

sie wird doch schließlich als Übersetzung die Hauptbegriffe immer wieder in der nun einmal durch Luther festgeprägten Form darbieten müssen. Es kommt darauf an, daß wir es verstehen, die Begriffe als Ausdrucksformen zu erfassen und zu erklären, die etwas besagen, was uns auf Grund eigener religiöser Erfahrung innerlich klar und verständlich ist. Es gilt die Gemeinden dazu zu erziehen, daß auch sie einen Unterschied zwischen Wort und Sache, Erleben und Ausdruck zu machen wissen. Bei echter lebendiger Frömmigkeit ergibt sich das ganz von selbst. Aber die Wissenschaft der Biblischen Theologie kann dazu Handreichung tun.



## Der Angriff Karl Barths als Kampf um die Sache.

Von Repetent W. Mehger in Tübingen.

### I. Die Orientierung des Angriffs an der „Sache“.

1. Mit calvinischer Einseitigkeit und Wucht hat in unsern Tagen K. Barth die Gottesfrage in all unsre stille oder laute Christlichkeit und Theologie hineingerufen. Die Erinnerung an den souveränen Gott des Alten und Neuen Testaments<sup>1)</sup>, der diesen Äon mit dem Gericht bedroht, indem er die hereinbrechende Gottesherrschaft des neuen Äon verheißt, wird für Barth zu einem umfassenden Angriff auf die Christenheit aller Richtungen. Auch im lutherischen Lager werden wir gut tun, den reformierten Warner gründlich zu hören, ehe wir — positiv oder negativ — Stellung zu ihm nehmen.

Die Christenheit als solche, nicht die „draußen“, sondern die Hörer der christlichen Predigt sind angedredet und zur Besinnung aufgefordert. Nicht eine neue Theologie oder Philosophie sollen sie hören, sondern in ihrer Theologie — und welcher Christ hätte nicht irgend eine? — sollen sie sich rückhaltlos einmal der Kritik unterziehen, welche die Sache ihrer Theologie, der Anspruch, daß hier von Gott die Rede sei, von ihnen fordert. Gewiß, Barth bringt selbst auch eine Theologie, und er ist der Letzte, der das abstreitet. Aber der hat ihn im Zentralsten mißverstanden, der nicht verstand, daß es darum gehe, den lebendigen Gott in jeder Theologie und gegen jede Theologie zur Geltung zu bringen und gewissermaßen vom Standpunkt Gottes aus alle die menschlichen Positionen als solche auf ihre Wahrheit zu prüfen: also die biblizistische, liberale, Ritschlsche und religionsgeschichtliche Theologie nicht minder als die neu entstehende Barthsche Theologie selbst.

Ebensowenig will von Barth eine neue Art christlicher Frömmigkeit als die richtige nachgewiesen werden, sondern gegenüber allem christlichen Leben will hier die Echtheitsfrage, die Frage, ob hier denn wirklich Gott verehrt werde, aufgeworfen sein. Gewiß wird, wo die Barthsche Kritik Anklang findet, auch ein neuer Zug in der Frömmigkeit sich bemerkbar machen müssen. Aber wiederum wäre Barth gänzlich mißverstanden, wenn nicht gesehen würde, daß auch gegenüber einer etwa durch Barths Anregungen vertieften Frömmigkeit hier Gottes Hoheitsrecht gewahrt werden soll. *Ἄνω τοῦ θεοῦ*: um

<sup>1)</sup> Der Gottesgedanke Barths wurzelt nicht in einem atomistischen Gedankengefüge; dann freilich hätte der Einwand recht, daß Gottes Beziehung zur Welt nur negativ sei; und der Kezerhut eines Marcioniten wäre nicht übel angebracht. Es liegt vielmehr die eschatologische Fassung des Gottes- und darum Weltbegriffs vor.

das Verständnis dieser drei Worte geht es im Christentum<sup>1)</sup>. Wo man das verstanden hat, da ist die Sache Barths verstanden; da interessiert sie nicht mehr als neuer Standpunkt der Theologie oder Frömmigkeit (was sie nebenbei natürlich auch ist), sondern als neue Haltung gegenüber jedem, auch dem eignen Standpunkt, hervorgerufen durch die Erinnerung an Gott. Diese „neue“ Haltung Barths aber will nichts sein als die Erneuerung der biblisch-reformatorischen Haltung in der Sprache unsrer Zeit.

