

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 22 (1966)
Heft: 1

Artikel: Glaube im Dialog mit der modernen Welt
Autor: Lüthi, Kurt
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878809>

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: 31.01.2026

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

Glaube im Dialog mit der modernen Welt

Vortrag, gehalten an einer theologischen Informationstagung
in Deutschfeistritz bei Graz

1. Erwägungen zu den Grundbegriffen des Themas

a) In der heutigen Theologie kann wohl der *Weltbezug des Glaubens* nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt werden. Das «Daß» dieses Weltbezuges steht fest, und in der prinzipiellen Begründung gibt es nur noch verschiedene Akzentsetzungen, die sich eher ergänzen, als daß sie gegeneinander stünden. Man kann den Weltbezug z. B. im Sinne Barths und Bonhoeffers durch die umfassende Christusherrschaft oder im Sinne Gogartens durch die Rechtfertigungslehre begründen, oder man kann mit Tillich einen Korrelationsbegriff einführen. Die vier Namen – Barth, Bonhoeffer, Gogarten, Tillich –, die übrigens leicht um zahlreiche weitere vermehrt werden könnten, scheinen zunächst vier verschiedene theologische Programme zu vertreten. Hier, wo es um den Weltbezug des Glaubens geht, sind sich die vier Programme weithin einig! Wir können uns deshalb mit knappen Hinweisen begnügen.

Barth sagt im letzten Teilband seiner Dogmatik noch einmal in aller Dringlichkeit, daß der Glaube nur echter Glaube in einer ganz bestimmten Solidarität mit der Welt sei. Er macht deutlich, daß, wo diese echte Solidarität zwischen dem Glauben der christlichen Gemeinde und der Welt fehle, «...da dürfte das... ein höchst alarmierendes Zeichen dafür sein, daß... drinnen, gerade im Umgang der Gemeinde mit ihrem eigenen Existenzgrund (Christus) etwas Entscheidendes in Unordnung, daß da vielleicht... ein Abfall (der Gemeinde) von ihrem Herrn im Gang sein möchte». Denn: die Gemeinde «... müßte die Liebe Gottes fliehen, wenn sie die Welt fliehen, nicht selbst weltlich in der Welt sein wollte¹». *Bonhoeffer* bezeugt Christus als Herrn auch der mündig gewordenen Welt und als Bruder auch der Religionslosen. Er fragt: «Wie sprechen... wir ‚weltlich‘ von ‚Gott‘, wie sind wir, religionslos-weltlich‘ Christen...?» Und: «So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir

¹ K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, IV/3 (1959), S. 884.

leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden... Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott...»² Gogarten vertritt die These, die säkulare Welt sei nicht Abfall vom Glauben, sondern Konsequenz des Glaubens. Denn: Glaube ist Weltgestaltung! Gogarten geht aus von der zentralen Rechtfertigungslehre: Rechtfertigung ist Einsetzung des Menschen in die mündige Sohnschaft vor Gott. Der Mensch hat nun sein ihm anvertrautes Erbe zu verwalten. Bezogen auf das Problem der Säkularisierung bedeutet das: «Es geht in der Säkularisierung um die Forderung des Freiseins des Menschen der Welt gegenüber und des Herrseins über sie, die eine Folge der im Glauben ergriffenen Freiheit des Sohnes für den Vater ist und durch die die mythische Welt abgelöst wird durch die geschichtliche... Die Welt und alles, was in ihr ist, ist nun etwas, so können wir sagen, Natürliches. Sie ist nur Welt, säkulare Welt.»³ Tillich schließlich erfaßt den Weltbezug des Glaubens durch eine bestimmte Methode, die Methode der Korrelation. Mit dieser Methode wird die Theologie zur antwortenden Theologie. Menschliche Existenz wird als Frage und in ihrer Fraglichkeit gesehen. Offenbarung wird dann die Antwort auf diese Frage. So heißt es: Die Methode der Korrelation «...sucht Fragen, die in der Situation enthalten sind, mit den Antworten, die in der Botschaft enthalten sind, in Korrelation zu bringen». Und: dieses System «...leitet die Antworten nicht aus den Fragen ab, noch gibt es Antworten, die nichts mit den Fragen zu tun haben. Es setzt Fragen und Antworten, Situation und Botschaft, menschliche Existenz und göttliche Selbstoffenbarung in Korrelation.»⁴

Diese Hinweise mögen als Bestätigung unserer Ausgangsüberlegung genügen. Sie zeigen, daß das «Daß» des Weltbezuges des Glaubens in der heutigen Theologie unumstößlich feststeht.

b) Hervorragende Dienste im Gespräch des Glaubens mit der modernen Welt leistet *das dialogische Prinzip*. Glaube und Welt stehen sich in einem Ich-Du-Verhältnis gegenüber. Damit ist echte Begegnung möglich, die zugleich jene Distanz ermöglicht, durch die

² D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (9. Aufl. 1959), S. 180. 241.

³ F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem (1953), S. 99.

⁴ P. Tillich, Systematische Theologie, I (2. Aufl. 1956), S. 15.

die Botschaft nicht in der Situation, der Glaube nicht in der Welt aufgeht. Um die Struktur des Dialogischen zu beschreiben, zitiere ich ausgewählte Sätze aus den Werken der zwei wichtigsten Denker des Dialogischen. Martin Buber sagt: «Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung.» – «Der Mensch wird am Du zum Ich.» Und: der Mensch geht «aus dem Moment der... Begegnung nicht als der gleiche» hervor, «...als der er in ihn eingetreten ist...», er hat «in seinem Wesen ein Mehr, ein Hinzugewachsenes, von dem er zuvor nicht wußte.»⁵ Und Ferdinand Ebner: «Das Ich und das Du, das sind die geistigen Realitäten des Lebens. Die Konsequenzen hieraus und aus der Erkenntnis, daß das Ich nur in seiner Relation zum Du und nicht außerhalb ihrer existiere, zu entwickeln, das könnte wohl auch die seit jeher um die Behauptung des Geistes bemühte Philosophie... vor eine neue Aufgabe stellen.» Und: «Erst wenn das Ich sein Du gefunden hat – und das Ich sucht sein Du, denn es existiert nur wirklich in der Relation zu ihm – dann erst kommt in das Verhältnis des Menschen zur Welt die wahre und rechte ‚Sachlichkeit‘.»⁶

Mit dem Einbezug des dialogischen Prinzips in unsere Thematik können folgende Punkte sichergestellt werden: Es wird ein neues theologisches Denken vom weltlichen Partner her möglich, das für Glaube und Welt einen neuen, gemeinsamen Weg ermöglicht. Dieser gemeinsame Weg ist sinngebend für beide Partner, und es zeigt sich auch hier, daß die Sinnfrage mit Begegnung zusammenhängt. Der Dialog führt zur Partnerschaft und wahrt zugleich echte Freiheit! Partnerschaft: Glaube ist echter Glaube zusammen und in Verantwortung für den weltlichen Partner. Freiheit: Glaube und Welt verfügen nicht übereinander, sondern sie werden je ihrer Freiheit inne. Weder geht es um ein ekklesiologisches Einheimsen der Welt, noch um eine Unterstellung des Glaubens unter eine ihm fremde Gesetzmäßigkeit der Welt. Der Dialog sichert die Möglichkeit der echten Entflechtung von Glaube und Welt. Darum ist dieses Prinzip so hilfreich.

