

Zeitschrift:	Theologische Zeitschrift
Herausgeber:	Theologische Fakultät der Universität Basel
Band:	8 (1952)
Heft:	2
Artikel:	Das antike Weltbild in der Bibel als theologisches Problem
Autor:	Buess, Eduard
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-877507

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

dung. Die Natur der Welt, mit der er es zu tun hat, kann ihm eine ebensolche Ermutigung geben wie die Stimme dessen, der sagt: «Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt.»

Ist nicht der Missionar zu beneiden, dem sein Auftrag gleich von *zwei Seiten* lieb gemacht wird? Es wird aber sicher auch der, welcher die Welt im Lichte des Thomas sieht, zugeben, daß, wenn es doch anders stehen sollte mit der Welt und dem Menschen, der Missionsbefehl deswegen nicht dahinfällt.

Kilchberg/Basel Land.

Martin Anton Schmidt.

Das antike Weltbild in der Bibel als theologisches Problem.

Antrittsvorlesung an der Universität Basel am 31. Januar 1952.

Bibel und antikes Weltbild! Es sind zwei sehr verschiedenartige Größen, die hier aufeinander bezogen werden. Auf der einen Seite die Bibel. Sie ist, theologisch verstanden, eine Größe besonderer Ordnung, eine Kategorie für sich. Auf ihr Wesen und Geheimnis gesehen ist sie nämlich *das eine authentische Zeugnis der einen Offenbarung Gottes*. Den biblischen Zeugen ist unmittelbar widerfahren, was der Kirche nur durch ihre Vermittlung zuteil wird: Gott hat mit ihnen geredet, Gott hat sich ihnen zunächst durch sein bloßes Wort, endlich durch seinen eigenen Sohn zum Vertrauten gemacht. Sie sind urbildlich, was wir in der Kirche abbildlich, nur im Blick auf sie und von ihnen her sein können: Menschen, die dessen gewürdigt wurden, den verborgenen Gott zu erkennen und von ihm Zeugnis zu geben. So stehen sie, auf das Wesen und Geheimnis ihres Berufes gesehen, einsam da. Ihr Ort ist der unvergleichliche derer, die die Offenbarung unmittelbar empfangen und urbildlich-gültig von ihr Zeugnis gegeben haben. Soviel zunächst zur Größe «Bibel».

Und nun ihr gegenüber die Größe «antikes Weltbild», mit der wir eine völlig andere Ebene betreten. Was hat es mit ihr für eine Bewandtnis? Zunächst, was ist unter dem Begriff

«Weltbild» i. a. zu verstehen? Der Begriff meint in unserm Zusammenhang *das Ergebnis des dem Menschen als solchem zustehenden Denkens insgesamt*. Im Weltbild oder, mehr subjektiv gewendet, in der Weltanschauung einer bestimmten Zeit ist zusammengefaßt, was diese Zeit über die verschiedenen Aspekte der Wirklichkeit, die die ihre ist, auszusagen weiß. Der Begriff Weltbild umschließt, in diesem umfassenden Sinn genommen, einen komplexen Tatbestand. Er meint zunächst das Abbild und Gegenbild, in dem der Mensch sich die «Welt» im elementarsten Sinn des Wortes, die außermenschliche «Welt», den «Kosmos» gegenwärtig hält und zu eigen macht. Nach diesem Aspekt ist das Weltbild das Produkt einer Erkenntnisarbeit, in der das erkennende Subjekt darauf ausgeht, sich die von ihm relativ unabhängige Wirklichkeit als das einsichtige Objekt zu entdecken, das es anscheinend ist. Das Subjekt greift auf eine von ihm unabhängige Wirklichkeit, um sie als sein Objekt, als seine Welt zu sehen. So schließt jedes Weltbild als integrierendes Moment ein bestimmtes, dem erkennenden Subjekt gemäßes, in bestimmten Anschauungen, Begriffen und Sätzen sich konstruierendes Bild der außermenschlichen Welt, des Kosmos, ein. — Aber darin erschöpft sich Inhalt und Funktion des Weltbildes keineswegs. Jedes Weltbild enthält, sofern darunter das ganze Ergebnis menschlichen Denkens verstanden wird, auch ein Bild des Menschseins als solchen. Der Mensch vergegenwärtigt sich das, was er im Zusammensein mit andern Menschen erfährt und erstrebt, in bestimmten, bald mehr anschaulich-konkret, bald mehr begrifflich-abstrakt sich gestaltenden «Bildern» und «Leitbildern». Er schafft sich für sein persönlich-gesellschaftliches Sein und Leben ein Gehäuse von Entwürfen und Programmen, von Grundworten und Parolen, das sein Ausdruck ist, zugleich aber ihn normierend, bindend, schützend, wohl auch hemmend und zügelnd gegenübertritt: in ihm, im Gehäuse dieser seiner «geistigen Kultur», durch seine Vermittlung ist er nun Ich im Verhältnis zu anderm Ich. Wenn das Weltbild nach seinem kosmologischen Aspekt zwischen Kosmos und Mensch vermittelt, so nach seinem anthropologischen zwischen Mensch und Mensch. Wenn es dort ein Faktor der menschlichen Zivilisation ist, so hier ein Faktor der menschlichen Kultur. Unter

