Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 15 (1959)
Heft: 1

Rubrik: Röm. 1, 19 ff. als dogmatisches Problem

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: 13.12.2025

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

Röm. 1,19 ff. als dogmatisches Problem.

1.

Entscheidend für das Verständnis des vielumstrittenen Textes Röm. 1,19 ff. ist sein *Kontext* — Kontext hier im weitesten Sinn verstanden, nicht nur als die unmittelbare textliche Umgebung, sondern als die Botschaft des ganzen Römerbriefes, die ganze paulinische Verkündigung und Theologie, ja die ganze christliche Botschaft und Wahrheit, die Wahrheit christlichen Gottes- und Menschenverständnisses überhaupt. Diese Rücksicht auf den sachlichen Kontext erlaubt uns, von der bloß historischen Auslegung zur Erörterung der Sache selbst weiterzuschreiten, ohne daß dabei die Kontinuität gebrochen oder das historische Phänomen des Textes vergewaltigt wird.

Wir stehen ja als Theologen, als Exegeten und Dogmatiker, in der Figur des hermeneutischen Zirkels: Wir haben zwar den Zugang zum einheitlichen Ganzen christlicher Wahrheit nur je durch das Einzelne, das einzelne Zeugnis, den einzelnen Bibeltext. Umgekehrt aber haben wir das Einzelne aus dem Ganzen, nach Maßgabe des Ganzen, zu verstehen und auszulegen. Wir suchen beides, das Verständnis des Einzelnen und das Verständnis des Ganzen; wir suchen das eine durch das andere. Und wir werden, so lange die theologia viatorum währt, aus diesem Zirkel des Verstehens nicht hinausspringen.

Welches ist nun dieser Kontext (im weitesten Sinne), m. a. W.: der *sachliche* Kontext, von Röm. 1, 19 ff.?

Ich möchte im folgenden zum Verständnis dieses umfassenden sachlichen Horizontes einen Schlüsselbegriff anwenden. der mir dieses Ganze prägnant zu bezeichnen scheint: den Begriff der *Begegnung*. Es geht in der Botschaft des Römerbriefes als ganzem, es geht in der ganzen paulinischen Verkündigung und Theologie, ja in der ganzen christlichen Botschaft und Wahrheit überhaupt um Begegnung: die Begegnung zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Herr und Knecht, zwischen dem Herrn des Weinberges, der seine Knechte dingt und nach seinem Wohlgefallen entlöhnt, und diesen Knechten, die den Entscheid ihres Herrn in unbedingter Anerkennung hinzunehmen haben.

Von hier aus ist das Thema des Römerbriefes, die paulinische Rechtfertigungslehre, zu verstehen. Die Affinität zwischen der in unmittelbar «lebensnahen» Aussagen und in unmittelbarem Appell sich vollziehenden Predigt Jesu und der durchaus reflektierten Theologie des Paulus liegt ja eben in diesem Totalitätsanspruch Gottes, dem der Mensch niemals durch «Werke», durch partikuläre Leistung, auf die er sich dann beruft, deren er sich dann rühmt, sondern nur durch die unbedingte, schrankenlose Hingabe an Gott entspricht und «gerecht wird».

Wir haben diesen Begriff der Begegnung, wie er hier aktuell wird: als Begegnung zwischen Gott und Menschen, noch in dreifacher Weise näher zu bestimmen: Begegnung ist hier 1. bestimmt durch die Souveränität des begegnenden Gottes, dadurch, daß es für den Menschen keinen Rekurs aus dieser Begegnung an eine höhere Instanz gibt — womit dann eben jene schrankenlose Hingabe der «pistis», des «Glaubens», sachgemäß wird. Begegnung ist 2. bestimmt durch die Gnade dieses begegnenden Gottes. Die Begegnung steht unter dem Zeichen des «Gott mit uns», der Tatsache, daß Gott Ja gesagt hat zu unserer Existenz, daß der Herr des Weinberges spricht: «Blikkest du darum scheel, daß ich so gütig bin?» (Matth. 20, 15). Und Begegnung ist 3. bestimmt als je konkretes Gegenüber von Ich und Du.

Die so bestimmte Begegnung ist der sachliche Hintergrund, vor dem wir Röm. 1, 19—21 zu sehen und zu verstehen haben. Und dieser Hintergrund ist der Sache nach nichts anderes als das Geschehen des Christuskerygmas und das alttestamentliche Bundesgeschehen. An diesen beiden Orten — und dominierend am erstgenannten — wird der beschriebene Hintergrund erkannt. Hier wird es eindeutig klar, daß Gott nicht anders denn als der Herr, der Barmherzige und das konkrete, ewige Du auf dem Plan ist. Die drei Bestimmungen sind sachlich eins.

