

HERMANN DIEM:

Theologie zwischen Text und Predigt

Der vor 30 Jahren erfolgte Aufbruch innerhalb der evangelischen Theologie in Deutschland ging von der Einsicht aus, daß die Theologie den ihrem Gegenstand gemäßen Ort innerhalb der universitas litterarum verloren hatte. In dem Kreis um „Zwischen den Zeiten“ war man sich darüber einig, daß dieser Ort auf dem Weg vom Text zur Predigt liegen muß. Karl Barth definierte diese Erkenntnis so: „Theologie ist der in einem bestimmten Jetzt und Hier in den Formen begrifflichen Denkens sich vollziehende Dienst bestimmter Menschen an Gottes Offenbarung“¹⁾. Friedrich Gogarten sagte: Theologie ist „die kritische Besinnung des Theologen darüber, was er tut, wenn er auf Grund der Offenbarung von Gott redet“²⁾, und für Rudolf Bultmann ist „der Gegenstand der Theologie nichts anderes als die begriffliche Darstellung der Existenz des Menschen als durch Gott bestimmte, d. h. so, wie er sie im Licht der Schrift sehen muß“³⁾. Gemeinsam ist also für diese Theologen die unauflöbliche Beziehung der Theologie auf das Geschehen der Offenbarung und den dieses Geschehen bezeugenden Dienst der kirchlichen Verkündigung. Man muß beachten, daß diese Gemeinsamkeit unter den genannten Theologen und ihren Schülern auch heute noch besteht, wenn auch inzwischen ihre Wege noch so weit auseinanderggegangen sind.

Machen wir uns zunächst klar, was diese gemeinsame Einsicht positiv bedeutet. Daß die theologische Aufgabe auf dem Weg vom Text zur Predigt liegt, schließt zunächst einmal alle jene Versuche aus, diese Aufgabe willkürlich, d. h. aus irgendwelchen freischwebenden religiösen Gedanken, Motiven oder Bedürfnissen selbst zu bestimmen. Wir sind vielmehr zwischen Text und Predigt eingespannt in eine Geschichte, durch welche unsere Aufgabe bestimmt wird. In dieser Geschichte handelt Gott an uns und mit uns durch sein verkündigtes Wort. Es gibt in dieser Geschichte wohl eine Verschiedenheit der Modi und der Zeiten des Redens Gottes — von den Vätern des Alten Bundes bis zu der Predigt heute —, aber es gibt hier keine Vergangenheit, welche nicht im Ereignis der Verkündigung Gegenwart würde; und es gibt keine noch ausstehende Zukunft, die nicht durch die gegenwärtige Verkündigung des göttlichen Heilsratschlusses schon dem Schicksal aus den Händen genommen und zur Geschichte des gnädigen Handelns Gottes mit uns gemacht worden wäre. Der biblische Text ist das Dokument für das Geschehensein und stets neue Geschehen dieser Geschichte in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Und die Predigt über diesen Text ist nicht ein Bericht über dieses Geschehen, sondern das gegenwärtige Ereignis dieses Geschehens selbst.

1) Karl Barth, Kirche und Theologie, Zwischen den Zeiten 1926, S. 21.

2) Friedrich Gogarten, Briefwechsel mit Hermann Herrigel, Zwischen den Zeiten 1925, S. 78.

3) Rudolf Bultmann, Die Frage der „dialektischen“ Theologie, Zwischen den Zeiten 1926, S. 59.

Diese Geschichte, in die wir an dem Ort zwischen Text und Predigt hineingenommen sind, verläuft nicht neben der allgemeinen Welt- und Menschheitsgeschichte, sondern innerhalb derselben. Sie ist aus dieser in keiner Weise ausgrenzbar oder in ihrer Eigenart historisch zu erfassen. Ihre Eigenart besteht darin, daß sie Verkündigungsgeschichte ist, und sie wird als solche nie anders sichtbar als eben im Ereignis der Verkündigung. Aber für den, der sich in diese Geschichte einstellt und der in ihr geschehenden Verkündigung glaubt, wird diese Geschichte, die wir im weitesten Sinn des Wortes — also nicht im engen kultischen Sinn — die Geschichte des Gottesdienstes nennen können, zu der eigentlichen Geschichte. Aus dieser Geschichte herauszufallen, würde für ihn bedeuten, sich an das bloße Schicksal zu verlieren und damit die Geschichte seines eigenen Lebens zu verfehlen.