⁵ M. Buber, *Werke*, I. Schriften zur Philosophie (1962), S. 85. 97. 152. Das letzte Zitat bezieht sich auf das «Urbild» aller Begegnung, auf die Begegnung zwischen Gott und dem Menschen. Der Zusammenhang zeigt aber deutlich, daß die Anwendung des Gedankens auf die zwischenmenschliche Begegnung legitim ist. Dazu vgl. auch S. 128. 147. 168. 180.

⁶ F. Ebner, *Schriften*, I. Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. *Zu einer Pneumatologie des Wortes* (1963), S. 33. 85.

c) Schließlich ist eine kurze Präzisierung zum Begriff des *Glaubens* nötig. Nur wenn wir uns in aller Schärfe vom Mißverständnis dieses Begriffes abgrenzen, vermögen wir die Position des echten Glaubens im Gegenüber zur Welt durchzuhalten. Wir formulieren sofort thematisch: Glaube ist *Begegnung* mit dem Herrn des Glaubens, und Glaube ist nicht ein «Fürwahrhalten» einzelner Fakten oder Ereignisse. Strukturell heißt das: Glaube ist auf Person bezogen und nicht auf Fakten oder Ereignisse! Fakten und Ereignisse sind nur relevant, wenn in ihnen Begegnung stattfindet: Glaube als Begegnung – das heißt für unsere Thematik: Wir rechnen damit, daß wir im Raume der Welt und unter den Bedingungen der Zeit, daß wir mitten in der Wirklichkeit heute dem Herrn des Glaubens begegnen. Wir versuchen dem weltlichen Partner etwas von dieser Begegnungsmöglichkeit zu sagen. Wir versuchen ihm zu sagen, daß es auch für seinen Weg in der Welt einen Sinn hat, mit dieser Möglichkeit der Begegnung zu rechnen. Wir sehen aber strikte davon ab, dem Partner im Sinne eines mißverstandenen Glaubens zuzumuten, etwas «fürwahrzuhalten», das er nicht «fürwahrhalten» kann. Von dieser Zumutung müßte das Gespräch zwischen Glaube und Welt überhaupt freigehalten werden. Denn nur so kann der Vertreter des Glaubens von allerhand apologetischen und pfäffischen Kniffen radikal absehen, die sich sonst automatisch einzustellen pflegen.

Über den Begriff der Moderne möchte ich nicht thematisch-theoretisch sprechen. Die Stimme der Moderne soll in den folgenden ausgewählten Beispielen faktisch laut werden.

2. Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube

Wir unterscheiden für dieses Thema eine Zeit des Kampfes der Evolutionstheorie mit dem Schöpfungsglauben von der Zeit des Gesprächs zwischen den Vertretern der Theorie und der Theologie.

a) Die *Zeit des Kampfes*. Wir gehen von einem wichtigen *Darwin*-Text aus, der dem Werk «Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl» (1859) entnommen ist⁷:

⁷ Zitiert in A. Neuhäusler, *Der Mensch und die Abstammungslehre* (1958), S. 36f.

«Wenn die Organismen in beinahe allen Teilen individuelle Verschiedenheiten darbieten (was, wie ich glaube, nicht bestritten werden kann), wenn ferner wegen des geometrischen Verhältnisses ihrer Vermehrung alle Arten... einen heftigen Kampf um ihr Dasein zu kämpfen haben (was sicher nicht zu leugnen ist): dann meine ich im Hinblick auf die unendliche Verwicklung der Beziehungen aller organischen Wesen zueinander und zu ihren Lebensbedingungen, welche eine endlose Verschiedenheit einer ihnen vorteilhaften Organisation, Konstitution und Lebensweise verursachen, daß es sehr unwahrscheinlich sein würde, wenn nicht jeweils auch eine zu eines jeden Wesens eigener Wohlfahrt dienende Abänderung vorgekommen wäre, weil deren so viele vorgekommen, die dem Menschen vorteilhaft waren. – Wenn aber solche für ein organisches Wesen nützliche Abänderungen wirklich vorkommen, so werden sicherlich die dadurch ausgezeichneten Individuen die meiste Aussicht haben, in dem Kampfe ums Dasein erhalten zu werden, und nach dem mächtigen Prinzip der Vererbung werden diese wieder danach streben, ähnlich ausgezeichnete Nachkommen zu bilden. Dies Prinzip der Erhaltung oder des Überlebens des Passendsten habe ich der Kürze wegen natürliche Zuchtwahl genannt; es führt zur Vervollkommnung eines jeden Geschöpfes seinen organischen und unorganischen Lebensbedingungen gegenüber und mithin auch in den meisten Fällen zu dem, was man als eine Vervollkommnung der Organisation ansehen muß. Desungeachtet werden tieferstehende und einfache Formen lange andauern, wenn sie ihren einfachen Lebensbedingungen gut angepaßt sind. – ...So geht aus dem Kampfe der Natur, aus Hunger und Tod unmittelbar die Lösung des höchsten Problems hervor, das wir zu fassen vermögen, die Erzeugung immer höherer und vollkommenerer Tiere. Es ist wahrlich eine großartige Ansicht, daß der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder nur einer einzigen Form eingehaucht hat und daß... aus so einfachem Anfange sich eine endlose Reihe der schönsten und wundervollsten Formen entwickelt hat und noch immer entwickelt. – Wenn wir über diesen Kampf ums Dasein nachdenken, so mögen wir uns mit dem vollen Glauben trösten, daß der Krieg der Natur nicht ununterbrochen ist, daß keine Furcht gefühlt wird, daß der Tod... schnell ist und daß der Kräftige, der Gesunde und Glückliche überlebt und sich vermehrt.»