Weltbild verstehen wir immer auch ein Ganzes von Entwürfen, in denen der Mensch sich selber zum expressiv, aber auch normativ gemeinten Bilde wird. — Unter dem Begriff Weltbild aber verstehen wir noch ein Drittes, in dem sich weltbildliches Erkennen erst erfüllt. Es erfüllt sich nämlich so, daß es sich durchbricht und transzendierte. Schon nach seinem kosmologischen Aspekt ist ja ein Weltbild immer eine bewegte, unvollendete, dialektisch fragwürdige Größe. Erst recht bleibt es nach seinem anthropologischen Aspekt immer offen, unfertig: der Mensch kennt sein Geheimnis keineswegs so, daß er es sich zum gültigen Bild und Leitbild setzen könnte. So weist und greift alles weltbildliche Denken, sei es von Anfang an, sei es erst nach Erschöpfung aller seiner Möglichkeiten, sei es freudig und kräftig, sei es widerwillig und matt, über sich und seine Gestaltungen hinaus in ein ihm Unzugängliches und Ueberlegenes, in dem doch das Eine und Ganze seines Gegenstandes beschlossen sein muß. Es mündet, sei es sehr rasch und also ohne seine Möglichkeiten zu erschöpfen, sei es zögernd und also erst, nachdem es seine Kräfte aufs äußerste angespannt, seine Grenzen so weit wie möglich hinausgeschoben hat, in Religion und also, sofern es auch jenseits seiner Grenzen noch Erkenntnis bleibt, in Mythos aus. Es geht, sei es entschlossen und selbstgewiß, sei es so, daß es sich nur zögernd auf sich zu stellen wagt, aus der es aufhebenden und umschließenden Religion und Mythologie je neu hervor. So ist jedes Weltbild von glühenden oder auch längst verglühten mythischen Bildern und Bildversuchen umgeben, die seine religiöse Begrenzung und Transzendierung zum Ausdruck bringen. So spiegelt jedes Weltbild nicht nur kosmisches und menschliches Geschehen, es spiegelt auch «Transzendenz». Es gestaltet sich nicht nur von der Erfahrung des Kosmos, von der Selbsterfahrung des Menschen her, es formt und füllt sich auch von der Erfahrung überkosmischer, menschlich-übermenschlicher Mächte und Geheimnisse her, die sich doch nur uneigentlich, in diesem Sinne «bildhaft», erfassen lassen.

Weltbild ist faktisch immer Weltbild einer bestimmten historischen Zeit und Epoche. Wir haben es hier mit dem Weltbild jener Zeit zu tun, die wir die Antike nennen. Genauer mit der Antike, sofern sie die Zeit ist, der die biblischen Zeugen,

historisch gesehen, angehören. Konkret also mit dem sog. Alten Orient und mit dessen Ausweitung zum hellenistischen Synkretismus. Diese beiden antiken Epochen stellen sich der Moderne gegenüber insofern als Einheit dar, als ihr Denken sehr viel *stärker religiös* gerichtet ist und *mythischen* Charakter trägt. Die Weltbilder der Antike, in denen die biblischen Zeugen mit zu Hause sind, weisen alle über sich selber als feste, überschaubare Bilder einer in ihnen überschauten Wirklichkeit hinaus. Die Wirklichkeit, die sich in ihnen abbildet, ist offen auf Transzendenz und schließt Ueberweltliches und Uebermenschliches ein. Und man hat es hier so eilig, zum Ueberweltlichen zu kommen, daß man gar nicht Zeit findet, das Weltliche streng und umfassend als solches herauszuarbeiten und sicherzustellen. Das Denken wendet sich so rasch in Furcht und Staunen, daß es den ihm zustehenden Bereich gar nicht voll durchmißt. Die mythischen Bilder zeigen hier eine Glut und Sattheit, in der sie das Bild des Kosmos und des Menschen als rational einsichtiger Größen gar nicht wirklich aufkommen lassen. Der altorientalische Mensch ist noch in der Lage, das Göttlich-Mächtige in und mit der Welt zu fassen, die also als bloße, als rein weltliche Welt noch gar nicht sichtbar wird. Dem hellenistischen Menschen droht das Göttliche in eine ferne Transzendenz zu entschwinden, die den religiösen Eros aufs äußerste anspannt. So oder so gilt das Zeugnis, das Paulus den Athenern ausstellt, dem antiken Menschen überhaupt: «Nach allem, was ich sehe, seid ihr in besonders hohem Maß Verehrer der Gottheiten» (Act. 17, 22).

Soviel als erste Umgrenzung des Begriffs «antikes Weltbild». Und nun die Frage, die mit unserm Thema gestellt ist: das antike Weltbild in der Bibel. Es sind in der Tat zwei sehr disparate Größen, deren Beziehung hier zur Frage wird. In der Bibel spricht der Mensch, der im besondern, unvergleichlichen, einmaligen Licht des unmittelbar an ihn ergangenen Wortes Gottes steht. Im jeweiligen Weltbild als solchem kommt der Mensch zur Darstellung, der kein anderes Licht kennt als das allgemeine, diffuse, wechselnde, das über unser Sein in der Welt als solches ausgegossen ist. In der Bibel wird der verborgene Gott selber erkannt, im jeweiligen Weltbild als solchem werden Kosmos, Mensch und Transzendenz erkannt. Dort ist

man Zeuge des neu anhebenden Geschehens, dessen Inhalt, Sinn und Kraft der verborgene Gott in seiner Offenbarung unmittelbar selber ist. Hier wohnt man dem Geschehen bei, das unmittelbar keinen andern Inhalt hat als die Existenz geschaffener Wirklichkeit als solche. Welche Beziehung besteht zwischen dem Geschehen hier und dem Geschehen dort, zwischen der Zeugenschaft hier und der Zeugenschaft dort? Wo liegt die Stelle, an der man von der einen Sphäre aus die andere mit einsehen, von der aus also die Beziehung der beiden Sphären einsichtig werden kann?