Die dieser Verkündigungsgeschichte angemessene Art und Weise der Überlieferung ist die des Verkündigens oder Bezeugens, wobei dieser letztere Begriff nach neutestamentlichem ebenso wie profangriechischem und im Unterschied zu unserem Sprachgebrauch nicht nur das Berichten von Tatsachen, sondern zugleich auch die Stellungnahme zu denselben enthält. Der Zeuge ist also kein uninteressierter Berichterstatter, und seine Zeugnisse sind keine historische Quellensammlung, sondern er ist mit seiner eigenen Existenz an seinem Zeugnis beteiligt. Dementsprechend kann auch der Empfänger seines Zeugnisses dieses nicht in der Haltung dessen entgegennehmen, der nur an der Historizität des Gesagten interessiert ist, sondern er hört das Zeugnis nur dann richtig, wenn er das „tua res agitur“ heraushört. Wenn das der Fall ist, kann er nicht anders, als das Zeugnis in der entsprechenden Weise weitergeben. Das bedeutet für den Theologen, daß er an dem Ort zwischen Text und Predigt als ein subjektiv unbeteiligter und bloß an objektiven Wahrheiten oder Tatsachen interessierter Zuschauer oder Tradent gar nicht stehen kann. Seine theologische Aufgabe, sich um die Kontinuität und Identität dieser Verkündigungsgeschichte zu bemühen, bleibt dieselbe, ob er nun bloß Hörer der Verkündigung ist und zu deren Beurteilung die rechten Kriterien braucht, oder ob er auch noch ex officio selbst predigen muß. Er wird in jedem Fall von dieser ganzen Geschichte nur wie der Blinde von der Farbe reden, solange sie ihm nicht als Verkündigungsgeschichte begegnet und er sich nicht in seinem Denken und Existieren entsprechend zu ihr verhält.

Diese Haltung enthält natürlich implizit auch eine ganz bestimmte Abgrenzung gegen allerlei andere theologische Möglichkeiten. Wir verzichten aber darauf, diese zu explizieren, weil es uns angesichts der gegenwärtigen theologischen Lage vor allem darauf ankommt, den gemeinsamen Ausgangspunkt unter denen festzuhalten, welche damals gemeinsam der Theologie einen neuen Weg gewiesen haben. Man ist damals, und noch lange nachher, dem Einbruch des Kreises um „Zwischen den Zeiten“ in die herrschende Theologie mit größtem Mißtrauen begegnet, während man seit der Diskussion um die „Entmythologisierung“ und der darüber aufgebro-

