Gegebenen (‚Grund‘, ‚Ursprung‘, *prima causa* der Dinge). Sofern Gott nicht im logischen Zusammenhang der Welt steht, ist Reden von Gott ein logisches Problem, ergibt sich also auch die Aufgabe einer Theologie als Wissenschaft aus dem christlichen Glauben selbst.

Die *wissenschaftliche* Fassung der Theologie im Mittelalter führt zur Unterwerfung ihres Denkens unter die wissenschaftlichen Denkbedingungen dieser Epoche: der sog. Metaphysik. Metaphysik ist entgegen einem alltagssprachlichen Gebrauch dieses Wortes kein nur religiöses System, sondern ein umfassendes, hierarchisch gegliedertes Ordnungs- und Erklärungssystem für alles, Diesseits und Jenseits

umfassendes Sein. Eine metaphysisch arbeitende Theologie ordnet Gott, Welt und Mensch unter den gleichen Begriff des einen und gemeinsamen Seins (z.B. ‚Existenz‘ Gottes) und setzt Gott an die Spitze einer Seins- und Wertpyramide, macht ihn damit zu einem Teil des Ganzen und vermag ihn auf diese Weise auch logisch zu fassen. Sofern dies aber eine Unterwerfung Gottes unter ein allgemeines und allgemein denkbare Sein ist, ist es gleichbedeutend mit einer Auflösung des Gottesbegriffs selbst, denn Gott, ernst genommen, ist nicht ein Teil des Seins, sondern sein Schöpfer, und ist nicht höchster oder letzter Wert – Inbegriff alles Guten –, sondern der *Geber* alles Guten.

Gegen die Unterwerfung der Theologie unter die Metaphysik hat *Luther* gekämpft um die „Freiheit der Theologie von der Philosophie“ (vgl. W[ilhelm] Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, München ²1955). Thema der Theologie ist jetzt nicht mehr die Existenz und das Wesen Gottes als Teil und im Vergleich mit und im Verhältnis zu der übrigen Wirklichkeit, sondern: *homo reus et perditus et deus justificans vel salvator*: der Mensch als Sünder und Verlorener und Gott als Rechtfertiger und Retter (WA 40/II, 328). Damit wird ‚Th[eologie]‘ zu nichts anderem als der Auslegung des von der Bibel bezeugten Heilsgeschehens, und das Reden von Gott konzentriert sich auf das, was Gott laut dieser Geschichte ist. Nicht mehr die allgemein vermittelbare Denkbarkeit Gottes, sondern das „Wort“ Gottes wird zum Gegenstand der ‚Th[eologie]‘.

In der weiteren Entwicklung kann die spannungsreiche Differenz zwischen einem allgemeinen, philosophischen Gottesverständnis und dem theologischen Verständnis des „Wortes“ Gottes nicht mehr festgehalten werden. Das Schwergewicht der wissenschaftlichen Reflexion verlagert sich weiter zu dem das „Wort“ Gottes hörenden *Menschen* hin. Spätestens mit dem 17. Jahrh. kommt es zu einer Anthropologisierung im Ansatz von Theologie; Thema wird jetzt die Analyse des auf Gott bezogenen Menschen, und „Gott“ kommt nur so vor, wie er im Horizont eines menschlichen Selbstverständnisses und als dessen Funktion erscheinen kann; anders gesagt: Gott und das Wort Gottes werden aus einem direkten Gegenstand menschlicher Besinnung zu einem indirekten Gegenstand, er erscheint dem Nachdenken nur noch innerhalb des Interesses der Menschen an sich selbst und an ihrem Verhältnis zur Welt (also als Thema des „religiösen Menschen“). Durch solche Anthropologisierung meinte Theologie, den neuen Wissenschaftsstandards *nach* dem Ende der Metaphysik entsprechen zu können, d.h. nach dem Abstoßen der Jenseitssphäre aus dem umfassenden Seins- und Erkenntniszusammenhang, der für

Antike und Mittelalter selbstverständlich war. Mit dieser Entwicklung fallen auch „Religion“ und „Theologie“ auseinander: Der religiöse Mensch vermag die Welt auch dann zu transzendieren, wenn die Wissenschaft vor der Denkbarekeit dieser Möglichkeit kapitulieren muß. Praktisch scheint möglich, was theoretisch nicht mehr möglich scheint. Dementsprechend hat Kant die Lehren des Christentums als für die reine (= theoretische) Vernunft nicht mehr erschwingbar, aber für die praktische Vernunft sehr wohl erschwinglich erklärt (Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1781. – Kritik der praktischen Vernunft, 1788. – Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793). Seitdem wurde ‚Th[eologie]‘ wissenschaftstheoretisch dem Bereich der praktischen Vernunft, und im 19. Jh. speziell dem größeren Problembereich der Ethik zugeordnet (Daniel Ernst Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube I, § 2). Gott galt nicht mehr für das Weltwissen als relevant, sondern nur noch für die Orientierung des Lebens und Handelns in der Welt.

Wir haben bis hierher folgendes Gefälle im Verständnis dessen was Gegenstand der Theologie ist, beobachtet: 1. Denken Gottes, 2. Nachdenken des Wortes Gottes, 3. Reden von Gott, wie er im Horizont des religiösen Menschen vorkommt, 4. Reden von Gott, wie er im Horizont des weltlich handelnden Menschen vorkommt. Es handelt sich hier deutlich um ein Gefälle von Relativierungen der theologischen Aufgabe hinsichtlich Gottes selbst: ein Gefälle von Relationen, Beziehungen, aus denen heraus es allein sinnvoll scheinen kann, überhaupt von Gott zu reden. Dieser Prozeß der Relativierungen kulminiert im 19. u. 20. Jh. in der *Historisierung* von Gott und Glaube, d.h. man tritt auch in der Theologie in eine historische Distanz zu Gott und Glaube, behandelt sie nicht mehr Interesse eines Redens von Gott, sondern nur noch im Interesse eines objektivierenden Verstehens der religiösen Traditionen. Spätestens seit dem 18. Jh. wird z.B. die Bibel aus einem Zeugnis, das dem Wissenschaftler Möglichkeiten erschließt, selbst von Gott zu reden, zuerst zu einer historischen Quelle für religiöse Geschichten und Gedanken der Vergangenheit, dann zu einem selbst nur noch historischen Dokument.

Seither hat sich Theologie in zwei Arbeitszweige gespalten, die in Ansatz und Absicht grundverschieden voneinander scheinen: in a) die *historische* Theologie; sie untersucht mit den objektivierenden Methoden der modernen Geisteswissenschaften sämtliche Überlieferungen des Christentums (Bibel, Dogmen, Institutionen, Riten usw.), ordnet sie den allgemeinen Daseinsphänomenen zu und interpretiert sie von da aus, d.h. spezifisch historisch, nicht spezifisch theologisch. Als *theologische*

Wissenschaft ist die historische Theologie nur noch erkennbar, soweit sie Erfolg hat bei ihrem Bemühen, etwas historisch Spezifisches, d.h. historisch Verschiedenes von vergleichbaren anderen Phänomenen dingfest machen zu können; dabei steht sie in der Gefahr, das historisch Spezifische ohne Umschweife als theologisch Spezifisches zu deuten. – b) Davon verschieden arbeitet die *dogmatische* Theologie. Sie steht der Tradition des Begriffs ‚Th[eologie]‘ näher und erfüllt deutlicher die Erwartungen, die man alltagssprachlich ‚eigentlich‘ an ‚Th[eologie]‘ richtet, insofern sie sich darum bemüht, durch alle historischen Relativierungen hindurch, hinter die heute kein Theologe in unserem Kulturkreis zurückkann, Gegenstände der Theologie aus unmittelbarem theoretischen und praktischen Interesse an ihnen zurückzugewinnen. Diese heutige methodische Zweiteilung der Theologie ist für jeden Studenten irritierend und stellt uns vor die Aufgabe, sie zu überwinden, d.h.: von Gott *zugleich* im Abstand der historischen Relativität seiner biblischen und kirchlichen Bezeugung und *zugleich* in der Direktheit seiner unmittelbaren heutigen Bedeutung sprechen zu lernen – einer Bedeutung, die nicht nur dem Interesse an Traditionswahrung entspricht, sondern erst recht dem Interesse an unserem Leben, und ich füge nach Auschwitz hinzu: an dem Überleben der Gattung Mensch.

2.) Bibel

Die Bibel (von griech. *biblos* = Buch) ist eine Sammlung verschiedenster Texte aus dem Zeitraum vom 13. vorchristl[ichen] bis zum 2. nachchristl[ichen] Jahrh. (in ihr verarbeitete einzelne Traditionen können auch in noch ältere Zeiten zurückreichen).

Als vermutlich *ältester* Text gilt das Mirjam-Lied, 2. Mose 15,21: „Singt dem Herrn, denn hoch erhob er sich, Roß und Reiter hat er ins Meer gestürzt“ (Triumphlied nach der Befreiung der Kinder Israels aus der ägyptischen Sklaverei) ca. 1220 v. Chr. Einer der *spätesten* Texte ist vielleicht der 2. Petrusbrief aus der 1. Hälfte des 2. Jh. nach Chr.

Literarisch finden sich in der Bibel eine kaum übersehbare Vielzahl von Gattungen: z.B. Einzelsprüche, Spruchsammlungen, Einzelsagen, Sagensammlungen, Märchen, Lieder, Gebete, Bekenntnisformeln, Gesetzessammlungen, Geschichtsdokumente (im Sinne historischer Quellen), Geschichtserzählungen (im Sinne theologischer Zeugnisse), Redekompositionen, Evangelien (die eine eigene literarische Gattung darstellen, für die es sonst keine literarischen Vergleiche gibt), Briefe an einzelne und an Gemeinden, Chroniken, Genealogien, Predigten usw.

Fast ausnahmslos (eigentlich nur mit Ausnahme der neutestamentlichen Briefe) beruhen die biblischen Texte auf einer vorausgegangenen, oft jahrhundertelangen *mündlichen* Überlieferung. Die schriftlichen Fassungen, die uns vorliegen, sind in der Regel späte Endprodukte lange vorhergehender Traditionen. D.h.: die biblischen Schriftsteller sind in der Regel nicht „Verfasser“ der unter ihrem Namen laufenden Texte, sondern Sammler und meist nur Endredaktoren von auch ihnen schon vorhergehenden Sammlungen; allerdings ist Redaktion auch immer Interpretation, so daß die uns vorliegenden Texte die Theologie der (meist unbekannt) Endredaktoren ist (z.B. „Matthäus“, „Markus“ usw.). – Der hier geschilderte Tatbestand macht heute die sog. *redaktionsgeschichtliche* Forschung zu einem der wichtigsten Forschungszweige in der historischen Bibelanalyse: vom uns vorliegenden Text wird der Weg der einzelnen Textteile zurückverfolgt, soweit es geht. Man erkennt dabei die früheren anderen Zusammenhänge der Einzeltexte, die ihnen vielfach einen anderen Sinn verliehen als den, den sie im heutigen biblischen Zusammenhang haben. Die Verfolgung von Sinnverschiebung und Bedeutungsänderung von Texten wirft die wichtige und schwere Frage auf, welche der möglichen Bedeutungen eines Textes die für uns theologisch relevante ist: die biblische?, die älteste?, die Bedeutung während irgend eines Zwischenstadiums der Überlieferung? Oder ist der Überlieferungsprozeß als solcher und ist die Tatsache permanenter Sinnverschiebungen einer Aussage das theologisch Relevante?

Die mündliche Überlieferungsphase darf nicht als inhaltlich oder historisch weniger zuverlässig beurteilt werden. Es handelt sich dabei um die in der Antike vorherrschende Überlieferungsweise, die heute als z.T. unvergleichlich zuverlässig angesehen wird. Denn zum Zweck der mündlichen Überlieferung wurde ein festes, sehr genau funktionierendes Formel- und Sprachmaterial entwickelt, das die Tradenten sich darum leicht einprägen konnten und das für die Empfänger der Tradition eines der Kennzeichen für Glaubwürdigkeit einer Überlieferung war. – Die Erforschung der festgeprägten Formen der Überlieferung wird von der sog. *formkritischen* oder *gattungsgeschichtlichen* Arbeit betrieben. Sie bildet neben der überlieferungsgeschichtlichen Arbeit einen zweiten wichtigen Teil der historischen Bibelanalyse und muß von jedem exegetisch Arbeitenden gekannt werden (Hauptwerke der gattungsgeschichtlichen Forschung zum NT: R[udolf] Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1921, ⁴1955; M[artin] Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919, ³1959; K[arl] L[udwig] Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu 1919).