Dieser sachliche Hintergrund ist das Ganze, soweit wir es vorläufig in den Blick bekommen haben, und von diesem Ganzen her ist das Einzelne, Röm. 1, 19 ff., zu verstehen. Das Verständnis des Einzelnen muß dem Ganzen entsprechen. Es ist also möglich, daß uns vom Ganzen her gewisse Wege des Verständnisses verwehrt werden. Andererseits wird das Einzelne,

der Text Röm. 1, 19 ff., zum Verständnis, zur Erläuterung des von uns vielleicht prägnant, aber doch nur erst sehr vorläufig und erläuterungsbedürftig als «Begegnung» Bezeichneten und Beschriebenen dienlich sein.

So viel zur Grundlage und Methode der Verhandlung unseres Themas, bei der ich, so weit ich sehe, teils mit Emil Brunner gegen die katholische theologia naturalis, teils mit Karl Barth gegen Brunner einig gehe, ohne daß dies im Einzelnen ausgeführt werden müßte. Die Erörterung soll ohne explizite Polemik rein aus der Sache heraus erfolgen:

2.

«... εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους» «... so daß sie keine Entschuldigung haben»: in dieser Wendung scheint mir, diesmal auf den Kontext im engeren Sinne gesehen, der eigentliche *Skopus* von Röm. 1, 19 ff. zu liegen. Darauf will Paulus hinaus.

«Der Zorn Gottes enthüllt sich vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit durch Ungerechtigkeit darniederhalten ...» (V. 18). In diesem Satz ist die Voraussetzung der Botschaft von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ausgesprochen. Der Zorn Gottes über die Menschen ist gerecht; er ist nicht nur de facto, sondern de jure unentrinnbar, nicht nur für Israel, das im Bundesgeschehen einer besonderen Offenbarung Gottes teilhaftig wurde, sondern für alle Menschen. Ihnen allen war und ist Gott offenbar, «εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους».

Gott war ihnen offenbar; sie hätten Ihn erkennen können und müssen; aber sie haben Ihn *faktisch* doch nicht erkannt, sondern «ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία ... καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ...» «sie sind entleert worden in ihrem Denken, und verfinstert ward ihr unverständiges Herz ..., und sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Abbild der Gestalt des Vergänglichen ...» (V. 21. 23).

Gott ist und bleibt ihnen allen offenbar. Er läßt sich nicht unbezeugt. Er bleibt nicht prinzipiell verborgen, sondern ist

ganz im Gegenteil prinzipiell erkennbar. Und zwar ist Er offenbar in Seinen Werken. An ihnen ist Seine ewige Macht und Majestät abzulesen. Aber Er ist faktisch unerkennbar.

So hat es auch Calvin zum Ausdruck gebracht, wenn er schreibt: «Atqui quantacunque claritate et se et immortale suum regnum Dominus in operum suorum speculo repraesentet: qui tamen est noster stupor, ad tam perspicuas testificationes semper hebescimus, ut sine profectu effluant» (Institutio I, V, 11). D. h. das Offenbarsein Gottes, Seine Selbstbezeugung in Seinen Werken, bleibt in uns faktisch ohne Wirkung.

Dieses Nebeneinander von *prinzipieller* Erkennbarkeit und faktischer *Unerkennbarkeit* Gottes ist paradox. Und nun meine ich: daß wir es hier mit nichts anderem als mit dem *Paradox der Sünde selbst* zu tun haben, mit dem Paradox, das Karl Barth mit der paradoxen Fomulierung so treffend bezeichnet hat: die Sünde, gerade in ihrer erschreckenden Realität, sei «die ontologische Unmöglichkeit des Menschseins».

Es liegt also eine Parallelität vor: Gott ist keineswegs notwendig unerkennbar, aber Er wird faktisch nicht erkannt. Die Sünde ist keineswegs notwendig, sie ist nicht etwa ein Ausfluß der Endlichkeit des menschlichen Wesens, der Kreatürlichkeit oder dergl., aber sie ist faktisch doch universal: «Denn wir haben soeben Juden und Griechen als schuldig erwiesen, daß sie alle unter der Herrschaft der Sünde seien, wie geschrieben steht: ‚Es ist keiner gerecht, auch nicht einer; es ist keiner, der verständig ist; es ist keiner, der Gott mit Ernst sucht; alle sind abgewichen, sie sind alle zusammen unnütz geworden; es ist keiner, der Gutes tut, es ist auch nicht einer'» (Röm. 3, 9—12).

