

WISSENSCHAFT UND EXISTENZ AUS DER SICHT DES THEOLOGEN

Menschliche Existenz ist nicht nur Gegenstand der Wissenschaft. Ihre Thematik ist in der Person des Wissenschaftlers lebendig, schon bevor er sich mit wissenschaftlichen Studien befaßt, und auch dann, wenn dieser Gegenstand seiner Wissenschaft nichts mit Anthropologie zu tun hat. Die Disziplin der Wissenschaftsgeschichte hat uns in den letzten Jahrzehnten neu darüber belehrt, wie tief sogar die physikalische Theoriebildung der Neuzeit von den Lebensanschauungen der großen Physiker durchdrungen und geprägt wurde. In den Humanwissenschaften liegt das ohnehin auf der Hand. Man braucht die Psychologie des Verstehens nicht mit Dilthey darauf zu gründen, daß die Möglichkeiten menschlichen Lebens, die der Interpret im Gegenstand seiner Bemühungen ausgedrückt und dargestellt findet, auch Möglichkeiten seines eigenen Lebens sind. Es genügt, daß er sie in seiner Phantasie nachvollziehen kann. Doch auch so bleibt das Verstehen menschlicher Lebenserscheinungen gebunden an das Verständnis des Interpreten von den Möglichkeiten menschlichen Lebensvollzugs. Je weiter sein Gesichtsfeld ist, desto mehr wird er in der Lage sein, Sachverhalte wahrzunehmen, die einer beschränkteren Sehweise entgehen.

Im Falle der christlichen Theologie nun scheint manchem Beobachter eine besonders beschränkte Blickrichtung vorzuliegen, die zudem noch dogmatisch festgelegt ist. Die Beschränktheit des Sehvermögens scheint hier nicht nur individuell und in individuell verschiedenen Formen aufzutreten, sondern den Theologen als Kategorie zu definieren. Schlimmer noch, diese Kategorie scheint darauf festgelegt, Dinge zu sehen, die gar nicht da sind. Dergleichen kommt freilich auch sonst unter Menschen gelegentlich vor, und wenn ein Wissenschaftler Dinge sieht, die nach Meinung anderer gar nicht da sind, dann kann das manchmal zu bedeutenden Entdeckungen führen. Vorausgesetzt ist dafür allerdings, daß es ihm gelingt, seine Sicht und das von ihm Gesehene ändern mitzuteilen. An diesem Punkt aber stößt die christliche Theologie in der modernen Kulturwelt auf Schwierigkeiten. Im Falle der Theologie hat man sich seit geraumer Zeit darüber verständigt, daß es da nichts zu sehen gibt. Andererseits weiß man schon, bevor der Theologe das Wort ergreift, was er denn wohl sagen wird. In anderen Disziplinen kommt das nur vor zwischen Fachkollegen, die sich (mit ihren individuellen Schranken) sehr genau kennen oder zu kennen meinen. Es kann dann freilich passieren, daß so jemand dann doch etwas ganz anderes sagt, und dann ist niemand mehr erstaunt als der engste Fachkollege, und der ist nicht immer der erste, der das überhaupt bemerkt. Bei Theologen kann man da sicherer sein, weil, wie gesagt, über ihre Beschränktheit ein hohes Maß an öffentlichem Einverständnis besteht.

Gerade deshalb eignet sich nun aber der Fall der Theologie in besonderer Weise als Modell für die Erörterung des Verhältnisses von Wissenschaft und Existenz, jedenfalls im Hinblick auf den subjektiven Sinn dieses Themas. Es ist ja zugestanden, daß die Beschränktheit des Sehvermögens und die Gabe, Nichtvorhandenes zu sehen, nicht nur bei Theologen vorkommen. Jeder Wissenschaftler bringt seine Interessen, Fragestellungen, Vormeinungen mit, wenn er sich seinem Gegenstand zuwendet. Nur weiß man meistens nicht so genau, wie diese existenzielle Verwurzelung der wissenschaftlichen Arbeit im Einzelfall beschaffen ist. Man muß sich daher wohl oder übel auf die vorgetragene Argumente einlassen. Im Falle des Theologen dagegen weiß man immer schon, womit man es da zu tun bekommt und was das Ziel seiner Argumentationen sein wird. Darf man doch annehmen, daß der christliche Theologe eben den christlichen Glauben teilt, und was es damit auf sich hat, glaubt man auch ohne Theologie gewöhnlich schon zu kennen.