Welche Sicht ist mit Darwin erreicht? Die Arten der Pflanzen und Tiere sind als etwas im Laufe der Erdgeschichte Werdendes, Sich-Entwickelndes erkannt. Es geht nach Darwin um die Entwicklung von einfachen und niedrigstehenden zu höherstehenden Formen und Arten. Im Kampfe ums Dasein setzen sich einige Formen und Arten durch, bzw. verstärken sich, andere gehen unter. Auch der Mensch ist in die Entwicklung eingeschlossen als ihr höchstes Produkt. Darwin hat dabei einen bestimmten Schöpfungsglauben seiner Zeit durchaus noch einbezogen. Zwar hielt er Gottes Dasein nicht mehr für beweisbar, aber er setzt die Erschaffung der Ur-

organismen durch Gott selbstverständlich voraus. Freilich: diese Voraussetzung konnte man innerhalb des darwin'schen Denkens sofort auch fallen lassen. Für den «Kampf ums Dasein», für dieses so mächtige Prinzip, brauchte man Gott eigentlich nicht mehr. Hier deutet sich die Position Haeckels an; er ist es, der den Schöpfungsglauben der damaligen Zeit radikal in Frage stellte, und er – und noch nicht Darwin – vertritt dann die massive Theorie, der Mensch stamme vom Affen ab.

Das ist die Ausgangsposition. Die Theologie und die Kirche haben damals heftig reagiert und – weil nur apologetisch – eigentlich wenig geschickt argumentiert. Wenn wir den Artikel «Mensch» der repräsentativen «Protestantischen Realenzyklopädie» (1903) konsultieren, hören wir folgendes: Der Darwinismus beruhe auf einer Kette «von gleißenden Scheinargumenten und phantasievollen Trugschlüssen», er sei ein «kühn aufgetürmtes Hypothesengebäude»; zu beurteilen sei er vorwiegend unter einem «pathologischen» Gesichtspunkt. Auch gehe es eher um einen «naturphilosophischen Roman» als um exakte Wissenschaft. Zur Begründung dieser Urteile wird angeführt: Die anatomischen Unterschiede zwischen Schädel und Hirn einerseits der höchsten Affen und andererseits der niedrigsten Menschenrassen sei so groß, daß der gemeinsame Ursprung zweifelhaft sei. Das Zwischenglied – der Affenmensch – sei bis heute unauffindbar. Die Versteinerungen hätten erwiesen, daß die Arten von allem Anfang an verschieden gewesen seien. Und der Mensch sei grundsätzlich von der Tierwelt geschieden: durch den Geist, durch die Freiheit, durch sein Selbstbewußtsein und durch die Sprachbegabung. Schließlich bestätige die Archäologie auch die ca. 6000jährige Entwicklung der Erde und lehne phantastisch lange Zeiträume ab. Das die Argumentation des Theologen um 1903.

b) Die Zeit des Kampfes ist heute abgelöst von der *Zeit des Gesprächs zwischen Partnern*. Die Naturwissenschaft gibt Darwin weiterhin recht, wenn sie auch seine Argumentation stark verfeinert und differenziert hat. Es gab jedenfalls zuerst einen entscheidenden Übergang, d.h. ein Geschehen an Molekülen und Molekülgruppen, von denen die vorausgehenden noch nicht lebendig, die neuentstandenen lebendig genannt werden müssen. Und das geschah unter ganz bestimmten Bedingungen, die sich nicht wiederholen. Ein wichtiges Problem ist dann die Reproduzierbarkeit einfacher Arten

und nachher ihre Entwicklung zu komplizierteren Strukturen. Dafür ist auf jeden Fall mit sehr langen Zeiträumen zu rechnen, und es ist auch mit Sprüngen, also mit Mutationen, zu rechnen⁸. Mit diesen Hinweisen, die vermehrt werden müßten, sei eine gewisse Differenzierung zu Darwin angedeutet, die aber – wir wiederholen und unterstreichen – Darwin in der zentralen Frage recht gibt. Weiter: Heute wird die Forschung auch die Eigenart der Humanstruktur neu bedenken. Damit stehen Stichworte wie Denken, Sprache, Geschichtlichkeit der Sozialstruktur zur Debatte⁹. Schließlich sei noch auf das hochinteressante Phänomen eines neuen Forschertypus aufmerksam gemacht: er ist einerseits in seinen Folgerungen weit zurückhaltender als sein Kollege des 19. Jahrhunderts und wagt andererseits gewisse Grenzüberschreitungen, weil er die Verantwortung des Forschers für das heutige Menschenbild bejaht. M. E. sind, wenn es um diesen neuen Typus des Forschers geht, die Voten Adolf Portmanns besonders charakteristisch.

Das Evolutionsdenken hat bisher naturgemäß vor allem von den Ursprüngen her gedacht. Heute entsteht eine Gegenposition, die dem Denken von den Ursprüngen her komplementär ein Denken vom Ziel her gegenüberstellt. Dieses finale Denken wird heute diskutiert und von der Schulforschung noch meistens bestritten. Die Frage ist z. B. im Blick auf das Problem des Menschen die folgende: Ist der Mensch nur Produkt von ungerichteten Mutationen oder Auslesesituationen, oder gibt es auch final gerichtete Gesetze? Das behauptet bekanntlich Teilhard de Chardin. Wir werden auf diese herausfordernde These zurückkommen.

Wie reagiert die Theologie auf die eben skizzierte Position der Naturwissenschaft? Man wird sagen dürfen, daß sie diese Position akzeptiert und die Forschung der Naturwissenschaft in ihrem ihr zustehenden Raum freigibt. Scharf hat sich z. B. Emil Brunner in seiner Dogmatik gegen alle üblen «Tricks» einer «faulen Apologetik» gewandt, die von der Theologie her sichere Forschungsergebnisse in Frage stellt. Er sagt: «Die apologetischen Künste, die auch heute von gläubiger Seite gemacht werden, um das ‚mosaische‘ Weltbild mit der neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnis in Einklang zu

⁸ Nach A. Portmann, *Biologie und Geist* (1956), S. 211f. und Th. Dobzhansky, *Die Entwicklung zum Menschen* (1958), S. 27ff.

⁹ Nach Portmann (A. 8), S. 347. 351.

bringen, können die Wissenschaft nur immer neu an der Aufrichtigkeit der theologischen Neubesinnung zweifeln lassen.»¹⁰

Und gewichtig ist auch die Stimme des ostdeutschen Theologen Günter Jacob: «Die geschichtliche Schuld der Kirche besteht darin, daß sie durch viele Jahrhunderte hindurch die absolute Autorität der Bibel nicht nur für den Glauben, sondern auch für die Wissenschaft proklamiert hat, daß sie also von den Gläubigen forderte, auch die naturwissenschaftlichen Gedankengänge der Bibel und das zeitbedingte naturwissenschaftliche Weltbild des Schöpfungsberichtes als Glaubenswahrheiten unbedingt anzuerkennen.»¹¹ Wichtig wird jetzt ein Stichwort, das Bonhoeffer dem Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft gibt. Nach ihm ist Gott als naturwissenschaftliche Arbeitshypothese abgeschafft und überwunden. Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen. Und nun wörtlich: «Es ist mir wieder ganz deutlich geworden, daß man Gott nicht als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis figurieren lassen darf; wenn nämlich dann – was sachlich zwangsläufig ist – sich die Grenzen der Erkenntnis immer weiter hinausschieben, wird mit ihnen auch Gott immer weiter weggeschoben und befindet sich demgemäß auf einem fortgesetzten Rückzug.»¹² Und Bonhoeffer fordert dann, Gott inmitten der Wirklichkeit zu begreifen und nicht an ihren Rändern¹³.