2. Die kurze Geschichte der Barth'schen Theologie — im Frühjahr 1919 erschien die 1. Auflage des Römerbriefs — ist freilich die Geschichte ihrer Mißverständnisse. Die Schuld verteilt sich dabei wohl auf beide Seiten.

Barth selbst hat daran teil. Sein prophetisches Pathos mochte zwar das Augenmerk viel weiterer Kreise auf sein Anliegen richten, als es eine einfache, in den hergebrachten Formen gehende theologische Erörterung vermocht hätte. Aber dem Verständnis vieler war die oft dunkle, an Paradoxien überreiche Sprache doch eher ein Hindernis. Und neben dieser exegetischen Schwierigkeit, vor die man sich oft durch die Barth'sche Diktion gestellt sah, gab den Anlaß zu oft gänzlichem Mißverstehen die Gestaltung des Vortrags der Gedanken vorwiegend in der Form eines Angriffs auf die Christenheit. Barth tut das bewußt. „Besser, wir hören von allem nur das Nein, als daß wir ein unechtes, unbewährtes, bloß religiöses Ja hören<sup>2)</sup>.“ Aber dadurch wurde doch leicht der Eindruck herrschend, es liege hier Kritik um der Kritik willen vor, während es sich in Wahrheit doch nur um ein Nein zu unsrem Christentum handelt, das nur einen Sinn hat, wenn das volle Ja zur Offenbarung Gottes vorausgeht. M. a. W. Barths Sorge geht um die Reinheit der christlichen Verkündigung, welche der Nährboden auch für Theologie und Frömmigkeit ist. Daß sie wirklich Zeugnis von Gottes Selbstoffenbarung sei, wie diese in der Menschwerdung Christi geschah, von der Schrift bezeugt ist und von der christlichen Predigt aufgenommen wird — dafür kämpft Barth; aber das eben wurde aus seinen bisher erschienenen Schriften doch vielleicht kaum genügend deutlich.

Also zugegeben, Barth sei nicht unschuldig an den mannigfachen Mißverständnissen, so darf doch wohl auch die andere Feststellung gemacht werden: man hat sich bei Gegnern und — Freunden die Aufgabe da und dort recht leicht gemacht und vor allem verkannt, daß mit einem raschen Lob ebenso wie mit einem ärgerlichen Tadel vielleicht (im besten Fall) der Theologe Barth gemeint sein konnte, nicht aber sein Anliegen, um das es nicht bloß in seiner, sondern in aller Theologie geht, wenn anders sie Theologie ist. Mit Recht fühlte man sich in allen Lagern angegriffen; aber mit einer geschwinden Verurteilung des neuen Kezers, wozu (nachweislich!) gerade wir Pfarrer so gerne neigen, ist ja noch gar nichts gesagt zur Sache, darf noch nichts gesagt sein um des Werkes willen, an dem wir stehen. Eine Kritik an Barths Theologie kann sich nur dann rechtfertigen, wenn sie einen besseren Weg zeigt, um Barths Sache gerecht zu werden. Sein Anliegen ist unser aller Anliegen, sofern wir doch irgendwie Gottes Mitarbeiter zu sein begehren im Dienste des Wortes. Ebenso gefährlich wie die überlegene

<sup>1)</sup> Barth, Die Auferstehung der Toten, München 1924, S. 10.

<sup>2)</sup> Barth, Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke, München 1920, S. 25.