An diesem Punkt möchte nun aber eine kleine Warnung angebracht sein: Man kann heute nicht mehr so genau wissen, ob ein Theologe wirklich den christlichen Glauben teilt. Die Urteile anderer Theologen darüber können das jedenfalls als zweifelhaft erscheinen lassen. Damit hängt zusammen, daß die Theologen selber sich heute gar nicht mehr so klar sind wie die Nichttheologen darüber, was denn eigentlich der christliche Glaube sei und was es damit auf sich habe. Um so verwirrender ist es, daß die Theologen tatsächlich nicht nur in der Vergangenheit, sondern häufig auch noch in der Gegenwart den Glauben zur Grundlage bzw. zum Axiom ihrer Argumentationen erklärt haben, sei es nun den individuellen Glauben oder das Glaubensbewußtsein einer Kirche. Die Theologen haben damit der vorhin beschriebenen Beurteilung ihrer Tätigkeit in der Öffentlichkeit Vorschub geleistet, eine Beurteilung, die Karl Jaspers einmal auf die Formel 'advokatorisches Denken' gebracht hat.

In den mittelalterlichen Anfängen der Ausbildung einer theologischen Methode ist ein ganz anderer Weg gewiesen worden. Die Reflexionen Anselms von Canterbury über das Verfahren seiner Argumentation, nicht nur in der kleinen, dem ontologischen Gottesbeweis gewidmeten Schrift *Proslogion* (1077/78), sondern auch etwa in der späten Schrift über die Menschwerdung Gottes (1098), sind Gegenstand sehr unterschiedlicher Deutungen geworden. Karl Barth hat 1931 das Programm *fides quaerens intellectum* so gedeutet, daß bei allen Argumentationen der Glaube immer schon vorausgesetzt sei und die nach Anselm *sola ratione* vorgehende Argumentation nur die *Beziehungen* zwischen den verschiedenen Glaubensinhalten betreffe. Dagegen hat der Herausgeber der kritischen Ausgabe von Anselms Werken, Franziskus Salesius Schmitt, mit Recht betont, daß Anselm eine rein rationale Rekonstruktion der Glaubensinhalte anstrebte. Der nach Einsicht verlangende Glaube ist zwar existenziell vorausgesetzt. Aber die vorgetragene Argumentation ruht allein auf Vernunftgründen. Die Versicherung, sie erfolge *sola ratione*, ist durchaus genau zu nehmen. Der Glaube fungiert gerade nicht als Axiom auf der Ebene der Argumentation selbst.

In Thomas von Aquins Begriff der theologischen Wissenschaft zeigt sich dagegen ein ganz anderer Sachverhalt: Hier nehmen in der *sacra doctrina* die Glaubenssätze der Kirche die Stelle der Prinzipien im aristotelischen Wissenschaftsbegriff ein. Zwar hat Thomas selber die Argumentation seiner theologischen Summe nicht als Deduktion aus den geoffenbarten Glaubensprinzipien entwickelt, sondern erstaunlich weitgehend eine rationale Rekonstruktion der Glaubensinhalte im Sinne Anselms vorgetragen. Doch war durch seinen Theologiebegriff ein Modell einer Theologie als sog. 'Glaubenswissenschaft' formuliert worden, das in der katholischen wie in der evangelischen Theologie bis heute nachwirkt und in der nun in der Tat die Glaubensartikel als Axiome behandelt werden, die der theologischen Argumentation bereits zugrunde liegen und nicht mehr auf ihre Wahrheit geprüft werden.