chenen Kontroverse zwischen Barth und Bultmann weithin geneigt ist, Barth gegen Bultmann auszuspielen und darüber hinwegzusehen, daß sie nicht nur einst in derselben Front gegen den Neuprotestantismus in allen seinen liberalen und orthodoxen Spielarten angetreten sind, sondern daß sie auch heute noch gemeinsam, wenn auch auf sehr verschiedene Weise, jenen neugewonnenen Ort der Theologie festzuhalten suchen. Demgegenüber hat das Problem der „Entmythologisierung“ längst nicht jenes Gewicht, das ihm gemeinhin beigelegt wird. Kürzlich sind die namhaftesten Schüler Barths und Bultmanns einige Tage beisammen gewesen, um zu versuchen, das zwischen den Meistern offenbar abgebrochene Gespräch wieder aufzunehmen und weiterzuführen. Bezeichnend ist, daß in dieser ganzen Auseinandersetzung das Wort „Entmythologisierung“ nicht ein einziges Mal gefallen ist. Man hatte wichtigere Dinge miteinander zu verhandeln und konnte über diese tatsächlich miteinander reden. Wer wirklich darunter leidet, daß uns in der Theologie die gemeinsame Gesprächsbasis verlorengegangen ist, wird darin ein überaus erfreuliches und hoffnungsvolles Zeichen sehen müssen; und er wird, wenn er recht beraten ist, nicht mehr die eine Seite gegen die andere ausspielen wollen, sondern mit seinen Bemühungen um einen Ausweg aus der verfahrenen theologischen Situation dort einsetzen müssen, wo man damals einig war. Barth hat 1933 beim „Abschied“ von „Zwischen den Zeiten“ geschrieben, das Unternehmen sei ein „Mißverständnis“ gewesen, wobei er hinzufügte: „Ein produktives Mißverständnis, so viel kann und darf man trotz allem schon heute sagen“⁴⁾. Man wird das heute, nach über zwanzig Jahren überaus bewegter theologischer Arbeit, dahin ergänzen dürfen, daß dieses „Mißverständnis“ bis heute jedenfalls darin produktiv gewirkt hat, daß wir alle miteinander davon nicht losgekommen sind und einander nicht losgelassen haben, jenen einen Ort der Theologie zu umkreisen und für unsere Arbeit immer mehr bestimmend werden zu lassen, auch wo das in schärfster Antithetik geschah. Und wer meint, daß damit zu viel gesagt sei, der möge sich an das Abschiedswort von Eduard Thurneysen halten, daß mit „Zwischen den Zeiten“ eine Art von „Jägerhütte“ errichtet worden sei, „dazu dienlich, daß wir miteinander auf der Spur blieben“⁵⁾. Wenn das wirklich einmal der Sinn des Unternehmens gewesen ist, dann kann es damit nicht zu Ende sein, daß wir aus jener Hütte ausziehen mußten.

Und jetzt — aber erst jetzt, nachdem all das gesagt worden ist, — wollen wir dieses „Mißverständnis“ an einem einzelnen Punkt aufzeigen, an dem dessen Tragweite erst lange nach jenem „Abschied“ von 1933 im ganzen Umfang offenkundig geworden ist. Barth schrieb im Vorwort zur 3. Auflage des „Römerbriefes“, 1922: „Das Merkwürdigste, was dem Buch seither widerfahren ist, ist wohl die Tatsache, daß es von Bultmann in der Hauptsache freundlich begrüßt und von Schlatter in der Hauptsache ebenso freundlich abgelehnt worden ist. Ich nehme das Erste als erfreuliche Be-

4) Karl Barth, Abschied, Zwischen den Zeiten 1933, S 541.

5) Eduard Thurneysen, Abschied, Zwischen den Zeiten 1933, S. 545 f.

