
Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl

Vortrag gehalten in der 2. theologischen Woche des reformierten Bundes in Elberfeld, Mittwoch, 19. Oktober 1927 *)

Von
Karl Barth

Unter dem Problem des Wortes d. h. doch wohl des Wortes Gottes in der Theologie verstehe ich die Frage, ob und inwiefern sich die Theologie ihrer Aufgabe bewußt ist, die christliche Predigt dazu anzuleiten, in menschlichen Worten wiederzugeben, was dem Menschen durch Gott selbst über Gott gesagt ist, im Gegensatz zu Allem, was sich der Mensch etwa selbst über Gott sagen kann. Ob und inwiefern dies Bewußtsein in der deutschen protestantischen Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorhanden oder nicht vorhanden gewesen ist, darüber in gedrängter Kürze zu berichten ist meine heutige Aufgabe.

An zwei Punkten entscheidet es sich, ob der Begriff des Wortes eine Theologie beherrscht oder nicht beherrscht d. h. ob sie darum weiß oder nicht weiß, daß die christliche Predigt menschliche Wiedergabe dessen ist, was sich der Mensch von Gott hat sagen lassen. — Einmal an ihrer Auffassung vom christlichen Menschen der Gegenwart: Steht er gerade als christlicher Mensch der Wahrheit Gottes gegenüber, immer wieder gegenüber als einer Wahrheit, die wirklich zu ihm kommen muß, also jeden Morgen neu als Nicht-Wissender und darum als Hörender, als ihrer nicht Mächtiger und darum als Gehorsamer? Ist ihre Erkenntnis also Anerkennung?

*) Das Thema dieser theologischen Woche: Das Problem des Wortes in der Theologie von der Reformation bis zur Gegenwart (mit einigen systematisch-praktischen Schlußvorträgen) war auf eine ganze Anzahl von Referenten verteilt. Es ist vielleicht nicht unnötig, voranzuschicken, daß Alles was hier über einzelne Theologen des mir zugewiesenen Zeitraums gesagt wird, auch nicht annähernd eine Würdigung ihres Werkes und ihrer Persönlichkeit im Ganzen sein will, sondern eben nur eine knappe Befragung auf ihre Stellung zu diesem besondern allerdings entscheidenden Problem. Eine gewisse Freiheit der Sprache, die ich mir gestattet habe, möchte man mir doch ja nicht übel nehmen.

Oder steht er ihr nicht gegenüber, braucht sie nicht erst zu ihm zu kommen, weil er sie schon weiß und hat, weil sie irgendwie sein eigen ist oder geworden ist, dessen er sich bloß zu erinnern braucht, über die er verfügt, wie er über sich selbst verfügt oder doch verfügen zu können meint? Im ersten Fall läßt er sich das Nötige von Gott sagen. Im zweiten Fall sagt er sich selber das Nötige. Die Theologie muß wählen. Das ist die psychologische Seite der Frage. — Die Entscheidung fällt aber gleichzeitig noch an einem zweiten Punkte: an ihrer Auffassung von dem Verhältnis zwischen der Wahrheit Gottes und der Geschichte. Steht die Wahrheit Gottes dem Menschen auch in der Geschichte gegenüber als eine von ihm selbst unterschiedene, schlechterdings an ihn herantretende Wirklichkeit, deren Erkenntnis er sich auf keine Weise selbst beschaffen und sichern kann, deren Gegebensein jeden Augenblick dadurch bedingt ist, daß sie sich ihm gibt, nicht durch sein Erkennen, obwohl und indem sie seinem Erkennen gegeben ist, sondern durch sein von ihr und in ihr Erkenntwerden? Ist die Offenbarung Geschichte, weil und indem es Gott gefällt, sich in der Geschichte zu offenbaren und ist dieses göttliche Wohlgefallen eine Frage, deren Beantwortung der Mensch keinen Augenblick als schon erledigt zu behandeln in der Lage wäre? Oder ist die Geschichte Offenbarung, weil und indem es dem Menschen gefällt die Geschichte zu betrachten, Gott in der Geschichte festzustellen, da und dort festgestellt zu haben? Hat der Mensch zu der Wahrheit Gottes in der Geschichte Zugang so wie er zu der Geschichte überhaupt Zugang hat oder zu haben meint, so nämlich, daß er die Geschichte deutet im Lichte dessen was in ihm selbst Wahrheit ist oder geworden ist? Im ersten Fall läßt er sich sagen, im zweiten Fall sagt er sich selber, nun auch noch auf dem Umweg über die Geschichte, was Wahrheit ist. Die Theologie hat sich auch hier zu entscheiden. Und das ist die historische Seite der Frage. — Es handelt sich selbstverständlich nur um zwei Seiten, die subjektive und die objektive Seite derselben Frage und Entscheidung. Es geht hier wie dort darum, ob zwischen Gott und Mensch ein Gegenüber stattfindet, das keinen Augenblick anders als von Gott her als aufgehoben gedacht werden darf oder ob man den Menschen so denken will, daß er, gleichviel ob aus Anlage oder durch Aneignung die Macht hat, dieses Gegenüber selbst aufzuheben.

Die Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, über die ich zu berichten habe, ist, um das Ergebnis gleich vorwegzunehmen,

in der charakteristischen Linie ihrer Arbeit Theologie des zweiten Falles. Ein scheinbarer und ein wirklicher Protest dagegen hat stattgefunden. Wir werden auf beides zu reden kommen. Die Entscheidung im Ganzen, die für das geschichtliche Bild dieser Zeit bezeichnend ist, ist (die scheinbaren und die wirklichen Ausnahmen besträtigen die Regel) dahin ausgefallen, daß dem Menschen Mächtigkeit über Gott oder sagen wir: über einen Gott mehr oder weniger getrost zugeschrieben wurde: über einen „Gott im Menschen“ selbst, der sich dann als identisch erwies mit einem „Gott in der Geschichte“. Dahin hat die Theologie dieser Zeit den christlichen Prediger unterwiesen, daß der Mensch in der Lage sei, die Wahrheit Gottes in seinem eigenen christlichen Bewußtsein oder in der Geschichte zu suchen, vorzufinden und zu besitzen, daß er, der Prediger auf der Kanzel also zu sagen habe nicht was zu ihm gesagt sei, sondern was er sich selber sagen können dürfe und solle. Das ist, was in dieser Zeit das Wort Gottes genannt wurde.

I.