Eins ist zum vornehmerein klar: vom weltbildlichen Denken als solchem aus ist der umfassende Blick auf beide Sphären nicht zu gewinnen. Die biblische Sphäre ist ja per definitionem dadurch gekennzeichnet, daß ihr Inhalt ein Besonderes, Neues, Unvergleichliches ist, eine Wirklichkeit, deren man von außen her nicht ansichtig werden kann, die, die Wirklichkeit des verborgenen Gottes selber, nur in dem unvergleichlichen, einmaligen Augenblick erkannt wird, in dem sie sich unbegreiflicherweise zu erkennen gibt. Nein, das Geheimnis der Bibel ist in dem strengen Sinn Geheimnis, daß es von außen her nicht nur faktisch nicht eingesehen wird, sondern überhaupt nicht eingesehen werden kann. Anders verhält es sich mit dem Geheimnis und Inhalt des jeweiligen Weltbildes. Es ist per definitio-nem das Allgemeine, wenigstens der Möglichkeit nach jederzeit und überall Zugängliche; sehen wir ein Weltbild nicht ohne weiteres ein, so besteht doch die Möglichkeit, daß wir, die nötige Aufmerksamkeit vorausgesetzt, in es eindringen. Es ist dem Menschen als Menschen zugänglich. Es ist *auch dem biblischen Menschen*, so gewiß er Mensch ist, *zugänglich*. Und nun ist es ja faktisch so, daß die biblischen Zeugen im Weltbild ihrer Zeit jeweils recht gut zu Hause sind. Damit daß sie Zeugen des verborgenen Gottes geworden sind, haben sie nicht aufgehört, Menschen zu sein, die erkennend und handelnd auf den Kosmos, auf sich selber, auf Transzendenz bezogen sind. Sie sind es in neuer Weise. Sie stehen dem Kosmos, sich selber, der Transzendenz in einer Freiheit gegenüber, die die Gabe Gottes in seiner Offenbarung selber ist. Sie sehen Kosmos, Mensch und Transzendenz unter einem Horizont und Licht, unter dem alles Geschaffene ein Gepräge und Leben gewinnt, nachdem es

bisher verborgen war. Aber es ist schon der allgemein bekannte Kosmos, das allgemein bekannte Menschsein, dessen so oder so überall verehrtes Geheimnis, dem sie auf neue Weise gegenüberstehen, an dem dieser neue Charakter sichtbar wird. Es ist die wahre Wirklichkeit der nach ihrer Erscheinungswirklichkeit allgemein zugänglichen Welt und Ueberwelt, deren die biblischen Zeugen von ihrem überlegenen Ort aus ansichtig werden. Der verborgene Gott, dessen verborgenes Licht sie getroffen hat, ist ja der Herr, der Schöpfer, der verheißene König und Erlöser des Menschen in und mit seiner Welt und Ueberwelt überhaupt. Indem sie an jenem einsamen Ort vor ihrem Gott stehen, sind sie doch in neuer Weise auf all die Orte, an denen Menschen zu stehen pflegen, hinbezogen. In der Einsamkeit vor Gott sind sie der Solidarität mit dem Menschen, mit der Kreatur überhaupt nicht nur nicht entnommen, sie sind neu, mit neuem Sinn in ihr begründet. So gibt es zwar keinen Zugang vom antiken Weltbild zum Geheimnis der Bibel, wohl aber gibt es einen *Zugang von der Bibel zum Verständnis des antiken Weltbildes*. Es wäre theologisch sinnlos, vom Geheimnis der Bibel im Zusammenhang des antiken Denkens zu sprechen, wohl aber ist es theologisch sinnvoll, vom antiken Denken im Zusammenhang und unter dem Gesetz der biblischen Botschaft zu sprechen.

Damit sind wir soweit, die Frage, die uns hier beschäftigt, präzis zu formulieren. Sie lautet so: Was geschieht mit dem Weltbild der Antike, wenn es ins Licht der Offenbarung des verborgenen Gottes rückt? Oder im Blick auf den Menschen, um den es hier und dort geht: Was wird aus dem antiken Menschen, wenn er nun nicht mehr nur antiker Mensch, sondern eigentlich und zentral Zeuge der Offenbarung ist?

Wir geben dem summarischen Charakter der Frage entsprechend zunächst eine summarische Antwort: Als biblischer Zeuge ist der antike Mensch frei von sich selber, um frei für sich selber zu sein: er ist befreit von seiner Verschlossenheit in sich selber und seiner Welt und Ueberwelt; eben so ist er befreit für seine wahre Wirklichkeit als Bild Gottes. Das weltbildliche Denken der Antike ist in der Bibel befreit von sich selber — für sich selber: es ist befreit von seiner Verschlossenheit in sich und seinem Gegenstand; eben so ist es befreit für

sein wahres Werk, für das Werk der Bestätigung und Verherrlichung der Wahrheit Gottes.