Diese Parallelität ist wohl nicht zufällig. Denn es besteht ein wesenhafter Zusammenhang zwischen Sünde und Gotteserkenntnis: Daß der immer und überall prinzipiell offenbare Gott faktisch nicht erkannt wird, das eben *ist* ja die Sünde, die fundamentale Störung des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf, der entscheidende Abfall, der dann alles andere nach sich zieht: Götzendienst, jegliche Perversion und jegliche soziale Schlechtigkeit, wie es Paulus in der Folge unseres Textabschnitts deutlich macht: «Deshalb gab sie Gott dahin in schändliche Leidenschaften . . .» (V. 26). «Und wie sie es verworfen haben, Gott recht zu erkennen, so gab sie Gott in einen

verworfenen Sinn dahin, zu tun, was sich nicht geziemt...» (V. 28).

Also: die faktische Unerkennbarkeit bzw. Unerkanntheit des prinzipiell erkennbaren Gottes ist nichts anderes als die Sünde selbst. — Mit diesem Satze treffen wir genau das, was Paulus hat sagen wollen mit seiner Aussage Röm. 1, 19 ff., die auf den Skopus hinausläuft: «... εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους...»

Von hier aus scheint mir nun eine biblische Rechtfertigung der theologia naturalis durch Röm. 1, 19 ff. völlig ausgeschlossen zu sein. Angesichts der Sachlage, wie sie sich uns dargestellt hat, könnte doch ein solches Unternehmen einer natürlichen Theologie, die sich auf der prinzipiellen Erkennbarkeit Gottes aus Seinen Werken aufbaut, die also von den Werken der Schöpfung her durch Schlußfolgerungen zur Erkenntnis Gottes zu gelangen sucht und damit als philosophische Apologie des Gottesglaubens auftritt — ein solches Unternehmen könnte angesichts der geschilderten Sachlage gar nichts anderes sein als der illusorische Versuch, an der Sünde als der faktischen Unerkennbarkeit Gottes vorbei nun doch zur Erkenntnis Gottes zu gelangen, d. h. aber — da ja die Sünde eben darin beseht, daß Gott faktisch nicht erkannt wird — die Sünde zu umgehen, zu suspendieren. Natürliche Theologie tut angesichts der Realität der Sünde, angesichts des gestörten Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf, so, als ob man schließlich und endlich Gott eben doch erkennen könne. Natürliche Theologie ist im Grunde der Versuch, mittels begrifflicher Manipulationen die Sünde zu beseitigen. Das ist natürlich nicht ihre bewußte Absicht — aber im Rahmen der paulinischen Pragmatik gesehen versucht sie es faktisch! — Sie verharmlost damit die Sünde und übersieht ihren wesensmäßigen Zusammenhang mit der Gotteserkenntnis.

Gerade indem wir das prinzipielle Offenbarsein und also die prinzipielle Erkennbarkeit Gottes zugeben, schließen wir die natürliche Theologie aus — indem wir nämlich zugleich die Realität der Sünde als der faktischen Unerkennbarkeit Gottes zugeben! Auf Grund der prinzipiellen Erkennbarkeit Gottes natürliche Theologie treiben — aber dann wäre es keine «natürliche Theologie» mehr! — hieße: ohne Sünde sein...

Weit entfernt davon, die natürliche Theologie biblisch zu legitimieren, könnte Röm. 1, 19 ff. geradezu als biblischer locus classicus *gegen* die natürliche Theologie gelten, und zwar eben darum, weil Paulus Sünde und Gotteserkenntnis in einen wesensmäßigen Zusammenhang gebracht hat.