Wir vergegenwärtigen uns den Weg dieser Theologie zunächst an einigen ihrer reinsten und unzweideutigsten Erscheinungen.

Dienst am göttlichen Wort ist nach Schleiermacher, mit dem wir billig den Anfang machen, klipp und klar „Selbstmitteilung“ des Predigers (Gl.L. § 133). Die Wahrheit, von der die Predigt zu zeugen hat, ist die empirisch gegebene Wirklichkeit des jenseits von Wissen und Tun im Gefühl der zur christlichen Gemeinde vereinigten Menschen vorhandenen Lebens. Daß dieses unaussprechliche Leben in Form von Rede (unzulänglich genug! Musizieren wäre besser!) sich selbst darstelle, mit dem Zweck, sich selbst, seine eigene Erregung fortzupflanzen, um sich dann in die notwendige Kulturarbeit umzusetzen, dazu wird gepredigt und zwar von denen, die durch Natur, Ausbildung und Übung Virtuosen dieser Kunst sind oder sein sollen. Dieses Leben, die Spitze unseres Bewußtseins, durchströmt als „Gesamtleben“ die christliche Kirche aller Zeiten und Orte, selber doch nur eine, wenn auch die höchste Individuation des höhern Menschheitslebens überhaupt, welche Individuation vollzogen ist in der christlichen Offenbarung, in Jesus von Nazareth, der als Urtatsache und Impuls, und als solcher als dauernder Bringer, Erreger, Vermittler und Bewirker dieses höchsten Lebens, das doch potentiell in allen Menschen vorhanden ist, der „Erlöser“ heißt. Er hatte in erstaunlich-

stem Ausmaß, was wir auch haben. Daß er es in uns erwecke, beständige und vollende, uns aufnehme in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins und in seine ungetrübte Seligkeit, das ist sein erlösendes Werk an uns und sofern er zu diesem Werk fähig war, war Gott in ihm wie in keinem andern Menschen. Gegeben ist das Göttliche im Bewußtsein, gegeben in der Geschichte, ein anderes Gegenüber als dieses relative zwischen dem subjektiven und dem objektiven Moment desselben Lebens, dessen der Mensch sich mächtig weiß, kann bei Schleiermacher nicht in Betracht kommen, unterliegt doch auch das Zeugnis von dem Erlöser, die heilige Schrift, in Bezug auf die Frage, ob und inwiefern sie heilige Schrift sei, dem Urteil des „Gemeingeistes“, ist doch auch sie als solche nicht etwa Grund, sondern Folge des Glaubens (Gl.L. § 128—29) und kann doch auch die Dogmatik nichts Anderes sein sollen als eben „Glaubenslehre“, d. h. derjenige Zweig der kirchlichen Gegenwartsbände, in den die zu einer gegebenen Zeit gangbare christliche Selbstdarstellung in wissenschaftlichen Zusammenhang zu bringen ist. Der Schleiermacherische Mensch braucht nicht zu hören, er hat auch nicht gehört. Er steht unter einer Wirkung, er befindet sich in einer Erregung, über die hinaus es nichts Neues zu hören gibt. Und so hat er auch als Prediger nichts zu sagen, als was er aus sich selber sich selber zu sagen hat.

Es ist lehrreich, unmittelbar nach der Stimme Schleiermachers die seines jüngern und damals sehr viel mehr gelese- und einflussreicheren Zeitgenossen, des Rationalisten Jul. Aug. Ludw. Wegscheider zu vernehmen. Was für Schleiermacher das geheimnisvolle Datum des Lebens im Gefühl war, das ist für Wegscheider das sonnenklare Datum der *recta* oder *sana ratio*, nach Gottes Vorsehung aus der Kirchen ehrwürdiger Nacht herausgeführt durch das die Reformation vollendende *aevum cultior* der Neuzeit. Sie, die theoretische und praktische Vernunft in ihrer Einheit ist Quelle, Autorität und lapis Lydius der christlichen Wahrheit. Sie kann in den positiven Religionen ausgeprägt sein. Sie ist es im Christentum, sofern es in der Bibel neben allerlei aus göttlicher Akkomodation oder menschlichem Mißverständnis oder auch einfach als Mythenbildung zu Verstehendem jedenfalls auch einen *typus purioris religionis* gibt, solche Teile, quae intellectu faciles ad edocendos et tranquillandos animos optime conveniunt (Instit. dogm. 2. Aufl. S. 105) und sofern Christus, aus dem erst die Torheit seiner Anhänger mehr als einen Menschen machen wollte, sich

als *legatus divinus* und *prototypus hominum vera religione atque virtute imbuendorum* (S. 277) legitimiert hat durch sein *ingenium eximium ab omni fanatismo remotum*, durch seine Sittenreinheit und durch die Güte seiner Absicht, sich um das ganze Menschengeschlecht wohlverdient zu machen (S. 122). Schleiermacher hatte wohl recht, wenn er sich gegen die Entfernung der „ehrwürdigen Männer, die man Rationalisten nennt“, aus der Kirche verwahrt hat. Er hätte dann wirklich selber auch gehen müssen. Denn wenn auch dieser Wegscheider und seinesgleichen Spießbürger waren, wo sie die Haut anrührte, was man von Schleiermacher wirklich nicht sagen kann, so ist doch kaum zu verkennen, daß die prinzipielle Konstruktion dieselbe ist, daß hier wie dort mit derselben Selbstverständlichkeit der Mensch zum Maß aller Dinge gemacht wird, nur daß der Wegscheidersche Mensch es noch offener heraus sagt, daß er sich nichts sagen zu lassen gedenkt, weil er Alles schon vorher und besser weiß.