Nach der mündlichen Redaktionsphase haben viele Textteile aber auch schon einen Zeitraum *schriftlicher* Überlieferung hinter sich, ehe sie in die uns vorliegenden Bücher hineingesammelt wurden. In dieser schriftlichen Vorform werden sie heute als „Quellen“ rekonstruiert, die in die vorliegende Bibelfassung ganz oder z.T. Eingang gefunden haben sollen. Für die 3 ersten Evangelien z.B. nimmt man heute drei und mehr „Quellen“ oder schriftlich vorhergehende Traditionsschichten an, ebenso z.B. für die fünf Bücher Mose am Anfang der Bibel. Keine dieser „Quellen“ sind bisher irgendwo gefunden worden, sie sind lediglich Annahmen und Konstruktionen, resp. Rekonstruktionen der Wissenschaft. Diese Arbeit wird in dem Teil der historischen Bibelanalyse getan, den man *Quellen- oder Literarkritik* nennt. Auch hiervon muß jeder wissen, der sich wissenschaftlich mit der Bibel beschäftigt, denn in diesen „Quellen“ sind z.T. sehr ausgeprägte eigenständige Theologien und historische Kontexte zu entdecken, die nicht mit denen der biblischen Endredaktoren identisch [sind], denn sie stammen aus ganz verschiedenen Zeiten und Glaubenssituationen der Geschichte Israels oder der christlichen Gemeinde, auch geographisch und gesellschaftlich aus sehr verschiedenen Bereichen. Auch hier erhebt sich die schwere Frage, an welcher der Theologien, die vor der Theologie der Endredaktoren liegen, wir uns heute zu orientieren haben.

Wir haben bis hierher von der Entwicklungsgeschichte einzelner biblischer Schriften (Evangelien, 5 Bücher Mose usw.) gesprochen. Die Bibel selbst ist aber ebenfalls Ergebnis eines geschichtlich Wachstumsprozesses.

In ihren *zwei Hauptteilen* – sog. „Altes“ Testament (besser: Hebräische Bibel) und sog. „Neues“ Testament – entstammt sie dem 2. Jh. nach Chr. und ist sie nur die Bibel der Christen, nicht auch der Juden. „Die Bibel“ der Juden und aller im NT zu Worte kommenden Christen ist allein die Hebräische Bibel, denn zur n[eu]t[estament]lichen Zeit gab es noch kein Neues Testament.

Das NT entsteht als Sammlung der in diesem Bibelteil vorliegenden Schriften zur gleichen Zeit und in dem gleichen Zusammenhang der *Kanonisierung* wie die Bibel als ganze. D.h. „die Bibel“ der Christen ist nicht etwa das Ergebnis einer Zusammenfügung zweier unabhängig voneinander schon existierender Literatureinheiten. Sondern mit der Entstehung eines „NT“ zugleich entsteht eine aus zwei Hauptteilen zusammengefügte Bibel der Christen. Diese Beobachtung ist historisch und theologisch enorm wichtig: Es hat bei den Christen nie ein Neues Testament apart, abseits oder neben dem Alten gegeben. Vielmehr ist die Entstehung

des NT und die Kanonisierung des AT zeitlich und inhaltlich ein und derselbe Vorgang.

Die Bibel der Christen ist das Ergebnis des etwa in der Mitte des 2. Jh. sich vollziehenden *Kanonisierungsprozesses* (*Kanon*, griech. = Richtschnur, Richtlinie). Dieser Prozeß ist ein *Auswahlprozeß*: Aus der großen Vielzahl der in den christlichen Gottesdiensten des 2. Jh. gebrauchten und in Gemeindeversammlungen gelesenen und diskutierten Schriften werden bestimmte Schriften als maßgeblich und normativ für das Verständnis des Christlichen ausgewählt. Der Vorgang setzt voraus: a) eine innere Vielfältigkeit und Unbestimmtheit dessen, was eigentlich „christlich“ ist (in Lehre und Handeln); es hat zu keiner früheren Zeit je ein einheitliches Gottes-, Christus- und Kirchenverständnis gegeben, sondern nur viele einander fremde Christentümer; möglicherweise gab es schon in der ersten Generation der Auferstehungszeugen tiefe Verständnisdifferenzen zwischen solchen, die Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem, und anderen, die sie in Galiläa erfahren haben (E. Lohmeyer). Jedenfalls schien es nach hundert Jahren Christusglauben unabweisbar, Maßstäbe zu entwickeln für das, was „christlich“ heißen soll. b) Kanonisierung war aber auch ein Gebot äußerer Bedingungen: Die Frage des christlich-jüdischen Verhältnisses war inhaltlich zu klären, denn noch gab es viele Judenchristen, die zugleich den Synagogengottesdienst und den christlichen Gemeindegottesdienst besuchten, die sich also als Juden verstanden, nur daß sie im Unterschied zu anderen den Messias für gekommen hielten. Hier hat vielleicht auch von jüdischer Seite eine Entweder-Oder-Frage eine Rolle mit gespielt, denn das Judentum sammelte sich zu eben dieser Zeit zum zweiten Male zu einem Befreiungskrieg gegen die römische Besatzung (sog. Bar-Kochba-Aufstand, 133-135 n. Chr.) und brauchte volle innere Sammlung für seinen Überlebenskampf; da die Christen schon im Ersten Freiheitskrieg 66-70 n. Chr. sich als Kriegsdienstverweigerer desolidarisiert hatten, mußte das Judentum jetzt auf eine Entscheidung dem Christentum gegenüber drängen. Dies geschah zur gleichen Zeit, wo man langsam auch damit begann, den Umfang der Schriften zu diskutieren, die zur jüdischen Bibel gehören sollten. (Synode in Javne, 95 n. Chr.). – Andererseits waren die christlichen Gemeinden innerlich sehr irritiert von der Wirkung der sog. Gnosis innerhalb der Gemeinden, einer religiös-philosophischen Strömung, die einen Mythos und ein Selbstverständnis besaß, die dem christlichen Glauben und der christlichen Lebensweise zum Verwechseln ähnlich sahen. Auch hier waren Maßstäbe zu entwickeln, um die christliche Identität zu formulieren in der

gegebenen wirren Vielfrontensituation des 2. Jh. Die Entstehung der Bibel hat mit diesen Kämpfen um christliche Identität zu tun.

Wichtig ist, daß gleichzeitig mit der Bibelfixierung zwei andere Institutionen zur Bewachung und Entscheidung strittiger Identitätsfragen, geschaffen wurden: 1. das Glaubensbekenntnis als kurze Summe zum Auffinden des Rechtgläubigen innerhalb der ja in sich auch noch sehr vielfältigen Bibel; 2. der sog. monarchische Episkopat, d.h. die gemeindeunabhängige Bischofsfunktion mit dem Auftrag, im Streitfall das zutreffende Verständnis für den Bereich jeweils einer Gemeinde zu entscheiden. – Die Schaffung dieser beiden Seiteninstitutionen zur Bibelkanonisierung zeigt, daß man einer inhaltlichen Klarheit und Eindeutigkeit der Bibel von Anfang an nicht traute. Bereits mit ihrer Entstehung war die Bibel von einem kirchlichen Mißtrauen umgeben.

Diese geschichtliche Beobachtung stellt uns vor die Frage nach der *Autorität der Bibel* für Kirche und Theologie.

In der *vorreformatorischen* Kirche wird der Bibel hauptsächlich *formale* Autorität zugesprochen, während mit der *Reformation* nach einer hauptsächlich *materialen*, inhaltlichen Autorität gesucht wird.

Die die Entstehungsgeschichte der Bibel begleitenden Institutionen dienen dazu, ihre innere Autorität von außen zu sichern gegen Mißverständnis und Mißbrauch. Zunächst gilt die Bibel einfach als apostolisches Lehrbuch. Die Norm, unter der die Bibelschriften aus der ur- und frühchristlichen Literatur ausgewählt wurden, war vor allem die ihres apostolischen Ursprungs, d.h. die angenommene Verfasserschaft von Jüngern und Aposteln Jesu für die zum NT gesammelten Bibelteile. Nach unserer heutigen historischen Erkenntnis halten viele Schriften des NT dieser Norm nicht stand; das „Apostolische“ ist darum nicht als historische Kategorie (im Sinne der *frühesten* Schriften), sondern als eine Zeugnis- und Sachkategorie zu betrachten; es muß sich inhaltlich vor allem darin ausweisen, ob und daß in diesen Schriften Jesus Christus als der von den Toten auferstandene „Herr“ (*kyrios*) bezeugt wird; auch dies ist keineswegs in allen n[eu]t[estament]lichen Schriften gleich zentral und gleich deutlich der Fall (problematisch z.B. im Jakobusbrief, dem u.a. darum Luther die Zugehörigkeit zum biblischen Kanon bestritten hat).

Inhaltlich wird die Würde der Bibel hauptsächlich darin gesehen, daß sie ältester Teil der kirchlichen *Tradition* ist; d.h. aber: Es wird nicht unterschieden zwischen Bibel und kirchlicher Lehre, und so kann auch die Bibel der kirchlichen Lehre nicht als

Norm gegenüberstehen; sie gehört zur kirchlichen Tradition und unterliegt wie diese der Auslegung des Lehramtes. Nur als vom Lehramt abhängige, normierte Norm hat sie ihrerseits Normencharakter, sie gilt als *norma normata*. Hier wird die Bibel weniger nach ihrem gegenständlichen, göttlichen Gehalt als nach ihrer Entstehung innerhalb der geschichtlichen Entwicklung der Kirche gewürdigt.

Die *praktische* Bedeutung der Bibel in der vorreformatorischen Phase beruht auf ihrem Gebrauch als Gesetzbuch, in dem vor allem die sittlichen Vorschriften des Beispiels Jesu der Gemeinde und den einzelnen Christen vorgelegt sind. Im Mittelalter werden ihr universale Programme der Weltgestaltung oder – bei den Protestbewegungen des M[ittel]a[lters] (z.B. Waldenser, Hussiten usw.) – Weltveränderung entnommen. Zugleich faßt man die Bibel als Geschichtsbuch auf, in dem der Lauf der Heilsgeschichte von der Weltschöpfung bis zum Weltende in ihren Stadien und Ökonomien vorgezeichnet ist (z.B. Joachim von Fiore Lehre vom „Dritten Reich“ des Geistes nach dem ersten Reich des Vaters und dem zweiten Reich des Sohnes, ca. 1130-1202).

Die *Reformatoren* verwandeln die formale, von außen gestützte Autorität der Bibel zu einer inneren materialen. Die Bibel hat nun Autorität nicht mehr durch kirchliches Lehramt und Tradition, sondern nur als Sachautorität, d.h. nur im Sinne einer Autorität, die sich selbst imponieren, eindrucksvoll machen muß aus der einleuchtenden Kraft ihres Inhalts. Dies bedeutet zunächst zweifellos eine Relativierung der Autorität der Bibel, denn sie gewinnt Autorität nun nur noch *in actu*, *sofern* aus ihr die Botschaft von Gott, seinem Handeln und seinem Willen gehört wird. *Daß* dies geschieht, ist nicht mehr von vornherein vorauszusetzen; es gibt keine Autorität mehr, die die Wahrheit des biblischen Wortlauts, der Texte und Buchstaben von außen garantieren würde. Nicht der Wortlaut als solcher, sondern das „Sprechen“ des mit dem Wortlaut gemeinten Sinnes ist das Autoritätsereignis. Nicht das „Buch“, sondern des aktuelle Verkündigtwerden des Buches schafft ihm Autorität; in theologischer Formelsprache ausgedrückt: Das Wort wird an die Ereignis des Geistes gebunden, aber Kriterium einer notwendigen Scheidung der Geister ist die Bindung des Geistes an das Wort (Zirkel von Buchstabe und Geist).

Wird so die Autorität der Bibel relativiert, so wird sie gegenüber der vorreformatorischen Anschauung andererseits im gleichen Moment verstärkt. Weil ihre Autorität nicht mehr Buchstaben-, sondern Sachautorität ist, wird die Bibel jetzt aus einer *norma normata* zu einer *norma normans*, d.h.: Das Ereignis des „Sprechens“

der Bibel von Gott ist jeder anderen Autorität in Kirche, Welt und Theologie bei weitem überlegen, überlegen auch aller anderen christlichen Tradition. Dies Ereignis, wann und wo immer es geschieht, ist nach evangelischem Verständnis die einzige und alleinige Autorität.