Die Theologie schließt damit mit der Naturwissenschaft eine Art Grenzvertrag; es kommt zu einer Einigung, die stark methodisch bestimmt ist. Man wird als die geistigen Väter dieser Einigung Karl Heim und Emil Brunner bezeichnen dürfen. Thematisch ist sie im Lexikon «Religion in Geschichte und Gegenwart» folgendermaßen umschrieben¹⁴: «Naturwissenschaftliche und theologische Sätze beinhalten hier zwar denselben Gegenstand: die Welt und ihre Er-

¹⁰ E. Brunner, Dogmatik, 2. Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung (1950), S. 47f.; auch S. 39f. 41. 95.

¹¹ G. Jacob, Himmel ohne Gott (1959), S. 17.

¹² Bonhoeffer (A. 2), S. 210f.

¹³ Bonhoeffer (A. 2), S. 211. Von naturwissenschaftlicher Seite ist für diese Argumentation wichtig C. F. von Weizsäcker, Die Geschichte der Natur (1958), S. 86f.: «Die Lücke der Erkenntnis wurde zum Argument für die Existenz Gottes. Dies ist wohl die schlechteste mögliche Form eines Gottesbeweises. Denn Erkenntnislücken pflegen sich zu schließen; und Gott ist kein Lückenbüßer.»

¹⁴ G. Gloege, Schöpfung, IV: Die Rel. in Gesch. u. Geg.³, 5 (1961), Sp. 1484.

scheinungen, aber in kategorial je verschiedenem Sinne. Theologische Sätze stehen zu naturwissenschaftlichen, in dimensionalem Überstieg, ‚senkrecht‘. Sie beziehen sich wohl auf empirische Wirklichkeit, das verdeckende Widerspiel der Schöpfung, leiten sich aber nicht aus ihr her.»

Gemäß dieser Ausscheidung macht der Schöpfungsglaube Aussagen, die grundsätzlich von der Naturwissenschaft gar nicht gemacht werden können; die Aussagen des Glaubens stehen der Naturwissenschaft auf einer prinzipiell anderen Ebene gegenüber, betreffen aber den gleichen Gegenstand. Was sagt denn der Schöpfungsglaube? Ich formuliere noch in vier Punkten: *Erstens*: Schöpfung ist transparent auf Gnade hin. Eine grundlegende Lektion des alttestamentlichen Glaubens sagt: Der Zeuge, der nach den Ursprüngen zurückfragt, erlebt *vorher* den Bundes- und Heilswillen Gottes in der Geschichte. *Zweitens*: Schöpfung ist Setzung eines partnerhaften Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen. Karl Barth sagt: «Das Prädikat ‚Schöpfer‘ redet inhaltlich von einer Tat ohne gleichen. Es sagt von Gott, daß er der Eine ist, der im Besitz aller Vollkommenheit sich selbst ganz und gar Genügende, der in seinem inneren Leben ganz und gar Herrliche und Selige, der nun doch als solcher nicht allein bleiben wollte und tatsächlich nicht allein geblieben ist, sondern – nach seinem eigenen Willen und in keiner anderen inneren Nötigung als der der Freiheit seiner Liebe, in einem Akte des Überströmens seiner inneren Herrlichkeit eine von ihm verschiedene Wirklichkeit als solche gesetzt hat...»¹⁵ *Drittens*: Schöpfung ist radikale Entgötterung der Welt und ermächtigt den Glauben, die Welt weltlich zu verstehen. Von Rad betont in einem Artikel, das alttestamentliche Bilderverbot habe auch kosmologische Konsequenzen. In ihm komme das alttestamentliche Weltverständnis in exemplarischer Weise zum Ausdruck. Wirklichkeit ist nicht religiös mit Bildern verstellt, sondern durch den Akt der Schöpfung direktes Gegenüber zu Gott¹⁶. Darum: Radikale Entgötterung! Sterben der Götter und der Bilder! *Viertens*: Schöpfungsglaube ist optimistisch. Barth sagt: «Gottes Schaffen schließt nämlich in sich Gottes Ja zu dem von ihm Geschaffenen. Göttliches Schaffen ist göttliche Wohltat. Was in ihm Gestalt gewinnt, das ist

¹⁵ Barth (A. 1), III/1, S. 14f.

¹⁶ G. von Rad, Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses: Ev. Theol. 24 (1964), 57–73, S. 61ff.

die Güte Gottes...»¹⁷ Mit diesen vier Punkten sei umschrieben, was Schöpfungsglaube heute auszusagen hat.

Und nun haben wir zurückzugreifen. Wir haben festgestellt, daß es heute so etwas wie einen Grenzvertrag zwischen Theologie und Naturwissenschaft gibt, durch den jeder Partner in seinem Gebiet frei ist. Diese Ausscheidung der Ebenen bedeutet eine echte Hilfe im Gespräch. Aber: kaum ist die Einigung erreicht, wird sie durch eine überaus eindrucksvolle Position in Frage gestellt. Es ist das die Position *Teilhard de Chardins*, mit ihren großen geistigen Hintergründen, etwa eines Bergson oder auch der spekulativen Mystik, etwa der Naturphilosophie Schellings. Teilhard de Chardin vermag Evolution und Schöpfung, Ontogenese und Christogenese zusammenzuschauen. Gewiß wird man methodisch sofort einwenden, Teilhard de Chardin wende Aussagen der einen Ebene ungebrochen auf der anderen Ebene an. Und es haben sich auch sofort warnende Stimmen erhoben¹⁸. Und doch hat die kühne Grenzüberschreitung wieder ihren bestimmten Sinn: sie sagt uns, daß die Wahrheit die eine, ungeteilte und unteilbare Wahrheit ist; sie dient der Ganzheit des Menschenbildes, das eine letzte Aufspaltung zwischen Leben und Glauben nicht zuläßt; sie dient einer neuen Erörterung der Sinnfrage auch im Bereich der Natur. So möchte man, ein Stück weit wenigstens, Teilhard de Chardin verteidigen. Im Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft engagiert, wird man vielleicht zu folgendem Schluß kommen: Wir akzeptieren es, im Sinne unserer Darlegungen, wenn der methodisch exakt arbeitende Naturwissenschaftler ablehnt, die Gottes- und Christusfrage auf der Ebene seines Denkens zu erheben. Aber: die Christusschau Teilhard de Chardins ist eine echte Herausforderung für den Glauben. Sie stellt die Frage, ob nicht der Glaube sich dem Wagnis auszusetzen hätte, den Raum der Evolution mit dem Christusgeheimnis zusammenzuschauen. Es ginge um das Wagnis des Glaubens, es ginge um eine nicht einsichtig zu machende Entscheidung! Dagegen ist es wohl in der Tat nicht möglich, mit dem Instrumentarium heutiger Naturwissenschaft die Christusfrage legitim anzugehen. Eine Entscheidung des Glaubens ist vom Beweis für alle, dem der Naturwissenschaftler verpflichtet ist, zu unterscheiden. So nehmen wir Teilhard

¹⁷ Barth (A. 1), III/1, S. 378.