Ich wähle als zweite selbständige Gestalt neben Schleiermacher einen von den vielen Vergessenen dieser Zeit: Wilh. Mart. Leberecht De Wette, zu Unrecht vergessen, weil er, um von seinen Verdiensten als Historiker nicht zu reden, als Systematiker Wesentliches vorweggenommen hat, was dann in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts durch Lipsius, Aug. Sabatier, Herrmann, Troeltsch erst so recht zu Ehren gekommen ist. „Kritische Anthropologie“ nannte er sein an Jacobi und Fries anknüpfendes theologisches Unternehmen, „Theologie des Glaubens“ könnte man auch sagen, denn um den Begriff des Glaubens, dessen Gedanken, Bilder und Symbole De Wette als solche mit Herderscher Einfühlungskunst zu behagen mußte, dreht sich bei ihm Alles. Deutlicher als Schleiermacher und Wegscheider sah der an Kant geschulte De Wette die Problematik der theologischen Aufgabe, die Fensterlosigkeit der theoretischen und praktischen Vernunft Gott gegenüber, die Grenze, die auf alle Fälle damit überschritten wird, wenn der Mensch sich unterwindet von Gott zu reden, — um dann doch ein wenn auch etwas bescheidenes Fenster nach dieser Seite schließlich zu entdecken in einem besondern menschlichen Vernunftvermögen, das er mit Fries das Vermögen der „Ahnung“ nannte, auf Grund dessen der Mensch glauben d. h. nach De Wette: sich in das ewige Leben des Geistes verlieren, den dem Verstand und dem Willen unerreichbaren Gott unmittelbar, nämlich in Begeisterung, Selbstverleugnung und Andacht berühren kann. So, und d. h. nach De Wette

„in Christus“, kommt es zu der ohne Glauben unmöglichen Verwirklichung bzw. Vollendung der menschlichen Vernunftideen, zu reiner Menschlichkeit. In dieser Unterscheidung und Verbindung zwischen einem religiösen a priori und seiner konkret christlichen Aktualisierung meinte De Wette die Philosophie und die Theologie nicht nur, sondern auch den Rationalismus und Supranaturalismus, ja sogar den Pelagianismus und den Augustinismus in der Theologie selber, jedem sein Recht gebend, unter einander versöhnen und zugleich das Bollwerk der Apologetik errichten zu können. Die Theologie weist nach: die Möglichkeit der Erlösung in einer menschlichen Anlage, ihre Notwendigkeit in einem menschlichen Bedürfnis, endlich ihre Wirklichkeit in einer menschlichen Erfahrung. De Wette hat damit die Fragen zweifellos deutlicher gestellt als Schleiermacher und als gemeinsame Einsicht noch deutlicher herausgestellt, daß „Theologie des Glaubens“ nichts Anderes bedeuten kann als Theologie des Menschen, der nicht anderswo als bei sich selber ist.

Gedenken wir in diesem Zusammenhang noch des bedeutendsten unter den direkten Schülern Schleiermachers, des Zürchers Alex. Schweizer. Seine Bedeutung für unser Problem liegt darin, daß er als Quelle der Wahrheit bestimmter als sein Meister „die christliche Erfahrung der gegenwärtigen Kirche“ geltend gemacht hat. Schweizer weiß, daß der Glaube aus dem Hören und Sehen kommt, nämlich nach ihm: aus dem Hören und Sehen der Lebenserfahrungen anderer (GL. I § 12). Er vertraut darauf, daß im gegenwärtigen Glaubensbewußtsein der Kirche, das nach ihm wie nach Wegscheider aus der Hand der Vorsehung so wie es nun einmal ist, entgegenzunehmen ist, nicht nur die Wahrheit der Bibel, der kirchlichen Symbole, der theologischen Tradition, sondern auch die Wahrheitselemente der Aufklärung, Bildung und Philosophie mitenthalten sind, ein Korpus von objektiver Darbietung, dessen subjektive Aneignung dann die Sache des Glaubens des Einzelnen ist (I § 17). Indem wir gute, von allem Judaismus und Paganismus immer mehr uns reinigende Protestanten sind, sind wir implizite auch gute Christen und als solche wiederum implizite gute religiosi überhaupt (I § 34 f.). Man wird nicht finden können, und es war auch Schweizers eigene Meinung durchaus nicht, daß die Linie Schleiermachers durch diese Bereicherung seiner Gesichtspunkte, durch die Einführung dieses objektiven Momentes etwa verlassen sei. Sicherer seiner Sache (nach der psychologischen wie nach

der historischen Seite) ist kaum einer seines Weges, dieses Weges gegangen als Alex. Schweizer.

II.

Wir betrachten in einem 2. Abschnitt das Auftauchen eines scheinbaren, aber doch nur scheinbaren Protestes gegen diesen Weg. Drei Gruppen kommen hier in Betracht: die Erweckungstheologen, die theologischen Rechtshegelianer und die sog. Biblizisten. Das Bemerkenswerte, was hier zu sehen ist, besteht darin, daß nicht etwa nur die Hegelianer, sondern auch die Erweckungstheologen und die Biblizisten mit Schleiermacher und den Seinen im Grunde, in unsrer Frage jedenfalls, ein Herz und eine Seele waren.

Die Erweckungstheologie hat sich selbst mit nicht wenig Pathos als eine Erneuerung der Reformationstheologie ausgegeben. Ich möchte am Beispiel von Tholuck und von Rich. Rothe zeigen, daß dies jedenfalls in Bezug auf das Problem des Wortes nicht wahr ist.

Tholuck unterscheidet sich von Schleiermacher wie eine wirkliche von einer gemalten Blume. Die „Erregung“, von der Schleiermacher so viel zu reden wußte, ist, in dem jungen Tholuck jedenfalls, Person geworden. Aus dem Gefühl, aus der Erfahrung, aus dem Erlebnis wird nun geredet statt darüber. Aus dem „Herzen“ aus der „Gefinnung“ sagte Tholuck selber, oder dann im höhern Chor, Plato zitierend: aus der *μανία*, aus dem *δελος ενδουσιασμος*. Wie? fragen wir erstaunt. Gibt es im Christentum, kennt der Verfasser des erschütternden Buches über die Sünde und den Verfühner etwas Derartiges? Ja, antwortet er selbst uns gerade in diesem Buche. „Der Geist als Geist hat zum Grunde aller seiner Erscheinungen ein unmittelbares von innen heraus gegebenes Sein, das Leben in Gott“ (8. Aufl. S. 151), „die Lebendigkeit der ursprünglichen *αληθεια* im Menschen“ (S. 165). Der Mensch ist in der Lage, in den Geist Gottes als in ein ihm Verwandtes „je länger desto mehr einzudringen, sich seiner zu bemächtigen, es zu verstehen zu suchen; dieses Verständnis aber wird nichts Anderes sein als ein Aneignen des geliebten Gegenstandes, ein Übergehen in denselben. Es geschieht ja hier eigentlich nichts Anderes als was überhaupt bei jedem Akt lebendigen Verstehens eintritt“ (S. 159). Sind wir hier wirklich, auf die Sache gesehen, anderswo, als bei De Wette 3. B.? Was hilft alles erschütternde Reden über die Sünde, für die Theologie jedenfalls, wenn in ihr nun doch wie es bei Tholuck der Fall