stätigung dafür, daß die Klage über diokletianische Verfolgung der historisch-kritischen Theologie, mit der es zuerst aufgenommen worden ist, nicht nötig war, das Zweite als Bescheinigung dafür, daß ich auch der positiven Theologie gegenüber, der ich mich von Haus aus näher und verwandter fühle, meinen eigenen Weg gegangen bin⁶⁾. Gleichzeitig kam es aber auch schon zur ersten Kontroverse mit Bultmann. Dieser hatte beanstandet, daß Barth nicht radikal genug sei, um an den Worten des Paulus auch Sachkritik zu treiben. Dies sei notwendig, weil auch Paulus selbst nicht immer „aus der Sache heraus“ rede. „Es kommen auch andere Geister in ihm zu Worte als das πνεῦμα Χριστοῦ“⁷⁾. Barth erwiderte darauf: „Gewiß will ich mit Bultmann nicht streiten darüber, wer von uns der Radikalere ist — aber ich muß doch wirklich noch ein wenig weiter gehen als er und sagen: Was im Römerbrief zu Worte kommt, das sind überhaupt nur die ‚ändern‘, die von ihm angeführten jüdischen, vulgär-christlichen, hellenistischen und sonstigen ‚Geister‘. Oder auf welche Stelle könnte man etwa den Finger legen mit der Behauptung, daß da nun ausgerechnet das πνεῦμα Χριστοῦ zu Worte komme? Oder umgekehrt gesagt: Ist der Geist Christi etwa ein Geist, der konkurrierend neben anderen Geistern vorgestellt werden kann? Also, schließe ich, kann es sich auf keinen Fall darum handeln, den Geist Christi, die ‚Sache‘ in der Weise gegen die ‚anderen Geister‘ auszuspielen, daß im Namen jenes einige Stellen gelobt, einige andere, wo Paulus nicht ‚aus der Sache heraus‘ rede, abgeschätzt werden. Sondern darum handelt es sich, zu sehen und deutlich zu machen, wie der ‚Geist Christi‘ die Krisis ist, in der sich das Ganze befindet. Alles ist litera, Stimme der ‚anderen‘ Geister und — ob und inwiefern alles etwa auch im Zusammenhang der ‚Sache‘, als Stimme des spiritus (Christi) verstanden werden kann, das ist die Frage, mit der die litera studiert werden muß. Der Ausleger steht vor dem Entweder-Oder, ob er sich, selber wissend, um was es geht, in ein Treueverhältnis zu seinem Autor begeben, ihn mit der Hypothese lesen will, daß auch er, mit mehr oder weniger Deutlichkeit, bis aufs letzte Wort (denn wo sollte da die Grenze gezogen werden? doch nicht durch die Aufdeckung historischer Abhängigkeitsverhältnisse?) gewußt habe, um was es geht. Er wird dann seinen Kommentar nicht über Paulus, sondern, gewiß oft nicht ohne Seufzen und Kopfschütteln, so gut es geht, bis aufs letzte Wort mit Paulus schreiben . . . Es gibt ja wirklich Erscheinungen genug, die uns nur ein Reden über sie zu gestatten scheinen, wobei es sich freilich immer noch fragt, ob das Rätselhafte ihrer Rätselhaftigkeit mehr auf ihrer oder mehr auf unserer, der Betrachter, Seite zu suchen ist. Was ich aber nicht verstehen kann, das ist die Einladung, die Bultmann an mich richtet, Feuer und Wasser zu vermengen, mit Paulus zu denken und zu schreiben, also doch wohl zunächst in der ganzen Fremdsprache seiner jüdisch-vulgär-christlich-hellenistischen Gedankenwelt, um dann plötzlich, wenn

6) Karl Barth, Der Römerbrief, 3. Auflage 1922, S. XIX.

7) a. a. O. S. XX.

es mir etwa zu bunt wird — als widerführe mir etwas besonders Fremdartiges, wo alles fremdartig ist! — ‚kritisch‘ über und gegen Paulus zu reden“⁸⁾.

Bultmann ist darauf eingegangen in seinem programmatischen Aufsatz: „Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments“⁹⁾, der für uns darum heute noch besonders interessant ist, weil Bultmann hier noch nicht mit der Philosophie von Heidegger arbeitet. Er grenzt sich zunächst ab gegen alle jene Auffassungen von der Aufgabe der Exegese, in denen der Text „aus der Distanz gesehen“, und nicht mehr verstanden wird, daß „der Text auf seinen Leser seinen Anspruch erhebt, d. h. nicht sich betrachten lassen, sondern den Leser in seiner Existenz bestimmen will“ (S. 336). Es geht um das „tua res agitur“ und nicht darum, „verlorene Geschichte zu rekonstruieren“ (S. 337). „Geben wir die Neutralität dem Text gegenüber auf, so bedeutet das, daß die Wahrheitsfrage die Exegese beherrscht“, und d. h.: „von was für Sachen ist die Rede, zu welchen Realitäten führt das Gesagte?“, was dann näher dahin bestimmt wird: „was bedeutet es für mich, und wie ist es in seiner sachlichen Bedeutung zu verstehen?“ (S. 338). Über die Frage hinaus, was in dem Wort des Textes gesagt ist, entsteht die Frage, was damit gemeint ist; und da beides wegen der zeitgeschichtlichen Bedingtheit aller Aussagen nicht ohne weiteres zusammenfällt, ergibt sich die Notwendigkeit einer Sachkritik, „einer Kritik nämlich, die zwischen Gesagtem und Gemeintem unterscheidet und das Gesagte am Gemeintem mißt“ (S. 340). Daraus entsteht ein schwieriges Methodenproblem, denn die Sachexegese steht „in einer eigentümlich zweideutigen oder widerspruchsvollen Situation, da sie zum Gemeintem nur durch das Gesagte kommt und doch das Gesagte am Gemeintem mißt. Das bedeutet aber, daß sie nie zu allgemeingültigen Sätzen als ‚Ergebnissen‘ kommt, sondern stets in lebendiger Bewegung ist“.

