„Dienstes“ liegen möchte. Es würde dann deutlicher geworden sein, daß die Kirche mit ihrem Ja und Nein (nach links und nach rechts) — weit entfernt davon, mühsam gegen die verschiedenen fremden Ströme anzu-gehen zu müssen — von dem ihr mit ihrer Begründung und ihrem Auftrag gegebenen eigenen Gefälle her bewegt und getragen ist. Das hätte dann wohl auch dazu geführt, daß die schon formal etwas verwirrende und ermüdende, letztlich ja auch biblisch kaum haltbare Unterscheidung von „Unglaube“ und „Ungehorsam“ in Wegfall gekommen, daß statt dessen (auch besser positiv!) vom „Gehorsam des Glaubens“ gesprochen worden wäre. Allerlei an sich wohl angebrachte und verständliche Seufzer hätten etwas zurücktreten dürfen hinter dem freudigen Gebrüll des Löwen von Juda, wenn der Satz, daß Jesus Christus der Herr der Welt und der Kirche ist, nicht nur, wie es ja fast in allen Artikeln in irgendeiner Fassung geschehen ist, ausgesprochen, sondern den Erschrockenen und Verwirrten drinnen und den selbstgewissen Fortschrittsgläubigen draußen in einer von Grund aus zuversichtlichen Haltung und Ausrichtung ihrer Aussagen gewissermaßen vorgelebt worden wäre. Im Blick auf die umgebende Welt, den Sozialismus und so weiter wäre dann etwas hoffnungsvoller und darum beteiligter — im Blick auf den Staat im Geist tieferen inneren Respektes und größerer Verantwortlichkeit (wann wird das in seiner altväterischen Kälte so unerfreuliche Wort „Obrigkeit“ endlich aus der christlichen Sprache verschwinden?) — im Blick auf die an der Existenz Gottes ja nur eben vorbeiredende und darum komische atheistische Propaganda hätte dann mit mehr Erbarmen und Humor geredet werden können. Man darf aber umgekehrt auch fragen, ob es nicht irgendwo (direkt oder indirekt) auch zu einem Versuch der „Bewältigung der Vergangenheit“ hätte kommen müssen: etwa in Form einer Beantwortung der der Kirche durch

die ganze visierte Situation eigentlich sehr nahe gelegte, ein bißchen bußfertige Frage: warum sie sich wohl nicht schon in früheren Zeiten, in welchen es ihr äußerlich besser ging, in welchen aber die innere Problematik ihrer Existenz vielleicht noch gefährlicher war, zur Ausgabe solcher kritischer Wegweisungen veranlaßt gesehen habe? Ich denke, daß alles, was man in dem jetzt vorliegenden Text vermissen kann, der nötigen Schärfe, in der heute und dort wie überall und immer nach links und rechts zu reden ist, nicht nur keinen Eintrag getan hätte, sondern dienlich gewesen wäre. Aber eben: eine stärkere christologisch-eschatologische Konzentration und Expansion wäre dem Schriftstück zur Erfüllung dieser Desiderien wohl unentbehrlich gewesen. Und es hätte dann die in ihm beabsichtigte „Wegweisung“ ohne Beeinträchtigung seines Charakters als solche schließlich doch stärker und durchgehender den Sinn eines Glaubensbekenntnisses bekommen müssen.

Es bleibt mir nun nur noch übrig, die Hoffnung auszusprechen, ich möchte weder mit meiner Darstellung noch mit meinem Lob, noch mit meiner gewissen Beanstandung der Zehn Artikel Wasser auf Mühlen geleitet haben, die mit solchem zu beliefern wirklich nicht in meiner Intention liegt: weder auf die der Assimilanten noch auf die der Attentisten beziehungsweise Reaktionäre, die man dort, wie ich höre, mit den Namen zweier bekannter bischöflicher Häupter zu schmücken liebt. Man versteht mich dann recht, wenn man aus allem Gesagten meine Hoffnung und Zuversicht heraushört: die Kirche möchte in der DDR — aber nicht nur in der DDR — auf dem in diesem Text angetretenen Weg öffentlicher Klärung ihrer Stellung und Funktion in der heutigen Welt tapfer und demütig, umsichtig und sauber weiterarbeiten.

Dies Gutachten wurde auf Bitten des Reformierten Moderaments Berlin-Brandenburg erstellt. Text der Artikel s. KidZ., 1963, Heft 6, S. 230–232.

Eberhard Hübner:

KARL BARTH UND DIE GEGENWÄRTIGE SITUATION IN DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE

Heute über Karl Barth zu sprechen, ist in doppelter Hinsicht schwierig. Einmal wird er in einem weitverbreiteten *common sense* theologisch mehr oder weniger für erledigt erklärt. Zwar geschieht das in pietätvoller Verpackung mit der schuldigen Reverenz im Blick auf seine Bedeutung für den mit seinem Namen nun einmal eng verbundenen theologischen Umbruch der zwanziger Jahre. Aber doch so, daß man hier eine sehr bestimmte Vorstellung von den Konsequenzen dieses Umbruchs hat, denen sich Barths Theologie nicht einfügen will, und mit dem deutlichen Unterton, daß er auf halbem Wege stehengeblieben und seine Theologie ein Zwitter sei von neuer Erkenntnis und alten Relikten und darum begrifflich ganz und gar unklar, ja daß er umgekehrt sei von dem ursprünglich gemeinsamen Aufbruch zu einem längst überholten orthodoxen Dogmatismus. Es sind Bultmann, Gogarten und ein großer Teil ihrer Schüler, die so oder ähnlich reden oder wenigstens denken. Hier

75742

wird die *Feststellung*, die an sich stimmen dürfte: „Die deutsche Theologie ist heute beinahe so von Bultmann her bestimmt wie vor einer Generation durch Karl Barth“ (J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, 1960, S. 10), zu dem *Urteil*: Barth ist überholt.

Aber auch die konfessionell-dogmatisch gebundene Theologie steht weithin in deutlicher Distanz zu Barth. Zwar sucht man hier in Barth manchmal einen willkommenen Bundesgenossen gegen den oft fast zum altbösen Feind abgestempelten Rudolf Bultmann. Man denke nur an das „Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung“ von 1952. Aber trotzdem ist offenbar der in dieser Frage *scheinbar* orthodoxe Barth nun doch wieder nicht orthodox genug. Die Lutheraner sagen: er ist Calvinist. Aber vielen Reformierten in Holland ist er nicht calvinistisch genug. Daß er außerdem nicht den Weg mitging über seine Wiederentdeckung bestimmter reformatorischer Anliegen zurück zur lutherisch verstandenen

Reformation im strengen Sinn, anders ausgedrückt, daß er nicht den Weg über die Barmer Erklärung von 1934 als einem aktuellen, situationsgebundenen Bekenntnis mit zurückging zu den nach lutherischem Verständnis nicht in derselben Weise situationsgebundenen lutherischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts, sondern daß er weiterging — zwar in dauerndem Dialog mit der Reformation, aber doch ihr gegenüber durchaus selbständig —, verfestigte die Entfremdung zwischen ihm und der lutherischen Theologie. Trotz aller offiziellen Beteuerungen seiner Bedeutung kommt Karl Barth in der gegenwärtigen evangelischen Theologie auf Grund des Widerstandes dieser beiden Hauptströmungen kaum zu einer realen Wirkung. Heute über Barth sprechen, heißt damit rechnen müssen, daß einem der theologische Wind ins Gesicht bläst.