ist, gerade auch in seinen Predigten, Alles Alles freisen darf, um das Erfahren-Können, die Erlebnisfähigkeit des Menschen, wenn das Wunder und die Dialektik dieser Theologie schlechterdings das Wunder und die Dialektik des menschlichen Herzens, des erregten, des enthusiastischen, des erweckten, des christlichen, aber — Fleisch ist Fleisch — des menschlichen Herzens ist? Was hilft die Wiederentdeckung der anselmischen Versöhnungs- und der lutherischen Rechtfertigungslehre, wenn ihr Ergebnis die Anleitung ist, sich mehr als je mit sich selbst, mit dem Menschen, zu beschäftigen? Es war wahrlich wohlgetan, das Tholuck die großen Objektivitäten der alten Dogmatik wieder auf den Plan führte, sie haben aber seltsamer Weise nicht verhindert, daß der Gegenstand, der ihn durch sein ganzes Leben hindurch auch als Theologe am meisten beschäftigte und zugleich das Eindrucksvollste, was er unzähligen Andern zweifellos geboten hat, durchaus er selbst: das fromme Subjekt August Tholuck gewesen ist und der „Sieg des Glaubens“, den man bei seinem 50jährigen Promotionsjubiläum in Halle gewaltig feierte, sei n Sieg sei n e s Glaubens, um von der weltlichen Seite dieser Sache gar nicht zu reden. Dem Vielbewunderten ist doch einmal aus den Kreisen seiner eigenen Freunde geschrieben worden: „Teurer lieber Herr Professor . . . Du solltest eine scharfe Linie gezogen haben zwischen dem Glauben und der vernünftigen Beistimmung Solltest gesagt haben, daß der Glaube an Christus unsern Zeiland pur und blank eine Gabe Gottes ist Wenn ich es gerade heraus sagen soll: Du bist im Dogma vom heiligen Geist nicht ganz richtig“ (Mitte, Das Leben Tholucks I 328 f.). Dieses „nicht ganz richtig“ war ein milder Ausdruck dafür, daß Tholuck jene „scharfe Linie“, obwohl hier Gen. 3 und Röm. 7 wieder zu Ehren kommen sollten, so wenig gezogen und offenbar so wenig gesehen hat wie seine unerweckten theologischen Zeitgenossen.

Wohin die Erweckungstheologie u. U. a u c h führen konnte, das zeigt Tholucks Weggenosse zur Linken, der als vorbildlich geläuterte christliche Persönlichkeit noch beachtlichere weil viel feiner gegliederte Rich. K o t h e , auch er (wie übrigens auffallend viel von den Theologen dieses Jahrhunderts) kaum um seiner Lehre aber um so mehr um seiner selbst, eben um seiner Persönlichkeit willen geliebt und verehrt von Vielen und Verschiedensten. Rothe ist in unserm Zusammenhang darum interessant, weil in seinem christlichen Selbst- und Gottesbewußtsein, das auch für ihn der fons veritatis ist, die pietistische Wiedergeburtsgewißheit auf einmal

und zwar sehr radikal ihre Identität entdeckt mit dem wahren modernen Kulturbewußtsein. Ohne daß er mit seiner pietistischen Jugend hätte brechen müssen, kann er das Programm Schleiermachers wieder aufnehmen und die Bibelerese und Dogmatik als bloß historische Disziplinen unterordnen der theologischen Zentralwissenschaft der Ethik, die über Gott, Welt und Mensch direkten Bescheid zu geben weiß, kann er das „unbewußte Christentum“ des modernen Bildungsmenschen freundlich verstehend heilig sprechen und der Kirche ihr baldiges sanftes Verlöschen in dem selber immer mehr zur Kirche werdenden Staat ankündigen — keine Selbstwidersprüche des Erweckungstheologen, sondern ehrlich gezogene Konsequenzen. Gibt es kein prinzipielles Gegenüber von Gott und Mensch, und ein solches hat die Erweckungstheologie so wenig herausgearbeitet wie Schleiermacher, dann ist nicht abzu sehen, warum der relative Gegensatz zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden, zwischen Kirche und Staat nicht auch fallen, warum der Pietist nicht, wie es Rothe widerfahren ist, eines Morgens im Protestantenverein erwachen sollte.

Die Erweckungstheologie scheint insofern eine Abweichung von der in Schleiermacher klassisch repräsentierten Theologie des Jahrhunderts zu sein, als die Bewegung des christlichen Subjekts in ihr unverhältnismäßig lebhafter in die Erscheinung tritt als dies Schleiermacher und den Seinen zu zeigen vergönnt war, so lebhaft, daß in Form von Repristinationen augustinischer und reformatorischer Gedankengänge auch der Griff nach dem christlichen Objekt, ohne den ja auch Schleiermacher nicht auskommen wollte und konnte, viel kräftiger und drastischer in die Erscheinung trat als bei ihm. Die Erweckungstheologie scheint aber nur eine Abweichung von seiner Linie zu sein. Sie erst hat vielmehr, noch viel krasser als er, den frommen Menschen mit der Wucht eines nicht nur gemalten, sondern wirklichen Enthusiasmus in die Mitte der Theologie gerückt, um, wenn sie, wie dies in Rothe der Fall war, ganz ehrlich wurde, die Entdeckung zu machen, daß er dem modernen Menschen überhaupt zum Verzweifeln ähnlich sehe.