Verteigerung Barths ist für diese Sache freilich auch — das zeigen nicht wenige Beispiele aus der Praxis — das begeisterte Jüngertum geworden. Gar zu leicht vergaß man hier, daß der Angriff auf die Christenheit nicht Selbstzweck war. Bloße Negation ist um kein Haar besser als bloße Position; erst wo die Kritik an der Christlichkeit von Theologie und Gemeinde Bahn schafft für Gott, ist sie im Sinne Barths berechtigt. Der Erfolg kann dann nicht weniger Theologie, sondern ernstere theologische Arbeit, nicht weniger Frömmigkeit, sondern treueres Hören auf Gottes Wort, willigeres Gehorchen, disziplinierterer Gebetsumgang mit Gott sein. Wie Paulus sich einst im Interesse seines Evangeliums gegen Antipauliner und Pauliner in Korinth zu wehren hatte, so muß Barth sich wehren gegen Gegner und Anhänger, welche die Sache, auf die er hindeutet, zu einem Standpunkt neben andern Standpunkten, zu einer Schule und Richtung machen. Das mag allenfalls der Barth'schen Theologie mit Recht widerfahren, aber die Sache, die sie auf ihre Weise vertritt, darf in der Tat nichts anderes sein als eine kritische „Randbemerkung“<sup>1)</sup>, ein Korrektiv zu aller Theologie und zu jedem christlichen Selbstbewußtsein und, last not least, zur Wortverkündigung des Pfarrers.

3. Gerade wir Pfarrer haben allen Anlaß, aufzuhorchen. Nicht bloß deshalb, weil die Theologie der Gegenwart widerhallt vom Streit um Barth. Auch nicht bloß deshalb, weil viele, vor allem in der jungen Generation, und zwar weit über die theologischen Kreise hinaus und sicher nicht bloß aus der Stimmung der Nachkriegszeit heraus, die Gedanken Barths (oder besser: die Haltung Barths) als einzig bleibenden Weg für ihre Denk- und Lebensschwierigkeiten empfinden. Sondern vor allem deshalb, weil es hier wirklich um „Not und Verheißung der christlichen Verkündigung“<sup>2)</sup>, um das Pfarramt selber geht. „Die bekannte Situation des Pfarrers am Samstag an seinem Schreibtisch, am Sonntag auf der Kanzel“ mit „der Problematik des Menschenlebens auf der einen und dem Inhalt der Bibel auf der andern Seite“, diese Situation, die Barth aus 12jähriger Erfahrung kennt, wurde ihm, wie er erzählt, der Schlüssel zum Wesen aller Theologie und alles christlichen Frommseins<sup>3)</sup>.

Vielleicht darf darum gerade in dieser Zeitschrift einmal der Versuch gemacht werden, den Angriff Barths in seiner ganzen Breite vorzuführen. So leicht sich dabei Bedenken, vor allem von der lutherischen Auffassung der Offenbarung Gottes her, zum Worte melden mögen, so sind doch alle kritischen Gedanken einfach einmal zurückzustellen, um zuerst die Sache zu hören: die Geltendmachung der absoluten Souveränität Gottes gegenüber aller „christlichen“ Erkenntnis und Frömmigkeit.

## II. Der Angriff auf die historisch-psychologische Unmittelbarkeit der „christlichen“ Gottesbeziehung.

1. Grundsätzliches. — Alle christliche Predigt geht aus von der Tatsache, daß Gott sich selbst uns geoffenbart habe in Christus Jesus<sup>4)</sup>. Ist dort

<sup>1)</sup> Zwischen den Zeilen 13 ff.

<sup>2)</sup> Ebendort.

<sup>3)</sup> Ebendort S. 5.