Frei von sich selber. In der Bibel wird das weltbildliche Denken aus aller Verschlossenheit in sich selber, aus aller selbstgeschaffenen Festigkeit, Gewichtigkeit, Souveränität herausgeholt. Der antike Mensch ist hier befreit von der Illusion, sich, eingeschlossen im Raum seines weltbildlich-religiösen Erkennens, selber genügen zu können; er ist befreit von der Lüge, die ihn dazu verführt, eine, sei es in Einheit mit der Welt, sei es im Gegensatz zur Welt gesehene Welttiefe und -transzendenz als solche absolut zu setzen: zu vergötzen. Er braucht nicht mehr bei irgendeinem Geschaffenen und seiner immanenten Tiefe und Transzendenz stehenzubleiben, als sei er hier am Ziel, in der Erfüllung seines Fragens angelangt, als habe er hier den Pol, die Mitte gefunden, um die sein Denken kreisen kann. Er ist frei, sich in den verschiedenen Dimensionen der geschaffenen Wirklichkeit zu bewegen, ohne sich irgendwo niederlassen zu müssen, wo er letztlich doch kein Bleibens hat, frei, dem in allem Geschaffenen gegebenen Hinweis auf Gott zu folgen, ohne doch den leeren Hinweis mit seinem verborgenen Gegenstand und Ziel zu verwechseln. «Weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch irgendeine andere Kreatur» kann ihn hindern, sich aufzumachen, seinem Gott zu begegnen. — Das wirkt sich praktisch-methodisch darin aus, daß er frei ist vom Zwang, ein geschlossenes System, eine vollendete Synthese zu gewinnen. So erscheint das weltbildliche Denken in der Bibel eigentlich bewegt, flüssig, leicht, unverbindlich. Es ist hier erlöst von allem eigenen Ernst und Krampf, herausgerufen aus all der Angst und dem Trotz, aus all der uferlosen Betriebsamkeit, in die der Mensch da gerät, wo er seine eigene Gerechtigkeit aufzurichten trachtet. Kennt es einen Nachdruck und Ernst, eine gewaltig bewegende und fordernde Mitte, so liegt sie jenseits seiner. Sie liegt im Worte Gottes, dem es sich selber in aller Anspruchslosigkeit nur offenhalten kann. Der Mensch darf sich auch hinsichtlich seines Denkens an die Weisung halten: «Sorget nicht!» (Matth. 6, 25). Gerade da, wo er als denkendes, redendes Wesen gefordert ist, gilt dieses: «Sorget euch nicht darum» (Matth. 10, 19). Er darf im Blick auf das Eine frei

werden von der Sorge um das Viele. Das Christentum ist, religionsgeschichtlich gesehen, wie schon Hermann Gunkel bemerkte¹, eine synkretistische Religion; allerdings, in seiner weltbildlich-religiösen Gestalt, die religionsgeschichtlich allein in Erscheinung tritt, ist es eine freie Kombination von weltbildlich-religiösen Elementen verschiedenster Herkunft und Art: griechisch und jüdisch, primitiv und entwickelt, religiös und profan, fortschrittlich und konservativ zugleich. Vom weltbildlich-religiösen Denken als solchem gilt, was das Neue Testament vom Menschenwerk als bloßem Menschenwerk überhaupt sagt: «In Jesus Christus kommt es weder auf Beschneidung noch auf Unbeschnittenheit mehr an, sondern allein auf den Glauben, der in der Liebe wirksam ist» (Gal. 5, 6).

So bedeutet die dem antiken Denken unter Gottes Offenbarung verliehene Freiheit zunächst negativ die Befreiung von sich selber in seiner Verschlossenheit in sich selbst. Sie bedeutet eben damit das Positive: die Befreiung zu sich selber. Eben in der Freiheit von sich selber ist es frei für Gott und Gottes Wort, das seine ihm sich mitteilende Wahrheit ist: frei für sich selber in seinem wahren Werk, das kein anderes ist als das der Bestätigung und Verherrlichung der Wahrheit Gottes. Gottes Wort holt es ja nicht aus sich selber heraus, um es auszulöschen, um es, wie der Abgrund mystischer Unendlichkeit, in sich zu verschlingen. Nein, es holt es aus sich heraus, um es vor sich und bei sich zu haben: um es in die Wahrheit zu versetzen, deren es allein vor ihm teilhaftig wird. Paulus sagt: «Wenn sich jemand unter euch weise zu sein dünkt, so werde er töricht, damit er weise werde» (1. Kor. 3, 18). Eben indem es vor dem Worte Gottes zur Torheit wird, gewinnt es seine wahre Weisheit. Es gewinnt sich in dem demütigen und stolzen Werk der Bestätigung und Verherrlichung der Wahrheit, die die offenbarte Gottes selber ist. — Das wirkt sich praktisch-methodisch darin aus, daß das antike Denken frei wird, seinen verschiedenen Dimensionen, Sphären, Gegenständen je in ihrer Verschiedenheit gerecht zu werden. Es ist ja nun nicht mehr genötigt, eine seiner Dimensionen und Sphären systematisch in die Mitte zu stellen und also die an-

¹ Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 2. Aufl., Göttingen 1910.