Die zweite Gruppe einer solchen scheinbaren Renitenz bilden die theologischen Rechtshegelianer. Ich exemplifiziere auf Phil. Konr. Marheineke, den wenig friedlichen Berliner Kollegen Schleiermachers. Wir haben es auch bei ihm im Gegensatz zu Schleiermacher mit einer intensiveren Bewegung des Subjekts und infolgedessen mit einem kühneren Griff nach dem Objekt zu tun,

nur daß beides sich hier statt in der emotionalen ausgesprochen in der intellektuellen Sphäre vollzog. Wie hier die Dinge zusammenhingen, mag dadurch angedeutet sein, daß Tholuck, der als Berliner Student weder zu Schleiermachers Vorlesungen noch zu seinen Predigten ein Verhältnis gewinnen konnte, in Marheinekes Kolleg 1818 „aufs Äußerste bewegt“, in „seliger Gewißheit“ den Vorsatz faßt: „Sei ganz in Jesu!“ und „mit unendlichem Hochgefühl endlich endlich das einzige Ufer“ gezeigt bekommt, „wo ich mich retten konnte“ (Witte I 103 f.). In der Tat: wie man nachher bei Tholuck selbst etwas vernehmen konnte von augustinisch-lutherischer religiöser Erfahrung, so war bei Marheineke, wenn man sich durch die schwere hegelianische Sprache nicht abschrecken ließ, zu vernehmen, was man bei Schleiermacher so nie vernehmen konnte: was etwa der Begriff der Offenbarung sein möchte. Marheineke weiß, daß wirklicher Glaube Autoritätsglaube ist (Dogm. als Wissenschaft § 30 f.), daß der Mensch die Religion nicht erfinden, nicht erdenken, sondern ihr nur nachdenken kann (§ 32) und auch das nur *tanquam in speculo* kraft der durch Offenbarung gesetzten Position Gottes in der Vernunft (§ 24 f.). „In dem menschlichen Geist ist Gott sich nicht durch diesen, sondern durch sich selbst und so auch dem Menschen offenbar. Dieser ist als Vernunft in ihm aufgehoben. Dies ist das Schwerste, was die Wissenschaft jedem zumutet, der sich auf sie einläßt, daß die reine Substanz selbst als Subjekt sich zeige, er mit seinem Geist sich dem göttlichen subjiziere und gelassen sei“ (§ 115). Auf das *cogere* der Offenbarung hin kommt es zu dem *cogitare* des Dogmatikers (§ 26). Das sind gewichtige und bedeutungsvolle Sätze. Nur daß die Zusammenhänge, in denen sie stehen, leider keinen Zweifel daran lassen, daß das Gegenüber von Gott und Mensch, das Sich sagen lassen, das da auf einen Moment sichtbar zu werden scheint, nur eine Phase des dialektischen Prozesses ist, die alsbald von einer andern überhöht wird, auf der wir vernehmen, daß das beschriebene Verhältnis von Gott und Mensch ein durchaus umkehrbares Verhältnis ist, daß im reinen Begriff der Mensch Gott ebenso in sich selbst begreift, wie er sich als von ihm begriffen weiß, daß kraft der Menschwerdung Gottes in Christus nach lutherischem Verständnis unser Denken Gottes durchaus das Denken Gottes selber sei. Kein Zufall darum, daß es auch bei Marheineke nur nachträgliche, bestätigende Bedeutung haben kann, wenn die Theologie sich auf Bibel und Kirchenlehre „einläßt“. Um Wiederholung nur, um Analyse des Glaubensinhalts kann es

sich dabei handeln (§ 116). Klarstes begriffliches Wissen, um das was Offenbarung ist, dient hier geradezu (aber es verhält sich bei dem pietistischen Griff nach dem Objekt sachlich nicht anders!), statt den Triumph des menschlichen Herzens wie bei Tholuck, nun zur Abwechslung dem Triumph des menschlichen Kopfes, der auf die Spitze getriebenen Möglichkeit, den flugen Theologen auf einen Stuhl weit oberhalb Gottes und seiner selbst zu setzen, auf dem er sich, nachdem er auch noch den richtigen Begriff der Offenbarung verdaut hat wie eine Riesenschlange ein Kaninchen, wahrlich nichts mehr sagen lassen kann.

Wenden wir uns endlich zu der dritten hier zu nennenden Gruppe, den sog. Biblizisten. Nun wird also, gewiß ein verheißungsvolles Beginnen, auch noch die Bibel aufgeschlagen, nun soll die Bibel und nur die Bibel — wer dächte nicht an das, was 300 Jahre früher die Reformatoren taten — der Theologie den rechten Inhalt geben. Wird nun die große Umkehr kommen zum Sichsagen lassen, wird nun etwa Gott an seinen und der Mensch an seinen Ort zu stehen kommen ohne Möglichkeit, das Verhältnis auch umzukehren, wie es uns eben von Marheineke als das Geheimnis der sonstigen Theologie dieser Zeit ausgeplaudert worden ist? Daß das Subjekt jetzt einen ganz großen, ganz kühnen und noch einmal: ganz verheißungsvollen Griff nach dem Objekt tat, wer wollte das verkennen? Es fragt sich nur, ob bei diesem Anlaß nun im Unterschied zu Schleiermacher und den Seinen, zu den Erweckungstheologen und Segelianern, die ja alle in ihrer Weise die Bibel auch zu Ehren zu bringen meinten, etwas Anderes geschah, als daß man sich nachträglich auch auf die Bibel „einließ“, nachdem man sich bei sich selbst darüber verständigt, von woher etwa ein solches Sich Einlassen stattfinden und wie weit es als tunlich erscheinen möchte? Es fragt sich, ob das vermeintliche Objekt nun sichtbar wird als Subjekt, wie Marheineke ganz richtig formuliert hatte, dem gegenüber der Mensch nun aber keinen solchen Meisterstandpunkt einnehmen, das er als wirkliches Subjekt respektieren und also in keiner Weise wieder in ein ihm zur Verfügung stehendes Objekt zurückverwandeln wird. Das alles fragt sich und ist damit allein, daß man nun auch wieder systematisch auf die Bibel sich zu beziehen anhub, noch nicht beantwortet. Es erweckt zunächst Aufmerksamkeit, daß die drei großen Vertreter dieser Richtung: G. Meinen, J. T. Beck und J. Chr. K. v. Hofmann alle drei ausgesprochen genialische Naturen, Originale waren, die sich jedenfalls von andern Menschen