Ist das die eine Schwierigkeit, so liegt die andere im theologischen Werk Barths selber. Das Hauptwerk, die „Kirchliche Dogmatik“, umfaßt heute zwölf Bände von je etwa 500 bis 1000 Seiten Umfang. Es beansprucht schon rein äußerlich sehr viel Zeit, sich hier auch nur hindurchzulesen, geschweige hindurchzuarbeiten. Es ist erst recht nicht leicht, die inhaltlichen Intentionen Barths adäquat zu erfassen. Eine Fülle von Deutungen zeigt, daß seine Theologie vieldeutig, weil vielschichtig, thematisch sehr breit und tief angelegt ist. Bei aller systematischen Kraft, die ihm auch seine Gegner nicht absprechen, ist sie kein geschlossenes System, sondern eine immer weiter ausgreifende, dynamische Denkbewegung, die nicht leicht zu verstehen ist und die es auch unmöglich macht, ihr gegenüber nach dem Motto „alles oder nichts“ zu verfahren. Sie stellt uns vor die im einzelnen immer wieder sehr schwierige Aufgabe ihrer Interpretation. Sie warnt davor, zu schnell zu fertigen Urteilen zu kommen. Sie macht es notwendig, hier nicht „barthianisch“ oder „antibarthianisch“ vorzugehen, sondern kritisch differenzierend, so wie sie selber differenziert ist. Der Zugang zu ihr ist also nicht leicht, und auch das ist ein wesentlicher Grund dafür, daß sie gegenwärtig nicht recht zur Wirkung kommt, daß zwar viel über Barth geurteilt, meist abgeurteilt wird, man ihn aber sehr oft nicht wirklich kennt.

Und das ist bedauerlich. Denn die Beschäftigung mit Barths Theologie lohnt sich nicht nur an und für sich, sie lohnt sich gerade im Hinblick auf das immer offenkundiger werdende Dilemma in der gegenwärtigen Situation in der evangelischen Theologie. Es hat keinen Sinn, flammende Ketzerurteile von der Scheinsicherheit eines sich selbstbewußt gebenden orthodoxen Konfessionalismus her zu fällen, der die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung offenbar nur soweit gelten lassen will, als dabei angeblich unaufgebbare Positionen nicht in Frage gestellt werden dürfen. Der also der kritischen Wissenschaft ein „Bis-hier-her-und-nicht-weiter“ vorschreiben will und sie gegebenenfalls verantwortlich macht dafür, daß ihre Ergebnisse das alte Bekenntnis, die gewohnten Begriffe und Vorstellungen auf einmal in Frage stellen. Denn eben das ist das erste Kennzeichen unserer Situation: Viele gewohnte Begriffe und Vorstellungen stehen unabweisbar zur Diskussion. Ein Prozeß, der schon längst angebrochen war, läßt sich nicht länger übersehen, sondern fordert, daß wir uns ihm mit der ganzen Kraft unseres Denkens zuwenden in dem *Glauben*, daß die Wahrheit, die das Alte und

Neue Testament bezeugen, sich durchhält bei gleichzeitiger intellektueller Wahrhaftigkeit im Blick auf bestimmte historische Fragen, die uns die Schrift heute aufgibt.

Damit stehen wir aber schon vor dem zweiten Kennzeichen und gleichzeitig dem Dilemma unserer gegenwärtigen Situation: Es ist vor allem Bultmann und seine Schule gewesen, die immer wieder den Finger auf die schon im 19. Jahrhundert gestellten historischen Fragen gelegt und sie in die theologische Diskussion der Gegenwart mit Nachdruck eingebracht haben. Die Leistungen der Bultmann-Schule in der historischen Forschung am Neuen Testament liegen ja auch am Tage. Aber Hand in Hand mit der historischen Arbeit bildete sich hier ein *theologisches* Programm aus, das mißverständlich unter der Forderung der „Entmythologisierung“ bekannt wurde. Dieses Programm hat zwei Seiten: einmal den Versuch, das Schriftzeugnis in neuer, unserer durch das wissenschaftliche Weltbild bestimmten Zeit gemäßer und deshalb „entmythologisierter“ Sprache zu sagen. Man wird es meines Erachtens als der Theologie gestellte Aufgabe bejahen müssen, die Entmythologisierung in diesem Sinn ernsthaft mitzubedenken. Aber Bultmanns und seiner Schule Entmythologisierungsprogramm ist darüber hinaus auf einen ganz bestimmten Weg programmatisch festgelegt. Die negative Forderung der Entmythologisierung heißt positiv: „existenziale Interpretation“ der Schrift, die von einem existenzphilosophischen Seinsentwurf, im Anschluß an den frühen M. Heidegger, her entworfen ist. Der, wie es hier heißt, auf jeden Fall mythischen Rede von Gott „an sich“ wird alternativ als einzige Möglichkeit, von Gott zu reden, die Rede von meiner Existenz als von Gott bestimmter gegenübergestellt. Jede Rede von dem die Existenz bestimmenden Gott, abgesehen von solcher Existenzbestimmtheit, ist als mythische darum auf das sich in ihr „verobjektivierende“ Existenzverständnis hin zu interpretieren. Kein Zweifel, hinter diesem Programm steht ein theologisches Interesse, und für Bultmann selbst ist ein existenter Gott und sein „Tun“ auch die unerläßliche Voraussetzung theologischen Denkens.