Dies Ereignis ist nirgends faßbar. Darum ist die Autorität der Bibel gerade nur eine faktische, keine irgendwie juristisch oder dogmatisch fixierbare Autorität. Die Anerkennung dieser Autorität besteht allein in *Erwartung*, daß solche Ereignisse, da sie schon einmal oder öfter und immer wieder geschehen sind, auch wieder geschehen können und, wenn Gott will, geschehen werden. Die praktische Autorität der Bibel besteht im Protestantismus in nichts anderem als in dieser Hoffnung und Erwartung. Praktiziert wird diese Hoffnung 1. in stetigem aktuellem Auslegen und Verkündigen der Bibel, nicht etwa in der Ableitung eines raum- und zeitlosen Gedanken- oder Lehrsystems aus ihr. Praktiziert wird diese Hoffnung aber 2. auch darin, daß solche Hoffnung auf Erklängen der lebendigen Stimme Gottes (*viva vox evangelii*) exklusiv auf die Bibel gerichtet wird, nicht auf andere Bücher, Texte, Buchstaben. Allerdings ist dies eine *praktische* Exklusivität, die man der Bibel einräumt, keine theoretische. Theoretisch ist nicht ausgeschlossen, daß nicht die lebendige Stimme Gottes sich auch von anderswo her als aus der Verkündigung der Bibel vernehmen lassen könnte. Das Hören auf die Bibel ist praktisch nur die Konsequenz aus der mit ihr bisher gemachten guten Erfahrung der Kirche und allerdings auch die Konsequenz daraus, daß wir aus der Bibel hören, daß wir in *ihr* nach Gottes belebendem Wort suchen sollen (z.B. Joh 5,39: „Suchet in der Schrift; denn ihr meint, ihr habt das ewige Leben darin; und sie ist's, die von mir zeugt“). Dort zu suchen, ist für die Kirche der Normalfall des Hörens auf Gott, der Ausnahmefälle nicht ausschließt; aber jedes Hören eines Wortes Gottes von anderswo her bleibt abhängig von seiner Wiedererkennbarkeit mit dem von der Bibel gehörten Wort Gottes, denn ohne das können wir nicht gewiß sein, daß anderswo Gehörtes wirklich das Wort des Gottes der Bibel ist oder nicht irgendeines anderen Gottes. Ohne daß also die Bibel die Möglichkeit von anderswo her hörbarer Worte Gottes ausschliesse, bleibt sie Vergewisserungsinstanz für die Wahrheit dieser anderen Möglichkeit.

Es dürfte sich von selbst verstehen, daß mit dem Wechsel im Verständnis der Autorität der Bibel sich auch die Instanz verändert, die im Streit- und Zweifelsfall entscheidet. Luther hat der real existierenden christlichen Gemeinde als solcher – und nicht einem von ihr abgehobenen Lehramt – das Recht zuerkannt, Lehre zu

richten (vgl. seine Schrift von 1523: Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen: Grund und Ursach aus der Schrift, WA 11, 408-416). Er wußte, daß er praktisch damit eine Gemeinde überfordert, dennoch hat er dies Prinzip als das biblisch allein mögliche, d.h. das allein seinem Verständnis von der Bibel und ihrer Autorität entsprechende, verfochten. Es leuchtet seither über dem Protestantismus als eine uns verpflichtende Utopie.

Von der Einheit der Bibel in ihren zwei Testamenten

Wir hörten, daß die Entstehung des NT und die christliche (im Unterschied von der jüdischen) Kanonisierung des „Alten“ Testaments zeitlich und sachlich zu ein und demselben Vorgang gehören. Die Entscheidung der christlichen Kirche, auch die Hebräische Bibel zu einem Teil der christlichen Bibel zu erklären, war im 2. Jh. nicht unumstritten und konnte nur unter Verwerfung des gnostischen Christentums durchgesetzt werden. Die allererste Sammlung maßgeblicher Schriften zu einem Neuen Testament stammte ausgerechnet von einem Gnostiker namens Marcion (um die Mitte des 2. Jh.), der eine „Bibel“ ohne Altes Testament zusammenstellte, der aber auch neutestamentliche Schriften in einer von allen ihm „judaistisch“ klingenden Stellen gereinigten Fassung vorlegte. Marcion leugnete die Identität des Gottes der Hebräischen Bibel mit dem Gott des Evangeliums und bekämpfte im Sinne der Gnostiker alles „Materialistische“. Die Welt hat nicht der gütige Gott geschaffen, sondern ein Unhold. Der wirkliche *Gott* ist der neutestamentlich bezeugte Gott der Liebe, der die Menschen herausrettet aus der elenden Welt. – Mit der Verwerfung des Marcion und der Gnostiker und mit der Aufnahme der Hebräischen Bibel in den christlichen Kanon hat die Kirche Welt und Materie als Schöpfung Gottes bejaht und die Geschichte des jüdischen Volkes und ihrer Verheißungen als für sich und ihren Glauben konstitutiv akzeptiert.

Tatsächlich gibt es kaum eine neutestamentliche Schrift ohne Rückbezug auf die Hebräische Bibel, sei es in direktem Zitat, sei es in indirekter Anspielung, in hebräischer Füllung der Begriffe, in hebräischer Struktur des Denkens. An der Identität des „Vaters“ Jesu Christi mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs besteht im NT kein Zweifel. – Die Notwendigkeit der Hebräischen Bibel für das NT ist so selbstverständlich, daß wichtige Glaubenszusammenhänge des Christentums wie z.B. der Schöpfungsglaube im NT gar nicht begründet, sondern vom Zeugnis der Hebräischen Bibel her schlicht vorausgesetzt werden. Die Verkündigung Jesu von

Nazareth unter dem Christus (= Messias)-Titel, als Davidsohn usw. stellt das Zentrum des neutestamentlichen Heilsgeschehens in direkten Zusammenhang mit der Hoffnung der Hebräischen Bibel. Auch die Grenzüberschreitung der christlichen Mission vom „Haus Israel“ auf „der Heiden Straßen“ (Mt 10,5-6) wird im NT als Konsequenz des Sinnes der Geschichte Israels mit alttestamentlichen Zitaten begründet (z.B. Röm 15,7-12), d.h. der sog. christliche „Universalismus“ ist in Wahrheit der des AT. Zu wenig bewußt ist immer noch die Tatsache, daß sämtliche Zeugen des NT Juden sind und so das NT als ein jüdisches Buch bezeichnet werden kann.

Im einzelnen wurde nun der innere Zusammenhang beider Testamente theologisch höchst verschieden formuliert. Es gibt grundsätzlich zwei Typen einer Verhältnisbestimmung: a) der Typ eines linear-geschichtlich gesehenen Zusammenhangs, b) der Typ eines dialektisch gefaßten Zusammenhangs; beide Typen erscheinen in vielfältigen Formen und meist auch in gewissen Mischungen beider.

Klassische Gestalt eines linear-geschichtlichen Verhältnismodells ist die sog. *heilsgeschichtliche* Theologie, die wir mit Schwerpunkten aus dem 2., dem 17. und dem 18. Jh. kennen. Beide Testamente bezeugen den kontinuierlichen Weg des Schöpfungs- und Gnadenhandelns Gottes bis zum letzten Gericht und der ewigen Seligkeit hin. Schöpfung, Sündenfall des Menschengeschlechts, Erwählung der Väter Israels, Geschichte der Kinder Israels und der jüdischen Reiche bis zu deren Untergang, Verheißung einer nationalen und zugleich kosmischen Rettung und Erneuerung, Sendung Jesu als Messias, der das neue Reich zu verkündigen und zu verwirklichen beginnt, Ausbreitung dieser Verkündigung und vorabbildliche Darstellung dieser Verwirklichung durch die Anhänger Jesu in Erwartung seiner endgültigen Ankunft, seines Gerichts und der endlichen Vollendung des Begonnenen. Die „heilsgeschichtliche“ Theologie versucht eine Kontinuität dieses Geschehens gegen alle Brüche, Diskontinuitäten und Erfahrungen zu denken. Subjekt dieser Geschichte ist Gott. Das Problem dieses Kontinuitätsmodells ist ein Zeitverständnis, das die Bibel nicht teilt und das auch heute weder physikalisch noch philosophisch mehr gedacht werden kann. Die Gesamtgeschichte als einheitliches Kontinuum übersehen kann nur, wer nicht in sie hineingehört; aber dies ist keinem Menschen beschieden.

Ein anderes Beispiel heilsgeschichtlichen Denkens ist die Zusammenbindung der Geschichte Jesu Christi und der Kirche mit der Geschichte Israels unter dem Gedanken von „Verheißung“ und „Erfüllung“; wobei noch unterschieden werden kann, ob „Verheißung“ die Geschichte Israels als solche oder die göttliche Leitung der Geschichte Israels oder die die Geschichte Israels stets begleitenden Worte Gottes sein sollen, und ob mit „Erfüllung“ die Geschichte Jesu Christi als solche oder Gottes Selbstidentifizierung mit dieser Geschichte als Gottes „Wort“ gemeint sein soll. Jedenfalls ist das Modell von „Verheißung“ und „Erfüllung“ ein Zusammengehörigkeitsmodell auch dann, wenn in Aufnahme von Elementen des dialektischen Verhältnistyps der Gedanke der neutestamentlichen „Erfüllung“ den Gedanken der „Aufhebung“ der Verheißung zuweilen einschließen kann. Die Frage, ob die alttestamentlichen „Verheißungen“ auch noch nach ihrer „Erfüllung“ in Jesus Christus als Verheißungen weiter wirken, ist eine der am meisten umstrittenen Fragen vor allem im heutigen Paulusverständnis. – Keinesfalls dürfen die biblischen „Verheißungen“ im Sinne mirakelhafter „Weissagungen“ und „Vorhersagen“ („Prophezeiungen“ im alltagssprachlichen Sinn dieses Wortes) verstanden werden. Jesus Christus ist im Alten Testament nicht geweissagt, sondern verheißt; er selbst kommt dort mit keinem Buchstaben vor und alttestamentliche Prophetie ist Gesetzesanwendung auf konkrete gesellschaftliche Situationen und allenfalls Ausruf von Utopien, doch nicht „Weissagung“.

Der dialektische Typ einer Verhältnisbestimmung ist der im Protestantismus herrschende. Das AT bezeugt das Gesetz „als Heilsweg“ und behält damit eine typische Bedeutung für alle Menschen. Denn die Tora vom Sinai ist Symbol für menschliche Existenz und menschliche Bemühung um Lebensgewinn durch jede Art von Gesetzestreue. In dieser Symbolfunktion ist das AT bleibend unentbehrlich, weil Selbstverwirklichung durch Gesetzesverwirklichung als Seinsweise der ohne Gnade lebenden Menschen schlechthin gilt. Das NT bezeugt nicht das Gesetz, sondern die Gnade Gottes „als Heilsweg“ und zwar im Sinne einer permanenten Befreiung von dem uns natürlichen Gesetzesweg. „Gnade“ ist immer nur akute Befreiung von gesetzlicher Selbstverwirklichung. „Gnade“ und „Gesetz“ bilden also ein dialektisches Verhältnis, und eben dies repräsentiert sich in der bleibenden und innerlich notwendigen Zusammengehörigkeit der beiden Bibelteile. Dies ist vor allem das Modell der reformatorischen Theologie, das zugleich für das der paulinischen Theologie gehalten wird (woraus eine Maßgeblichkeit des Paulus für das gesamte Bibelverständnis im klassischen Protestantismus abgeleitet wird).