wenig oder nichts sagen ließen und daß die Leidenschaft, mit der sie sich nun eben auf die Bibel stürzten, mit der Leidenschaft, mit der sich Andere in jenen geistig so bewegten Jahrzehnten auf allerlei Anderes stürzten, in der Struktur doch gewiß einige Ähnlichkeit hat. Er „entetiere sich, sein Christentum nur aus der Bibel schöpfen zu wollen“, so ist von dem jungen Menken in bezeichnendem Ausdruck gesagt worden (Gildemeister, *Leben und Wirken des Dr. Gottfried Menken II* S. 7). Ja — wenn das nur kein Unglück gibt! Es erweckt ebenfalls Aufmerksamkeit, daß die Kategorie, unter der die Biblizisten die Bibel betrachtet haben, die Geschichte ist. Wer Geschichte sagt, der sagt jedenfalls damit noch nicht Offenbarung, noch nicht Wort Gottes, wie die Reformatoren die Bibel genannt haben, noch nicht Subjekt, dem man sich zu fügen hat, ohne darüber verfügen zu können. Auch dann nicht, wenn er, wie die Biblizisten taten, *Seils* geschichte sagt. Der Appell an das Objektive in der Geschichte kann bedeuten, daß das menschliche Subjekt im Begriff steht, einen Ausflug zu unternehmen, von dem es neu bestärkt und bestätigt zu sich selber zurückkehren wird, ohne daß es sich das Geringste hätte sagen lassen. Geschichte kann man betrachten, disponieren, deuten (das Alles gilt auch von der sog. *Seilsgeschichte*), als ob man darüber Macht hätte. Das Wort Gottes ist der Bund Gottes mit dem Menschen in seinem aktuellen Vollzug. Nennt man es *Seilsgeschichte*, dann beschaut man diesen Bund als einen schon vollzogenen, als ein wie andere Ereignisse abgeschlossenes Ereignis. Warum interessieren sich die Biblizisten für die Bibel gerade als für die *Seilsgeschichte*? Warum setzen sie den Weg des Coccejus fort und nicht den Calvins, der in der Bibel *doctrina* und immer wieder *doctrina* zu finden meinte? Gerade an diesem Punkt wird unsre Aufmerksamkeit unvermeidlich zum Verdacht. Wie kommt es, daß die Biblizisten mit Schleiermacher und den Seinen um die Wette alle im Kampf eben gegen den Begriff „*Lehre*“ begriffen sind? Warum verbindet sich ihre Wertschätzung der Bibel, besonders ausgesprochen bei Menken und Beck, mit einem gern betonten Anti-Konfessionalismus, mit einer Abschätzung der sog. Orthodorie als solcher, die sich mit der der nicht-biblizistischen Zeitgenossen in oft merkwürdig ähnlichen Tönen findet? Der reformatorische Biblizismus jedenfalls dachte nicht daran, sich mit seinem Appell an die Bibel so souverän über die relative, aber darum nicht minder ernst zu nehmende Autorität der Kirche hinwegzusetzen, wie dies für Menken und Beck offenbar bei-

nahe prinzipiell zu dem, was sie Gehorsam gegen die Bibel nannten, gehörte. Weist diese Haltung etwa darauf hin, daß hier das menschliche Subjekt wirklich willig ist, sich Alles sagen zu lassen, statt Alles selber zu sagen? Was soll das eigentlich, an seinem Schreibtisch vor der offenen Bibel die Kirchen- und Dogmengeschichte auf eigene Faust von vorn anfangen zu wollen? Und es weckt schließlich mehr als Verdacht, es wirkt aber auch klärend für die ganze Sachlage, wenn man bei allen diesen Männern feststellen muß, daß sie trotz und mit ihrer Bibeltheologie, wieviel treffliche Einsichten wir ihnen auch in vielem Andern zu verdanken haben, an der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben jedenfalls weit vorübergeführt worden sind. Steht es um den Menschen im Verhältnis zu Gott so, wie es besonders von Menken und Beck angeblich in der Bibel entdeckt wurde, so nämlich, daß seine Rechtfertigung eine Mitteilung eigener Gerechtigkeit ist, dann wundert man sich nicht über die Sicherheit, mit der diese Männer an Hand derselben Bibel die Wahrheit Gottes in ein System von Erkenntnis meinten bringen zu können, ein Gegebenes in derselben Weise reproduzierend wie dies die Naturwissenschaft tut, wie Beck ausdrücklich erklärt hat, oder eine Himmel und Erde umfassende Gottes- und Menschheitsgeschichte entwickelnd wie dies Hofmann, der Schüler Ranks, in seinem Schriftbeweis meinte unternehmen zu können. Dieses Wissen ist, obwohl es sich aus Tausenden von Bibelstellen herleitet, nicht aus dem Worte Gottes geschöpft, sondern genau so wie das der Nicht-Biblizisten das Wissen des nun auch noch der Bibel sich bemächtigenden christlichen Subjektes. Das ist nicht etwa ein Vorwurf, den ich erhebe, sondern genau das ist die Meinung Hofmanns selber gewesen. Er sagt mit aller Klarheit: „Die wesentliche Erkenntnis einer Sache kommt nicht auf historischem Weg zustande. Es fragt sich nur, ob das Resultat der historischen Untersuchung im Einklang steht mit dem auf systematischem Wege gewonnenen“ (Enzykl. S. 26). Dieser nachträglichen Erhärtung gilt der Schriftbeweis. Er beweist, was der Christ auch sonst weiß. „Freie Wissenschaft ist die Theologie nur dann, wenn eben das, was den Christen zum Christen macht, sein ihm selbständiges Verhältnis zu Gott, in wissenschaftlicher Selbsterkenntnis und Selbstaussage den Theologen zum Theologen macht, wenn ich der Christ mit dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft bin. Freilich bin ich, was ich als Christ bin, nur in der Gemeinde, nur infolge kirchlicher Tätigkeit. . . . Aber

nicht nur ist es doch immer der gegenwärtige Christus, dessen Selbstbetätigung sich hiezu der Gemeinde und ihrer Tätigkeit bediente, sondern es hat auch jenes Verhältnis zu Gott, nachdem ich seiner teilhaftig geworden, ein selbständiges Dasein in mir begonnen, welches nicht von der Kirche abhängt, noch von der Schrift, auf die sich die Kirche beruft, auch nicht von jener oder dieser die eigentliche und nächste Verbürgung seiner Wahrheit hat, sondern in sich selbst ruht und unmittelbare Wahrheit ist, von dem ihm selbst einwohnenden Geiste Gottes getragen und verbürgt" (Schriftbew. I S. 10 f.).

Schärfer hat auch Schleiermacher den Gedanken nicht ausgesprochen, daß das Christentum dem Theologen schlechterdings in seiner eigenen gläubigen Person zur Verfügung gestellt ist, daß, um auch noch Bede zu Worte kommen zu lassen, der Glaube ist: „die in den Menschen als geistiges Eigentum eingegangene, dynamisch ihm immanent gewordene christliche Lehrsubstanz" (Einleit. § 8). Ist dem so, dann ist jedenfalls auch der Biblizismus alles Andere als ein Sich-sagen-lassen. Andere, sehr andere Voraussetzungen müßten dazu in Bezug auf den christlichen Menschen in Kraft stehen.