Im Unterschied zu seinem späteren Werk ist Bultmann hier noch äußerst zurückhaltend gegenüber der Möglichkeit, diesem „hermeneutischen Zirkel“ mit einem „hermeneutischen Prinzip“ beizukommen. Er sagt nur allgemein, „daß das Gebiet des Gemeintem so weit reicht, als die Möglichkeiten des Menschen reichen. Die Zugänglichkeit für den Interpreten hängt also davon ab, wieweit er für den Umfang des für den Menschen Möglichen aufgeschlossen ist“ (S. 341). Der hier drohende Subjektivismus läßt sich aber nach Bultmanns Meinung gerade durch eine „Methode“ nicht verhindern: „Natürlich ist jede Exegese als Unternehmen eines Subjekts subjektiv. Für die übliche moderne Exegese in ihren verschiedenen Spielarten bietet sich die Möglichkeit, über diesen primitiven Subjektivismus hinauszukommen, in ihrer Methode. Sie gerät freilich durch ihre Methode in einen neuen Subjektivismus hinein, da die Methode ja nur die

8) a. a. O. S. XX.

9) Rudolf Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments. Zwischen den Zeiten 1925, S. 334 ff.

aus der zugrunde liegenden Auslegung menschlicher Existenz folgende Betrachtungsweise ist. Wer mit anderen gemeinsam im Bereich einer bestimmten Deutung menschlicher Existenz steht und damit über eine bestimmte Methode verfügt, der kann ‚objektiv‘ erklären — für diesen Bereich. Wer jedoch solche Bindung an eine vorgegebene Auslegung menschlicher Existenz als verfüg- und betrachtbarer abweist, gibt damit eine Methode auf und gibt den Anspruch auf objektive Ergebnisse der Interpretation auf. Aber er endet damit nicht im vollendeten Subjektivismus, und zwar deshalb nicht, weil er den Anspruch, die Autorität des Textes anerkennt. Denn die einzige Garantie für die ‚Objektivität‘ der Exegese bzw. dafür, daß in ihr die Wirklichkeit der Geschichte zu Worte kommt, ist eben die, daß der Text auf den Exegeten selbst als Wirklichkeit wirkt. Voraussetzung ist also, daß der Exeget in keinem Sinne vorher über die Möglichkeiten des Gesagten bzw. Gemeinten verfügt, also daß er die Meinung preisgibt, mittels einer Methode feststellen zu können, was geschichtliche Wirklichkeit ist. Kurz gesagt: die Möglichkeit einer ‚objektiven‘ Exegese ist allein durch die Sachhaltigkeit der Geschichte selbst gewährleistet. Und diese kommt zu Worte nur, wo der Exeget bereit ist, den Text als Autorität reden zu lassen“ (S. 343 f.). Indem das Wort des Textes auf diese Weise immer neu in die Situation des Exegeten eintritt, läßt es sich nicht mehr objektiv betrachten, sondern es wird „für den existentiell lebendigen Hörer“ zum Ereignis. Damit ist aber, wie Bultmann an einigen Gegenbeispielen zeigt, jede Exegese abzulehnen, die ausgeht von „einem vorgegebenen Prinzip, das über die Möglichkeiten des Textes verfügt“ (S. 343). Die von der Existenzfrage bewegte Exegese existiert nur in der Lebendigkeit des Vollzugs. „Und da die Gewähr dafür, daß in einer Exegese die Wirklichkeit der Geschichte zu Worte kommt, immer nur durch die Wirklichkeit der Geschichte selbst gegeben sein kann, steht uns kein Kriterium darüber zur Verfügung, wann das der Fall ist“ (S. 248). In dieser Begegnung mit der Wirklichkeit der Geschichte liegt für unsere Existenz die „eigentliche Möglichkeit zu leben“ (S. 349). Das Ereignis dieser Begegnung vollzieht sich als unsere freie Tat. „Sie kann also nicht zum Prinzip einer Methode gemacht werden, sondern erwächst als Entscheidung aus der im Text gestellten Frage, und sofern sie solche durch die Geschichte herausgeforderte Entscheidung ist, ist sie Gehorsam gegenüber der Autorität der Geschichte“ (S. 349).