Seit dem Ende des 18. Jh. hat sich ein *dritter Typ* – der *Antithese* des Neuen gegen das Alte Testament – breitgemacht und wurde zur direkten Vorgeschichte des kirchlichen Nationalsozialismus, der das „jüdische“ AT wie Marcion bekämpfte. Dies Modell hat keine gesamtkirchliche Geltung erlangt und wäre auch gleichbedeutend mit Zerstörung der christlichen Identität. Neuen Aufschwung bekommt aber in jüngster Zeit das antithetische Modell dort, wo die theologische Relevanz der Tatsache bekämpft wird, daß das heutige jüdische Volk sich wie nie zuvor mit dem „Israel“ der Hebräischen Bibel identifiziert und daraus seine überraschende nationale Wiedergeburt als Volk unter den Völkern und als Staat unter den Staaten gewinnt. Für das Christentum ist dies eine bisher nicht dagewesene Herausforderung an sein Verständnis des AT, denn als die christliche Bibel entstand, war gerade der letzte jüdische Staat (vor 1948) dem jüdischen Volk verlorengegangen und war das jüdische Volk in einem Gestaltwandel begriffen von einer staatlichen in eine synagogale Organisations- und Lebensform. Daß das Judentum heute wieder, wie in biblischer Zeit, als „Volk Israel“ da ist, bedeutet eine bisher mehrheitlich noch nicht empfundene, wo aber empfundene, noch von ferne nicht bewältigte neue Situation im christlichen Verständnis von Bibel.

Die Einheit der Bibel gründet in der Einheit des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs mit dem „Vater“ Jesu Christi und in der Einheit der Bundesgenossenschaft und des Sohnesverhältnisses, in der er mit dem jüdischen Volk und Jesus von Nazareth zugunsten aller Menschen aller Zeiten existiert.

3.) Kirchengeschichte

K[irchen]g[eschichte] ist die wissenschaftliche Erforschung und Darstellung der Geschichte der christlichen Kirchen und Gruppen in ihrer weltgeschichtlichen und geistesgeschichtlichen Abhängigkeit und Wirkung von der Zeit Jesu von Nazareth bis zu unserer Gegenwart. Sie erforscht und stellt dar in gleicher Weise die Geschichte der kirchlichen Institutionen und Lehrbildungen wie die Geschichte hervorragender Einzelner. Zur K[irchen]g[eschichte] gehört auch die Geschichte der kirchlichen Häresien und Ketzereien und solcher Erscheinungen, die als Säkularisierungen kirchlicher Anschauungen oder Verhaltensweisen zu verstehen sind.

Eine Teildisziplin der K[irchen]g[eschichte] ist die „Dogmengeschichte“: die innere und äußere Geschichte der kirchlichen Lehrbildungen überhaupt und der amtlich gewordenen im besonderen von der Zeit des NT bis zur Reformationszeit. (Die

Weiterentwicklungen der theologischen Lehre von der Reformationszeit bis heute werden in einer anderen theologischen Disziplin bearbeitet, die nicht mehr unter dem Dach der K[irchen]g[eschichte], sondern unter dem der Systematischen Theologie geschieht: der sog. Theologiegeschichte – eine nicht sehr einleuchtende Disziplinen- und Fächerverteilung.)

Das *Studium* der K[irchen]g[eschichte] könnte einen Anfänger wegen der Unübersehbarkeit eines Stoffes von zweitausend Jahren entmutigen und zu einer Abwehrhaltung bringen mit dem Argument: hier werde nur ein Bildungsbedürfnis gepflegt ohne praktischen und theoretischen Nutzen. Dazu ist folgendes zu sagen:

1. Wir sind heute praktisch motiviert, unser Christsein im ökumenischen Horizont und mit ökumenischem Bewußtsein zu leben. Die K[irchen]g[eschichte] ist ein Kompendium ökumenischen Wissens, und zwar nicht nur im konfessionskundlichen Sinn (d.h. im Sinn eines Kenntniserwerbs über die Herausbildung der verschiedenen christlichen Kirchen, Konfessionen und Denominationen. „Kirchen“: z.B. orthodoxe, römisch-katholische, evangelische; „Konfessionen“: z.B. lutherisch, reformiert, uniert; „Denominationen“: z.B. presbyterianisch, baptistisch, mennonitisch usw. – „Kirchen“ sind geschichtlich, dogmatisch, organisatorisch, kulturell voneinander geschiedene Einheiten. „Konfessionen“ sind nach z.T. historisch überholten, z.T. noch wirksamen systematisch theologischen Differenzen *unterschiedene* Einheiten prinzipiell zusammengehörender Kirchen. „Denominationen“ sind im wesentlichen die in der Geschichte des westlichen Calvinismus sich entwickelnden, meist theologisch-praktischen – teils kirchenorganisatorischen, teils ethischen, teils partiell theologischen, teils regionalen – Verselbstständigungen.) Das Studium der K[irchen]g[eschichte] kann uns über das historische Verständnis des Auseinandergehens und der inneren Motive der Verselbstständigungen der Kirchen und Gruppen hinaus vor allem die Formen ursprünglicher Einheit und darum die Chancen künftiger Einheit der Christen erkennen helfen.

Außerdem kann man, banal und trotzdem richtig, auch sagen: Kenntnis der K[irchen]g[eschichte] ist in der klein gewordenen Welt von heute ein unentbehrlicher Reiseführer, z.B. für die Altstadt von Jerusalem.

2. Es gibt kaum ein Phänomen der K[irchen]g[eschichte], das heute ganz verschwunden, vergangen oder „überholt“ wäre. Die Kirchen und Gruppen der Gegenwart wiederholen und repräsentieren in sich und im Verhältnis zueinander fast die gesamte K[irchen]g[eschichte]. Es gibt darum kaum eine so hilfreiche

Möglichkeit zu verstehen, was „Kirche“ ist, wie ein anhaltendes Interesse an ihrer Geschichte. Die Beschäftigung mit der K[irchen]g[eschichte] hilft uns, die Kirche der Gegenwart in einer nützlichen und ermutigenden Weise zu relativieren, d.h. in Beziehung zu setzen zu ihrem Gewordensein und so: sie zu „verstehen“, d.h. Maßstäbe zu gewinnen für das, was uns an ihrem heutigen Erscheinungsbild wichtig, was weniger wichtig sein kann. Anders gesagt: K[irchen]g[eschichte] hilft uns, uns über den Wesens- und Autoritätsanspruch, der von der Kirche ausgeht, wissend und unterscheidend zu orientieren. Man könnte in diesem Sinne eine Kenntnis der K[irchen]g[eschichte] zugleich als ein antiautoritäres Hilfsmittel zu Befreiung von unbegriffenen Ansprüchen *und* als Mittel zu einer bewußten Selbstbestimmung im eigenen Verhältnis zur Kirche ansehen.

3. Der Gewinn der K[irchen]g[eschichte] erstreckt sich aber nicht nur auf eine mögliche ökumenische und kirchliche Orientierung, sondern ebenso auf eine Orientierung im Verhältnis zur theologischen Lehre des Christentums. Kenntnis der K[irchen]g[eschichte] ermöglicht uns nämlich, klassische Lehrformen der Kirche (etwa die Dogmen über Christus oder Gott, über Freiheit und Unfreiheit beim Christwerden usw.) bestimmten Situationen der Kirche und ihrer Institutionen zuzuordnen und auf diese Weise Verständnis und Beurteilungsmöglichkeiten zu gewinnen, die ein rein systematisches Verstehen ergänzen, aber auch modifizieren können. Durch „Historisierung“ gewinnt die Frage heutiger *Geltung* kirchlicher Lehrtraditionen zusätzliche Entscheidungshilfen. Überdies kann die historische Zuordnung einer alten Lehre zu dem geschichtlichen Komplex ihres Entstehens eine lernpsychologisch wichtige Dimension der Veranschaulichung von sonst oft zu abstrakt bleibenden systematischen Lehrformeln einbringen. (M. Luthers Rechtfertigungslehre z.B. – seine These, daß Gott uns seine Gemeinschaft gewährt allein insofern wir ihm trauen, nicht insofern wir tätig seinen Ansprüchen genügen – ist für uns abstrakt-anthropologisch immer schwerer zu fassen; sie gewinnt an Verstehbarkeit, wenn man sie sich an den geschichtlichen Zusammenhängen veranschaulicht, für die Luther sie entwickelt hat, z.B. gegenüber einer spätmittelalterlichen religiösen Leistungs- und Bußpraxis oder gegenüber bestimmten Elementen der Revolutionsideologien seiner Zeit oder gegenüber dem Unterwerfungsanspruch kirchlicher Autorität. Wieder ganz anders erscheint Luthers Lehre, wenn man seine Berufung auf Paulus überprüft anhand der Geschichte, in bezug auf die Paulus seine Rechtfertigungsbotschaft formuliert hat: das Verhältnis von Juden und Nichtjuden zueinander; verschiedener historischer Kontext einer

Lehre ergibt verschiedenen Sinn.) Die Erkenntnis verschiedener Sinnmöglichkeiten einer Lehre verweist uns aber an unser eigenes Verstehen, Begreifen und Formulieren der christlichen Lehre. Das aber heißt: historische Kenntnis spielt uns eigene theologische Autorität zu und besitzt auch darin eine uns befreiende Wirkung – und zwar nicht über die Kategorie des geschichtlich *Überholten*, sondern über die Erkenntnis des geschichtlich *Verschiedenen*.

Der Ausdruck K[irchen]g[eschichte] setzt ein gewisses Verständnis dessen voraus, was der Ausdruck „Kirche“ und was „Geschichte“ in diesem Zusammenhang meinen.

Die Gegenstände der K[irchen]g[eschichte] ergeben sich aus dem Spannungsverhältnis in dem eine christliche Kirche stets existiert: zwischen weltlicher, soziologisch, psychologisch usw. zu beschreibender *Institution* und den inneren, kategorial nicht bestimmbareren *Ereignissen*, denen die Institutionen sowohl geschichtlich entstammen als auch grundsätzlich dienen (vgl. J[ean]-L[ouis] Leuba, *Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem Neuen Testament*, Göttingen 1957, dort vor allem 3. Teil). K[irchen]g[eschichte] ist darum zugleich immer Institutionsgeschichte wie auch Geschichte geistlicher Ereignisse, Erfahrungen, Wirkungen. Beide Aspekte sind jedoch nicht voneinander zu trennen. Die kirchlichen Institutionen *verdanken* sich geistlichen Ereignissen (Taufe und Abendmahl z.B. ihrem Vorkommen im Leben Jesu von Nazareth. Die Gemeinschaftsbildung der Berufung von Mitläufern durch Jesus. Die Ämter des Urchristentums den Geistwirkungen in den frühen Gemeinden). Umgekehrt *dienen* die Institutionen nicht einfach nur der Bewahrung der Erinnerung an vergangene Ereignisse, sondern der Identifizierbarkeit neuer Ereignisse in der Kirche (z.B. wiederholt die Gemeinde das letzte Mahl Jesu einerseits, „so oft ihr's trinkt, zu meinem Gedächtnis“, andererseits verkündigt sie damit den Tod des Herrn, „bis er kommt“: 1. Kor 11,24-26; die Eucharistie hat einen zugleich rückwärts, in die Vergangenheit Jesu gerichteten und einen vorwärts, in die Zukunft Jesu gerichteten Sinn. Ständige Wiederholung – das Institutionelle und Geregelte der Abendmahlsfeier – dient [dazu,] die Vergangenheit und Zukunft im Jetzt aneinander zu binden und so zu gewährleisten, daß der morgen erwartete Jesus Christus derselbe ist wie der gestern Gekommene und daß also die Gemeinde nicht „auf einen anderen wartet“ als den ihr geschichtlich Bekannten. Oder – anderes

Beispiel – der Identität der Verkündigung dient die feste Einrichtung der Verlesung der Briefe des Paulus in den Gottesdiensten seiner Gemeinden. Dies hilft den Gemeinden dazu, bei jeder neuen Predigt eines anderen Predigers aufpassen zu können, daß „kein anderes Evangelium“ verbreitet wird als das, das sie von Paulus und das Paulus von der Offenbarung Christi empfangen haben, vgl. z.B. Ga1 1,6-12).

Erste Gestalten solcher *Institutionen* sind z.B. Taufe, Bekenntnisse, Lieder, Gottesdienste, Abendmahl, Gemeindegewand, gemeinsames Leben, Symbole der zwischengemeindlichen Beziehungen, vielfältige Ämter, Mission usw. –

Die Frage ist, wo wir zum erstenmal in der Geschichte der Kirche auf so etwas wie ein historisches Bewußtsein ihrer selbst stoßen: Denn von vornherein, d.h. im Glauben des Urchristentums, besitzt ein historisches Selbstverständnis der Kirche kaum eine Voraussetzung. Jesus Christus hatte die Nähe des Reiches Gottes verkündigt (Mk 1,15), und dies wurde von Anfang an als gleichbedeutend mit einer „Erfüllung der Zeit“ ausgelegt (vgl. z.B. Gal 4,4); sie wurde als so begrenzt verstanden, daß Paulus mit dem Eintritt des Reiches noch zu Lebzeiten seiner Generation rechnete (z.B. 1. Thes 4,15), und auch noch die zweite und dritte christliche Generation verstand sich im Horizont der Erwartung: „Kindlein, es ist die letzte Stunde“ (1. Joh 2,18); im theologischen Jargon sprechen wir vom „eschatologischen“ Selbstverständnis des frühen Christentums (Eschatologie: Lehre vom Letzten). Ein historisches Interesse scheint ausgeschlossen, wo der Blick nur noch nach vorne auf ein Ende der Geschichte gerichtet wird.