¹⁸ A. Portmann, Der Pfeil des Humanen. Über P. Teilhard de Chardin (1960), bes. S. 44ff.

de Chardin für die Glaubensfrage ernst, indem wir dem Glauben eine neue Sphäre der Gottes- und Christusbegegnung zu erschließen versuchen, nämlich die Sphäre der Evolution. Wir denken hier auch an ein schönes Wort von Martin Buber: «Immer neue Sphären werden zum Ort der Theophanie.» Evolution als Ort der Theophanie, das ist die Herausforderung Teilhard de Chardins an den Glauben.

3. Vom primären zum sekundären Weltbild

a) Eine Fülle von Überlegungen, Sichten und Ausblicken stellen sich ein, wenn es um das Problem des Übergangs vom sog. primären zum sekundären Weltbild geht. Gesprächspartner sind: Naturwissenschaftler, Vertreter der technischen Welt, Vertreter eines utopischen und bildnerischen Denkens, etwa Marxisten, Künstler und Schriftsteller, weiter Psychologen und Erzieher. Was ist mit der Redeweise vom primären und sekundären Weltbild gemeint¹⁹? Das Humane ist grundlegend geprägt von einer *primären Weltsicht*. In ihr erhebt sich der Himmel über einer festgegründeten Erde. Hier geht die Sonne auf und unter, wie es noch die Sprache sagt. Hier gibt es ein «oben und unten», «Licht und Finsternis», Strukturen, denen sich viele Denk- und Bildgehalte zuordnen. Es gibt die großen Rhythmen: die Jahreszeiten, Tag und Nacht, Leben und Tod, Kindsein und Erwachsensein. Und es gibt die großen Typologien: Das Männliche und das Weibliche, das Individuum und die Kollektive, die Rassen und die Ordnungen usw. Und um all diese Strukturen lagern sich Gleichnisse, Symbole, Riten, Religionen, Dichtungen, Träume. Sie weisen zurück auf das Vorbewußte, Archaische, Archetypische, Schöpferische. In diese primäre Weltsicht hinein bricht mehr und mehr eine *sekundäre*. Die primäre wird davon überlagert und verändert und zum Teil in Frage gestellt. Aber sofort ist festzuhalten: die Sekundärwelt ist unser Schicksal, ist unentrinnbare Aufgabe, angelegt in den Primärstrukturen des Humanen selber. Die Sekundärwelt, die zugleich fasziniert und bedroht wie eine Gottheit, müssen wir bestehen. Da ist also jetzt die sekundäre Welt als Kind der Naturforschung, da ist die technische Gestaltwerdung einer Eigenwelt; ihr Symbol ist die Formel, und nur über die Formel ist sie letztlich verstehbar. Jetzt wird das Weltbildgefühl völlig ver-

¹⁹ A. Portmann, *Welterleben und Weltwissen* (1964), S. 7ff.

ändert. Ordnungen wie «oben und unten», «Licht und Finsternis» werden zersetzt. Die Einstellung zu Raum und Zeit wird etwa durch die Raumschiffahrt völlig verändert, wobei aber die Veränderung seit zwei Generationen etwa durch Einstein und Planck schon theoretisch vollzogen ist. Das Atom wird zur überblickbaren Kleinstwelt; es ist Baustein und Kraftquelle, in ihm ist Materie dynamisiert und geistig. Dieser Sekundärwelt entspricht heute eine völlig veränderte Kunst, und es ist unmöglich, sie im Raume der Naturwissenschaft zu akzeptieren und im Raume der Kunst zu verwerfen. Auch hier: unentrinnbare Aufgabe, Schicksal des heutigen Menschen!

Es könnte nun weder darum gehen, ein romantisches Zurückschauen in die Primärwelt als Heil zu proklamieren, noch darum, die Menschheit einer bloßen Sekundärwelt auszuliefern. Auch wenn wir den Aufbruch und Ausbruch in die Sekundärwelt prinzipiell bejahen, sehen wir die zentrale Aufgabe des Menschen in einem echten Ausgleich zwischen den zwei Welten. Adolf Portmann sagt: «Die Bewältigung der Synthese von ursprünglichem und sekundärem Welt-erleben betrachte ich als die zentralste Aufgabe unserer Zeit, eine Aufgabe, die sich drängend im Bereiche aller Erziehung äußert, die aber in Wirklichkeit unsere ganze Lebensführung angeht. Wir sitzen alle auf der Schulbank.»²⁰

b) So äußern wir uns nun wieder *theologisch*. Gegen repristinierende und kulturpessimistische Kräfte in Kirchen und allgemeinem Denken ist der Aufbruch in die Sekundärwelt zunächst vom Glauben her zu bejahen. Wilhelm Dantine wendet sich mit Recht gegen die weitverbreitete kirchliche Mode, sich zwar der technischen Hilfsmittel zu bedienen, aber dann doch heimlich hinter den Kirchenmauern zu flüstern, es sei das eben doch alles menschliche Hybris²¹. Es ist dem Techniker, Forscher, Künstler und Utopisten nun wirklich im Sinne vieler theologischer Programme die Freiheit zur Weltgestaltung zu geben. Und es ist einmal mehr zu sagen, daß z. B. die Schöpfungsgeschichten der Bibel solch echte Freiheit im Herrschaftsauftrag an den Menschen anbieten und sicherstellen. Der priesterliche Schöpfungsbericht in Genesis 1 sagt: Der Mensch soll herrschen über die nichtmenschliche Kreatur, und er soll sich die

²⁰ Portmann (A. 19), S. 23.

²¹ W. Dantine, Schöpfung und Erlösung. Versuch einer theologischen Interpretation im Blick auf das gegenwärtige Weltverständnis: Kerygma und Dogma 11 (1965), 33–48, S. 45.