Man vergleiche damit, was Bultmann 1945 über „Das Problem der Hermeneutik“ sagt¹⁰⁾. Die existentielle Lebendigkeit des Vollzugs der Exegese wird hier unterbaut durch eine existentielle Analyse des menschlichen Seins, „um die sachgemäßen Begriffe, in denen von menschlicher Existenz geredet werden kann“, zu bekommen (S. 67). Diese braucht man zwar nicht „für das schlichte Hören auf das Wort des Neuen Testaments, das sich direkt an das existentielle Selbstverständnis richtet und nicht an ein existentielles Wissen“, wohl aber für die „wissenschaftliche Interpretation

10) Rudolf Bultmann, Das Problem der Hermeneutik, Z. Th. K. 1950, S. 47 ff

der Schrift“. Diese Begrifflichkeit liefert ein „Vorverständnis“ der im Text bezeugten Ereignisse — „ein Vorverständnis von den geschichtlichen Möglichkeiten . . . innerhalb derer diese Ereignisse ihre Bedeutsamkeit und damit ihren Charakter als geschichtliche Ereignisse gewinnen“, „ein Vorverständnis dessen, was überhaupt Handeln Gottes heißen kann“ — und der durch den Text an die Existenz gerichteten Fragen. Der „Fortschritt“ Bultmanns liegt darin, daß die richtige Auslegung, die früher nur in der existentiellen Lebendigkeit des Vollzugs Ereignis werden und durch keine Kriterien sich als solche ausweisen konnte, jetzt innerhalb eines wissenschaftlich gesicherten Begriffsgefüges nach einer bestimmten Methode vor sich geht, bis hin zu der „Entmythologisierung“ als einem „hermeneutischen Prinzip“ (S. 69, Anm. 3). Nur scheinbar widerspricht damit der Bultmann von 1945 dem von 1925. Daß er auch hier wie in seinem ganzen Werk nur die früheren Ansätze konsequent weiterentwickelt hat, sieht man daran, wie er schon in dem frühen Aufsatz gegenüber Barth die Notwendigkeit der *Sachkritik* begründet. Sie entsteht dort, wo die Aussage des Textes in die Begrifflichkeit der Gegenwart erhoben wird und daran die Frage entsteht, „wieweit die Sache, um die es im Text geht, im Gesagten äquivalenten Ausdruck gefunden hat“ (S. 355). Wir finden diese Argumentation nicht überzeugend. Dabei geht es uns nicht um die Möglichkeit und Notwendigkeit der Sachkritik überhaupt, die übrigens auch Barth an jener Stelle keineswegs bestreitet¹¹⁾, sondern um das, was Bultmann darunter versteht und wie er sie begründet. Wenn die Übertragung der Textaussagen Schwierigkeiten macht, so braucht das nicht an der Unsachgemäßheit dieser Aussagen zu liegen; es könnte vielmehr auch umgekehrt daran liegen, daß wir in unserer Begrifflichkeit keinen „äquivalenten Ausdruck“ haben für die Sache, um die es im Text geht. Nun will Bultmann freilich auch nicht eine bestimmte gegenwärtige Begrifflichkeit zum Maßstab der Sachkritik machen, sondern will „nur wieder an die eigentümliche Situation des Exegeten erinnern, der von der Existenzfrage bewegt ist und daher weiß, daß er über kein Kriterium verfügt, die Wirklichkeit der Geschichte abschließend zu erfassen“ (S. 356), sondern auf die „Lebendigkeit des Vollzugs“ der Exegese (S. 347) angewiesen ist. „Jene Verpflichtung zur Sachkritik ist ihm also kein Anlaß zum Übermut, sondern die beständige Erinnerung an die Verpflichtung zur Selbstkritik, und zwar im existentiellen Sinn“ (S. 356). Wenn nun aber Bultmann mit dieser Begründung gegenüber Barth darauf besteht, daß man unterscheiden müsse, wo im Text das *πνεῦμα Χριστοῦ* redet und wo nicht (S. 356), dann kann das sinngemäß nur bedeuten, daß den Maßstab für die geforderte Sachkritik die existentielle Betroffenheit des Exegeten durch die Textaussagen bildet, die wiederum nur dort geschehen kann, wo die Textaussage sich in die gegenwärtige Begrifflichkeit übersetzen läßt und damit den Exegeten überhaupt ansprechen kann. Und wenn das nicht letztlich in der Unkontrollierbarkeit einer „pneumatischen“ Exegese enden soll, „die mit dem Pneuma