Kann man die zwischen ca. 60 und 100 n. Chr. entstandenen *Evangelien* als Ausdruck eines frühen kirchengeschichtlichen Interesses verstehen? Dies wird vor allem vom Evangelisten Lukas angenommen. a) Er versieht sein Evangelium mit einer Einleitung, in der er erklärt, Nachrichten von Augenzeugen des Lebens Jesu gesammelt zu haben und sie „der Reihenfolge“ nach, d.h. in bestimmter Geschehensfolge darstellen zu wollen (Lk 1,1-4); b) er als Einziger hat sein Evangelium fortgesetzt in einer Apostelgeschichte, so daß das sog. lukanische Doppelwerk über Nachrichten aus dem Jesusleben hinausreicht bis zur Darstellung der ersten K[irchen]g[eschichte]. Dennoch haben wir es bei L[u]k[as] sowenig wie [bei] M[at]t[häus], M[ar]k[us] und Joh[annes] mit dem Werk eines rückwärts gerichteten historischen Interesses im modernen Sinne des Wortes zu tun. Auch das Lukasevangelium dient der Wortverkündigung und Glaubensweckung, nicht der historischen Dokumentation, enthält Verkündigungsmaterial, nicht historisches

Quellenmaterial. Allerdings zielt die Theologie des Lukas u.a. darauf ab, daß die Kirche, für die er schreibt, sich als zugehörig zur politischen Welt begreifen lernt und „eschatologische“ Weltenferne überwindet. Insofern zeigt L[u]k[as] eine womöglich frühe Stufe eines Kampfes um ein historisches Selbstverständnis der Kirche, das ihr zuvor nicht eigen war und von ihr erst gelernt werden mußte. So steht auch der zweite Teil des Ausdrucks K[irchen]g[eschichte] (...„geschichte“) unter eigenen Voraussetzungen und bedarf einer eigenen Besinnung.

Dazu ist noch ein weiteres, sehr grundsätzliches Besinnungsmoment wichtig. Das, was wir in einem ja erst neuzeitlichen Sinn unter „Geschichte“ verstehen (im Sinne von Historiographie), ist dem biblischen Glauben von seinem hebräischen Anfang her der „Ort“ oder „Raum“ der Ereignung (des „Handelns“, der „Offenbarung“) Gottes: a) Ort der Verkündigung seines Wortes, b) Ort der Begegnung von Israel und den Völkern, resp. Juden und Christen, c) Wirkungsfeld der Vorsehung Gottes und seiner Weltregierung. Die Bibel beider Testamente verlegt das, was man „Heilsgeschehen“ nennt, nicht in himmlische Sphären, sondern auf die Erde, nicht in den „Geist“ der Völker oder in die Seele der einzelnen, sondern in die Weltgeschichte, auch nicht in die Natur, sondern in die Geschichte (dies sind drei Näherbestimmungen zur Bezeichnung der Geschichte als „Ort“ der Ereignung Gottes). D.h. Geschichte ist im biblischen Denken immer schon theologisch qualifiziert, und zwar gerade die Welt- oder Profangeschichte (Heilsgeschichte ereignet sich in keinem anderen Raum und in keiner anderen Zeit als inmitten der „Profan“geschichte; damit hat die Bibel den alten religionsbildenden Gegensatz von „heilig“ und „profan“ von vornherein aufgehoben; vgl. M[ircea] Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, [Hamburg 1957, Rowohlt's deutsche Enzyklopädie] 31). Allerdings wird „die Geschichte“ in biblischer Perspektive als *begrenzter* Zeitraum aufgefaßt, und es wird mit ihrem Ende gerechnet. Und ferner wird die Geschichte unter zwei Grund- und Wertkategorien erfahren, nämlich als „alt“ und „neu“, aber so, daß alt und neu nicht als verschiedene, einander ablösende Perioden, sondern als verschiedene Qualitäten der einen Geschichtserfahrung angesehen werden.

Die Wahl der Geschichte als Ort der Ereignung Gottes schließt folgendes ein: a) Da Geschichte nun einmal Raum der Vergänglichkeit, des Werdens und Vergehens, ist, wird das Handeln Gottes prinzipiell geknüpft. an den Bereich der Erfahrung der Relativität und des Wechsels des Daseins und nicht an Erfahrungsbereiche der Dauer und des unvergänglichen und unveränderlichen Seins. Hier unterscheidet sich der

Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Namen sterblicher Menschen kennzeichnen diesen Gott!) vom „Gott der Philosophen“ (diese legen Gott am „Sein“ und nicht an der Geschichte aus, weil „Sein“ für sie der Begriff des Beständigen und Dauernden ist). – b) Ist Geschichte Raum der Ereignung Gottes, schließt dies die Erfahrung Gottes in einer schlechthin widerspruchsvollen Wirklichkeit ein, denn in der Geschichte gibt es nichts Widerspruchsloses (wie vielleicht in der Welt des Geistes). Handelt Gott in der Geschichte, handelt er in der Welt eines notorischen Widerspruchs auch gegen Gott; von Jesus Christus heißt es gerade bei dem geschichtsbewußten L[u]k[asevangelium], daß er von Gott „gesetzt“ ist zu einem „Zeichen, dem widersprochen wird“ (Lk 2,34). Die Widersprüchlichkeit des Gottesgedankens, die wir oft als logisches Problem empfinden, rührt in Wahrheit her von der Wahl der Geschichte zum Ort seines Handelns. Ebenso gilt: Wenn die Kirche lernen muß, in der Geschichte zu leben (und darin Gott selbst zu folgen), dann heißt das auch: K[irchen]g[eschichte] ist notwendig immer auch die Geschichte wesentlicher, weil wesenhafter innerer und äußerer Widersprüche (innere Widersprüche: z.B. Häresien, Ketzereien; äußere Widersprüche: z.B. Martyrien, Säkularisationen usw.). – c) Geschichte ist immer Geschichte von geistigen, politischen, gesellschaftlichen Mächten. Handelt Gott in ihr, gerät er in Machtgegensätze; und hat die Kirche eine Geschichte, ist auch die K[irchen]g[eschichte] unvermeidlich gezeichnet von Machtkämpfen. Als ein heimliches Thema der K[irchen]g[eschichte] könnte man so das Thema „Kirche und Macht“ bezeichnen. – d) Karl Marx hat alle bisherige Geschichte eine „Geschichte von Klassenkämpfen“ genannt. Hat die Kirche eine Geschichte, ist sie auch darin verflochten, und dann ist die Geschichte der Klassenkämpfe auch ein wesentlicher Aspekt der Kirchengeschichte – allerdings ein bisher zu wenig bearbeiteter.

Es gibt einige klassische Werke, einer *Kirchengeschichtsschreibung*, von denen man wenigstens von ferne einmal gehört haben sollte: a) zehn Bücher einer K[irchen]g[eschichte] des *Eusebius von Caesarea*, der die K[irchen]g[eschichte] erzählt bis in die Zeit der „Konstantinischen Wende“ (von blutiger Christenverfolgung bis zu[r] Erhebung des Christentums zur „Staatsreligion“), also etwa bis 324. Eusebius gilt als Vater der K[irchen]g[eschicht]schreibung und stellt die K[irchen]g[eschichte] in Analogie zur spätrömischen Kaisergeschichte dar. „Held“ dieser Geschichte ist Jesus Christus, darum beginnt Eusebius seine Darstellung in der inneren Geschichte, die zwischen „Vater“ und „Sohn“ in der ewigen Trinität spielt. Die Kaiser stellt er als

„Nachfolger der Apostel“ dar, das Christenvolk als ein Volk neben anderen Völkern. Ein „reines“ Christentum hat es nach Eusebs Darstellung nur bis zum 2. Jh. gegeben, von da an verunreinigen Irrlehren das ursprüngliche Christentum immer mehr. So entwickelt schon Eusebius ein sehr wirkungskräftiges Modell einer K[irchen]g[eschichts]schreibung: Die Geschichte der Kirche ist die Geschichte eines sich steigernden Abfalls der Kirche von ihrem reinen Ursprung. – b) *Cassiodor* (ca. 480-570). Seine Darstellung wirkt bis ins Mittelalter, ja bis in den Protestantismus des 17. Jh. hinein. Er stellt den Gang der K[irchen]g[eschichte] als Durchführung eines göttlichen Geschichtsplans dar, den er analog zu den Visionen des biblischen Danielbuches von vier Weltmonarchien entwickelt (vgl. Daniel 2). Dabei kommt er zu der Theorie von einer *translatio imperii*, die Macht wird von einem Reich auf das andere übertragen, zuletzt vom Römischen Weltreich auf die christliche Kirche (Grundmodell der Ideologie des christlichen Abendlandes vom Heiligen Römischen Reich deutscher Nation). Gleichzeitig kann er die K[irchen]g[eschichte] auch in Analogie zum Schema der sechs Schöpfungstage darstellen und kommt so zu einem Entwicklungsgedanken, der seinen klassischen, nicht mehr auf die K[irchen]g[eschichte] beschränkten Ausdruck in G[otthold] E[phraim] Lessings Schrift über die „Erziehung des Menschengeschlechts“ gefunden hat. – c) Eine klassische protestantische K[irchen]g[eschichts]schreibung sind die sog. Magdeburger Centurien des Matth[ias] Flacius Illyricus (1559-1574 verfaßte „Centurien“: etwas schematisch nach den einzelnen Jahrhunderten dargestellt). Das Werk ist aus neuen intensiven Quellenstudien entstanden, folgt aber dem Modell der Verfallsgeschichte des Christentums, jetzt dargestellt mit starkem antirömischen Affekt; im Grund schreibt er die Geschichte eines Antichristentums vom Anfang bis zur höchsten kirchlichen Machtentfaltung und dann bis zur Herstellung der wahren Kirche in ihrer Reinheit durch Luther. – d) Der Pietist Gottfr[ied] Arnold hat 1699/1700 ein berühmtes Werk „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie“ veröffentlicht: „Unparteiisch“, sofern er seine Darstellung nur aus Schriften der jeweiligen Zeitgenossen (und nicht z.B. aus Schriften ihrer Gegner oder ihrer Wirkungsgeschichte und späteren Beurteilung) entwickelt; „unparteiisch“ auch, sofern er nicht nur von Kirchenleuten, sondern gezielt auch von Ketzern aus ihren eigenen Quellen berichtet und sie gleichberechtigt nebeneinander stellt; höchst parteiisch allerdings mit einem Vorurteil zugunsten der Ketzer und zu Ungunsten der Kirche, das er sich aus der Erfahrung der Verfolgung der Pietisten durch die Orthodoxen (mit Hilfe der Polizei!) in seiner eigenen Lebenszeit gewonnen hat.

Diese Beispiele einer K[irchen]g[eschichts]schreibung dienen uns nur dazu, uns die Probleme der *Darstellung* von Geschichte auch im Falle der K[irchen]g[eschichte] bewußt zu machen; Werturteile und Vorurteile sind in jeder solchen Darstellung unvermeidlich, ebenso wie Versuche, theologische Perspektiven einer Darstellung zu finden; unter diesem Gesichtspunkt jede K[irchen]g[eschichts]darstellung auch ein Thema Systematischer Theologie.

Für gewöhnlich unterteilt man fünf *Epochen* der K[irchen]g[eschichte].

I. *Alte Kirche* (oder Die Kirche in der Sklavenhaltergesellschaft)

Ausgewählte Einzelthemen: Mission und Ausbreitung des Christentums. Christenverfolgungen. Entstehung des Mönchtums. Konstantinische Wende. Dogmenbildung. Kirche in der Völkerwanderung. Aurelius Augustinus.

II. *Mittelalterliche K[irchen]g[eschichte]* (oder Die Kirche in der feudalistischen Gesellschaft)

Scholastik und Kulturwirkung. Kreuzzüge. Papsttum und Kaisertum. Reform- und Protestbewegungen.