Aber das ist nun nicht zu übersehen: Am Ende dieses von ihm geforderten Weges steht die Feststellung, daß das Neue Testament zwar damit rechne, daß „Gott existiert“, daß man aber heute „die Unmöglichkeit dieser Betrachtung und dieses Gottesgedankens für uns erkennen“ muß. „Mit der Existenz einer Gottheit“ zu rechnen, ist eine „Voraussetzung“, die wir „so nicht mehr zu machen vermögen“. Gott ist die Vergegenständlichung für „eine bestimmte Art der Mitmenschlichkeit“ (aus H. Braun, die Problematik einer Theologie des NT, ZThK, Beiheft 2, 1961, S. 3 ff.). Braun denkt hier den von Bultmann grundsätzlich postulierten Weg der Entmythologisierung im Sinne der „existenzialen Interpretation“ der Schrift konsequent zu Ende und klärt damit die theologische Situation. Auch in der Theologie muß, wie in anderen Wissenschaften, ein möglicher Weg zu Ende gedacht werden, soll sich seine Tragfähigkeit oder Nichttragfähigkeit erweisen. Daß am Ende des Weges, den Bultmann gezeigt hat, sich auch ausdrücklich die Einnivellierung der Theologie in eine christliche Anthropologie vollzieht und wir mutatis mutandis wieder da stehen, wo das 19. Jahrhundert schon einmal stand, bezeichnet das Dilemma, in dem wir uns befinden. Es stellt mit unüberhörbarem Nachdruck die theologische Kernfrage, indem es die Theologie als Theologie in

Frage stellt. Man darf dabei nicht übersehen, daß unabweisbare historische Erkenntnisse in dieses Dilemma geführt haben. Dem von H. Braun konsequent zu Ende gedachten Entmythologisierungsprogramm der Bultmann-Schule kann deshalb nicht mit dem Versuch begegnet werden, die historischen Probleme apologetisch zu bagatellisieren oder ängstlich zu ignorieren, ihm ist nur zu begegnen in ihrer rückhaltlosen Aufnahme in Verbindung mit dem Nachweis, daß die Schrift, wenn sie von Gott redet, in ihrer Substanz mehr meint als eine historische bedingte, jetzt aber überholte „Vergegenständlichung“ eines bestimmten Existenzverständnisses, und daß dieses „Mehr“ sich auch gegenüber den historischen Problemen behauptet.

Angesichts dieses Dilemmas scheint mir aufs neue die Bedeutung der theologischen Arbeit Karl Barths sichtbar zu werden. Es zeigt sich, daß sie von Anfang an den längeren Atem hatte als Bultmanns theologisches Programm. Damit übersehe ich keineswegs, daß Barth historischen Fragen nicht die gleiche Sorgfalt widmet. Ein Teil des Erfolges der Bultmann-Schule beruht ja darauf, daß ein intellektueller Wahrhaftigkeitsdrang sich hier mehr angesprochen fühlte als von Barth, bei dem man einer gewissen Gleichgültigkeit gegenüber solchen Fragen begegnen kann. Auf eine vereinfachende Formel gebracht, könnte man sagen: Sind Bultmanns und seiner Schule *historische* Fragen unabweisbar gestellt, so hat sich sein *theologisches* Programm als nicht tragfähig erwiesen für das, was es wollte; umgekehrt erweist sich Barths theologische Konzeption in wesentlichen Zügen als tragfähig für eine Fragestellung, die sich heute aus bestimmten historischen Erkenntnissen für die Theologie unabweisbar ergibt, obwohl er historisch nicht primär interessiert ist.

An einigen, ganz wenigen Aspekten der für Barths Theologie grundlegenden Offenbarungsstruktur möchte ich diese These in gebotener Kürze und dann leider auch notwendiger Abkürzung zu verdeutlichen versuchen.

Die „Offenbarung“ als Gegenstand der Theologie

„Die Sachlichkeit der Theologie besteht darin, daß sie sich die Auslegung der Offenbarung zu ihrer einzigen Aufgabe macht“ (KD II/1, S. 228). Im Hintergrund eines solchen für Barths Theologie grundlegenden Satzes steht die Ansicht, daß der der Theologie mit der Schrift immer *vorgegebene* Gegenstand eben die „Offenbarung“ Gottes ist. Von Anfang an ist seine Theologie der Versuch, in äußerster Strenge in dieselbe Richtung zu sehen, in die nach seiner Überzeugung die Schrift sieht, und sich dabei jeden vorgängigen Einwands auf Grund innerweltlicher Kriterien zu ent schlagen. Denn der Versuch, die Möglichkeit der „Offenbarung“ Gottes abhängig zu machen von bestimmten innerweltlichen Gegebenheiten, statt ganz und gar von ihrer Tatsächlichkeit auszugehen, stellt Gottes Gottheit in Frage, indem der Mensch auf Grund innerweltlicher Kriterien über Möglichkeit und Unmöglichkeit und gleichzeitig dann immer auch über den möglichen und nichtmöglichen Inhalt von „Offenbarung“ entscheidet. Gott in seiner „Offenbarung“ muß das Urdatum, der *terminus a quo* bleiben, von dem die Kirche, ihre Verkündigung und auch ihre Theologie immer nur herkommen können. Der Mensch besitzt schlechterdings kein Kriterium, das es ihm erlaubt, Wirklichkeit und Wahrheit der „Offenbarung“ entweder anzudemonstrieren oder zu bestreiten, denn Gott ist sou-

verän. Über und jenseits aller unserer Kriterien setzt er sich statt dessen in seiner „Offenbarung“ selber zum Kriterium im Blick auf unsere Wirklichkeit und Wahrheit. „Gottes Offenbarung ist nach der Heiligen Schrift ein Grund, der keinerlei höheren oder tieferen Grund über sich oder hinter sich hat, sondern der schlechterdings in sich selber Grund ist und also dem Menschen gegenüber eine Instanz, der gegenüber kein Appell an eine obere Instanz möglich ist . . . Gottes Offenbarung hat ihre Wirklichkeit und Wahrheit ganz und in jeder Hinsicht . . . in sich selber“ (KD I/1, S. 321).

Die so im strengen Sinne als „Offenbarung“ verstandene Offenbarung schreibt der Theologie ihre Denkform und Methode vor. Sie kann nur der Offenbarung nachdenken, und das heißt, sie muß es wagen, Wirklichkeit und Wahrheit ihres Inhalts nicht nach Maßgabe der allgemeinen Wissenschaftsmethodik, die auf die Auf- und Nachweisbarkeit der Wirklichkeit und Wahrheit von Sätzen nach innerweltlichen Kriterien wesentlich angelegt ist, sondern nach Maßgabe der „Offenbarung“, unter Umständen „unwissenschaftlich“ zu entfalten. Tut sie das nicht, verliert sie ihren Gegenstand aus dem Auge, der es seinem Wesen nach nicht zuläßt, daß der Mensch mit irgendwelchen Kriterien über seine Wirklichkeit und Wahrheit „verfügt“, um einen in der gegenwärtigen Diskussion gängigen Begriff aufzugreifen. Die „Offenbarung“ fordert ein eigenes wissenschaftliches Selbstverständnis der Theologie. Das hat aber bei Barth keineswegs die Konsequenz, daß die historisch-kritische Wissenschaft im Raum der Theologie ausgeschlossen ist oder ihr die ihr bereichsspezifisch eigene und für sie notwendige Methode beschnitten wird. Doch kommt es für ihn allerdings nicht in Frage, die Sache der Theologie, also die „Offenbarung“, an Kriterien auszuliefern, in deren Anwendung der Mensch zwangsläufig über Gott „verfügt“.