dern Sphären ihr gegenüber zu vernachlässigen. Eben in der Bewegtheit und Beweglichkeit, die es unter dem Wort gewinnt, ist es frei, jedem das zu geben, was ihm vor seinem Schöpfer zukommt. Die biblischen Zeugen sind im Blick auf das Ganze der Schöpfung frei, Welt als Welt und Weltjenseits als Weltjenseits, mythisch gesprochen: Erde als Erde und Himmel als Himmel zu sehen; so, in der wechselseitigen Bezogenheit von Himmel und Erde, ist ja die Schöpfung, was sie vor Gott ist; so ist sie das Bild und Gleichnis des Wortes, der Geschichte Gottes; wo sie in dieser Dualität gesehen wird, wird im Akt weltbildlichen Erkennens Gottes Wahrheit verherrlicht. Die biblischen Zeugen sind, im Blick auf den Menschen, frei, ihn als religiöses und als profanes, als soziales und als individuelles, als weltgebundenes und als weltfreies Wesen zu sehen; so, in der Dualität und Bewegtheit, in der der Mensch dieses und jenes ist, entspricht er der Absicht Gottes; so, in dieser Bewegtheit, ist er Gottes Bild; wo er sich so sieht, da wird im Akt menschlicher Selbsterkenntnis Gottes Wahrheit gepiresen.²

Soviel zu der dem antiken Denken widerfahrenden Befreiung im allgemeinen. Wir müßten nun, was wir prinzipiell festzustellen hatten, an den verschiedenen Bereichen und Problemen weltbildlichen Denkens im einzelnen durchführen. Dazu fehlt hier die Zeit. Wir müssen uns mit dem Hinweis auf zwei

² Die Befreiung wird sich konkret zunächst auf das Verhältnis der Dimensionen untereinander auswirken. In der Bibel wird die anthropologische Frage, die in der Antike gegenüber der mythisch akzentuierten kosmologischen zurücktritt, nach ihrer wahren Bedeutung erkannt. Was nicht heißen kann, daß sie die Frage schlechthin sei! Auch sie steht unter jenem: «Sorget nicht!» Auch sie eignet sich nicht zur (systematischen) Mitte allen Fragens. Auch sie ist der Frage nach Gott selber gegenüber, so eng sie mit ihr zusammenhängt, ein Anderes, Zweites. Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus selber ist von Gott her und nicht ebensogut vom Menschen her zu verstehen! — Die Befreiung wird sich weiter auf die interne Problematik der einzelnen Dimensionen als solcher auswirken. Freilich in sehr verschiedenem Maß. Die internen Probleme der Kosmologie werden nur sehr indirekt betroffen. Die internen Fragen der Anthropologie indessen werden einer Neuorientierung und -füllung unterworfen, die sehr weit gehen wird. Die aus unserm ganzen Denken emporsteigende religiöse Frage endlich wird von der Botschaft der Bibel so getroffen, wie eben der (als solcher verkannte) Hinweis auf das Geheimnis Gottes vom offenbarten Geheimnis selber getroffen wird.

Probleme begnügen. Ich nenne das Problem der *Bezogenheit des Menschen auf Transzendenz* und der *Bezogenheit des Menschen auf den Kosmos*: zwei anthropologische Fragen also, wie es denn die Bibel kennzeichnet, daß ihre Wahrheit die geschaffene Wirklichkeit nicht gleichmäßig, sondern mit spezifischer Hervorhebung des Menschen beleuchtet.

Der antike Mensch versteht sich, wie wir sahen, entscheidend aus seiner Beziehung zu Transzendenz. Die andern Beziehungen, in denen der Mensch erkennend, handelnd Mensch ist, stehen im Schatten dieser einen. Im Alten Orient so, daß sie in sie eingehen, in sie eingeschlossen sind, im hellenistischen Synkretismus sehr oft so, daß sie vor der konsequent durchpraktizierten einen der Entwertung verfallen. Ob aber die Transzendenz die Welt einschließe oder ausschließe, so oder so versteht sich der antike Mensch aus der Beziehung zu ihr.

Die Bibel nimmt dieses Selbstverständnis auf, um es auf ihre Weise zu interpretieren. Es ist kein Zweifel, daß auch die Bibel den Menschen auf «Unsichtbares», Mächtiges, auf welthaft oder weltüberlegen Transzendenten hin geöffnet sieht. So hat der biblische Mensch, wie der antike Mensch überhaupt, Visionen, bedeutsame Träume. Er erlebt seltsame psychische und organische Veränderungen und Erregungen, in denen er sich selber fremd und neu wird. Er weiß sich von Wesen geheimer, höherer Ordnung umgeben, die sich ihm auf mannigfache, halb sinnliche, halb unsinnliche Weise kundtun: immer so, daß er unter solcher Kundgabe aufs tiefste erschrickt und sich so bedroht und erhöht weiß, wie man von Mächtigen bedroht und erhöht wird. Er ist, positiv ausgedrückt, bereit, sich vom Wunderbaren begrenzen und erhöhen, aufheben und über sich hinausführen zu lassen. Negativ gesagt: er ist in seiner Welt und Weltlichkeit nie so gesichert und eingeschlossen, daß er nicht für das Ueberweltliche zugänglich und empfänglich wäre. Er ist religiöser Mensch, wie nur immer der antike Mensch religiöser Mensch ist. Er sieht sich selber in allen seinen Beziehungen immer auch im Lichte mythischer Erfahrungen und Erkenntnisse.