III. *K[irchen]g[eschichte] der Reformationszeit* (oder Die Kirche im Frühkapitalismus)

Luther. Zwingli. Calvin. Geschichte der Ausbreitung der Reformation. Bauernkrieg und Schmalkaldischer Krieg. Ausbildung von Landeskirchentümern. Gegenreformation (Konzil von Trient).

IV. *K[irchen]g[eschichte] der „Neuzeit“* (oder Die Kirche in der Zeit von Manufaktur und Industrie)

Dreißigjähriger Krieg und die Folgen. Protestantische Orthodoxie und Pietismus. Kirche und Aufklärung und Revolutionen. Missionsgeschichte im Zeitalter des Kolonialismus. Kirche und Judenemanzipation. „Union“ von Lutheranern und Reformierten. Kirche und „soziale Frage“. Protestantismus/Preußen/Deutsches Reich.

V. *K[irchen]g[eschichte] des 20. Jahrh.* (oder Kirche im Zeitalter des Spätkapitalismus, Sozialismus und der Weltkriege)

Ökumene. Kirche und Krieg. Dialektische Theologie und Kirche. Kirchenkampf während des Nationalsozialismus. Kirche im gespaltenen Europa: Kirche und

Kommunismus. Nordamerikanische, afrikanische, südamerikanische, asiatische K[irchen]g[eschichte].

4.) Dogmatik und Ethik oder: Systematische Theologie

Die bisher besprochene Bibelwissenschaft und die K[irchen]g[eschichte] sind die *historischen* Disziplinen der Theologie. Sie dienen hauptsächlich der Aufklärung alter Texte und Sachverhalte unter den jeweiligen Bedingungen ihrer Zeit. Das schließt nicht aus, daß solche Vergangenheitsaufklärung prinzipielle Bedeutung für die heutige christliche Existenz, ihre Lage und ihr Selbstverständnis hat; wir haben immer wieder versucht, eine aktuelle Bedeutung der historischen Theologie zu benennen. Aber nun brauchen Kirche, Glaube und Theologie auch einen Reflexionsgang, in welchem christliche Lehre und christliches Leben im Lichte *heutiger* Probleme, Anfechtungen und Herausforderungen erörtert werden. Dazu dienen Dogmatik und Ethik. Man könnte sie neben die „historische“ Theologie als eine „Gegenwartstheologie“ stellen. Dabei ist das Verhältnis von Dogmatik und Ethik zur historischen Theologie so zu bestimmen, daß sie die historisch aufgeklärten Traditionen unter den Bedingungen des heutigen Bewußtseins verantworten – und d.h. sowohl kritisieren wie aktualisieren. Darum ist ein Rückgriff von Dogmatik und Ethik auf die Gegenstände der historischen Theologie und ihre Erkenntnisse immer notwendig. Historische Theologie und Gegenwartstheologie teilen die gleichen Gegenstände, bedenken sie aber unter verschiedenen Hinsichten: die historische Theologie vor allem mit der Frage, was diese Gegenstände *damals* meinten, Dogmatik und Ethik vor allem mit der Frage, was sie *heute* bedeuten können.

Der Ausdruck „Dogmatik“ verführt zu einem naheliegenden Mißverständnis: als wäre sie diejenige theologische Disziplin, in der die Dogmen der Kirche erörtert werden. Wir hörten aber schon, daß Dogmengeschichte eine Unterdisziplin der K[irchen]g[eschichte] ist, und davon ist Dogmatik zu unterscheiden. Die Beziehung der D[ogmatik] auf die von der Kirche autoritativ gelehrteten Dogmen ist keine konstitutive Beziehung, die D[ogmatik] ist nicht Reproduktion der kirchlichen Dogmen unter heutigen Bedingungen (als diese Dogmen kommen vor allem infrage die Lehrentscheidungen einiger Ökumenischer Synoden zwischen dem 4. und 7. Jh. n. Chr. über die Frage, inwiefern im Menschen Jesus von Nazareth Gott als gegenwärtig gedacht werden kann [= christologische Dogmen], und über die Frage, wie die von der hebräischen Bibel bezeugte Einheit Gottes gedacht werden kann, wenn Gott sich doch nach neutestamentlichem Zeugnis zu einer Daseins- und

Wirkungseinheit mit einem bestimmten einzelnen Menschen entschlossen hat und wenn er die Begeisterung, zu der er durch sein Handeln viele Menschen hinreißt, als zu seinem eigenen Wesen gehörig offenbart [= Trinitätslehre]). Die Dogmatik trägt ihren Namen (erst seit der Mitte des 17. Jh.) nicht im Blick auf die geschichtlichen Dogmen der Kirche, sondern im Blick auf einen *prinzipiellen* Begriff des Dogma[s], d.h. im Blick auf das, was die Kirche heute als ihre Lehre so verantworten kann, daß sie ein Bekenntnis Gottes dazu erhoffen darf. Der prinzipielle Begriff Dogma orientiert sich also nicht an kirchlicher Autorität, sondern an Gottes Autorität, für die kein Mensch garantieren, die auch eine Kirche nur erbitten und erhoffen kann. K[arl] Barth nennt in diesem Sinne das Dogma einen „eschatologischen“ Begriff (vgl. K[irchliche] D[ogmatik] I/1, S. 284), d.h. einen Begriff, der auf ein unverfügbares, „letztes“ Ereignis der Übereinstimmung von kirchlicher Lehre und Gottes Wahrheit hinzielt. Das Verhältnis der Dogmatik zum Dogma ist dann das Verhältnis eines heutige Fragen aufnehmenden und ordnenden Fragens nach der Wahrheit zu dem Ereignis seiner Beantwortung durch Gott.

Hinter der D[ogmatik] als einer theoretischen Tätigkeit des Glaubens steht ein Lebensproblem speziell des christlichen Glaubens, das sich so in anderen Religionen, auch im Judentum, nicht stellt. Warum begnügt der christliche Glaube sich nicht damit, schlicht und praktisch seinen Glauben zu *leben*? Warum will er sich auch in theoretischer und wissenschaftlicher Gestalt auslegen und selbst verstehen lernen? Warum drängt christlicher Glaube auf Verstehen? Diese Fragen hatten wir schon oben gestellt (vgl. S. 2f.). Wir wiederholen hier noch einmal die dort gegebenen Antworten: a) Mannigfaltigkeit der Christentümer verlangt nach stets neuer Orientierung und Entscheidung dessen, was „christlich“ ist. – b) Die Spannung zwischen Gott und Mensch ist in einer Religion übergroß, die die Grenzen zwischen beiden so aufhebt, wie es in der christlichen Verkündigung von der Menschwerdung des Wortes Gottes geschieht; diese Spannung erzwingt die Frage nach ihrer Denkbarkeit. – c) Das Christwerden bedeutet für Heiden einen tiefen Daseinsbruch im Lebensstil, in der Bildung von Loyalitäten und in der Wertorientierung: einen „ontologischen“ Bruch und die Aufnahme eines „neuen“ Lebens, in dem ihnen die alten Lebensweisen und so auch das alte Denken verlorengelangen und sie sich auch denkend neu gewinnen müssen.

Aber nun kommt ein weiteres Moment zur Theoriebildung im christlichen Glauben dazu: der „religiöse“ Charakter, den „Denken“ in der Antike besaß. Der uns geläufige Gegensatz von *Denken und Glauben* ist neuzeitlich, während diese Differenz

der Antike ganz unbekannt war. Die griechische Philosophie übernimmt in der Antike Funktionen, die wir heute als ausgesprochen religiös empfinden. Als Beispiel zitiere ich das 4. Fragment des Parmenides von Elea (ca. 540/539 geboren). Nachdem er zuerst in mythologischer Form von einer Auffahrt des Denkers zum Licht erzählt hat (auf einem Wege, der fern von den Pfaden der Menschen liegt: Göttinnen waren Geleiter der Fahrt, das Haus haben sie durchschritten, eine namenlos bleibende Göttin hat sie im Licht empfangen), teilt er die Worte der Göttin mit, die der Inhalt seiner Philosophie sind. Und das dritte Wort der Göttin lautet: „Schau doch mit dem Geist, wie durch den Geist das Abwesende anwesend ist mit Sicherheit ...“ Wir haben in diesem Wort einen Inbegriff des frühen Philosophierens. Die Tätigkeit des Geistes wird hier noch ein „Schauen“ genannt, hat also visionären Beigeschmack. Geistestätigkeit, d.h. Denken dient dazu, Abwesendes anwesend zu machen. Schließlich vermag die Vergegenwärtigung von etwas Abwesendem durch Denken eine Gegenwartsweise der Sicherheit und nicht des bloßen Scheins zu vermitteln. Das Letzte ist das Entscheidende: bloß sinnliche Wahrnehmung kann täuschen, allein das Gedachte, das von aller Sinnlichkeit gereinigte, rein Geistige, kann Sicherheit über die Realität des Gedachten geben gegenüber allem Schein. So vermittelt das Denken des Unsichtbaren Gewißheit über die Realität des Unsichtbaren, indem es uns dies gegenwärtig setzt; was aber so gegenwärtig ist, täuscht nicht. Es ist sehr naheliegend, daß biblischer Gottesglaube sich dieses Mittels der Versicherung der Realität des Unsichtbaren im Denken zu bedienen versuchte. Wenn nämlich christlicher Glaube nach Hebr 11,1 „eine gewisse Zuversicht dessen“ ist, „was man nicht sieht“, dann ist die Unterstützung dieser Zuversicht durch ein Denken, das das gegenwärtig setzen kann, was man nicht sieht, verständlich. Anders gesagt: unter der Voraussetzung der antiken Wissenschaft, die noch tief ins Mittelalter hineinwirkt, sind Denken und Glauben nicht Gegensatz, sondern Ergänzungsbegriffe. Dementsprechend heißt noch im Mittelalter die klassische Verhältnisbestimmung beider: *fides quaerens intellectum*, d.h. der Glaube erfragt denkend den ihm eigenen, den ihm immanenten Intellekt; und das kann er, weil beides, das Denken wie der Glaube, eine Vergewisserung über Unsichtbares erbringen wollen und können. Mit einer nur leichten Verschiebung wird also aus praktischem Glauben theologische Theorie: aus gewisser Hoffnung vergewisserndes Denken. In der leichten Differenz der beiden verbirgt sich aber ein Abstand verschiedener Welten: [der] zwischen hebräischem und griechischem Wirklichkeitsverständnis und [der] zwischen Urchristentum und Kulturchristentum.