11) Vgl. Karl Barth, Der Römerbrief, a. a. O. S. XII.

als dem vorausgegebenen Besitz des Exegeten rechnet“ (S. 356), was Bultmann natürlich ablehnt, dann hat er keine andere Möglichkeit, als die existentielle Betroffenheit durch eine existentielle Analyse des menschlichen Seins ausweisbar und überprüfbar zu machen und dazu alle jene oben angeführten Folgerungen für die wissenschaftliche Exegese zu ziehen, wie er sie tatsächlich in seinem weiteren Werk gezogen hat. Es konnte dann aber auch gar nicht anders gehen, als daß man mit ihm über die Aufgabe der Sachkritik und über seine exegetischen Ergebnisse überhaupt immer weniger diskutieren konnte, je stärker er seine exegetische Methode ausbaute; und schließlich konnte man ihn nur noch fragen, ob nicht auch für seine Methode gilt, was er gegen die der „modernen Exegeten“ sagte, daß sie „nur die aus der zugrunde liegenden Auslegung menschlicher Existenz folgende Betrachtungsweise ist“ (S. 344), auch wenn er das nie wahrhaben will.

Wir haben diese frühe Kontroverse zwischen Barth und Bultmann nicht nur dazu wieder einmal in die Erinnerung gerufen, um zu zeigen, wie in ihr in nuce schon die ganze theologische Entwicklung der letzten 30 Jahre enthalten ist, und um damit wieder einmal die resignierte Feststellung zu bestätigen, daß diejenigen, die damals gemeinsam miteinander angetreten sind, heute nicht mehr miteinander reden können. Wir wollten vielmehr den entscheidenden Kontroverspunkt dort aufzeigen, wo die Gesprächspartner ihre Positionen noch nicht methodisch ausgebaut und gegeneinander verfestigt hatten, um die Beteiligten — und beteiligt ist hier nicht nur die gesamte deutsche Theologie, sondern mit ihr die Kirche, die unter dem Schatten dieses unausgetragenen Gegensatzes steht — zu fragen, ob sie nicht noch einmal an diesem Anfang der Kontroverse neu einsetzen könnten. Einig ist man sich auf allen Seiten darin, daß die reformatorische Regel zu gelten hat: *sacra scriptura sui ipsius interpres*. Aber die Wege gehen auseinander in der Frage, wie man diese Regel aufschließt, um sie praktisch anwendbar zu machen. Bei B u l t m a n n hören wir immer wieder, daß die Textauslegung zugleich Selbstausslegung zu sein hat. So will er den Zugang zu der sich selbst interpretierenden Schrift gewinnen. Das Vorgehen B a r t h s könnte man, nach einer glücklichen Formulierung von Ernst F u c h s bei dem oben erwähnten Gespräch, mit der Regel bezeichnen: *historia Dei sui ipsius interpres*; und diese Geschichte des Handelns Gottes mit dem Menschen ist bezeugt, ereignet sich und legt sich selbst aus in der Verkündigungsgeschichte der Heiligen Schrift. Zwischen diesen beiden Zugängen zur Schrift wird es keine Vermittlung geben können. Aber darüber wird man reden können und müssen, ob nicht in dieser sich selbst interpretierenden Geschichte des Handelns Gottes mit dem Menschen, und allein in ihr, auch für die rechte Selbstausslegung des Menschen und seine entsprechende Existenz mitgesorgt ist.