Die theologische Methode Anselms von Canterbury steht dagegen am Anfang der Entwicklung eines Wissenschaftsbegriffes, dessen Geltung in der Moderne weit über die Theologie hinausreicht. Er ist, in der Terminologie des logischen Positivismus unserer Tage, durch die Unterscheidung von Entdeckungszusammenhang und Begründungszusammenhang (Charles Morris) gekennzeichnet: Der Weg, auf dem ein Wissenschaftler subjektiv zu den von ihm mitgeteilten Einsichten gelangt ist, muß unterschieden werden vom Begründungsgang der Argumente, an denen die objektive Geltung der behaupteten Einsicht hängt. Die wissenschaftliche Diskussion muß die Tragfähigkeit der vorgebrachten Argumente prüfen. Dafür ist die Frage nach den subjektiven Voraussetzungen des Wissenschaftlers unerheblich, jedenfalls aber nicht entscheidend. Die Frage nach der persönlichen *fides*, die subjektiv hinter einer vorgetragenen Argumentation steht, wird erst bedeutsam für das Verständnis der über die vorgetragenen Behauptungen hinausreichenden Absichten des Autors. Sie weisen über die Schranken seiner Argumentation hinaus und können entweder psychologisch und wissenschaftsgeschichtlich zur Erklärung dafür dienen, wie jemand auf so abwegige Thesen verfallen konnte, oder umgekehrt trotz der begrenzten Tragweite der vorgetragenen Argumente das anhaltende Interesse für die Fragestellung motivieren, die dahinter steht. So hat William Berkson gezeigt, wie Faradays metaphysische Intuitionen eines alle materiellen Erscheinungen umfassenden Kraftfeldes weit über seine eigenen, sehr begrenzten Beiträge zu einer solchen allgemeinen Feldtheorie hinaus wirksam wurden, bis sie von Einstein jedenfalls teilweise theoretisch eingelöst wurden.

Die Unterscheidung zwischen *fides* und *ratio*, zwischen existenzieller Einsicht und rationaler Rekonstruktion solcher Einsicht, hat sich innerhalb der Theologie jedenfalls in der historischen Theologie erhalten. Neue Akzente im Glaubensverständnis müssen sich durch neue Rekonstruktionen der Botschaft und Geschichte Jesu sowie des Urchristentums rechtfertigen und an ihnen bewähren. Dabei besteht jedoch die Neigung, den Gegenstand als Ausdruck der eigenen Subjektivität des Autors zu beschreiben. So ist, wie Albert Schweitzer gezeigt hat, in der Geschichte der Leben-Jesu-Literatur die Gestalt Jesu immer wieder so dargestellt

worden, daß das Frömmigkeitsideal des betreffenden Autors in ihr Gestalt annahm. Schweitzer konnte das so deutlich sehen, weil er selber als liberaler Theologe den Schock der Entdeckung von Johannes Weiß 1892 erfahren hatte, daß die Botschaft Jesu durch und durch von der apokalyptischen Erwartung eines nahen Endes der Welt bestimmt war. Von daher wurde ihm deutlich, wie sehr die liberalen Darstellungen Jesu als Tugendlehrer durch das eigene, nun als oberflächlich enthüllte Glaubensverständnis ihrer Autoren geprägt waren. Schweitzer hätte seine Betrachtungsweise leicht auf die ganze Geschichte der Christologie ausdehnen können: Immer wieder in neuer Gestalt hat das existenzielle Interesse des Glaubens in Jesus das Urbild des Menschen überhaupt in seinem Verhältnis zu Gott dargestellt. Das fängt an beim Apostel Paulus, der Jesus Christus als den neuen Menschen des Gehorsams (Röm. 5,18 f.) und als das Urbild der Verwandlung des vergänglichen in das ewige Leben (1.Kor. 15,47 ff.) dargestellt hat. Athanasios fand in der Gestalt Jesu die Vollendung der Logosteilhabe des Menschen, die dem Menschen Unsterblichkeit verbürgt. Theodor von Mopsuestia sah in Jesus das Ideal der *ὁμοίωσις θεῶ* verwirklicht, die Unwandelbarkeit im Guten als Ziel der sittlichen Entwicklung des Menschen, und im Sinne solcher Unwandelbarkeit im Guten faßte er die Gottheit Jesu auf. Bei Anselm von Canterbury und vielen seiner mittelalterlichen Nachfolger repräsentierte Jesus die Pflicht des Menschen, Gott Genugtuung zu leisten für die Sünde Adams, allerdings mit dem Unterschied, daß Jesus persönlich als frei von Sünde gedacht wurde. In Luthers Sicht wurde Jesus zum Urbild des evangelischen Rechtfertigungsglaubens, nämlich zum Urbild des Menschen, der sich dem Urteil des göttlichen Zorns über die Sünde beugt und eben dadurch vor Gott gerettet ist. Für Schleiermacher war Jesus die urbildliche Verwirklichung des Bewußtseins der Abhängigkeit von Gott, die dem späten Schleiermacher als Inbegriff der Frömmigkeit galt. Die Reihe ließe sich bis in die Theologie unseres Jahrhunderts fortsetzen, über Schweitzers Darstellung der Leben-Jesu-Forschung hinaus, ob man nun mit Bultmann in Jesus das Urbild der entweltlichten Existenzform des Glaubens findet, mit Ebeling die Teilhabe des Glaubens an Gottes Allmacht oder mit der Befreiungstheologie Jesus als den Befreier von allen Formen der Unterdrückung und Ausbeutung des Menschen darstellt.