<sup>4)</sup> Der Gedanke, daß die Gottesbeziehung des Menschen sich im Denken allein herstelle, ohne Überschneidung mit der kontingenten Wirklichkeit des historisch-psychologischen, war nie Gegenstand christlicher Predigt.

wirklich Gottes Offenbarung, so ist es Offenbarung auf Verheißung hin; denn kein irdisches Gefäß ist imstande, das Ewige anders in sich zu tragen als so, daß die Verheißung Gottes darauf zu ruhen kommt. Erst das kommende Gottesreich, der kommende Menschensohn, die zukünftige Leiblichkeit des Menschen werden Träger einer sichtbaren, anschaulichen Herrlichkeit sein. Innerhalb dieses Königs aber ergeht die Offenbarung Gottes nur in der Knechtsgestalt eines historischen Menschen, einer historischen Urkunde und einer menschlichen Predigt, und wird empfangen von einer menschlichen Psyche und einer menschlichen Gemeinde. Die Offenbarung bleibt also unanschaulich, sie zwingt nicht zu ihrer Anerkennung, sie weist keine Merkmale auf, die dem Menschen die Möglichkeit des Ärgernisses ersparen könnten. Die ganze Tiefe dieses Ärgernisses der Unanschaulichkeit zeigt sich darin, daß an Stelle der Anerkennung der Knechtsgestalteten Offenbarung ebenso gut eine Ablehnung aus frommen, ideellen, wie eine Ablehnung aus wissenschaftlich-empiristischen Motiven möglich ist. Die erste hält dafür, es entspreche Gottes *δόξα* nicht, in solcher Menschlichkeit sich zu offenbaren. Die zweite lehnt den Anspruch auf Offenbarung überhaupt ab, da ja die historisch-psychologische Form des Offenbarungsfaktums restlos aus dem Kausalzusammenhang zu erklären und auch ohne Beziehung auf Gott in sich sinnvoll ist. Nur der Glaube überwindet das Ärgernis; er behaft die Offenbarung. Er ist das Wagnis, sich an den zu halten, den man nicht sieht, als sähe man ihn (Hebr. 1127). Freilich suchten wir gerne mit den Juden (1. Kor. 122) nach *σημεῖα* für die vom Glauben behauptete Tatsächlichkeit des „Gott war in Christus“. Aber sie werden uns nicht weniger als ihnen (Matth. 1238 ff.) abgeschlagen. Und wir müssen uns deshalb hüten vor unsrer eignen Neigung, doch irgendwo solche verbotene, unmögliche Anschaulichkeit zu behaupten.

Die Geschichte der christlichen Theologie aller Zeiten beweist, daß die Versuchung keine Illusion ist, nach rechts oder nach links von dem schmalen Weg abzuweichen, der bezeichnet ist durch die Notwendigkeit, unter keinen Umständen das *σκανδαλον τοῦ σταυροῦ* hinschlingeln zu lassen. Uns allen liegen solche Abweichungen ganz nahe:

Immer wieder erneuert sich der alte Versuch der einen Seite, die Offenbarung Gottes zu einer direkten Mitteilung, zu einer religiösen Gegebenheit zu machen. So entstand durch die Vermenschlichung der Offenbarung Gottes (in Christus, in der Hlg. Schrift, und im *ministerium verbi Divini*) die supranaturale Fassung einer aus dem Lauf der Geschichte als Mirakel ausgeschnittenen Heilsgeschichte, und ebenso durch die Vermenschlichung des Pneuma-Wirkens (im Gedanken der mystischen Einwohnung Gottes im Menschen und der Stiftung einer die Christenheit tragenden Gnadenanstalt) die gleichfalls supranaturale Fassung eines aus dem übrigen Seelenleben mirakelhaft herausgeschnittenen Seelenbezirks und eines von der übrigen Gesellschaft wunderbar unterschiedenen kirchlichen Sozialgebildes. Dieser Sündenfall aus der Verborgenheit der göttlichen Offenbarung heraus in das helle Licht der Diesseitigkeit eines geschichtlich und seelisch anschaulichen Seins rächte sich. Als die historisch-psychologische Methode der Wissenschaft ihren Anspruch auf die Gebiete machte, die man der Übernatur hatte vorbehalten wollen, sah man sich plötzlich in die mißliche Stellung eines Apologeten gedrängt, mißlich, weil die Abwehr schon ausichtslos war, als man sie antrat. Denn die Wissenschaft

erkannte mit vollem Recht, daß die Größen der Offenbarung in völliger Analogie zum profanen Geschehen in die Kontinuität der Geschichte kausal einzuordnen waren. Das tiefe Glaubensinteresse des alten Dogmas war die Wahrung der Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung gewesen; aus diesem Motiv heraus wollte man die Offenbarung als anschaulich wirklich erweisen. Aber man hatte mit der Beseitigung des Ärgerlich-Unanschaulichen ihren Charakter als Offenbarung Gottes aufgehoben und war eben damit verdienstermaßen trotz allem Sträuben der Konkurrenz der Wissenschaft unterlegen.