Man wird zugeben müssen, daß Barth hier in die Richtung blickt, in die die Schrift implizit und explizit sieht. Die ganze Theologiegeschichte hat sie ja auch so verstanden. Das Neue ist nicht die Aufnahme dieses Begriffs als solche, sondern das Neue ist die außerordentlich strenge Folgerichtigkeit, in der er ihn in seiner biblischen Gestalt ernst nimmt und wissenschaftstheoretisch durchreflektiert. Er, der angebliche Calvinist, ist in dieser Sache jedenfalls kein Schüler Calvins. Man vergleiche dazu den Aufbau von Calvins „Institutio“ in der letzten Auflage von 1559 mit ihrem Vorbau der „Religion“. Man kann sagen, daß Barth hier hinter die vor allem und gerade in dieser Sache ganz anderen Wege des nachreformatorischen Protestantismus zurückkehrt zu Luther und dessen Einsatz bei der Offenbarung Gottes in Jesus Christus „allein“ – in Auseinandersetzung mit den theologischen Versuchen der Folgezeit nun allerdings begrifflich noch ungleich schärfer und auch konsequenter – wissenschaftstheoretisch durchreflektiert. Die frühe „dialektische“ Theologie, zu der neben Barth bekanntlich auch Bultmann und Gogarten gehörten, war sich in dieser Sache im Ansatz scheinbar einig. Konsequent durchgehalten hat die unbedingte Vorgegebenheit der „Offenbarung“ in diesem Sinne aber nur Karl Barth. Es ist ein theologiegeschichtliches Problem, ob es von Anfang an so war, daß man hier zwar dasselbe sagte, aber doch Verschiedenes meinte. Sachlich ist jedenfalls festzustellen, daß die „existenziale Interpretation“ der Schrift auf Umwegen eben diese unbedingte Vorgegebenheit –

man wird entgegen se
Barth bere
1932 sehr g
nen der D
Problemzus
Offenbarun
der aus jen
gemein Me
wirklichun
wäre? Ein e
Existentiell
mit Termin
„existential
schen Richt
Barth, und
benen Offen
unmißverst
Es wäre e
anderssetz
kurzschlüss
und Barth
verschloss
beziehungs
gegen Bult
ins Feld fü
che ist der
ne Entmyth
Konzeption
schied ist
barung“ fü
gewahrt si
direkte Wi
Auffassung
„Offenbar
Wirklichke
weltliche, i
als für sie
her geseher
daß am Ende
existenten
in Anthropol
nicht Gott
gleichsam
Möglichkeit
dann sich v
fügbar zu
lich Gottes
Umständen
mals um d
einer Form
schon nicht
Wesen nac
zieht. Gott
gegenstand
leerer Begr
kann. Es
Ermöglichu
gehen.

Die dialekt

Nun könn
verstehen
die wissen
barung“ fü

man wird im Blick auf Bultmann aber sagen müssen: entgegen seiner Absicht — wieder in Frage stellte. Wenn Barth bereits in der „Kirchlichen Dogmatik“ I/1 von 1932 sehr gezielt fragt: „Ob es das wirklich gibt . . . einen der Dogmatik übergeordneten wissenschaftlichen Problemzusammenhang? Eine von der Aktualität der Offenbarung verschiedene existentielle Potentialität, von der aus jene als Ereignis zu verstehen wäre? Ein allgemein Menschliches als Möglichkeit, als dessen Verwirklichung dieses Besondere nachher anzusprechen wäre? Ein existential-ontologisches Prius dieses Ontisch-Existentiellen?“ (S. 37), so wird für den, der ein wenig mit Terminologie und Methode der unter der Fahne der „existentialen Interpretation“ angetretenen theologischen Richtung vertraut ist, das „Nein“ hörbar sein, das Barth, und zwar um der der Theologie immer vorgegebenen Offenbarung Gottes willen, hierzu schon damals unmißverständlich aussprach.

Es wäre ein gründliches Mißverständnis der Auseinandersetzung zwischen Barth und Bultmann, wollte man kurzschlüssig auf die Entmythologisierung hinweisen und Barth dabei das Etikett eines für radikale Fragen verschlossenen, konservativen Orthodoxen anhängen beziehungsweise auch ihn allzu schnell als Kronzeugen gegen Bultmanns Forderung der Entmythologisierung ins Feld führen. Nicht die Entmythologisierung als solche ist der eigentliche Dissensus — auch Barth kennt eine Entmythologisierung, mindestens ist sie in seiner Konzeption implizit angelegt —, der eigentliche Unterschied ist die unbedingte Vorgegebenheit der „Offenbarung“ für die Theologie, die Barth bei Bultmann nicht gewahrt sieht. Bei Bultmann sieht er, wenn nicht eine direkte Wiederholung, so doch einen Rückfall in eine Auffassung der Theologie als Wissenschaft, die die „Offenbarung“ Gottes wiederum anhängt an eine ihre Wirklichkeit und Wahrheit erst ermöglichende innerweltliche, in diesem Fall anthropologische Gegebenheit als für sie konstitutiven Beziehungspunkt. Von Barth her gesehen ist es nur eine Bestätigung seines Einwands, daß am Ende eines solchen Weges die Eliminierung eines existenten Gottes und die Einnivellierung der Theologie in Anthropologie steht. Denn von Anfang an hat hier nicht Gott, sondern der Mensch das erste Wort, der gleichsam Gottes Offenbarung die Bedingungen ihrer Möglichkeit und inhaltlichen Relevanz stellt, der sie dann sich verfügbar zu machen, der damit Gott sich verfügbar zu machen unternimmt. Ist die Theologie wirklich Gotteslehre, muß seine „Offenbarung“ unter allen Umständen das erste Wort behalten. Es kann in ihr niemals um die Ermöglichung der Offenbarung in irgendeiner Form gehen. Wo sie das versucht, intendiert sie schon nicht mehr die Offenbarung Gottes, die sich ihrem Wesen nach jedem Versuch, über sie zu verfügen, entzieht. Gott ist dann höchstens noch ein religiöser Kultgegenstand, ein religionsgeschichtliches Phänomen, ein leerer Begriff, den man schließlich auch noch entbehren kann. Es kann, genau umgekehrt, immer nur um die Ermöglichung der Theologie durch die „Offenbarung“ gehen.