Inwiefern trägt die Reihe derartiger christologischer Interpretationsmodelle etwas bei zur Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Existenz? Jedenfalls insofern, als einige dieser Modelle durchaus mit dem Anspruch wissenschaftlicher Erkenntnis im Hinblick auf die Gestalt Jesu, in bezug auf seine Verkündigung und Geschichte, aufgetreten sind. Eine genauere Betrachtung ergibt auch, daß diese verschiedenen Jesusbilder keineswegs alle gleichermaßen als bloße Projektionen menschlicher Ideale und Sehnsüchte in die Gestalt Jesu von Nazareth zu beurteilen sind. Sie haben in sehr unterschiedlichem Maße Anhalt an den neutestamentlichen Texten und an den in ihnen enthaltenen Hinweisen auf die historische Gestalt Jesu. Nicht alle Jesusbilder der christologischen Tradition stehen in so eklatanter Spannung zur Jesusüberlieferung der Evangelien wie etwa die Deutung der Botschaft

Jesu als einer politischen Befreiungsbotschaft. In vielen Fällen ist das Existenzverständnis, das seinen Ausdruck in den christologischen Konzeptionen gefunden hat, selber (zumindest teilweise) als Wirkung der Gestalt Jesu zu begreifen. Rezeptionsgeschichte ist eben auch Wirkungsgeschichte, wenngleich Wirkungen im Bereich von Überlieferungsprozessen stets durch Rezeption vermittelt sind. Dabei ist aber der durch Überlieferung vermittelte Wirkungsfaktor nur ein Teilfaktor des Rezeptionsvorganges und seines Ergebnisses. Ungeachtet dessen ist für den Rezipienten dieser Überlieferung, wenn er durch die Rezeption der christlichen Verkündigung zum Glauben an Jesus Christus gelangt, das ganze Geschehen dieser Rezeption Ergebnis eines Wirkens des erhöhten Christus an ihm durch den Heiligen Geist. Das Wirken des Heiligen Geistes geht zwar über das Historische an der Gestalt Jesu hinaus, aber nur in der Weise, daß es an die seiner Gestalt und Geschichte eigene Bedeutung „erinnert“ (Joh. 14,26). Während aber der Rezipient so das Ganze des Traditionsvorgangs als Wirkung seines Gegenstandes erfährt, muß die Theologie zwar einerseits Jesus als Maßstab und Urbild des christlichen Glaubens darstellen, dabei aber auch andererseits die Differenzen zwischen seiner Gestalt und dem jeweiligen Glaubensinteresse herausarbeiten. Das ist unter anderem auch deshalb nötig, weil so für den Fortgang christlicher Überlieferung selbst eine Kontinuität der Orientierung an der Gestalt Jesu bei Verschiebungen des Schwerpunkts im Glaubensverständnis ermöglicht wird.

An dieser Stelle wird etwas deutlich von der positiven Funktion, die historische Jesusforschung für das Leben des christlichen Glaubens haben kann. Das Glaubensverständnis selbst verändert sich. Es muß sich verändern, wenn der Glaube in der Gestalt Jesu immer wieder Urbild und Inbegriff menschlicher Existenz finden soll. Dabei werden immer wieder neue Seiten der Gestalt Jesu für das Gesamtbild relevant. Die historische Jesusforschung trägt dazu bei, diesen hermeneutischen Prozeß offenzuhalten, indem sie das Bewußtsein von der Differenz und jedenfalls von der Komplexität der historischen Gestalt Jesu gegenüber den jeweiligen Aktualisierungen wachhält. Auch die dogmatische Christologie kann dazu beitragen, wenn sie sich ihrerseits an der historischen Gestalt Jesu, seiner Botschaft und Geschichte, orientiert und ihre Aufgabe darin erkennt, die Entwicklung christologischer Aussagen als explizite Thematisierung des impliziten Bedeutungsgehaltes der Gestalt und Geschichte Jesu darzustellen, und nicht der Versuchung anheimfällt, eine unvermittelte Identität vom subjektiven Glaubensbewußtsein des Theologen mit dem Inhalt der Christologie zu behaupten. Eine solche unvermittelte Identität würde den hermeneutischen Prozeß der Applikation stillstellen, indem sie eine bestimmte Applikationsgestalt fixiert.