Dem gegenüber hat nun die religionsgeschichtliche und -psychologische Theologie den entgegengesetzten Versuch gemacht. Sie ging von den Methoden der Wissenschaft aus und setzte ihren Ehrgeiz darein, eine Provinz der allgemeinen Religionswissenschaft zu werden. Die Geschichte der Offenbarung sollte als ein (freilich doch noch irgendwie graduell ausgezeichnetes) Stück Religionsgeschichte, der Glaube der christlichen Gemeinde als ein Stück religionspsychologischer Erfahrung verstanden werden. Hier wurde also nicht die Offenbarung in die Geschichte hineingezerrt, sondern die Geschichte wurde als Offenbarung verklärt; historische Data wurden mehr oder weniger deutlich vergöttlicht. Hier trieb man den Kult religiöser Heroen des Christentums; hier wertete man religiöse Seelenschwingungen unbefangen als Erlebnis Gottes; und die Bildung einer Gemeinde erklärte man aus sozialpsychologischen Notwendigkeiten. Aber die Strafe folgte hier auf dem Fuße. Denn die selbstverständliche Folge war nun, daß man in die größte Not kam, überhaupt noch etwas von der Eigenart der christlichen Religion als der Religion der Offenbarung zu retten und seine eigene Christlichkeit vor sich selbst und vor der Welt zu rechtfertigen. Das Absolutheitsproblem wurde jetzt der quälende Stachel, der zu immer neuen, immer vergeblichen Lösungsversuchen trieb; denn die Psychologie verletzte ja nun die christliche Erfahrung in die Ebene der allgemeinen religiösen Erlebnisse, und die Historie machte das Christentum zu einem der um die Wende der Zeit von Osten her ins römische Imperium eindringenden Kypriostulte. Man sah sich nun mit einem Schlag in gefährlicher Nachbarschaft von Feuerbach und Drews. Durch die immanente Fassung der Offenbarung hatte man nicht bloß die Schale des Christentums, sondern das Ganze verloren, und der beabsichtigte Friedensschluß mit der Wissenschaft war erst nicht gelungen, vielmehr war ihre Diktatur an die Stelle der Gleichberechtigung getreten.

Man versteht nun das Anliegen Barths. Er kämpft nach beiden Seiten für das Recht des Offenbarungsgedankens. Offenbarung kann als Offenbarung Gottes nicht direkt sein, sondern muß der Welt verborgen bleiben als ein ärgerlicher Anspruch, nur dem wagenden Glauben durch das Wunder des Geistes erkennbar. Offenbarung Gottes aber muß auf der andern Seite ein wirklicher Akt Gottes sein, mitten im Kontingenten, Endlichen, Zeitlichen, aber in vollem Umfang der göttlichen Freiheit vorbehalten, also in keiner Weise mit menschlicher Religiosität zu ertrogen und zu erfassen.

Für die Einzelfragen, von denen hier nur die wichtigsten zur Sprache kommen können, bedeutet das ein klares Kriterium. Alle Versuche, das Ärgernis aufzuheben, ob sie von „positiver“ oder „liberaler“ Seite kommen, fallen unter das Gericht.