Die dialektische Struktur der Offenbarung

Nun könnte man natürlich das alles ganz traditionell verstehen und tut es ja auch immer wieder. Daß Barth die wissenschaftstheoretische Bedeutung der „Offenbarung“ für die Theologie durchreflektiert hat, hatte

unter anderem auch die Wirkung, daß sich die traditionelle Theologie durch ihn bestätigt fand. Es ist nun sicher allzu billig, diese immer nur hochmütig zu ironisieren. Nach Römer 12, 3 ist es das „Maß des Glaubens“, das in der Gemeinde Christi als Maßstab gelten soll, und daran gemessen bleibt noch offen, wie es um das Verhältnis der traditionellen Theologie zu jenen theologischen Experimenten steht, die zwar notwendig sind, die aber oft die Frage provozieren, ob sie der „Auf-erbauung“ der Gemeinde dienen oder nicht. Es gibt bei Barth manche Züge, die auf der Linie traditioneller Theologie liegen, und sie sind inhaltlich nicht die schlechtesten. Aber es wäre falsch, ihn einseitig von hier aus zu verstehen. Vielleicht ist gerade dieses sein Geheimnis, daß in ihm eine einzigartige Verbindung von traditionsgebundener und experimentierender Theologie begegnet, daß er in seinem theologischen Denken jene Korrelation von Tradition und Aktualisierung demonstriert, die in der Schrift selbst als Grundgesetz kirchlichen Redens und Denkens angelegt ist. Meines Erachtens ist es diese Verbindung, die ihm den längeren Atem verschafft, auch im Blick auf die historischen Fragen, die heute die evangelische Theologie bis in den Grund erschüttern.

Barth steht in der Kontinuität biblischer und kirchlicher Tradition, wenn er der Offenbarung jene Stelle zuweist, von der wir sprachen. Aber er „aktualisiert“ sie und drückt ihre überlieferte Gestalt in neuer Begrifflichkeit aus. Dabei will er ihr Wesen keinesfalls ändern. Eben das darf nicht geschehen, wo man von ihrer unbedingten Vorgegebenheit her zu denken versucht. Er weiß sich gebunden an die Schrift, er führt mit dem Chor der kirchlichen Tradition einen dauernden Dialog — sowohl die Exegesen wie die theologiegeschichtlichen Exkurse in der „Kirchlichen Dogmatik“ belegen das —, aber er versucht, die im Wesen der Offenbarung angelegte Gestalt in die Gegenwart, in die in ihren Begriffen implizierten Fragen und Erkenntnisse auszuziehen.

Hier ist in erster Linie an ihre *dialektische Struktur* zu denken, die sich zum erstenmal deutlich in der zweiten Auflage des „Römerbriefs“ von 1921 meldet. Zwar hat Barth später seine „dialektische“ Periode in inhaltlicher Hinsicht erheblich modifiziert, aber man wird doch sagen müssen, daß die Dialektik der Struktur der Offenbarung auch beim Barth der „Analogien“ im Hintergrund steht. Eben sie ist es, die sie als „Analogia fidei“ davor bewahrt, zur „Analogia entis“ zu werden.

Was heißt nun dialektische Struktur der Offenbarung? Barth selber machte zuletzt im April 1963 in Kopenhagen bei der Verleihung des Sonning-Preises darauf aufmerksam, daß es vor allem Kierkegaard war, der hier Bedeutung für ihn gehabt hat. Dabei ist an jenen Kierkegaard zu denken, der etwa in den „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschriften zu den philosophischen Brocken“ mit der Lessing-Frage beschäftigt ist, „daß zufällige geschichtliche Wahrheiten nie Beweis für ewige Vernunftwahrheiten werden können“ (16. Abt. der neuen Ausgabe bei Eugen Diederichs, S. 86). Von hierher modifiziert sich für den gläubigen Kierkegaard das Problem, „wie etwas Historisches für eine ewige Seligkeit entscheidend werden könnte“. Dabei ist erstens die Inkommensurabilität von „historisch“ und „ewig“ und zweitens die konstitutive Verbindung dieser beiden inkommensurablen Größen in der Offenbarung die Voraussetzung seiner Überlegungen. Auch Kierkegaard geht

sachlich von der Vorgegebenheit der Offenbarung aus (vergleiche dazu H. Diem, Dogmatik, 1955, S. 13 ff.). Er weiß um ihre Unvereinbarkeit, aber das bedeutet für ihn nicht, daß die für die Offenbarung konstitutive Verbindung von Zeit und Ewigkeit, Mensch und Gott zugunsten der Zeit, des Menschen, der Historie unter Eliminierung der Ewigkeit, also Gottes, immanent aufgelöst werden kann. Wo das geschieht, löst man die Offenbarung auf, die ihrem Wesen nach in der Immanenz nicht aufgeht. Gerade *diese* Erkenntnis Kierkegaards ist, wie ich meine, sorgfältig zu bedenken. Die für sie konstitutive Verbindung dieser inkommensurablen Größen ist das „Paradox“ der Offenbarung. „Das Paradox des Christentums besteht darin, daß es beständig die Zeit und das Historische in Beziehung auf das Ewige gebraucht; alles Denken aber liegt in der Immanenz“ (S. 88). Deshalb ist die Offenbarung in keiner immanenten Kategorie faßbar, sie kann nur als „Paradox“ geglaubt werden: „Alles Christentum wurzelt in Furcht und Zittern . . . im Paradox, man nehme dieses nun an (das heißt, sei ein Gläubiger), oder man verwerfe es (gerade weil es das Paradox ist)“ (S. 98).

Kein Zweifel, daß Barth von hierher entscheidende Impulse für seine dialektische Struktur der der Theologie immer vorgegebenen Offenbarung empfangen hat. Indem er sich aber hier an Kierkegaard orientierte, ist sein Versuch, die Offenbarung als dialektisch strukturiert zu verstehen, ihrer Herkunft nach in der Wolle gefärbt vom modernen Denken, das bis heute bewegt ist von der Lessing-Frage, das nicht mehr so undifferenziert Zeit und Ewigkeit, Mensch und Gott, Geschichte und Gottes Handeln, menschliche Sprache und Gottes Wort miteinander verbinden kann, wie es vor der Aufklärung die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts ungebrochen getan hat, und wie es auch heute noch in der Theologie geschieht, soweit sie sich gegen die historische Kritik mit dem Argument wehrt, die biblische Geschichte sei an sich und als solche eine besondere Geschichte in der Geschichte, oder die Worte der Bibel seien an sich und als solche Gottes Wort. Dialektische Struktur der Offenbarung, das hat in der Sprache des Römerbriefs die Ansicht zur Voraussetzung: „Gott (ist) kein bekanntes Ding unter Dingen“ (S. 56); „Gott (ist) nicht Welt“ (S. 57); seine Geschichte in der Geschichte ist „unhistorische“ Geschichte (S. 116); der Glaube richtet sich auf einen „unanschaulichen, unhistorischen Inhalt“ (S. 128). Daraus folgt: Wenn Gott in seiner Offenbarung in diese Welt, ihre Geschichte, ihre Worte eingeht – darauf, daß dies geschieht, liegt beim späteren Barth der volle Ton –, wird er nicht mit Welt und Geschichte identisch, sondern bleibt der „Unanschauliche“ in der Anschaulichkeit, der „Unhistorische“ in der Historie. Die in der Offenbarung vollzogene Einheit ist nicht Identität, sondern Überwindung des bestehenden Gegensatzes durch den aber unanschaulichen Gott. Sie ist darum als solche nicht einsichtig, sondern nur zu glauben, sie ist dementsprechend nicht zu *beschreiben*, sondern nur „dialektisch“, nur im Gegensatz zu *umschreiben*. Gottes Offenbarung ist kein feststellbares Phänomen unter den Phänomenen, und darum ist seine Geschichte in der Geschichte nicht phänomenologische Geschichte sui generis und sein Wort nicht eine phänomenologisch besondere Sprache unter den Sprachen. Dabei steht für Barth diese dialektische Struktur der Offenbarung allerdings nicht primär unter der Lessing-Frage und der Verlegenheit, die sich in ihr meldet. Diese Verlegenheit entstand dadurch, daß man