Ähnliches gilt nun auch für das christliche Heilsverständnis überhaupt. Das Bewußtsein der Differenz jeweiliger Aktualisierungen vom historischen Ursprung des christlichen Glaubens muß offengehalten werden, um seine Wandlungsfähigkeit zu bewahren, und zwar so, daß nicht jede Neuorientierung des Glaubensverständnisses von seinen Ursprüngen her sogleich eine Identitätskrise des Glaubensbewußtseins heraufzuführen braucht.

Diese Problematik soll zum Abschluß noch am Beispiel der protestantischen Bußfrömmigkeit erläutert werden, die den eigentlichen Gegenstand der Christentumskritik Friedrich Nietzsches bildete. Nietzsche nahm diese Bußfrömmigkeit für das Christentum überhaupt. Er hätte aber ebensogut seine Kritik an ihr mit theologischen Argumenten als eine vom Boden des ursprünglich Christlichen selber ausgehende Kritik vortragen können. Bei einigen seiner kritischen Gesichtspunkte wird diese bei allem Gegensatz bestehende Nähe zu einem tieferen Verständnis des Christlichen selber in frappierender Weise deutlich.

Die lutherische Reformation nahm ihren Ausgang von einer Kontroverse um die mittelalterliche Bußfrömmigkeit und Bußlehre. Die Rechtfertigungslehre Luthers ist nur auf diesem Hintergrund zu verstehen. Der vom Gesetz angeklagte Mensch wird durch die Verheißung des Evangeliums wiederaufgerichtet. Das hat weniger mit der paulinischen Lehre vom Gesetz und seiner Ablösung durch das Evangelium von Jesus Christus zu tun als die Reformatoren selber meinten. Denn für Paulus kennzeichnete das Gesetz eine durch das Erscheinen des Christus abgeschlossene Epoche der Heilsgeschichte. Für Luther dagegen bedarf es immer wieder des Gesetzes, um den Menschen seiner Sünde zu überführen und um ihn seiner Bedürftigkeit für den Trost des Evangeliums der Sündenvergebung bewußt zu machen. Das hat sein Vorbild nicht bei Paulus, wohl aber im Bußsakrament der mittelalterlichen Kirche. Wie der Priester dort dem Beichtenden die zehn Gebote vorhält, damit er seine Sünden erkennt, bevor er die Absolution empfangen kann, so legt der reformatorische Prediger zuerst die Forderung des Gesetzes aus, um dann dem zerknirschten Hörer die Absolution zu verkündigen, freilich nicht mehr im Beichtgespräch, sondern öffentlich von der Kanzel, und nicht mehr als Spruch des Priesters, sondern als Gottes eigenen Zuspruch der Sündenvergebung. In dieser Verschiebung äußert sich ein Zug zur Unmittelbarkeit des einzelnen im Verhältnis zu Gott, der schon in der Frömmigkeit des Spätmittelalters in vielfältiger Gestalt hervorgetreten war. Für die Reformation ist es die Unmittelbarkeit des Glaubens zu Gottes eigenem Wort, seiner in Christus leibhaftig gewordenen Verheißung. Mit dieser Unmittelbarkeit des Glaubens zu Gott hängt das Gefühl der Befreiung zusammen, das ursprünglich mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre verbunden war: Befreiung von aller nur menschlichen Autorität. Andererseits blieb dieses Freiheitsbewußtsein aber an die Voraussetzungen mittelalterlicher Bußfrömmigkeit gebunden, weil die Gnadenerheißung Gottes das Bewußtsein der eigenen Sünde und Vergebungsbedürftigkeit voraussetzte. Als diese Voraussetzungen in den folgenden Jahrhunderten schwanden, wurde der Versuch gemacht, sie gegen die Zeitströmung zu sichern. Der Mensch muß sich als Sünder verstehen, um das auf die Sündenvergebung zugeschnittene Evangelium im Sinne der Reformation als Befreiung erfahren zu können. Im Bemühen, die Voraussetzungen der reformatorischen Predigt zu bewahren, verschob sich der Schwerpunkt der Frömmigkeit auf die Kultivierung des Schuldbewußtseins, und zwar nicht als Einsicht in konkrete Verschuldungen — die fällt dem reformatorischen Christen ebenso schwer wie

anderen Menschen auch – sondern als allgemeines, vages Gefühl der Sündhaftigkeit. Dieses Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit muß der evangelische Christ entwickeln, um dessen gewiß sein zu können, daß der göttliche Gnadenzuspruch wirklich auch ihm gilt.