Erde untertan machen. Ge. 1, 26 und 28 verwenden hier überaus starke Begriffe (רָדָה: treten, trampeln, כָּבַשׁ: niedertreten). Der Mensch erhält umfassende, königliche Herrscherfunktionen, und er soll sich die Erde unterwerfen, wie der Herr sich Sklaven unterwirft oder wie der orientalische Mann sich die Frau unterwirft; solche Momente enthalten die diesen Stellen zugrunde liegenden Vokabeln²². Im jahwistischen Schöpfungsbericht ist die Würde und Herrschaft des Menschen über die Welt durch die Funktion der Namensgebung an die Kreatur ausgedrückt (Gen. 2, 19) und durch die Möglichkeit zum Experiment, bis der Mensch sein echtes Gegenüber findet (Gen. 2, 20). Bekanntlich sollen aber nach heutiger theologischer Auffassung nicht nur Bibelstellen zitiert werden, sondern es müßten Grundmotive interpretiert werden. Wir könnten an dieser Stelle auf unsere Hinweise auf Gogarten zurückgreifen; für ihn bedeutet Glaube, der durch Rechtfertigung entsteht, Gestaltung der Welt. Nach ihm setzt Rechtfertigung ein in die mündige Sohnschaft vor Gott, und sie macht den Menschen frei, die Welt weltlich zu verstehen und zu gestalten. So Gogarten, dessen Argumentation ich nur als Beispiel unter vielen heute möglichen Argumentationen nenne. Die Gestaltung der Welt ist, biblisch-theologisch gesehen, umfassend und königlich – die Erde ist dem Sklaven vor dem Herrn, der Frau vor dem orientalischen Mann vergleichbar, wie wir sagten. Dazu tritt aber der folgende wichtige Gesichtspunkt: Die Gestaltung der Erde hat dort ihre Grenze erreicht, wo Grundstrukturen der Humanität gefährdet sind. Darf hier vielleicht an ein recht kühnes Kriegsgesetz Deut. 20, 19 erinnert werden: «Wenn du lange Zeit vor einer Stadt liegst, indem du wider sie Krieg führst, um sie einzunehmen, so sollst du ihre Bäume nicht verderben, indem du die Axt wider sie schwingst; du magst davon essen, sie selber aber sollst du nicht umhauen. Sind denn die Bäume des Feldes Menschen, daß du sie belagern müßtest?» Wiederum müßte aber nicht nur zitiert, sondern interpretiert werden. Da dürfte z. B. daran erinnert werden, daß das Inkarnationsgeschehen in einem völlig neuen Sinn den Menschen und die Menschlichkeit zum Maß einsetzt. Karl Barth hat das in klassischer Kürze umschrieben: «Nachdem Gott selbst Mensch geworden ist, ist der

²² Vgl. mit der Konkordanz Ps. 72, 8; 110, 2; Lev. 25, 43. 46. 53; 1. Kön. 5, 4; Jer. 43, 16; Esth. 7, 8.

Mensch das Maß aller Dinge.»²³ Die Gestaltung und Umgestaltung der Erde hat hier ihre Grenze und ihr Kriterium: am Menschen.

c) Damit geht es wieder um den Dialog mit der modernen Welt. Ich wähle für diesen so umfassenden Zusammenhang zwei Vertreter: den der *technischen Welt* und den *Schriftsteller*.

An die Adresse der Theologie ist im Blick auf das Gespräch mit dem Vertreter der *technischen Welt* nachdrücklich folgendes Postulat geltend zu machen: Es gehört grundlegend zum «homo faber», daß er sinnend und experimentierend die gegebene Welt angeht und sie zu einer Sekundärwelt verwandelt. Technik entbirgt so legitim Menschlichkeit des Menschen. Eine Infragestellung der Technik als solcher wäre eine Infragestellung des Menschen. Darum sagt der Glaube hier sein Ja. Weil es aber heute um den Ausgleich zwischen der primären und sekundären Welt geht, wird die Theologie aufmerksam auf gewisse Diskussionen innerhalb dieser technischen Welt hören. Diese Welt steht in einer bestimmten existentiellen Spannung zwischen Wissen und Gewissen²⁴. Vor allem der Schock der Atombombe hat dieser Spannung eine unerhörte Schärfe gegeben. Die Vertreter der technischen Welt, vor allem die Avantgarde der Physik, diskutieren heute transwissenschaftliche Gesichtspunkte! Sie stehen z. B. vor der Frage: Sind um des Menschen willen theoretisch-mögliche Erfindungen faktisch nicht auszuführen? Es entsteht heute auch ein Forschertypus, der sich nicht mehr nur der sog. reinen Forschung verpflichtet fühlt. Um des Menschen willen, der eine Ganzheit ist, wagt dieser Forschertyp Grenzüberschreitungen in die Fragen der Ethik hinein. Transwissenschaftliche Gesichtspunkte werden heute nicht mehr von außen her, etwa von der Philosophie oder Theologie, in diese Debatten eingeführt, sondern von innen her erhoben. Und sie laufen nun unter anderem auf eine bestimmte Selbstbeschränkung der Forschung, bzw. der Ausführung von Forschungsergebnissen, hinaus. Ich möchte die heutigen Diskussionen in Parallele setzen zu einer bestimmten Situation der Kant'schen Philosophie. Kants «Kritik der reinen Vernunft» bedeutete eine Selbstbeschränkung der Vernunft «von innen her». Vernunft setzt sich hier selber Grenzen, und es ist nicht mehr z. B.

²³ K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde (1946), S. 23.

²⁴ Vgl. G. Wagner, Die Forschung zwischen Wissen und Gewissen. Von der Verantwortung der Naturwissenschaft im Atomzeitalter, = Polis, 10 (1961).

die Theologie, die ihr diese Grenzen setzt. Das scheint mir als *Beispiel* bedeutsam, ohne daß ich meine, mit Kant sei das letzte Wort in der Frage der Vernunft gefallen. Aber das Beispiel ist Parallele zu heutigen, wichtigen Diskussionen.

Sodann: der Schriftsteller als Gesprächspartner! Das sekundäre Weltbild schafft ununterbrochen Räume, Situationen, Strukturen, Formeln, Prozesse, die es gestern noch nicht gab. Diese entziehen sich denn auch der *Sprache* von gestern. Sprache untersteht den Bedingungen der Geschichte, sie muß dem geschichtlichen Prozeß folgen, wenn sie echte Sprache ist. Max Picard sagt – allerdings mit einem pessimistischen Unterton –, es gebe heute einen Aufstand der Dinge, «die nicht mehr vom Wort behütet sind»²⁵. Tatsächlich schafft die Sekundärwelt solche kaum aussagbaren Dinge. Und es ist nun die entscheidend wichtige Aufgabe des Schriftstellers, diese Dinge wieder mit dem Wort zu verbinden, all die neuen Räume, Situationen, Strukturen usw. unter das Wort zu bringen. Um seiner Aufgabe entsprechen zu können, muß der Schriftsteller heute eine neue Sprache schaffen. Die heile Sprache einer alten Welt und alter Ordnungen wird abgelöst von ironisierender, abstrahierender Sprache; der Schriftsteller schafft neue Sprachstrukturen, er erweitert die Sprache. Und er muß das auch tun, wenn die Sprache die Dinge wieder behüten soll²⁶. Gewiß sind es zunächst ganz besondere Provokationen, die einem die Sprache im wahren Sinn des Wortes zerschlagen, etwa die Konzentrationslager oder die Atom-bombe oder die Macht, auch die anonyme Macht einer Bürokratie. Über Konzentrationslager, Hiroshima, Macht, anonyme Macht kann nicht mehr in der alten Sprache gesprochen werden, sondern nur mit einem völlig neuen Sprachinstrument. Aber zugleich schafft die Sekundärwelt neue Phänomene, die der Sprache nicht entzogen sein dürfen. Hier erhebt sich eine Problematik der Formel oder des Elektronengehirns, die zu bedenken ist. Die Sekundärwelt darf nicht eine Welt mit eigenen Gesetzen und mit einer nicht mehr faßbaren, eigenen Sprache werden. Sie muß neu aussagbar sein. Diese Aussagbarkeit, um die sich der Schriftsteller bemüht, leistet ein wichtiges Stück einer Humanisierung. Dinge, die mit dem Wort ver-