Nun heißt es freilich (und das wäre ein möglicher Einwand): ... διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν ... «denn *Gott erkennend* erwiesen sie Ihm doch nicht als Gott Ehre und Dank ...» (V. 21). — Rechnet Paulus doch mit einem faktischen Erkanntwerden Gottes? Aber sagt nicht andererseits gerade dieser Satz, daß die Menschen Gott faktisch gerade *nicht* erkannten? Denn was wäre die faktische Gotteserkenntnis, wenn sie dabei Gott weder Ehre noch Dank erweisen? — Angesichts des Begegnungscharakters der Gottesbeziehung: daß das echte Verhältnis zwischen Gott und Mensch den Charakter konkreter Begegnung von Ich und Du hat — wäre es doch wohl nicht gut, zu unterscheiden zwischen nur-intellektueller und existentieller Gotteserkenntnis und zu erklären, daß mit dem «γνόντες τὸν θεόν» die nur-intellektuelle Gotteserkenntnis gemeint sei. Denn angesichts des Begegnungscharakters kann man doch nur sagen: daß ein nur-intellektuelles Gott-Erkennen eben faktisch ein Nicht-Erkennen Gottes ist. — Es ist in diesem Zusammenhang unbedingt nötig, dem besonderen Gegenstand und dem besonderen Modus der Gotteserkenntnis Rechnung zu tragen.

Es bestehen in bezug auf die Auslegung des «γνόντες τὸν θεόν» *drei Möglichkeiten,* die sich vielleicht teilweise miteinander kombinieren lassen:

1. Man nimmt den Kontext zu Hilfe und versteht so: daß Paulus die faktische nur-intellektuelle Gotteserkenntnis in der Tat auch ausschließt, indem er es als unvermeidlich zum fundamentalen Abfall selbst gehörig betrachtet: «... ἐμαιταίωθηαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν ...»

2. Man übt immanente Kritik an Paulus und betrachtet das « γνόντες τὸν θεόν » als heterogenes Relikt stoischer Anschauungen, die Paulus übernommen, hier aber offenbar mit seiner eigenen heilsgeschichtlichen Grundkonzeption nicht genügend harmonisiert hat.

3. Man betrachtet das «γνόντες τὸν θεόν» in seiner unmittelbaren Verbindung mit dem faktischen Nicht-Erkennen Gottes als Ausdruck der Paradoxie der Sünde: Sie erkannten Gott — denn wie sollten sie Ihn nicht erkennen, da Er doch zu allen Zeiten offenbar ist? — und erkannten Ihn doch zugleich nicht; denn im selben Augenblick ward ihr unverständiges Herz verfinstert — und eben darin besteht ihre Sünde. — Auch von hier aus ist

nichts für die natürliche Theologie herauszuholen: denn wie käme die einlinig-eindeutige begriffliche Schematik natürlicher Theologie, etwa der Gottesbeweise, mit jener abgründigen Paradoxie der Sünde zur Übereinstimmung?

3.

Wir setzen an zu einem *zweiten Gedankengang* im Anschluß an die Worte: «... τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν. Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης...» (V. 19. 20).

Wie steht es mit diesem «φανερόν ἐστιν», «ἐφανέρωσεν» und «καθορᾶται»?

Da wir im Horizonte der durch die Souveränität Gottes bestimmten Gottesbegegnung denken und argumentieren, müssen wir sagen: Es handelt sich auch bei diesem genuinen und prinzipiellen Offenbarsein Gottes um Gnade, um konkretes Begegnen, um souveräne Zuwendung und Selbsterschließung, auf qualitativ gleicher Ebene liegend wie die Offenbarung und Selbsterschließung Gottes im Christusgeschehen.

Es wäre unangemessen, zu sagen: Gott habe den Menschen als das vernünftige Wesen erschaffen, und so habe denn der Mensch von der Schöpfung her von sich aus, in sich selber, das höchsteigene Vermögen, Gott zu erkennen. Eine allgemeine Gotteserkenntnis, zu der der Mensch von sich aus vermögend wäre, ist von vorneherein ausgeschlossen. Sondern weil Gott der souveräne Herr ist und bleibt, wird Er nur in konkreter Begegnung, darin Er sich selber erschließt, erkannt. Und als solche Begegnung ist auch das Offenbarsein des unsichtbaren Gottes in den Werken der Schöpfung zu interpretieren.

Der Mensch verfügt nicht über ein allgemeines Vermögen, sondern er steht von Anbeginn, wenn auch infolge der Sünde als der Blinde, in der konkreten Begegnung mit seinem Herrn und Schöpfer.

Hier steht noch ein anderes, allgemeineres und formales Problem im Hintergrund, das in unserm Zusammenhang nicht weiter erörtert werden kann: das *Problem der Ontologie.* Es wäre in der Theologie nötig, von der klassischen, aristotelisch-scholastischen Ontologie von Akt und Vermögen, Substanz und

Akzidenz, zu einer neuen, angemesseneren Ontologie der Begegnung, deren Ausarbeitung aber noch aussteht, überzusetzen.