immer deutlicher erkannte, daß der Offenbarungscharakter der biblischen Geschichte und des biblischen Wortes nicht supranatural, das heißt als eine spezifisch übernatürliche Geschichte und ein spezifisch übernatürliches Wort, zu begründen ist, wenn man die historische Wissenschaft ernst nimmt und ihre Methoden zur Erforschung der Bibel anwendet. Statt dessen konzentriert sich auch hier Barths Interesse auf die der Theologie immer vorgegebene Offenbarung. Sie führt ihn dazu, an ihrer dialektischen Struktur grundsätzlich festzuhalten. Weil die Offenbarung Gottes in Jesus Christus kulminiert, ist es seine Geschichte, die ihm die dialektische Struktur als im Wesen der Offenbarung begründet geradezu vorschreibt. Denn: „Der Sohn Gottes, der in Jesus Christus Fleisch geworden ist, ist als ewige Seinsweise Gottes selbst nicht mehr und nicht weniger als das Prinzip aller Weltimmanenz Gottes“ (KD II/1, Seite 356).

„Weltimmanenz Gottes“ in Jesus Christus heißt nun aber gerade nicht supranaturale „Offenbarkeit“. Sondern in Jesus Christus „enthüllt“ sich der verborgene Gott in der „Verhüllung“. Daß Jesus Christus die Person ist, in der sich Gott offenbart, ist an ihr keineswegs ablesbar, im Gegenteil. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus hebt seine Verborgeneheit nicht phänomenologisch auf, aber sie bezeichnet diese historische Person eben als Offenbarung Gottes. In der Offenbarung liegt also alle Aktion bei Gott. Er ist ganz und gar der sich selber Offenbarende, der als der Unanschauliche in die Anschaulichkeit eingeht und als der so „Verhüllte“ wiederum sich selber „enthüllt“, indem er den Glauben weckt. Exemplarisch wird diese strenge Selbstoffenbarung in den drei Stationen: Karfreitag, Ostern und Pfingsten, wobei allerdings das Verhältnis von Ostern und Pfingsten insofern nicht ganz klar ist, als Barth nicht eindeutig den vom Auferstandenen geweckten Glauben auch als Zugang zum Osterereignis präzisiert: „Wie wir mit Enthüllung schließlich nichts anderes sagen als *Ostern* und dann, unvermeidlich rückwärts blickend auf das *Woher?* der Offenbarung, mit Verhüllung nichts anderes als *Karfreitag*, so sagen wir nun, vorwärts blickend, zum Menschen hinblickend, an dem und für den die Offenbarung Ereignis wird, auf die Schwelle hinblickend, über die die Offenbarung eintritt in die Geschichte, nichts anderes als *Pfingsten*, Ausgießung des Heiligen Geistes“ (KD I/1, S. 350).

Dann ist die Offenbarung zwar der einzige Gegenstand der Theologie, aber sie hat ihn niemals als gegeben zur Verfügung. „Erkenntnis dieses Gegenstandes kann auf keinen Fall und in keinem Sinn eine Verfügung über ihn bedeuten“ (KD II/1, S. 21). Sie kann ihren Gegenstand nur intendieren, indem sie damit rechnet, daß Offenbarung aufs neue geschieht, daß sich mit anderen Worten das Zeugnis von geschehener Offenbarung – auch die Theologie ist in diesem Sinne Zeugnis, und vor allem dient sie dem Zeugnis der Predigt – in seiner Selbstevidenz, das heißt dann aber, daß sich der in ihm bezeugte Gott selber durchsetzt und sich damit auch in Gegenwart und Zukunft Glauben ereignet. Denn Gott läßt sich nur im Glauben finden und das heißt in der Eröffnung seiner von außen nur dialektisch zu umschreibenden, als solche nicht einsichtig zu machenden Offenbarung durch den diese Dialektik allein überwindenden Offenbarenden selber. „Offenbarung heißt immer *Offenbaren*, auch in der Gestalt, auch in den Mit-

teln
tritt
bart,
stalt
Sinn
der
allen
wirk
der s
die C
Frage
ständ
wied
auf d
Seite
ware
Daß
den
gen,
Aber
Struk
der
wend
ment
wie s
derne
sich
letzte
Heide
Kierk
dung
der
zeitig
(Para
lektis
stanz
man
nahm
umin
diale
terieur
stanz
tialer
und
stent
Weis
wede
Rede
entw
der E
vierer
mens
scherr
kirch
dern
der T
logs
Daß d
genau
eine
brauc
daß e
zur
lichen
ten A

teln der Offenbarung. Die Gestalt als solche, das Mittel, tritt nicht an die Stelle Gottes. *Nicht die Gestalt offenbart, redet, tröstet, wirkt, hilft, sondern Gott in der Gestalt* (KD II/1, S. 338 f.). Barths Theologie ist in dem Sinne ganz und gar Offenbarungstheologie, als diese in der Tat in ihrer ganzen Konsequenz bedacht, als nach allen Richtungen damit ernst gemacht wird, daß der wirkliche Gott, also nicht ein von Menschen irdachter, der sich Offenbarende ist und daß es in der Schrift um die Offenbarung dieses wirklichen Gottes geht.