2. Jesus Christus. — Jesus ist zunächst Objekt der historischen Be-

obachtung, gleichgültig ob wir sie mit den Augen des Laien oder den Augen des geschulten Gelehrten vornehmen. Wir haben uns daran nach Kräften zu beteiligen; nur so gewinnen wir die unumgänglich nötigen Voraussetzungen auch für das Glaubensverständnis. Barth ist also gründlich mißverstanden<sup>1)</sup>, wo man, wie es mannigfach geschieht, aus ihm das Recht zur Geringschätzung der historischen Forschung herauslesen will, oder (in anderer Wendung) das Recht zu verantwortungslosem Radikalismus der Geschichtskonstruktion. Die historische Arbeit hat vielmehr mit vollem Ernst zu geschehen; ihre einzige Bedingung ist nur diejenige Sachlichkeit, die sich der subjektiven Art des Unternehmens immer klar bewußt bleibt.

So wird das immer persönlich gefärbte Bild eines „historischen Jesus“, eines „Jesus an sich“, d. h. abgesehen von seiner Glaubensbedeutung als *κύριος* entstehen. Aber dieser *κατὰ σάρκα* (2. Kor. 5:16) erkannte Jesus darf nun nicht zum Gözen gemacht werden. Denn diese historische Gestalt ist gerade nicht Offenbarungsträger. Weder als übernatürliches Wunderwesen, noch als Vorbild oder Verkünder einer Lehre, oder, tiefer, als Besitzer einer unvergleichlichen Innerlichkeit oder als Subjekt eines „irdischen Heilandlebens“ ist dieser irdische Jesus der, in dem Gott redet. Es geht nicht an (in der Weise der Orthodogie) sein Leben als das (da und dort aufgehobene!) menschliche Inognito-Dasein des göttlichen Messias zu betrachten, aber es geht ebensowenig an (in der Weise des liberalen Jesusbildes) es zu deuten als die in gewissem Sinn herrliche Tragik eines homo religiosus von eminenter Art. Die harte Wirklichkeit widerlegt beide Auffassungen gänzlich. Denn das, was hier sichtbar wird, ist ja eben das Ende aller solcher gottmenschlicher (supranaturaler) oder menschengöttlicher (religiös-heroischer) Möglichkeiten. Das letzte Wort in diesem sichtbaren Leben Jesu hat das Kreuz, d. h.: es erfolgt kein Sichtbarwerden göttlicher Vollmacht und ebensowenig eine Rechtfertigung der religiösen Größe des Menschen, sondern dieser völlig Verlassene demonstriert in seiner *derelictio* das göttliche Gericht, das über alle, gerade auch die tiefste Menschenfrömmigkeit geht, demonstriert die göttliche Forderung, daß der Mensch alles, gerade auch seine Gerechtigkeit, preiszugeben habe bis zu einem Gethsemane, nein, weiter: bis zu einem bitteren Warum am Kreuze. *finitum non capax infiniti*: das wird auch hier der primäre Eindruck bleiben.

Wenn nun aber gerade hier das Wort von der Auferstehung<sup>2)</sup> gesprochen wird, so kann das nicht eine Zurücknahme des eben Gesagten bedeuten. Gewiß, der Glaube spricht dies Wort der Gewißheit, daß dieses irdische, am Kreuz endigende Leben ein Leben unter der Verheißung Gottes war, das der Tod nicht behielt; er sieht hier von Gott her Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater; er sieht von Gott her Erlösung und Veröhnung; er sieht von Gott her Auferstehung vom Tode. Aber nur der Glaube sieht das, und er sieht es nur von Gott her. Also keine Aufhebung des Ärgernisses, kein Sichtbarwerden der Herrlichkeit für den Nicht-Glaubenden. Sondern allein ein Rechnen mit der göttlichen Möglichkeit, und ein Rechnen nur, weil eine neue Tat Gottes es dem Glaubenden offenbart. Nehmen wir

<sup>1)</sup> Vgl. dazu besonders Barth, Der Römerbrief. Vorwort zur 2. Auflage.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu Barth, Die Auferstehung d. T. S. 70ff.