Ist man einmal gegen diese Differenz unempfindlich geworden, dann folgt der sich denkend orientierende Glaube fast zwangsläufig auch den weiteren Wegen und Entwicklungen des Denkens, die an der Schwelle zur Neuzeit vom „Denken“ zum „Wissen“ weiterführen, so daß auch in der Theologie aus dem Verhältnis Glaube und Denken ein Verhältnis *Wissen und Glaube* sich bildet, das bald nicht mehr ein Ergänzungs-, sondern ein Gegensatzverhältnis wird. Der Weg vom Denken zum Wissen ist der Weg von der Vergewisserung der Realität des Unsichtbaren zur methodischen Vergewisserung der Realität des Sichtbaren durch konsequente Ausschlußverfahren des ungewiß bleibenden Unsichtbaren. (R[ené] Descartes: Nachdem schon Nikolaus von Kues als Tätigkeit der *mens*, des Verstandes, das *mensurare* = Maßnehmen, dargestellt hat, was ja nur an Gegebenem möglich ist, nicht an Unsichtbarem.) Mit der Wendung der Philosophie vom Denken zum Wissen gerät die Theologie für längere Zeit in Ungewißheit über ihre Selbstbestimmung als Wissenschaft. Wo die Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins zur Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt wird (wo also z.B. der Denker nicht mehr in mythologische Fahrt zum Licht aufbricht und sein Gedanke nicht mehr Spruch der Göttin ist, wo der Denker also nur in der Welt und dort mit den Kreisen seines Kopfes allein bleibt), da muß auch Theologie, wenn sie nicht auf ihre Wissenschaftlichkeit verzichten will, ihr Denken dem Maßstab der von keinen Außenfaktoren gestörten Bewußtseinseinheit unterwerfen (*noli turbare circulos meos*; der Heilige Geist kann dann z.B. nicht mehr als Störfaktor des engen Kreises eines menschlichen Selbstbewußtseins und seiner Gesetzmäßigkeiten erfahren werden: Gesetzmäßigkeit wird zur Bedingung für Wahrheit und Realität). Theologie muß dann Phänomene benennen, die Platz haben innerhalb des Bewußtseins des Menschen von sich selbst (und die dessen Einheit nicht stören), um Transzendenzbeziehungen fest an solche Phänomene zu knüpfen: z.B. Seele, Gewissen, Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, unbedingtes Gefordertsein, Umgetriebensein, Fraglichkeit von Sinn und dgl.; dies sind alles Phänomene, die im Selbstbewußtsein des Menschen vorkommen, und jedes von ihnen ist in der modernen Zeit schon einmal zum Angelpunkt einer Transzendenz- oder Gottesbeziehung erklärt und theologisch systematisiert worden; die bewegte Seele: bei Augustin und A[dolf] v[on] Harnack, das Gewissen: in der ganzen Theologie des 19. und frühen 20. Jh., das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit: bei Schleiermacher, das unbedingte ethische Gefordertsein: bei Tillich, Gogarten und Bultmann, das Umgetriebensein: bei H[erbert] Braun, die Fraglichkeit von Sinn: bei Gollwitzer und

Weisedel, usw. Es ist klar, daß biblische Störphänomene damit dem Kanon des „Wissens“ geopfert werden: nämlich alles, was sich mit der Theorie von einer „Gesetzmäßigkeit“ des Wirklichen nicht reimt (Wunder, Menschlichkeit Gottes; *extra nos* unseres Heils usw.). Diese Theorie spiegelt aber gar nicht die Realität ab, sondern ist eine Projektion des Bewußtseins in die Realität hinein, mit deren Hilfe die Einheit des Bewußtseins beim Umgang mit der Welt bewahrt werden soll. So ist der Diktator des wissenschaftlichen Weltwissens der Mensch, der die Einheit seines Bewußtseins retten will vor den Anstürmen des Unbegreiflichen und Unbeherrschbaren, und Wissenschaft ist so der Kampf des Menschen um seine Weltherrschaft. Beugt Theologie sich diesem Kanon, dann beugt sie sich der Strategie des modernen Menschen in seinem Kampf um Weltherrschaft. Eine Ahnung davon, daß sie auf diese Weise sich dem Seinwollen des Menschen wie Gott zur Verfügung stellt – also nach biblischer Anschauung: der Sünde –, ist erst langsam innerhalb der Dialektischen Theologie unseres Jahrhunderts gewachsen, die darum die Hauptsorge, wie Gottesbeziehung störungslos Bewußtseinsheit wahren kann, nicht mehr teilt und ganz andere Orte für Transzendenzerfahrung benennt: das mit der Bibel nicht identische, aber von ihr bezeugte „Wort Gottes“ als jenes unverfügbare Ereignis, das wir oben (S. 12f.) beschrieben haben; dies Wort Gottes aber als die Macht, die „die Welt überwindet“ (Joh 16,33), statt sie zu beherrschen; gemeint ist: „die Welt“ als positivistische Gegebenheit, die als Zwangsmacht auf uns wirkt und von uns entweder hinzunehmen oder zu unterwerfen ist, oder anders gesagt: die Welt als „Realitätsprinzip“. Das Wort Gottes nimmt der Welt und ihrer Realität diesen Machtcharakter und degradiert sie zu Orten, wo wir frei leben können. Das Wort Gottes bricht damit aber nicht ein Interesse des Glaubens am Wissen, wohl aber eine Identifizierung des Wissens mit den Selbstbehauptungskämpfen der modernen Menschen um ihre Bewußtseinseinheit und ihre Gesetzesprojektionen. Anders gesagt: Glaube steht nicht gegen Wissen, wohl aber gegen alles Zwingende an Wissenschaft.

Indem wir dem Weg der Philosophie vom Denken zum Wissen und zur Wissenschaft aufs kürzeste gefolgt sind, hat sich uns unter der Hand eine Perspektivverschiebung der Frage ergeben, inwiefern eigentlich christlicher Glaube Theologie nötig habe oder: Urchristentum zu Kulturchristentum notwendig werden müsse. Hat sich anfangs das Denken der Philosophie als Hilfsmittel des Glaubens allenfalls rechtfertigen lassen (obgleich uns die Verschiebung von Hoffen auf Denken bewußt bleiben muß), so ist in der neuzeitlichen Phase des „Wissens“ Theologie

lange Zeit nur ein Unterwerfungs- und Assimilationsphänomen gewesen, dem sich m.E. mit Recht der Pietismus entgegengesetzt hat mit seiner Forderung nach einer *praxis pietatis*. Dagegen hat die Erschütterung der bürgerlichen „Welt von gestern“ (St[efan] Zweig) durch den 1. Weltkrieg der Theologie eine wissenschaftskritische Möglichkeit gewonnen, die doch nicht wissensfeindlich ist. Für den Glauben notwendig scheint Theologie in dieser Gestalt nicht mehr, wohl aber für die Welt; dies gilt jedenfalls für eine Theologie, die es noch [nicht] für ganz sinnlos hält, daß der Glaube Welt- und Kulturverantwortung behält und sich nicht in einem Rückzug auf sich selbst „entweltlicht“. Sofern die Menschheit angewiesen bleibt auf eine welt- und kultur- = macht-kritische Stimme, kann Theologie ein sinnvolles Wirkmittel des christlichen Glaubens bleiben.

Das hat aber unvermeidlich eine Kehrseite. Soll Theologie ein Dienstmittel des Glaubens an der Welt sein, dann muß der Glaube selbst sensibel bleiben für die Lage der Welt und gewarnt werden vor dem seelischen Bedürfnis nach Weltflucht oder Abschottung von der Welt. Hier aber entsteht eine aus der Schwäche des Glaubens und der Realität der Kirche abzuleitende Notwendigkeit für Theologie. Theologie kann heute ein Mittel gegen Weltflucht des Glaubens oder (was dasselbe, nur von einer anderen Seite her gesehen, ist) gegen Weltverfall der Kirche sein. Das Bedürfnis nach Weltflucht ist gerade zur Zeit verständlich, und die Welt- = Machtförmigkeit der Kirche in unserem Land ein Zeichen tiefster Unglaubwürdigkeit nach innen und außen. Theologie, die im offenen und doch freien Lernprozeß bei der Weltmacht Wissen bleibt, kann den Glauben über die jeweils neuesten Verführungen der Welt und der Macht unterrichten und ihm zeigen, wo die Fallen gestellt sind, in denen er sich verfängt: Fallen, die gerade ihm, dem Glauben, und ihr, der Kirche, aufgestellt sind, um sie zu fangen und unschädlich zu machen (z.B. Bergpredigt und Zweireichelehre in der Zitation von Regierenden, Kirche und Christentum als Instrumente einer politischen *civil religion*, Bekämpfung der Wahrnehmung des Apokalyptischen in der Gegenwart – nach E[rnst] Käsemann: der „Mutter der christlichen Theologie“ – durch politische Verdrängung usw.). In diesem Zusammenhang können wir heute den Leitsatz des 1. Paragraphen der K[irchlichen] D[ogmatik] von K[arl] Barth aus dem Jahre 1932 unverändert wiederholen: „Dogmatik ist als theologische Disziplin die wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott.“ Dogmatik ist „Selbstprüfung“, also eine kritische, keine affirmative (d.h. die Tradition und Gegenwart der Kirche einfach bejahende und kritiklos hinnehmende)

Wissenschaft. Dogmatik ist eine Arbeit der Kirche, d.h. sie arbeitet mit Normen, die der Kirche eigen und nicht fremd, die ihr innerlich und nicht von außen aufgedrängt sind. Dogmatik ist eine inhaltsbestimmte, nicht eine vorherrschend methodologische oder erkenntnistheoretisch interessierte Arbeit. Inhalt, der in der Dogmatik erfragt wird, ist nicht das menschliche Reden überhaupt, sondern das spezifisch kirchliche Reden von Gott. Dogmatik erfragt das kirchlich Eigentümliche dieser Rede, d.h. vor allem das biblisch Eigentümliche. – Die Insistenz auf Kirchlichkeit, Inhaltlichkeit und Eigentümlichkeit ist nicht Ausdruck einer Selbstbezogenheit und eines Apartheitsgeistes der Theologie, sondern dient der immer neuen Herausarbeitung der besonderen Kraft und Substanz, mit der die Theologie einerseits den Glauben an seine Identität erinnern, andererseits der Welt eben damit im oben beschriebenen Sinn dienen kann. Die Herausstellung des Eigentümlichen ist Mittel einer gehaltvollen Kommunikation, aber auch eines gehaltvollen Widerspruchs zur wissenschaftlich begriffenen Welt.

Das Eigentümliche, Inhaltsreiche, Kräftige, zum Widerspruch Fähige sind nicht diese oder jene einzelnen Maximen, Vorstellungen, Motive des christlichen Glaubens (z.B. Sprüche Moses: „Du sollst nicht töten“, Sprüche Jesu: „liebet eure Feinde“, oder Apostelweisung: „Haltet euch herunter zu den Niedrigen, wie Gott sich zu den Niedrigen heruntergehalten hat, als er sich mit Jesus einig zeigte“, usw.), sondern der Sinn der biblischen Geschichte und ihrer Verheißungen *im Zusammenhang*. Darum ist das Christentum noch nicht gegenwartsfähig, wenn es sich mit isolierten einzelnen Gedanken oder Parolen in der Welt hören läßt und den Sinn des Christseins darauf beschränkt. Ein Versteifen auf Einzelaspekte des Christlichen hat soziologisch immer zu Sektengeist geführt und psychologisch und sachlich zu einer meist zu kurzatmigen und darum nie genügend zeugniskräftigen Vertretung der christlichen Botschaft. Die besondere Aufgabe der Dogmatik besteht darin, den Gesamtzusammenhang zu benennen und immer wieder neu zu bestimmen, aus dem einzelne Maximen, Vorstellungen, Motive ihren eigentümlichen Sinn und ihre unverwechselbare Bedeutung beziehen. Dieser Zusammenhang ist 1. das Ganze der biblischen Geschichte, 2. deren historischer und sachlicher Zusammenhang mit der Kirche der Gegenwart und aller Orte und Zeiten, 3. deren Zusammenhang mit dem in den Dogmen der Tradition angesprochenen Leben und Sein Gottes selbst und 4. der Zusammenhang aller dieser Zusammenhänge mit der Zukunft und Gegenwart der gesellschaftlich existierenden Menschheit von heute. Keiner dieser Zusammenhänge ist evident und versteht sich von selbst, wir nehmen sie meist gar

nicht wahr, ja: unsere Erfahrung lehrt sie eher bezweifeln. Sie müssen entdeckt und gedacht werden, weil sie nur in dieser Ganzheit der Macht der gegebenen Welt etwas anhaben können. Während die anderen Disziplinen der Theologie Teilaspekte erforschen, brauchen wir Dogmatik als das Denken des Zusammenhangs des anderen Ganzen, einer neuen Welt, in der Gott nicht ausgeschlossen, auch nicht zu einem Teilaspekt der Welt oder des Bewußtseins degradiert ist, sondern in der er als der Befreier von allen menschenfeindlichen Zwängen Gott, Welt und Mensch anders sehen, erfahren und behandeln läßt als bisher. Dogmatik als das *Denken* des Glaubens dient diesem *praktischen* Sinn des Glaubens.

Die besondere Aufgabe der Dogmatik, Zusammenhänge und so ein neues Ganzes zu denken, hat zu ihrer Kennzeichnung als „Systematische“ Theologie geführt (zu der neben der Dogmatik auch die Ethik gerechnet wird). Diese Kennzeichnung wäre mißverstanden, wenn damit die Bildung eines Denk- und Seinssystems gemeint wäre, das das Ganze von einem leitenden Prinzip oder einer leitenden Methode her einsehbar machen könnte. In diesem Sinne hat die Philosophie des deutschen Idealismus „Systeme“ zur Einsicht in das Seiende im Ganzen zu entwickeln versucht, aber das kann nicht im Sinne sog. Systematischer Theologie sein. Dogmatik kann bestenfalls verschiedenste Zusammenhänge miteinander zu verknüpfen sich bemühen, aber sie kann nicht ein theologisches System des Seienden im Ganzen herstellen, weil das immer bedeuten müßte, Gott ins System einzuordnen; das würde ihm aber seine Gottheit bestreiten (vgl. oben S. 3). So kann es sich nur um eine pragmatische Bezeichnung handeln: „Systematische“ Theologie ist eine (nicht historisch auslegende, nicht praktisch vermittelnde, sondern eine) systematisch Beziehungen suchende und knüpfende Theologie.