Da einerseits das anfängliche Offenbarsein Gottes in Seinen Werken, gleichwie Sein Offenbarsein in Jesus Christus, konkrete Selbsterschließung in der Begegnung ist, wir aber andererseits Gott faktisch zuhöchst, unüberbietbar und unumgänglich in Jesus Christus erkennen, legt sich ein letzter Schritt nahe, den, so weit ich sehe, Karl Barth getan hat, in der Schöpfungslehre und im ersten Paragraphen der Versöhnungslehre [1]: daß nämlich Jesus Christus, in dem uns die unendliche Gnade Gottes begegnet, gleichsam zum unüberhöhbaren, nicht relativierbaren «Prinzip» aller Offenbarung Gottes wird. In Ihm, dem Menschgewordenen ist alle irgendwie sich ereignende Selbsterschließung und Zuwendung Gottes zum Menschen zuhöchst begründet. Er ist die ewige Menschenfreundlichkeit Gottes in Person. Seine Menschwerdung, darin Er sich in letzter Solidarität dem Menschen zugesellt, ist die Gestaltwerdung einer ewigen Bedeutsamkeit, die Ausführung eines «ewigen Ratschlusses», die Manifestation eines ewigen Aktes, einer Bewegung, in der Gott von Ewigkeit her begriffen ist: daß Er den Menschen liebt, daß Er der Deus pro nobis, der Gott des Menschen, daß Er nicht ohne den Menschen Gott sein will.

Demnach stünde Jesus Christus auch hinter dem genuinen Offenbarsein Gottes in Seinen Werken, wie Paulus es in Röm. 1, 19 ff. beschreibt.

Mit aller Vorsicht (da das Problem von Infralapsarismus und Supralapsarismus hier nicht verhandelt werden kann) können wir, versuchsweise, zur Veranschaulichung des Gesagten, die Formulierung versuchen: Ohne die Sünde brauchte die Menschwerdung Gottes nicht zu erfolgen, da Gott ja von allem Anfang an, auch in Seinem Offenbarsein in den Werken der Schöpfung, eben dieser, der uns zugewendete Gott, der «Gott mit uns», ist, als der Er sich uns in Christus offenbar gemacht hat. — Man könnte aber vielleicht (mit derselben Vorsicht und versuchsweise) mit dem genauen Gegenteil genau dasselbe sagen: daß die Menschwerdung Gottes in Christus auch ohne die Sünde erfolgen mußte, da ja die in ihr offenbar gewordene letzte Soli-

---

[1] K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, IV, 1 (1953), § 57.

darität Gottes mit dem Menschen nicht durch den «Zwischenfall» der Sünde bedingt, sondern von Ewigkeit her wirklich ist.

Diese Antinomie, die doch zu einem eindeutigen Ziele führt, ist vielleicht geeignet, zu zeigen, daß es sich bei dem ganzen Problem der Bedingtheit der Menschwerdung durch die Sünde um eine unerlaubte, eine rein spekulative Frage handelt, daß es wohl der Theologie gar nicht verstattet und nicht möglich ist, hinter die Sünde zurückzudenken. Hier öffnet sich vielleicht ein Ausblick auf einen *neuen Denktypus* des strikten Denkens aus der Situation heraus, dessen Modus noch zu klären wäre.

4.

Wir suchen nun noch auf Grund des Bisherigen das *Verhältnis von «natürlicher» und «übernatürlicher» Gotteserkenntnis* (um hier diese Termini vorläufig einmal beizubehalten) kurz zu erläutern.

Wir verstehen dabei unter «natürlicher» Gotteserkenntnis die Erkenntnis Gottes auf Grund Seines Offenbarseins in den Werken der Schöpfung laut Röm. 1, 19 ff. Wir verstehen unter «übernatürlicher» Gotteserkenntnis die Erkenntnis Gottes auf Grund Seines Offenbarseins, Seines Begegnens in Jesus Christus, dem fleischgewordenen Wort.

«Natürliche» und «übernatürliche» Gotteserkenntnis haben nicht als zwei sich ergänzende Größen nebeneinander Platz — wie es der scholastischen Stufung von theologia naturalis und theologia supernaturalis entsprechen würde —, sondern sie decken sich weitgehend, in der Weise, daß die «übernatürliche» Gotteserkenntnis eine Restitution, vielleicht aber auch eine Überbietung und eschatologische Intensivierung der «natürlichen» ist.