als das eklatanteste Beispiel dieser Glaubensbetrachtung des Lebens Jesu die Auferstehung. Sie ist nicht ein isoliertes Ereignis der Historie, das gut oder schlecht bezeugt wäre, sondern sie ist nur mit den Augen des Glaubens zu sehen, d. h. wenn Gott selbst zwischen jener Wirklichkeit des Auferstandenen und uns selbst eine Beziehung herstellt, wenn m. a. W. der Geist uns Jesum einen Herrn heißen lehrt (1. Kor. 12s) und wir in seiner Auferstehung die unsrige bejahen<sup>1)</sup>. Nicht um die liberalen Theorien mit ihrer „außerordentlich sinnreichen“ Unterscheidung von objektiven und subjektiven Visionen, aber ebensowenig um die positive Art, die Auferstehung Christi „brutal“ als nacktes historisches Faktum zu behaupten, kann es sich hier handeln. Denn mit dem Schwanken dort zwischen offener Psychologie und heimlicher Pathologie, hier zwischen krasser Mythologie und gröberem oder feinerem Spiritismus (wozu als dritte „Möglichkeit“ noch die Deutung der Auferstehung als Mythos käme) — mit diesem Hin und Her gelangt man gerade zur Leugnung dessen, was man zu erweisen gedachte. Hier wird der Lebende dort gesucht, wo allein Tote sein können: irgendwie als ein Stück dieser geschichtlichen, vergänglichen Welt, die er als der Auferstandene doch eben überwunden haben mußte. Auferstehung von den Toten, in einer neuen Leiblichkeit, muß ja aller menschlichen Erklärung spotten<sup>2)</sup>. Auferstehung als die Tat Gottes kann nie und nimmer anders offenbar und glaubhaft werden als durch eine Offenbarung Gottes. Sie ist das, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat, was in keines Menschen Herz gekommen, was aber Gott bereitet hat denen, die ihn lieben, und was zu offenbaren ganz allein wiederum Gottes Sache sein kann (1. Kor. 29f.). Selbstverständlich bleiben jene Ostervorgänge in Jerusalem als Erlebnis der Jünger irgendwie auch historisch-psychologische Vorgänge, aber als solche bleiben sie in der vollen Zweideutigkeit alles diesseitigen Geschehens stehen. Nur der Glaube wagt, am *σκαυδαλον* des Kreuzes vorbei, hier zu einer entscheidenden Gewißheit vorzustoßen: aber der Glaube nicht als psychisches Geschehen (was er auch ist), sondern als Gewißheit, die Gott selber in uns schafft.

3. Die heilige Schrift. — Die Bibel, das Glaubenszeugnis der Propheten und Apostel von Gottes Offenbarung, ist zunächst nichts anderes als eine religionsgeschichtliche Urkunde, eine zufällige Sammlung gewisser Gelegenheitschriften mit schwankendem Text. Als solche erfordert sie ein genaues exegetisches Studium unter Aufbietung aller Mittel der historisch-philologischen Wissenschaft. Die entsagungsvolle Kleinarbeit, die sich um Wortlaut und Wortsinne müht, findet freilich in der Stimmung der heutigen theologischen Jugend keine rechte Würdigung; unsere Neutestamentler wissen davon zu klagen. Aber das sieht fest: nur gänzlichliches Mißverständnis kann sich dafür auf Barth berufen. Auch er fußt für seine exegetische Arbeit dankbar auf der historischen Exegese, die feststellen will, was da steht. Wenn Barth darüber hinaus, als Ergänzung (nicht als Aufhebung) eine „theologische Exegese“<sup>3)</sup> fordert, so hat das einen andern Grund als etwa Verachtung der Philologie.

Das Letzte nämlich, was historisch-exegetische Beobachtung erreichen kann, sind fromme Menschenworte, Niederschläge einer menschlichen religiösen Be-

<sup>1)</sup> Ebendort S. 65.      <sup>2)</sup> Ebendort S. 91.