Die Bibel nimmt den Menschen als homo divinans und venerans ernst. Wo Gott sich offenbart, da ist er immer auch als der Herr dem Menschen überlegener Macht und Lebendig-

keit auf dem Plane; da bedient er sich immer auch jenes Weltjenseitigen, das sich von ihm her gesehen doch gar sehr als Welt (freilich in betontem Sinne als *seine* «Welt») darstellt; da ist der Mensch immer auch als religiös Betroffener und mythisch Erkennender in Anspruch genommen; da wird auch sein Divinieren geheiligt; da ist auch sein sensus numinis geschichtlich geprägt und neugeprägt. Gibt es einen «Rationalismus» der Propheten, so ist er sicher ein Rationalismus besonderer Art, mit Hugo Greßmann zu reden: «ekstatischer Rationalismus»³; sind die Propheten, im Unterschied zu den homines religiosi, wie sie sich in den Kongregationen der von ihnen so genannten «Lügenpropheten» finden mögen, eher weltliche Männer, so werden sie doch in ihrer Weltlichkeit vom Wunder heimgesucht. Nicht anders sind die neutestamentlichen Zeugen dran, nicht anders Jesus selber. Das Wunderbare kann in der Bibel legitimerweise keinen Augenblick selbständige Bedeutung gewinnen; es ist — das ist seine Auszeichnung dem Natürlichen gegenüber — von Haus aus und unmittelbar Instrument in der Hand Gottes, Zeichen des Wunders, das er selber ist, mächtiger Erweis der Macht, die die seine, die die seines Wortes ist, herrliche Manifestation der Herrlichkeit, die Er ist und ausstrahlt. Wo sie sich verselbständigt, wird die Macht dämonisch und ist zur Nichtigkeit, zu der in Christus vollzogenen «Vernichtigung» verurteilt. Wenn Macht echte, wahrhaft «himmlische», überlegene Macht ist, so darin, daß sie völlig an der Macht Gottes selber hängt, daß sie transparent ist auf diese, daß sie vor ihm zurücktritt, daß sie, mythisch gesprochen, sein «Thron», sein «Gefährt», sein «Geleit», seine «Heerschar», sein frei angezogenes Herrlichkeitskleid, Licht von seinem Lichte ist. So haben die Erfahrungen, in denen der Mensch sich auf das Mächtige und Wunderbare bezogen sieht, Sinn und Wahrheit als Bestätigungen des Glaubens, indem er sich auf Gott, Gott sich auf ihn «bezieht». So, in diesem Sinn nimmt die Bibel den religiösen Menschen ernst.

Sie nimmt ihn als solchen also nur bedingt ernst: nur so weit, als Gott in seiner Offenbarung selber ihn als solchen

³ Die Schriften des Alten Testaments, 2. Abt. 1. Bd., Göttingen 1921, S. 329.

ernst nimmt. Gott aber nimmt den Menschen als rationales Wesen nicht weniger ernst denn als religiöses. Gott begegnet dem Menschen wie von der Seite des Wunderbaren, so von der Seite des Natürlichen. Gott selber steht jenseits der Gegensätze von wunderbar und profan und ist darum frei, den Menschen so und so zu fordern. Das Gewicht des spezifisch Religiösen ist in der Bibel schwankend. Es tritt bald mehr, bald weniger hervor. Die Bibel enthält neben religiös hochgespannten ganzen breite Partien, in denen das Wunder wie unsichtbar bleibt. Auf die Bibel als Ganzes gesehen, wird man sagen müssen, daß sie sich inmitten einer religiös erregten Umwelt weithin merkwürdig profan ausnimmt, während sie freilich von einem total profanierten Denken wie dem unsrigen her gesehen des Wunderbaren und «Wunderlichen» genug und übergenug enthält. Die alttestamentliche Forschung hat bei den Propheten bald mehr die «rationale», bald mehr die «ekstatische» Seite betont; das Resultat der bald heftig nach der einen, bald ebenso heftig nach der andern Seite ausschlagenden Deutung dürfte dies sein: daß die Propheten beides sind: Menschen der vernünftigen *und* der ekstatischen Rede, der weltlich-rational verständlichen *und* der weltlich-rational unverständlichen Tat; jenes doch wohl noch mehr als dieses; eines wie das andere aber im Vollzug des Glaubens und des Zeugendienstes. Entsprechend verhält es sich bei den neutestamentlichen Zeugen. Einer blind, wild und souverän gewordenen Religiosität, einer bestimmten Uebergeistlichkeit gegenüber weisen sie auf den ins Fleisch gekommenen Christus, auf die tradierte «gesunde Lehre», auf die schlichten menschlichen Forderungen des Alltags. Paulus spricht für sie alle, wenn er eine sich verselbständigte glossolalische Erregtheit zur Ordnung weist mit den Worten: «Ich will mit dem Geiste (sc. in ekstatischer Entrücktheit), ich will aber auch mit dem Verstände beten» (1. Kor. 14, 15): «Geist und Verstand» sind beide Werkzeuge des Glaubens und Betens. So ist auch daran kein Zweifel, daß der biblische Mensch sich nicht nur als religiös sich transzendierenden, sondern auch als bei seiner Welt und Weltlichkeit behafteten Menschen versteht. Er ist nicht, so wie Goethe es verstand, «zweier Welten Bürger», sondern irdische Kreatur, Mensch dieser Erde, auf ihr vom überirdisch Himmlischen überschattet und überstrahlt.