Das evangelische Glaubensverständnis ist durch Vermittlung des Pietismus und der Erweckungsfrömmigkeit bis heute durch diese Bußmentalität belastet, die sich in das Gefühl der eigenen Sündigkeit versenkt, weil sie nur dadurch meint, des göttlichen Gnadenzuspruchs, der nur dem reuigen Sünder gilt, teilhaftig werden zu können. Dadurch erklärt sich die neurotische Übersteigerung des Sündenbewußtseins, die zum Gegenstand der Moralkritik und Christentumskritik Nietzsches wurde. Die angestrenzte Konzentration auf die eigene Sündhaftigkeit konnte fast in Vergessenheit geraten lassen, daß die Botschaft des Christentums die Menschen ursprünglich zur Freude eines neuen Lebens befreit, nicht auf das Bewußtsein eines allgemeingehaltene Sündenseins fixiert. Bei Paulus ist die Taufe die definitive Befreiung des Menschen aus der Macht der Sünde und des Todes. Der Christ hat beides hinter sich, wenn auch die Schatten der überwundenen Mächte sein irdisches Leben noch begleiten. Das frühe Christentum hat das Leben der Glaubenden viel stärker von der Osterbotschaft her verstanden, nicht im Sinne einer vereinseitigten *theologia crucis*. Die Auferstehung des Gekreuzigten bedeutet die Verwandlung der Leiden dieses irdischen Lebens und seiner Vergänglichkeit in ein neues, unvergängliches Leben vor Gott. Dabei war die urchristliche Frömmigkeit nicht weltflüchtig, weil sie nicht ein anderes Leben ersehnte, sondern die Unvergänglichkeit eben dieses irdischen Lebens erhoffte. Darum konnte auch das Leben der Schöpfung in der Perspektive der Transfiguration zu einem neuen Leben, das die Vergänglichkeit überwunden hat, bejaht werden. Der christliche Auferstehungsglaube erscheint so als die äußerste Bejahung dieses irdischen Lebens, über seine Vergänglichkeit hinaus. Von daher gesehen kann die Frömmigkeit des westlichen Christentums, insbesondere aber die des Protestantismus, als moralistisch verengt erscheinen, auf Kosten der Thematik von Leben und Tod und damit auch der ästhetischen Dimension des religiösen Bewußtseins.

Die evangelische Theologie und Predigt hat sich immer wieder so einseitig auf das moralische Bewußtsein gestützt, weil dieses den Ausgangspunkt für die Erkenntnis des eigenen Versagens, der Sünde, bildet und damit auch den Anknüpfungspunkt für den Zuspruch der Sündenvergebung. Es soll hier natürlich nicht bestritten werden, daß die Sündenvergebung tatsächlich einen zentralen Platz im christlichen Glaubensbewußtsein haben muß. Aber sie ist mehr eine Begleiterscheinung der Gegenwart Gottes und seiner Herrschaft, Ausdruck dafür, daß alles von Gott Trennende aufgehoben ist. Die Bußfrömmigkeit des westlichen Christentums hat dagegen die Trennung von Gott als normale Situation des Menschen, auch des Christen, unterstellt und schließlich den Eindruck erzeugt, als ob das Bewußtsein, von Gott getrennt zu sein, das spezifisch Christliche sei. Es braucht hier nicht die Rede davon zu sein, welche Verdienste um die Verinnerlichung des Menschen diese

Bußfrömmigkeit gehabt hat. Es ist immer noch besser, den Grund des Versagens bei sich selber zu suchen als alle Übelstände des Lebens sofort anderen oder 'der Gesellschaft' zur Last zu legen. Doch das ist hier nicht das Thema. Vielmehr handelt es sich darum, daß die Fixierung auf einen bestimmten Frömmigkeitstypus, aus dem die Reformation hervorgegangen ist, sich im evangelischen Christentum als folgenreiche Verengung und nicht selten sogar als Verkehrung des Glaubensbewußtseins ausgewirkt hat. Die Theologie kann in dieser Situation zur Erinnerung an die ursprüngliche Weite eines vom Osterglauben geprägten christlichen Bewußtseins beitragen. Das setzt allerdings voraus, daß der Zirkel zwischen Wissenschaft und Existenz nicht so eng wird, daß der Glaube in seinem Gegenstand nur noch das Spiegelbild seiner subjektiven Form findet.

München

WOLFHART PANNENBERG