Fragen wir von diesem dialektischen Offenbarungsverständnis in die theologische Gegenwart hinein, so ist wiederum festzustellen, daß die großen Antipoden Barth auf der einen, Bultmann und Gogarten auf der anderen Seite in dieser Sprache ursprünglich nahe beieinander waren, ja daß das in gewisser Weise noch heute gilt. Daß Gott der „Unanschauliche“, „Verborgene“ ist, über den der Mensch nicht „verfügen“ kann, sind Wendungen, die in Bultmanns Schriften immer wieder begegnen. Aber es ist allein Barth, der am Ende *die dialektische Struktur ausschließlich als Explikation der Gestalt der Theologie immer vorgegebenen Offenbarung* anwendet. Die Dialektik behält bei ihm lediglich instrumentale Bedeutung, um die Gestalt dieser Offenbarung, wie sie in Jesus Christus exemplarisch begegnet, in moderner Begrifflichkeit auszudrücken. Das eben änderte sich aber bei Bultmann und seiner Schule, und zwar in letzter Ausprägung unter dem Einfluß des frühen Heidegger, damit gleichzeitig einer sehr bestimmten Kierkegaardinterpretation. Dessen ursprüngliche Bindung an das kirchliche Dogma, an die Vorgegebenheit der „Offenbarung“, wurde hier eliminiert und gleichzeitig der der dialektisch zu verstehenden Offenbarung (Paradox) korrespondierende und deshalb ebenfalls dialektisch zu verstehende Glaube zu einer allgemeinen Existenzdialektik ausgeweitet. Sehr vereinfachend kann man sagen, der *Theologe* Kierkegaard wurde unter Aufnahme seiner dialektischen Strukturen zum *Philosophen* uminterpretiert. Die so für sich genommene Existenzdialektik wurde nun insofern auch zum inhaltlichen Kriterium theologischer Aussagen, als man von der Existenzphilosophie Heideggers die Analyse der „existentialen“ Struktur des menschlichen Daseins übernahm und von hierher mit der bekannten Forderung der „existentialen Interpretation“ der Schrift in sehr bestimmter Weise deren Inhalte sortierte. Das Alternierende: *entweder* weltliche Rede von Gott an sich = Mythos *oder* Rede von meiner Existenz als von Gott bestimmter; *entweder* Geschichte = Historie *oder* Geschichtlichkeit der Existenz; mit anderen Worten *entweder* verobjektivierendes *oder* einem bestimmten Strukturverständnis menschlicher Existenz entsprechendes Reden, wurde zum schematischen Kriterium, mit dem man daran ging, das kirchliche Dogma nicht nur kritisch zu reflektieren, sondern zu destruieren und in der Konsequenz den Inhalt der Theologie zu reduzieren auf das „Daß“ eines Dialogs zwischen Verkündigung als Anrede und Existenz.

Daß die Rechnung theologisch nicht aufgeht und sich bei genauer Betrachtung herausstellt, daß auch Bultmann eine Art Minimaldogma, ja eine Art Minimalmythos gebrauchen muß, eben weil er Theologe sein will, oder daß eben, ist man hier konsequent, der existente Gott zur „Vergegenständlichung“ eines bestimmten menschlichen Selbstverständnisses, zur „Chiffre“ einer bestimmten Anthropologie wird, möchte ich nur anmerken. Der

entscheidende Unterschied zwischen Barth und Bultmann in dieser Sache liegt meines Erachtens darin, daß bei Barth die Dialektik lediglich zur Erhellung der Struktur der Theologie immer vorgegebenen Offenbarung *dient*, während bei Bultmann die Offenbarung von vornherein in einem Korrespondenzverhältnis zu einem dialektischen Strukturverständnis menschlicher Existenz gesehen wird. Damit aber wird dieses Korrespondenzverhältnis unter der Hand zum Kriterium dafür, was Offenbarung sein kann und was sie nicht sein kann, was sie beinhalten darf und was sie nicht beinhalten darf. Im Grunde ist es das alte Problem des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, was hier in veränderter Form wieder auftaucht. Daß die Theologie sich philosophischer Begriffe, unter Umständen auch solcher der Existenzphilosophie, bedienen muß, um sich verständlich zu machen, ist nicht strittig. Strittig ist aber, ob die Philosophie der begrifflichen Erhellung der der Theologie immer vorgegebenen Offenbarung Gottes dient oder ob sie es ist, die vorschreibt, was Theologie sein kann und was sie nicht sein kann. *„Jede absolut gesetzte Philosophie muß zur Verfälschung der Schrift führen“* (I/2, S. 821). Als Antwort auf die ihm bereits 1929 von Gogarten, später dann von Bultmann vorgeworfenen „ungeklärten Begriffe“ als Folge seines besonderen, in der Tat oft recht sorglosen Verhältnisses zur Philosophie, schreibt Barth: *„Was die ‚ungesäuberten Begriffe‘ betrifft, so gebe ich den Tatbestand . . . zu, kann aber nur wiederholen, daß ich das ganze Unternehmen einer vorweg in einer Anthropologie von theologisch zweifelhaftem Charakter vorzunehmenden Begriffsreinigung von Herzen ablehne . . .“* (I/1, S. 177).

Offenbarungsstruktur und historisch-kritische Forschung

Wenn wir uns zum Schluß noch ganz kurz dieser Frage zuwenden, so nicht in dem Sinne, als ob von Barth Beiträge zur historisch-kritischen Forschung zu erwarten seien. Ja es ist nicht einmal so, daß er ihr besondere Aufmerksamkeit zuwendet. Das ist sicher eine bemerkenswerte Schwäche seiner Theologie. Es wäre nun aber außerordentlich kurzsichtig und verrät wenig Einsicht in die eigene Position, wenn vor allem von seiten der Bultmann-Schule die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung in dem Sinne gegen Barth ausgespielt werden, als ginge es auf Barths Seite um ein pauschal nicht mehr haltbares Dogma und auf der anderen Seite um zwangsläufige Konsequenzen einer historisch sauberen Exegese. In Wahrheit stehen sich zwei *systematische* Konzeptionen gegenüber, von denen meines Erachtens die eine schon deutlich zeigt, daß sie, konsequent zu Ende gedacht, auf dem besten Wege ist, die Theologie in Anthropologie aufzulösen. Die Frage stellt sich darum so: Ist Barths Offenbarungsstruktur grundsätzlich in der Lage, die historischen Fragen – was die traditionelle Theologie in der Tat nicht mehr vermag – zu verarbeiten, ohne daß dabei die konstitutive Vorgegebenheit der Offenbarung in Frage gestellt wird? Von der Beantwortung dieser Frage hängt, wie ich meine, die Zukunft der Theologie als Theologie, als Lehre von dem Gott, der den Menschen nicht mit sich allein läßt, sondern der ihm begegnet, der bei ihm ist und sein wird, der für ihn handelt, ab. Die Entmythologisierung im Sinne der „existentialen Interpretation“ scheint mir das in einem letzten Ernst nicht sagen zu können, so gewiß Bultmann das ausdrücklich will. Sie wird damit zur Frage an die

Existenz der Theologie überhaupt. Bejaht werden kann diese Frage aber nur, wenn sich Offenbarungstheologie und historisch-kritische Forschung nicht ausschließen, wenn die Wahrheit der Offenbarung die Wahrhaftigkeit historischer Arbeit nicht alterniert und umgekehrt. Es wäre töricht, zu übersehen oder zu beklagen, daß wir heute mit Nachdruck vor diese Frage gestellt sind.