Die neue Erde, deren er allerdings harrt, ist nicht weniger Erde als die, die er kennt und besitzt. So, als «Bürger dieser Erde» ist er offen für das Ueberirdische als für den ihm überlegenen, gottunmittelbaren Bereich göttlichen Schaffens und Herrschens.

So ist in der Bibel wohl dafür gesorgt, daß sich der Mensch aus seiner Weltlichkeit als solcher keine Sorge, keine Mühe, kein Ethos und kein Pathos bereite. Es ist aber auch wohl dafür gesorgt, daß er sich aus seiner Offenheit für das Ueberweltliche keine Sorge, Leidenschaft und Glorie schaffe. Der Mensch ist in der Bibel als religiöses Wesen in der Bewegtheit gesehen, in der er verfügbar ist für Gott, Gottes Bild. Er sieht sich auch in dieser Hinsicht so, daß er im Akt der Selbsterkenntnis Gott die Ehre gibt. —

Soviel zum biblischen Verständnis des Menschen in seiner Bezogenheit auf Transzendenten. Als zweites Beispiel wählen wir das biblische Verständnis des Menschen in seiner Bezogenheit auf den Kosmos. Das ist ja das zweite, was das antike Menschenverständnis kennzeichnet: in ihm ist der Mensch in erster Linie aus seinem Verhältnis zur Transzendenz, aber dann gleich in zweiter Linie aus seinem Verhältnis zum Kosmos verstanden, während die Bibel den Menschen, indem sie ihn von Gott her sieht, wesentlich aus seinem Verhältnis zum Mitmenschen begreift.

Der alte Orient, der die Umwelt des AT bildet, sieht das Verhältnis von Mensch und Kosmos im Zeichen naiv-mythischer Einheit. Er ist außerstande, eine klare Grenze zu ziehen, darum auch außerstande, das Verhältnis als ein solches echter und d. h. freier Bezogenheit zu verstehen. Mensch und Kosmos liegen hier, nur ansatzweise geschieden, ineinander. Der Mensch findet sich nach Wirklichkeit und «Ideal» im Kosmos wieder, der Kosmos hält, göttliches Wunder und alltägliche Gegebenheit zugleich, den Menschen in sich beschlossen. Der Kosmos wird als Staat, der Staat als kosmische Größe verstanden. Es ist alles körperlich und wiederum alles seelisch. Wo das Mächtige als welhaft Mächtiges wie eine niederhängende Wolke auf allem Dasein liegt, da ist dieses außerstande, von der in ihm angelegten Freiheit den natürlichen Gebrauch zu machen; der Mensch ist verhindert, zu sich selber durchzu-

dringen, und dementsprechend ist das Außermenschliche verhindert, sich als solches herauszugestalten.

Wenn es geschieht, daß die schwere Wolke des «Mächtigen» sich im Licht der Offenbarung des verborgenen Gottes auflöst, so geschieht unmittelbar auch dies andere, daß die Kreatur frei zu atmen beginnt, daß der Mensch in dem ihm gemäßen Rhythmus sich bewegen und ausschreiten, daß er in der Spannung zwischen Weltgebundenheit und -freiheit «schwingen» und leben kann. Das Alte Testament gibt Zeugnis davon, daß jene Offenbarung tatsächlich Ereignis geworden ist, daß eben damit auch der Mensch sich tatsächlich hat finden dürfen. Die alttestamentlichen Zeugen legen Wert darauf, die Besonderheit des Menschen aller außermenschlichen Kreatur, besonders der ihm am nächsten stehenden Tierwelt gegenüber sicherzustellen (vgl. Gen. 1, 26; 2, 20). Wiederum läßt uns das Alte Testament keinen Augenblick im Zweifel, daß diese Besonderheit sich nicht von selbst versteht. Sie ist eine dem Menschen von Gott verliehene Auszeichnung: «Du hast ihn zum Herrn gemacht über Deiner Hände Werk» (Ps. 8, 5). Die Weltfreiheit, die der weltgebundene Mensch genießt, ist eine Gabe der Vatergüte Gottes: Anzeige und Verheißung, mögliches und, wenn Gott es gibt, wirkliches Bild der größeren Gabe der geschichtlichen Freiheit für Gott selber. Den alttestamentlichen Zeugen steht die Tatsache unserer Leiblichkeit und also unserer Gebundenheit an den Kosmos viel zu deutlich vor Augen, als daß sie die Freiheit als selbstverständlichen Besitz verstehen könnten. Sie sehen sich und ihre Weltfreiheit vor Gott, vor Gott aber müssen sie diese Freiheit als geschichtsähnlichen Akt, als freie, neue Bewegung sehen, sie müssen also die Gebundenheit als deren Voraussetzung mitsehen. Der Mensch gehört «zunächst» durchaus auch in die Reihe der andern irdischen Geschöpfe hinein. Er bleibt, wie entschieden er auch aus ihr heraustritt, an diese Reihe gebunden. Das sog. «antike Naturgefühl» (das sehr wenig zu tun hat mit dem, was wir seit Aufklärung und Romantik «Gefühl» nennen!) gehört durchaus auch zur Haltung und zum Dransein des alttestamentlichen Menschen. Auch er lebt und webt in eben dem Kosmos drin, aus dem er sich — ein Wagnis, das er allein im Blick auf Gott den Schöpfer verstehen und verantworten kann — frei her-