In der übernatürlichen Gotteserkenntnis, sofern sie zugleich Erkenntnis der Sünde ist, wird die natürliche Gotteserkenntnis als die unverwirklichte und zufolge der Sünde außerhalb der übernatürlichen gar nicht zu verwirklichende Möglichkeit offenbar. *In Jesus Christus wird Gott als der erkannt, der in den Werken Seiner Schöpfung immer schon offenbar gewesen ist.*

Das ist der theologische Gehalt von Röm. 1, 19—21.

Von hier führt kein Weg zu einer apologetisch orientierten theologia naturalis, wohl aber vielleicht zu einer *christologisch fundierten Theologie der Schöpfung;* ja vielleicht ist gerade Röm. 1, 19 ff. der richtige Einsatzpunkt für die christliche Schöpfungs- und Vorsehungslehre.

Im Lichte der Erscheinung Jesu Christi, im Vollzug der Begegnung mit Gott in Christus, wird die Welt als Gottes Werk erkannt, das seinen Meister lobt, als Schöpfung, die ein Hinweis ist auf die ewige Herrlichkeit des Schöpfers.

Und dies nicht nur so, daß im Vollzug der Christusbegegnung fidei oculo ein Anderes erkannt würde, daß also Christus nur Erkenntnisgrund wäre; sondern kraft der sinnhaften Einheit und konkreten Ereignishaftigkeit der Begegnung ist Christus als Erkenntnisgrund zugleich zentraler Erkenntnisinhalt: Er ist «ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως (θεοῦ), φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ . . .» (Hebr. 1, 3). Er ist in Person die Selbsterschließung Gottes, die auch in allen Werken der Schöpfung Ereignis wird.

Man wird dieser Bestimmung des Verhältnisses natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis nicht entgegenhalten können: Die natürliche Gotteserkenntnis bzw. die theologia naturalis sei eine Vorstufe der Gotteserkenntnis, die erst durch die übernatürliche Gotteserkenntnis bzw. die theologia supranaturalis zur erfüllten, eigentlichen Erkenntnis Gottes werde.

Denn da das Verhältnis zu Gott nur das der konkreten Begegnung sein kann, gibt es keine «unerfüllte Gotteserkenntnis». Gott wird entweder selber, in erfülltem Sinne, erkannt, oder Er wird nicht erkannt. Es handelt sich ja hier nicht um ein Tatsachenwissen, das vollständiger (und damit genauer) oder weniger vollständig sein kann, sondern um die konkrete Erkenntnis einer Person. — Daß alle Gotteserkenntnis, gerade als erfüllte und konkrete, auch wieder nur eine vorläufige, getrübte, unvollkommene, nach eschatologischer Klärung verlangende ist, steht in einem andern Zusammenhang und widerspricht dem Gesagten nicht.

So ist auch das genuine Offenbarsein Gottes in den Werken der Schöpfung auf erfüllte Gottes-Erkenntnis angelegt.

Natürliche Theologie als ein unerfülltes Gott-Erkennen ist somit in Wirklichkeit ein Nicht-Erkennen Gottes. Selbst wenn

sie es bis zur Stringenz des Beweises bringen sollte — was ja wohl nicht der Fall ist —, würde ihr doch die eigentümliche Evidenz wirklicher Gotteserkenntnis fehlen.

Zugespitzt könnte man vielleicht formulieren: Nachdem es Gott gefallen hat, gerade in Jesus Christus für uns *«Er selbst»* zu sein, haben wir *«Ihn selbst»* zu erkennen, oder wir erkennen Ihn nicht. So gibt es für die Theologie, die Christus kennt, keine Möglichkeit einer Gotteserkenntnis abgesehen von Christus mehr.

Wir sagen, diesen dritten und letzten Gedankengang und damit das Ganze zusammenfassend: Theologia naturalis beansprucht eine zu verwirklichende Möglichkeit des Menschen zu sein. «Natürliche Gotteserkenntnis» aus den Werken der Schöpfung dagegen ist nach Röm. 1, 19 ff. eine Möglichkeit, die infolge der Sünde nicht verwirklicht werden kann, es sei denn im Glauben. Darum kann jene nicht durch diese legitimiert werden.

Arisdorf, Kt. Baselland. *Heinrich Ott.*