Sieht man auf Barths Theologie, so läßt er — wie schon gesagt — historischen Fragen gegenüber eine oft große Sorglosigkeit walten. Aber nun scheint mir gerade diese Sorglosigkeit ein Hinweis darauf zu sein, daß in seiner Offenbarungsstruktur — ich weiß, das klingt kühn — mögliche historische Fragen insofern immer schon überholt sind, als von vornherein keine Identität besteht zwischen dem unanschaulichen Gott und der Anschaulichkeit dieser Welt, ihrer Geschichte und Sprache, als hier grundsätzlich nicht der Versuch gemacht wird, die Offenbarung historisch zu verifizieren, sondern daß sie hier streng, inhaltlich und erkenntnistheoretisch, auf den Glauben bezogen ist. Darum gibt Barths Offenbarungsstruktur grundsätzlich die historisch-kritische Forschung, und zwar *theologisch*, frei. Für Barth stehen Welt, Ge-

schichte und Sprache aber im Dienst der Offenbarung Gottes. Sie ist darum der Koinzidenzpunkt, der etwa die mythischen, sagenhaften, legendären Elemente, aber auch die Historie, die verschiedenen Theologien und Christologien integriert. Meines Erachtens läßt sich diese Unablösbarkeit der Offenbarung Gottes bei genauerer Untersuchung phänomenologisch durchaus erhärten. Die Offenbarung als die strenge Voraussetzung der Barth'schen Theologie ist tatsächlich die Voraussetzung auch für ein phänomenologisch angemessenes Verstehen der biblischen Texte. Barth selber gibt, wenn auch nicht immer präzise, Ansätze in dieser Richtung, wenn er über den Mythos, die Sage, die Legende, aber auch die Historie in der Schrift reflektiert.

Hier liegt ein großes Aufgabenfeld für künftige theologische Arbeit. In Wahrheit ist auch heute nicht die Frage gestellt, ob wir so etwas wie Offenbarung für möglich halten und wie wir sie uns vorzustellen haben. In Wahrheit steht auch heute wie immer die Theologie vor der Frage, ob sie sich auf den sich Offenbarenden wirklich einläßt, ob sie es wagt, nichts als Theologie zu sein.

Eduard Thurneysen:

„ERINNERUNGEN, TRÄUME, GEDANKEN“

ZU EINEM BUCH VON CARL GUSTAV JUNG

Das Erinnerungsbuch, das Carl Gustav Jungs Mitarbeiterin Aniele Jaffé nach mündlichen und schriftlichen Mitteilungen des verstorbenen Forschers und Gelehrten herausgegeben hat, muß in allen seinen Teilen mit Aufmerksamkeit und ohne Vorurteil gelesen werden. Es besitzt auch theologisch gesehen eine erhebliche Relevanz. Denn aufs Ganze gesehen stellt Jungs Lebenswerk so etwas dar wie einen Neueinbruch der Gnosis in das Geistesleben der Gegenwart. Jungs Psychologie will freilich nichts anderes sein als eine, wie Jung selber sagt, bewußt „auf Fakten und auf das Beweisbare“ sich gründende wissenschaftliche Phänomenologie der seelischen Natur des Menschen, einer Natur, deren Erkenntnis freilich durch Jung selber weit über die der gangbaren Schulpsychologie zugänglichen Bereiche in die Gebiete des tief Unbewußten, des Okkulten, des Magischen und Transzendenten hinein ausgeweitet wurde. Aber eben darum ist Jungs Psychologie unterbaut und durchwoben von weltanschaulichen und religiösen Voraussetzungen und Erkenntnissen, die nun eben als eine der Gnosis aller Zeiten verwandte Lehre von hintergründigen und übersinnlichen Bereichen, Mächten und Gewalten zu bezeichnen ist. Es liegt etwas wie ein Hauch von Sehnsucht nach dem Übersinnlichen, Jenseitigen über diesem Buch. Vielleicht wäre es richtiger, zu sagen: ein tiefes Eindringen in das Inseitige vollzieht sich hier. Denn für Jung ist es kennzeichnend, daß er das „Jenseitige“ im Inseitigen sucht und findet. Man ist versucht, zu formulieren, er psychologisiere alle Vorgänge übersinnlicher Art, aber man wird dabei den Begriff „psychologisieren“ sehr grundsätzlich und umgreifend verstehen müssen. Vielleicht sind sowohl Vorwort als auch sein Kommentar zum „Tibetanischen Totenbuch“ dafür erhellend, ein Buch voll seltsamer Jenseitsbilder, die Jung als Ausdruck seelischer Ereignisse und Widerfahrnisse deutet. Ob nicht das Erinnerungsbuch um dieser

Geheimnisse inseitig-jenseitiger Art willen so starken Anklang gefunden hat? Es kommt damit einer starken Strömung in der Geisteswelt der Gegenwart entgegen und ist darum schon ein bedeutungsvolles Buch.

Bedeutungsvoll ist es aber vornehmlich um der Persönlichkeit willen, die hier zu uns redet. C. G. Jung ist ein Mann, der mit seltenem Mut und mit überragender Begabung in bisher unbekannte Tiefen der seelischen Erkenntnis vorstößt. Bedeutungsvoll ist das Buch auch um der Offenheit, ja kühnen Unbesorgtheit willen, in der Jung seine innere Welt ausbreitet. Sigmund Freud sagt in einem seiner Briefe, es sei keine Autobiographie möglich „ohne Verlogenheit“. Er will mit diesem starken Ausdruck die bewußten oder unbewußten Verdrängungen und Verdeckungen unbequemer Lebensfakten kennzeichnen, wie sie so leicht jedem unterlaufen, der sich selber darzustellen sucht. Aber gegen das vorliegende Erinnerungsbuch wird dieser Vorwurf nicht erhoben werden können. Jung sagt selber, er wisse um „die Selbsttäuschungen und Zwecklügen“, die einer Selbstbiographie drohen. Er ist durchanalysiert genug, um ihnen nicht zu verfallen. Auch betrachtet er sein Erinnerungsbuch nicht als ein eigentlich wissenschaftliches Buch, das seinen übrigen Schriften an die Seite gestellt werden könnte. Er hat ausdrücklich verfügt, daß es erst nach seinem Tode veröffentlicht werden soll. Wir haben es daher als ein sehr persönliches Selbstzeugnis zu verstehen, das wohl nur denen wirklich zugänglich ist, die mit Jungs Psychologie einigermaßen vertraut sind und darum seine zum Teil ungeschützt dargebotenen Aussagen verstehen können. Auch ist zu beachten, daß keine zusammenhängende Darstellung seines Lebens dargeboten wird, sondern nur diejenigen Ereignisse angeführt werden, in denen, wie Jung sagt, für ihn „die unvergängliche Welt in die vergängliche einbrach“.