III.

Wir beschäftigen uns in einem letzten Abschnitt noch mit einigen Theologen, von denen man sagen muß, daß sie die Problematik der herrschenden Theologie wirklich gesehen und den Protest gegen ihren Weg wirklich erhoben haben, wenn es auch keinem von ihnen gegeben war, den unaufhaltsam rollenden Wagen — denn er ist auch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts unaufhaltsam weitergerollt — zum Stehen zu bringen.

Die beiden ersten, an die ich denke, sind zwei Zöllner und Sünder, und zwar zwei unbußfertige Zöllner und Sünder, die in den üblichen Darstellungen der Theologie nur unter Kopfschütteln und Abscheu genannt zu werden pflegen: Ludw. Feuerbach und D. fr. Strauß. Beider Beiträge zu unserm Problem stammen in der Tat nicht aus der Liebe, sondern aus dem Haß gegen Kirche und Theologie. Aber der liebe Gott braucht manchmal solche Assyrer und Babylonier, um Jerusalem zur Ordnung zu rufen, und wenn man für solche Möglichkeiten offen ist und rein auf die Sache sieht, wird man nicht leugnen können, daß die Beiträge dieser beiden, mag ihr Unrecht im übrigen gewesen sein, welches es wolle, wichtige und wertvolle Beiträge gewesen sind.

Es hat Feuerbach die Theologie von der psychologischen Seite aus angegriffen, indem er sie bei dem von De Wette ausdrücklich ausgegebenen Stichwort Anthropologie behaftete, die Religion nun wirklich und eindeutig vom Menschen aus zu erklären unternahm, ihren Gegenstand, ihren Gott, von dem die Theologen ja ohnehin nur noch piano und in sekundären Zusammenhängen redeten, aus aller scheinbaren Transzendenz eben dorthin verlegte, wo ihn auch die Theologen zuerst und zuletzt zu suchen und zu finden pflegten, nämlich in das menschliche Herz als an den Ort, wo er ursprünglich und wo er auch allein Wahrheit sei und habe, alles über die Wirklichkeit der Religion hinausgehende aber als Illusion, als Produkt der Sehnsüchte und Befürchtungen, des Idealismus und des Abscheus eben des menschlichen Herzens erklärte. Kein Gegenüber! Nichts was zu uns kommt! Keine Frage, die wir uns nicht selbst stellen und keine Antwort, die wir uns nicht selbst geben! Nichts, gar nichts, was wir uns erst brauchen sagen zu lassen! Alles alles in uns selber! Hatten das die Theologen nicht soeben selber gesagt mit ihrem ganzen Gebaren der göttlichen Wahrheit gegenüber? Gewiß, so hatten sie es nicht gemeint. Es war und ist aber von dem Ansatz Schleiermachers und Wegscheiders und De Wettes und der Erweckungstheologen und der Hegelianer und der Biblizisten aus nicht möglich, aufzuzeigen, inwiefern es anders gemeint war als der fatale Feuerbach es meinte. Feuerbach glaubte nicht an Gott, wie man sagt. Er hatte aber jedenfalls dafür Verständnis, daß der in die Gewalt des frommen Menschen geratene Gott seiner theologischen Zeitgenossen all der übermenschlichen Prädikate, mit denen ihn jene immer noch versehen wollten, um der Ehrlichkeit besser auch noch gleich entkleidet werde, der Mensch gleich ganz zu sich selbst komme und bei sich selbst bleibe. Die Frage war gestellt von einem Gottlosen, aber sie war gestellt und eine einsichtige christliche Betrachtung des 19. Jahrhunderts sollte, statt sich entsetzt davor zu bekreuzigen, eines der wenigen ganz erfreulichen Ereignisse dieser Zeit darin sehen, daß gerade diese Frage so scharf gestellt worden ist.

Der Angriff von D. Strauß richtete sich gegen die historische Seite der Theologie und stellte die Frage ebenso scharf. Ebenso leicht wie zum „Gott in uns“ meinten ja die Theologen den Weg zu dem „Gott in der Geschichte“ suchen und finden zu können. Auch Strauß hat sie schließlich nur beim Wort genommen, eben bei ihrer Meinung, daß der Mensch mächtig genug sei, in der Geschichte Gott

zu erkennen. Erkennt der Mensch mit dem Denken, das ihm als Mensch gegeben ist, das in der Geschichte Gegebene, so hat er ihnen entgegengehalten, dann erkennt er keineswegs Gott in der Geschichte. Er wird dann z. B. — es ging ja nur um das eine große Beispiel — die Evangelien mit ihren Wundern auf jeder Seite als eine zur Feststellung einer historischen Größe untaugliche Quelle erklären müssen, einen geschichtlichen Kern ihrer Berichte als mindestens fragwürdig erklären, den geschichtlichen Menschen Jesus als eine im Nebel dessen, was Geschichtswissenschaft nur Mythos nennen kann, jedenfalls unzugängliche Größe, die ganze Vorstellung endlich eines geschichtlichen Individuums, das zugleich eine absolute Größe sein soll, als eine geschichtswissenschaftlich unvollziehbare Vorstellung. Das tönt schrecklich, aber Strauß hat doch nur ernst gemacht mit dem, was die Theologen vor ihm und nach ihm fortwährend auch zu tun vorgaben: er hat die Bibel als Geschichte behandelt statt als Wort Gottes, und hat gezeigt, daß man dann Gottes, wirklich Gottes auch in der Bibel nicht habhaft werden könne. Die Frage war gestellt und es war etwas vom Hoffnungsvollsten, daß auch diese Frage gestellt wurde, ob die Theologen nicht einsehen wollten, daß das, worüber sie verfügen zu können meinten, auch auf der objektiven Seite gerade nicht Gott, sondern ein Menschliches allzu Menschliches sei.