auslöst. Er ist zu sehr an die «Natur» gebunden, als daß er sich in der Freiheit von ihr befestigen und niederlassen könnte. Anderseits weiß er zu genau um seine Erschaffung in der Freiheit und für die Freiheit, als daß er sich in einer naiven Naturgebundenheit vergessen könnte. Er bleibt in der Bewegung von der Gebundenheit auf die Freiheit hin: im Unterwegs zu dem Gott, in dessen Erkenntnis und Liebe seine Freiheit zu ihrer Wahrheit und Erfüllung kommt.

Das Neue Testament sieht sich einer wesentlich andersartigen weltbildlichen Konstellation gegenüber. Die naive Einheit mit dem Kosmos ist im spätantiken Synkretismus zwar nicht verschwunden, für gewisse, sagen wir: gnostisch bestimmte Kreise aber doch weitgehend gebrochen. Der Mensch ist sich seiner Besonderheit gegenüber dem Kosmos bewußt geworden. Aber doch nur, um über seine Sonderstellung, seine Einsamkeit aufs tiefste zu erschrecken; doch nur, um die freie Bezogenheit auf den ihn bindenden Kosmos zu hassen und abzulehnen; doch nur, um aus der Spannung, die das wirkliche Menschsein kennzeichnet, mit aller Kraft hinauszustreben. Er findet die Hilfe in der auf sakramentalem, asketischem und meditativem Weg zu erreichenden Loslösung von der Sinnenvelt und dem ihr zugeordneten Ich.

Diesem Fluchtversuch gegenüber bleibt das Neue Testament dabei, die eigentümlich gebundene Freiheit und freie Gebundenheit, in der der Mensch auf die Welt der tellurischen und siderischen Kreatur bezogen ist, als solche zu bejahren. Dem neutestamentlichen Zeugen ist das Pathos unbekannt, mit dem sich der Gnostiker über die Gebundenheit an den Leib beschwert. Er bescheidet sich nicht anders als der alttestamentliche Israelit bei der Einsicht, daß unser Teil, unser gutes Teil nur eine relative Freiheit sein kann. Weiß er um die in der Auferstehung Jesu Christi offenbar gewordene neue Gestalt der Weltfreiheit und Leiblichkeit, dann nie so, daß er sie als die Diskreditierung und Auflösung unserer irdischen Kreatürlichkeit und Mitkreatürlichkeit, unserer Erdgebundenheit überhaupt verstände. Die gnostischen Farben und Motive, in denen er das Bild des neuen Menschen zeichnet, geben die äußere Form eines wesentlich ungnostischen Menschenverständnisses. Er läßt, im Unterschied zu der mehr oder weniger unverhüllt platonisieren-

den und gnostisierenden Lehre der alten und mittelalterlichen Kirche, die Spannung bestehen. Der Mensch bleibt im eigen-tümlichen Unterwegs zwischen irdisch-animalischer und himmlisch-angelischer Natur. Wie könnte ihm die Lage und Bewegtheit leid sein, in der Gott uns geliebt, die der Sohn Gottes selber mit uns geteilt hat, um uns eben in ihr der göttlichen Herrlichkeit teilhaftig zu machen?

So sieht die Bibel Alten und Neuen Testaments den Menschen auch in seinem natürlichen Freiheitsakt vor Gott: von Ihm abhängig, verfügbar und bereit für seine Gnade. Sofern die anthropologische Erkenntnis dieses «vor Gott sein» nachvollzieht, ist sie selber ein Akt des Lobpreises der Gnade.

Wir müssen hier abbrechen. Das Werk der Befreiung freilich, von dem wir sprechen, bricht nicht ab. Es geschieht, wo immer die Botschaft der Bibel ergeht, weiter. Es wird weitergehen bis zur Stunde der endgültigen Offenbarung der «Freiheit der Kinder Gottes». Wie geschieht es heute? Unser Denken ist in einem Maße weltlich geworden, von dem sich die Antike nicht träumen ließ. Welche Gestalt hat die Befreiung heute, wo sie sich an einem konsequent weltlich gerichteten Denken bewährt? Die Antwort auf diese Frage ist allein da zu finden, von wo uns auch die Frage gestellt ist: vor dem Worte Gottes, wie es uns die Bibel bezeugt. Denn das Wort Gottes ist, wie Luther sagt, «der Schatz, der alle Dinge heilig macht».

Strengelbach/Aargau.

Eduard Buess.

Theologie und Philosophie.

Antrittsvorlesung an der Universität Basel am 8. Februar 1952.

Gegen einen der bedeutendsten Theologen der Gegenwart, den Marburger Neutestamentler *Rudolf Bultmann*, wird heute der Vorwurf erhoben, daß er sich zu sehr auf das Denken unserer Zeit einlasse und deshalb in Gefahr stehe, die Theologie in Philosophie aufzulösen. Bultmann selber weist diesen Vorwurf aufs entschiedenste zurück. Bei seinem Eintreten auf das moderne Denken gehe es ihm nicht um die Auflösung der Theologie in Philosophie, sondern vielmehr darum, einen Weg