²⁵ M. Picard, Wort und Wortgeräusch (1953), S. 9.

²⁶ Vgl. zum Ganzen: K. Marti, in: K. Marti, K. Lüthi, K. von Fischer, Moderne Literatur, Malerei und Musik. Drei Entwürfe zu einer Begegnung zwischen Glaube und Kunst (1963), bes. S. 30ff.

bunden sind, sind hineingenommen in die Humanstruktur, denn der Mensch, das ist ja in ausgezeichneter Weise die Sprache, und die Sprache, das ist der Mensch.

Das haben wir wieder kurz theologisch zu bedenken. Das Postulat, es seien alle Bereiche einer neuen Welt mit dem Wort zu verbinden, ist nicht nur Programm des Schriftstellers, sondern zugleich theologisches Programm. Die Theologie weiß, daß Bereiche, die sich der Sprache und damit der Humanstruktur entziehen, aus dem Herrschaftsbereich des Menschen herausfallen. Und diese Bereiche nehmen nicht nur antihumane Züge an, sondern sofort auch dämonische. Bereiche, die aus der Herrschaft des Menschen herausgelöst sind, das sind heute die Orte der alten Satanologie und Dämonologie. Und Bereiche, die neu wieder mit dem Wort und damit dem Humanum verbunden werden, sind den Teufeln und Dämonen entrissen. Darum hat es tiefe theologische Bedeutung, wenn wir zum modernen Programm des Schriftstellers ja sagen: der Schriftsteller soll nicht vor der Unsäglichkeit der Mächte kapitulieren; er soll alle Bereiche mit dem Wort umfassen und alle Prozesse mit dem Wort einholen. Darum muß er aber an seiner Sprache arbeiten, bis sie sich auf die Ideen und Mächte und Situationen von heute bezieht. Darum sagen wir auch ja zu einer verfremdeten, abstrakten Sprache. Und wir sagen nein zu einer Sprache, die eine heile Sprache alter Ordnungen zu sein scheint, aber sich nicht mehr auf das Heute bezieht. Sprache, die nicht mehr unter den Bedingungen der Zeit steht, ist krank. Und leider müssen wir feststellen, daß solch kranke Sprache öfter in der Kirche als beim Schriftsteller anzutreffen ist. Statt daß die Kirche in ihrer Verkündigung am Beispiel des Schriftstellers lernt und neue Räume einer neuen Welt erobert, begnügt sich die Kirchensprache ein Stück weit mit dem Zitieren alter Worte. Statt daß die Kirche mit ihrem Wort analog dem Schriftsteller alle modernen Situationen zu umfassen versucht, leistet sie sich ein abgesondertes, liturgisches Wort, das sich nicht auf die Bedingungen der Welt und der Zeit bezieht. Damit entsteht eine kirchliche Sprache, die krank, sklerotisch, gespenstisch ist. So wünschen wir der Kirche etwas vom Mut des Künstlers zu einer neuen Zukunft.

Wir haben die Aufgabe des Schriftstellers in der sekundären Welt umschrieben. Weil es, wie gesagt, um einen Ausgleich zwischen Primär- und Sekundärwelt geht, muß nun noch eine kurze Ergänzung formuliert werden. Der Typus des Künstlers existiert grund-

legend von diesem Ausgleich her. Das Schöpferische hat ja seine Verwurzelung in den Tiefenschichten der Primärwelt, im Unbewußten, im Archetypischen. Kunst lebt von diesen Schichten oder sie lebt überhaupt nicht. Es gibt heute schriftstellerische Kunst, die das bewußt zeigt. Es gibt Werke des Schriftstellers, die auffallende Parallelen sind zu Aussagen in Assoziationsreihen in der Psychoanalyse. Man denke an das Beispiel James Joyce. Es gibt auch Werke, die besonders die Jungschule gern analysiert, weil sie so deutlich die Archetypenlehre oder die Animus-Anima-Probleme belegen. So lebt der Schriftsteller in den beiden Reichen, im primären und im sekundären Weltbild. Sein Werk lebt von dieser Spannung und vom schöpferischen Bestehen dieser Spannung. Darum ist der Typus des Künstlers heute so wichtig.

4. Ein Problem des personalen Denkens: Die Frau zwischen gestern und morgen

Im Bereich des Personalen schafft die moderne Gleichberechtigung von Mann und Frau Situationen, die vom Glauben noch nicht bewältigt sind. Die Zukunft des Menschen ist nicht mehr vom Vorgehen des Mannes bestimmt, sondern von mann-weiblicher Partnerschaft auf allen Gebieten. Was sagt dazu die Theologie?²⁷

Die Bibel enthält weithin ein *androzentrisches Weltbild*. Sie enthält auch ein männlich-geprägtes Gottesbild, wobei das Männliche oder das Väterliche oder das Königliche der Gottheit eher gleichnis-hafte als direkte Aussage ist; immerhin der Vergleich wendet nicht zufällig beinahe immer Bilder aus der männlichen Sphäre an. Dieses androzentrische Weltbild und das männlich-geprägte Gottesbild hatte im Blick auf die religiöse Umwelt Israels seinen ganz bestimmten Sinn und bedeutete für den Glauben Israels eine Hilfe. Die Umwelt Israels war ja ein Stück weit geprägt von Vorstellungen von Muttergöttinnen, die Israels Glaube ablehnen mußte. In Reaktion und Auseinandersetzung mit dieser Umwelt erhält das Welt- und Gottesbild Israels androzentrische Farben. Der Androzentrismus wirkte sich zugleich aus in Gesetzen, Sitten und Bräuchen und be-

²⁷ Zum ganzen Problemkreis sind wichtig: H. Ringeling, *Die Frau zwischen gestern und morgen* (1962); D. S. Bailey, *Mann und Frau im christlichen Denken* (deutsch 1963).