Kehren wir nun von den Ägyptern und Babyloniern zurück zu denen von Jerusalem selber, so sollen zwei Namen wenigstens genannt sein, deren Träger, ohne sich im Ganzen allzuweit von der großen Straße zu entfernen, in einzelnen Punkten Wichtiges und Richtiges dem theologischen Zeitgeist entgegengehalten haben. Ich denke an den Marburger Vilmar mit seiner Erinnerung daran, daß die Kirche nicht nur und nicht in erster Linie eine Gemeinde der Gläubigen sei, sondern auch und in erster Linie ein Institut, dessen Träger nicht auf Grund ihrer frommen Subjektivität, sondern bevollmächtigt durch die Offenbarung, etwas zu sagen haben und daß man Christus nicht ohne diese seine lehrende Kirche haben kann. Es interessiert vielleicht, daß das vorhin gegen die Biblizisten Eingewendete in der Hauptsache auch schon von Vilmar gegen sie vorgebracht worden ist. Und ich denke an den Gallsener Julius Müller, der mit seiner berühmten Monographie über die Sünde nachdrücklich auf den Punkt hingewiesen hat, wo der distanzlose Monismus der herrschenden Theologie undurchführbar wird oder aber sich kennzeichnet als der Versuch, auf seine eigenen Schultern zu

steigen, um über sich hinauszuschauen. Wenn das aufhört, wenn der Mensch sich selbst als Sünder und Gott nicht mehr zusammenzudenken vermag — und daß dies nicht möglich sei, das war die Pointe von Müllers Nachweis, — dann, dann mag die Voraussetzung oder doch eine weitere Voraussetzung gegeben sein dazu, daß der Mensch sich von Gott etwas sagen lassen kann. Nicht umsonst ist der „Sündenmüller“ einer der wenigen deutschen Theologen gewesen, von denen — Kierkegaard mit Respekt zu reden pflegte.

Einer, der den Schaden Israels in umfassender Weise gesehen und wichtige Hinweise zu seiner Heilung gegeben hat, war endlich der merkwürdig wenig beachtete Isaak Aug. Dorner. Ich übergehe Alles, worin auch er der Zeit seinen Tribut bezahlt hat, wer tut das nicht? Ich glaube mich aber nicht zu irren, wenn ich sage, daß Dorner gerade in Sachen unseres Problems mit vollem Bewußtsein über seine Zeit hinausgesehen hat. Er wußte, daß der Glaube, dieser Lieblingsbegriff des Jahrhunderts, ein bloßer Vermittlungspunkt ist (Gef. Schr. S. 32), nicht das Fundament, nicht die Begründung der Wahrheit, ein principium cognoscendi subiectivum, dem ein principium cognoscendi objectivum, nämlich die Bibel aber nun nicht als Geschichte, sondern als authentisches Zeugnis von Christus, als Kanon wirklich gegenübersteht (GLL. I 157, 162). Er wußte um die Unabhängigkeit der christlichen Wahrheit von der Erfahrung, um ihre Begründung in sich selber, klassisch formuliert in der im Gegensatz nicht nur zu der ganzen Neuzeit, sondern auch zu gewissen Aussprüchen der Reformatoren keineswegs preiszugebenden Trinitätslehre. Er wußte um Gott in Christus und im heiligen Geist als dem einzigen principium essendi des Christentums. Er hat gewarnt vor dem auf Luther sich berufenden Theologumen eines Glaubens, der allenfalls auch ein gegenstandsloser Glaube sein könnte, vor der „Apotheose der kirchlichen Menschheit“ wie wir sie etwa bei Alex. Schweizer auf den Gipfel getrieben fanden und vor der Verwechslung zwischen dem Fortwirken des erhöhten Herrn und einer bloßen (geschichtlichen!) Nachwirkung. Und er wußte, auch an diesem Punkt über die Reformation zurückgreifend, daß die Theologie wieder ganz anders eschatologische Orientierung sich gefallen lassen müsse, wenn nicht alles vermeintliche Umkehren vom Subjekt zum Objekt schließlich doch ein Gehen an Ort sein wolle. Die Zeit kommt vielleicht noch einmal, wo man sich wundern oder vielleicht auch nicht wundern wird, daß man Dorner über Kitschl so hat vergessen können.

Und nun sei ein Name noch genannt, der auf den Universitäten bis auf diesen Tag keinen, gar keinen Klang hat, nicht als Guldigung an den Genius loci von Elberfeld, sondern weil er hieher gehört, weil er in dem Stück Theologiegeschichte über das ich hier zu berichten hatte, letztlich doch den stärksten und besten Hoffnungsstrahl bedeutet: Herm. fr. Kohlbrügge. Warum gehört er hieher? Darum weil er, wie schlechthin keiner seiner berühmteren Zeitgenossen, etwas ganz Einfaches wußte und sagte, immer wieder und in aller Unerbittlichkeit sagte: daß Gottes Gnade, die den Christen zum Christen macht, freie und zwar, und darauf kommt Alles an: frei bleibende Gnade ist, Gnade, aus der sich für den Christen kein, aber auch gar kein Anspruch, keine Sicherheit und kein Besitz ergibt, Gnade, die wie man sich auch drehe und wende, in jeder Beziehung, als Rechtfertigung und als Heiligung, objektiv und subjektiv Gnade ist, Gnade bleibt. Wo das begriffen ist, da ist die Lösung des Problems des Wortes, die von der herrschenden Theologie unserer Berichtsperiode versucht worden ist, in der Wurzel erledigt. Diese Lösung beruht auf der Voraussetzung, daß die Gnade, von der die Theologen jener Zeit schön zu reden wußten wie immer, allenfalls frei sei, aber jedenfalls nicht frei bleibe, sondern einen Anspruch, eine Sicherheit, einen Besitz des Christen, des sog. gläubigen Christen, begründe. Wenn sie darin recht hatten, wenn der Semipelagianismus recht hat, der im 18. Jahrhundert durch die doppelt geöffnete Pforte des Rationalismus und des Pietismus wieder in die protestantische Theologie eingezogen ist, um in Schleiermacher einen Triumph zu erleben, wie er ihn im Mittelalter kaum erlebt hat, dann war auch ihre Lösung des Problems des Wortes: daß der Christ ein Mensch sei, der Gott schon gehört habe und jederzeit wieder hören könne, einwandfrei. Das Problem des Wortes entscheidet sich am Problem der Gnade. Sollte Kohlbrügge recht gehabt haben mit seiner Voraussetzung, daß es keine Christlichkeit gibt als die Christlichkeit des verlorenen Sünders, der darum nie anders dastehen kann vor Gott denn als einer der noch gar nichts gehört hat und auch gar nichts hören kann, dann könnte eine andre Lösungsmöglichkeit wenigstens sichtbar werden, die Möglichkeit, daß Gott sein Wort exklusiv selber und allein redet.