Mit den vorangehenden Beschreibungen von Dogmatik ist ihre Zugehörigkeit zur Ethik und der Ethik zu ihr schon angedeutet.

Das Wort „Ethik“ ist griechischer Herkunft und bedeutet Stall, Gewohnheit, Sitte, d.h.: die Art und Weise, wie man sich in einem Stall zusammengepfercht bewegt. Das Moment eines engen Zusammenlebens, das Moment, sich in dieser Enge zu verhalten, und das Moment der Gewöhnung des Verhaltens in einer bestimmten Situation schwingen in der Wortwurzel etwas mit (wir denken vielleicht statt an einen Schafstall an ein Gefangenenlager oder eine Gefängniszelle). Allerdings hat die *terminologische* Bedeutung dieses Wortes gerade das Moment des Gewohnheitsmäßigen eines Herdenlebens durchbrochen. Schon in der griechischen

Philosophie fragt Ethik nach der Beziehung menschlichen Handelns auf etwas letztes Verbindliches, das nicht in den Arrangements des Zusammenlebens selbst enthalten ist, sondern als Norm eines *guten* Zusammenlebens einer Gemeinschaft vorschwebt. Damit ist Ethik von vornherein etwas anderes als *Pragmatik* (von griech. *pragma* = Handeln). Ethik ist eine normative, d.h. nach Normen fragende Wissenschaft, keine „pragmatische“ Wissenschaft, die Bedingungen des Handelns bloß beschreibt und immanent nach den besten Arrangements eines Handelns fragt (z.B. nach absehbaren Folgen, von daher ratsamen Strategien und Taktiken usw.). Ethik ist auch nicht *Kasuistik* – eine Wissenschaft, die *casûs*, einzelne Konfliktfälle des Handelns vorwegnähme, moralisch durchdiskutierte und richtige Verhaltensweisen dafür im Voraus festlegte. Zwar unterteilt sich die Darstellung der theologischen Ethik heute in die zwei Teile: a) prinzipielle Ethik (wo Prinzipien des Handelns aus dem Wesen des Menschen als Tatwesen entwickelt w[e]rden) und b) spezielle Ethik (wo gesellschaftliche Grundsituationen des menschlichen Daseins wie Leben, Sterben, Sexualität, Wirtschaften, Sich-Gesellen usw. auf die Bedingungen hin untersucht werden, die für ein angemessenes oder gutes Verhalten in diesen Bereichen infrage kommen). Aber beide Arbeitszweige der Ethik verfolgen bei der Frage nach dem besten Handeln in der Hauptsache die Frage, was überhaupt als das Beste alles menschlichen Handelns infrage kommt und wie das, was man als das Beste erkannt hat, vermittelt werden kann mit den Teilbedingungen der einzelnen Handlungsfelder. So muß man sagen, daß sowohl die philosophische wie die theologische Ethik hauptsächlich interessiert sind an einem Horizont alles Handelns, in bezug auf den jede einzelne Tätigkeit und jedes einzelne Sich-Verhalten einen Sinn hat und als „gut“ oder „richtig“ bezeichnet werden kann. Klassisch drückt sich das darin aus, daß Ethik als die Frage nach dem guten Handeln die Frage nach dem *summum bonum* ist, dem höchsten Guten oder nach dem höchsten anzustrebenden Guten. Dieser letzte Horizont kann mit inhaltlich sehr verschiedenen Begriffen beschrieben werden: z.B. als letztes *Ziel*, auf das wir alles Einzelhandeln ausrichten sollen, als umfassendes *Recht* oder die *Gerechtigkeit* alle[s] Handelns, oder *Glück*, *Harmonie* oder *Friede* oder Erfüllung tiefster Menschheitssehnsucht oder als Erfüllung eines *göttlichen Willens* – usw. Wie man auch immer das höchste Gut im Einzelnen bestimmt: Die klassische Ethik weist zwei Strukturmomente auf: 1. Sie hat mit ihrer Frage nach letzter Begründung oder Gerechtigkeit oder Zielgerichtetheit eines Handelns eine utopische Funktion und 2. sie ordnet damit notwendig jedes Einzelhandeln unter die Norm eines menschheitlichen oder gesellschaftlichen

Gesamthandelns. Wie die Dogmatik die Frage nach den Zusammenhängen der für Gott wichtigen Dinge durchdenkt, so die Ethik, die nach dem Handeln im Ganzen, sei es von einem Ganzen her oder zu einem Ganzen hin. Dabei hat Ethik im besonderen die Aufgabe, Formen der *Übereinstimmung* eines einzelnen Handelns mit der letzten Norm zu diskutieren. Und eine weitere ethische Hauptfrage ist, wie das Verhältnis der letzten Norm zum einzelnen Handeln bestimmt wird: als durch Handeln erreichbares Ziel oder als eine unbedingte, d.h. durch kein Handeln je zu erfüllende und darum jedes Handeln stets weiter treibende Norm.

Evangelische Ethik orientiert ihre Besinnung auf das gute Handeln weder an einzelnen göttlichen Geboten noch an „dem“ Gesetz Gottes (was immer auch als „göttliches“ Gesetz angesehen werde: Naturgesetz, innere Sittlichkeit und Moralität, Summe biblischer oder kirchlicher Lebensregeln usw.), sie orientiert sich an der *Nachfolge* Gottes und Jesu Christi. Damit setzt sie als praktische Bedingung ihrer Möglichkeit eine aktuelle *Gemeinschaft* zwischen Gott und Mensch voraus, wie sie in den biblischen Bündnissen des „neuen“ und des „alten“ Testaments begründet ist. Allein in Gemeinschaft mit Gott ist Nachfolge Gottes möglich, unter diesem Gesichtspunkt ist evangelische Ethik von vornherein Gemeinschaftsethik. Zur Orientierung unseres Handelns in der Nachfolge fragt evang[elische] Ethik, wohin Gott uns jeweils vorangegangen ist und wohin er uns also ruft. Insofern sind die Wege Gottes zugleich Weisung an unsere Nachfolge und unser Handeln. Es versteht sich, daß an dieser Stelle (wo danach gefragt wird, wo Gott heute ist, damit wir ihm dahin nachfolgen) die ethische Frage eines ist mit der dogmatischen Frage. Wie diese Frage gestellt und beantwortet werden kann, das ist dogmatisch zu erörtern; was der Nach-Ruf Gottes („Mir nach“) für unser Handeln bedeutet, ist ethisch zu bedenken. Die expliziten biblischen Gebote und Weisungen (z.B. Dekalog, Bergpredigt, Ermahnungen in den Briefen usw.) sind nicht als solche direkt die uns erreichenden Rufe Gottes; sie wären dann ja gar nicht lebendige Rufe, sondern überzeitliche oder zeitlose Gesetze ohne Rücksicht auf die konkreten Situationen unseres Handelns. Andererseits können nicht unsere Situationen die Maßstäbe hergeben für die Frage, ob die alten biblischen Gebote „für uns heute“ „noch“ passen. Die Frage ist, wie der Zusammenhang der biblischen Geschichte, in dem die Gesetze und Gebote stehen, uns in unserer Geschichte heute erreicht, wie wir mit dieser Gesamtgeschichte verknüpft sind. Erst von der geschichtlichen Gemeinschaft aus gewinnen wir eine Perspektive für den Sinn und die Geltung alter expliziter biblischer Weisungen. So ist nicht der Wortlaut der Gebote das ethisch Verbindliche, sondern es ist der

gemeinsame Kontext der biblischen und unsrigen Geschichte das Verbindende, das die Verbindlichkeiten unseres Handelns erkennen läßt. Man kann das auch so sagen: Es geht evangelischer Ethik nicht um die Übereinstimmung unseres Handelns mit den Gesetzen, sondern mit Gottes Geschichte. So ist evangelische Ethik nur möglich unter der Voraussetzung eines christlichen Gesamtverständnisses.

Im Protestantismus gibt es eine Position, die bestreitet, daß es überhaupt eine christliche Ethik geben kann: Das Evangelium fordert Liebe von uns und nichts sonst; was die Liebe im einzelnen zu tun bekommt, kann niemand im voraus wissen; christlich entscheidend ist nur, daß man in jede beliebige Situation mit Liebe hineingeht; was in den Situationen zu tun ist, ergibt sich aus der Situation, nicht aus dem Glauben. Darum ist wohl ein christliches Ethos möglich, aber keine christliche Ethik. Nach dieser Anschauung ruft und geleitet uns Gott in Situationen hinein, in die er uns aber nicht vorangegangen ist und in denen nicht er uns mit seiner Weisung erwartet; wir sind in den konkreten Situationen mit dem Nächsten und den Dingen allein. Dazu ist zunächst zu sagen, daß in diesem Modell die ethischen Situationen als unverknüpft mit der Geschichte Gottes angesehen werden, in diesem Sinne: als gott-lose und (im Sinne der Bibel) ungeschichtliche Situationen. Gerät man in solche Situationen, verfällt man mitsamt seiner Liebe ihrer Pragmatik und Gesetzlichkeit. Demgegenüber will der biblische Zusammenhang von Geschichte und Gesetz (der sich z.B. in der Untrennbarkeit von Geschichtserzählung und Gesetzestexten in den fünf Büchern Mose oder in den Evangelien ausdrückt) zeigen, daß jede geschichtliche Situation inhaltlich randvoll mit göttlicher Weisung ist: der biblische Zusammenhang bietet Beispiele und das Prinzip dafür. Das muß uns mindestens aufmerksam machen darauf, daß es, wenn es mit rechten Dingen zugeht, keine von inhaltlich bestimmter Weisung Gottes leere Situation geben kann. Aufgabe von Ethik ist, am biblischen Beispiel das Prinzip inhaltlicher Bestimmtheit jeder denkbaren Situation festzuhalten. Und Aufgabe des Handelns selbst ist, die inhaltliche Weisung jeder Situation zu erkennen und ihr zu entsprechen. Christliche Ethik kann sich unmöglich mit der Einschärfung sog. Sekundärtugenden begnügen (d.h. mit situationsunabhängigen moralischen Einstellungen). Das *konkrete* und praktische Vernehmen der Weisung Gottes kann von Ethik nicht vorweggenommen werden und durch keine ethische Einsicht ersetzt werden. Es ereignet sich zugleich als ein prophetischer und ein analytischer Akt: prophetisch im Wagnis der Anwendung eines bestimmten biblischen Gebotes auf eine heutige Situation, die als im Kontext mit der Geschichte Gottes stehend begriffen wird und zugleich als das

analytisch gewonnene Wissen von den einzelnen Umständen und Gegenständen, die in einer Situation zur ethischen Entscheidung stehen. Ethik kann diese Komponenten einer inhaltlich begriffenen ethischen Situation einschärfen, sie kann uns dadurch scharf und sensibel machen für die Frage nach spezifischen Inhalten einer Situation, sie kann uns auf diese Weise warnen davor, ethische Probleme nur in formalen Beziehungen bei inhaltlicher Gleich-Gültigkeit („Ausgeglichenheit“, „im Ziel einig, nur im Weg verschieden“) zu sehen. Das ethisch entscheidende Bindeglied zwischen der biblischen und unserer Geschichte sind aber die unabgeholten biblischen Verheißungen von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, und „Gottes Hütte wird bei den Menschen sein [...], und sie alle werden sein Volk und er wird ihrer aller Gott sein, und abwischen wird er alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen“ (Offenb. Joh. 21,3-4).

[Editorische Nachbemerkung:

Der hier vorgelegte Text aus dem Nachlaß von Friedrich-Wilhelm Marquardt lag den Grundkursen zur „Einführung in das Studium der Evangelischen Theologie“ zugrunde, die Marquardt in den Jahren 1983-1996 jeweils im Wintersemester am Institut für Evangelische Theologie der Freien Universität Berlin – teilweise gemeinsam mit dem Religionspädagogen Joachim Hoppe – unter Mitarbeit von studentischen Tutor(inn)en durchgeführt hat. Die „Praktische Theologie“ blieb ausgespart, da dafür der Kollege Hoppe zuständig war. AP]