stimmte die Ordnung der Geschlechter. Ohne daß wir auf Einzelheiten eintreten können, darf festgehalten werden, daß bestimmte Zeugnisse über Jesus hier eine Wendung zeigen. In ihnen wird eine erstaunliche Freiheit Jesu von Sitten, Gesetzen und Bräuchen angedeutet. Sie sagen: Jesus wendet sich wie selbstverständlich auch an die Frau. Seine Botschaft ist für alle, die zurückgesetzt waren und also auch für die Frau, sofern sie zu den Verachteten gehörte. Jesus kehrte auch bei Frauen ein und ließ sich von ihnen huldigen. Und neben dem Jüngerkreis scheint es einen Kreis von Frauen gegeben zu haben, der Jesus folgte. Die Frauen stehen dann in einem bestimmten Verhältnis zu Kreuz und Auferstehung. So etwa die Zusammenfassung einiger Zeugniskreise der Evangelien, wobei selbstverständlich zahlreiche Textprobleme zu erörtern wären. In der Urgemeinde leisten die Frauen offenbar ihren bestimmten Dienst, wobei freilich das Verhältnis des Paulus zu diesen Fragen in manchem recht komplex zu sein scheint. Jedenfalls darf festgehalten werden: es gibt Aussagen, die vor allem eine Freiheit Jesu von der Vorherrschaft männlich-geprägter Sitten und Gesetze und Bilder andeuten. Diese Position gibt der Frau mehr Recht als es zeitgenössisch üblich war.

Wir halten fest: Einige biblische Zeugniskreise enthalten Elemente, die eine neue Freiheit vom alten Weltbild zeigen. Darum können wir nicht unkritisch das androzentrische Weltbild übernehmen und zum Kriterium machen. Diese unkritische Rezeption des androzentrischen Weltbildes der Bibel hat bis heute oft Unrecht gegen die Frau theologisch legitimiert. Es wurden theologisch-ethische Aussagen formuliert, die von einem Weltbildelement der Bibel bestimmt waren, das für Altisrael einen Sinn hatte, das aber mit dem Sterben der Götter durch den christlichen Glauben und dem Säkularismus zusehends den Sinn verlor. Diese theologisch-ethischen Aussagen hinderten so die Frau an der echten Freiheit zur Partnerschaft und an der ihr gemäßen Zukunft.

Heute geht es um die Selbstbestimmung des Glaubens in einer gewandelten Welt. Dieser durchschaut die zeitbedingten Elemente der Bibel und wagt die neue Interpretation, d. h. er bezieht das biblische Zeugnis auf die heutige Existenz und heutige Situationen. Darum können wir auch nicht mehr nur Bibelstellen zitieren, und es sind Sitten, Gesetze und Bräuche, die einst eine Hilfe waren, abgetan; ihre Repristinaton könnte nur Unrecht vermehren.

Für das Gespräch über die Frau in der sich wandelnden Welt ergeben sich deshalb die folgenden Direktiven: *Erstens*: Auch das theologische Denken sagt ja zur Gleichberechtigung der Frau auf allen Gebieten. Es weiß, daß die Zukunft nicht mehr vom Vorangehen des Mannes bestimmt ist, sondern von der mann-weiblichen Partnerschaft. Auf diesem Weg in die Zukunft wird die Frau in Kirche und Welt neue Verantwortungen übernehmen, die ihr bisher versagt wurden. Mit unserem Ja zur Gleichberechtigung reden wir, das sei abgrenzend gesagt, nicht einer Gleichmachung der Geschlechter das Wort. Die Kategorie der Partnerschaft schließt in sich ein Gegenüber eines Ichs und eines Dus. In diesem Gegenüber ist die Frau dem Mann nicht einfach gleichgemacht, sonst wäre das Du bloße Wiederholung des Ichs; Partner sind sich gegenseitig so unverfügbar, und darin ist die Ungleichheit der Geschlechter gewahrt. *Zweitens*: Dieses theologisch begründete Ja zur Gleichberechtigung der Geschlechter ermöglicht das Gespräch mit der Soziologie und Psychologie. In diesem Gespräch nimmt der Theologe zur Kenntnis, daß heute die Redeweise vom «Wesen der Frau» oder vom «Wesen der Geschlechter» zersetzt wird. Diese Redeweise will die Frau oft an einen Standort binden, der echte Freiheit für die Zukunft hindert; die Redeweise vom «Wesen der Frau» ist unter Umständen ideologieverdächtig. Darum soll heute nicht mehr vom «Wesen» von Mann und Frau geredet werden, sondern eher von ihren Rollen. Rollen sind dynamisch, austauschbar. Von dieser Sicht von Soziologie und Psychologie her muß sich die Theologie fragen lassen: Will sie weiter von vorgegebenen Elementen her, etwa von einem Weltbild oder einem biblischen Brauchtum, das Wesen der Geschlechter, das Wesen der Frau bestimmen? Bedeutet solche Fixierung nicht die Verweigerung der echten Zukunft? Und: kann noch legitim vom Vorangehen des Mannes gesprochen werden, und wäre es im Zusammenhang mit einer Christus-Kirche-Relation, wenn dieses Vorangehen heute so sehr und mit Recht in Frage gestellt wird? Jedenfalls dürfen wir aus einer Bildrelation, die ein altes Weltverständnis spiegelt, nicht die ontologische Stellung der Frau heute festlegen. All diese Versuche einer Fixierung müssen sich heute von der Soziologie her kritische Rückfragen gefallen lassen, ja sie geraten unter Umständen unter einen Ideologieverdacht. Darum postulieren wir auch hier das aufgeschlossene Gespräch, etwa im Sinn der Ethik von Alfred de Quervain, der sagt: «Durch die

Konfrontation mit der Soziologie wird die Theologie veranlaßt, allerlei abzuwerfen, was in einer neuen Situation als Ballast sich erweist, als Sitte und Tradition, die in einer neuen Situation dem Menschen nicht hilft, sondern schadet.» Und: «Die Soziologie kritisiert, was zur Ideologie geworden ist...»²⁸

Die gegebenen Beispiele sind nur kleine Ausschnitte aus einer viel breiteren Debatte. Sie geben auch keine Rezepte, sondern nur experimentelle Antworten auf die Herausforderung unserer Zeit. Und solche Antworten partizipieren selbstverständlich an den Bedingungen unserer Zeit, ja es muß unsere Sorge sein, daß die Situationen und die theologischen Antworten nicht auseinanderfallen. Die Situationen haben ein Wort mitzureden, sagt Martin Buber. Das bedeutet aber auch, daß wir schon morgen eine neue Antwort suchen müssen und die eben gegebene Antwort ungültig sein wird. So waren alle unsere Überlegungen eben nur Antworten auf dem weiteren Weg.

Kurt Lüthi, Wien

²⁸ A. de Quervain, Ehe und Haus. Ethik II (1953), S. 18. 25.