<sup>3)</sup> Vgl. Barth, Auferstehung d. T., Vorwort.

wegtheit, Worte, die von Gott reden, aber keinesfalls Worte, die von Gott aus zu uns geredet sind. Aussichtslos ist darum von vornherein das Beginnen, am Befund der Bibel irgendwie den Nachweis führen zu wollen, daß etwa die Bibel, durch gewisse Merkmale aus der übrigen Menschheitsliteratur herausragend, Geltung (d. h. aber Geltung vor Gott) für ihre religiösen Sätze über Gott beanspruchen könne. Gscheitert ist der Versuch der orthodoxen (wie jeder andern abgeschwächten) Inspirationslehre, diesen Nachweis zu führen, indem man den Worten der Schrift eine von andern Worten unterschiedene göttliche Qualität zumaß, die sie als Offenbarungsworte besitzen sollten; gescheitert ist dieser Versuch an der einfachen Entdeckung der fortschreitenden Religionsforschung, daß für Urkunden anderer Religionen derselbe Anspruch (warum auch nicht?) erhoben wurde und wird. Ebenjowenig aber konnte nun diejenige Richtung, welche die biblischen Dokumente vorbehaltlos als nur religionsgeschichtliche behandelte, den Beweis erbringen, daß sie den Platz innerhalb der religiösen Literatur mit Recht behaupteten, den die Kirche ihnen als Dokumente der Offenbarung beilegte.

Die Versuche beider Richtungen mußten mißlingen, weil nie und nimmer das Wort Gottes irgendwo eine anschauliche, mit Hilfe der Forschung festzustellende Größe ist. Was sichtbar ist, das ist zeitlich: Menschenworte vergänglicher Art liegen hier vor, nicht vermenschlichtes Gotteswort oder zu vergottendes Menschenwort. Soll vielmehr in diesen frommen Menschenworten wirklich eine Anrede Gottes an uns gehört werden — und die christliche, zum wenigsten die reformatorische Predigt tut das —, so kann das nur so geschehen, daß Gott selbst uns die Ohren dafür öffnet. Kein objektiv nachzuweisender Tatbestand ist die Göttlichkeit der Schrift, sondern nur eine persönlich zu vernehmende und dann zu bezeugende Offenbarung Gottes. Offenbarung wird nur durch Offenbarung, Geist nur durch Geist erkannt. Es ist auch hier nicht der Mensch, sondern Gott, der souverän darüber bestimmt, nicht bloß ob, sondern auch wie seine Anrede in der Schrift vernommen wird. Menschliche enbloc-Bindung an den Inhalt der Bibel so gut wie irgendwelche menschlichen Unterscheidungen zwischen „Kern“ und „Schale“, „zeitgeschichtlicher Form“ und „ewigem Inhalt“ bedeuten einen Eingriff in die vollkommene Hoheit Gottes. Der Glaube hört Gottes Wort in der Bibel, aber nur dort, wo Gott sich ihm souverän selbst bezeugt. Nur dort, wo der Geist mit dem Geiste redet, ist Wort Gottes. Darum sehen wir in der Bibel nur Hinweise von Menschen auf einen unanschaulichen, nur zu glaubenden Gott. Wenn sie von solchen in einzigartiger Intensität, Einheit und Mannigfaltigkeit voll ist, so handelt es sich dabei um nichts weniger als um direkte Mitteilungen. Nicht in irgendwelchen Einzelvorstellungen und -gedanken als solchen kann so das Zeugnis der Bibel von Gott bestehen, sondern nur in der Blickrichtung dieser Gedanken auf ein Unsichtbares, Unerhörtes, in dem Zeugnis von einer über ihnen stehenden und über sie hinausgehenden unanschaulichen absoluten Hoheit. Diese Haltung der biblischen Männer und Gedanken Gott gegenüber ist das Entscheidende: das ist die Schrift, sofern sie Christum treibt, das der Gehorsam, den sie von uns fordert. Herausstellung der biblischen Haltung (Haltung dieser Menschen gegenüber diesem Gott): das ist die Aufgabe des Exegeten, der bestrebt ist, hindurchzustoßen von den Worten zum Wort. Solche „theologische Exegese“ will Barth geben,

eine Ergebe, die interessiert ist an der Sache der biblischen Schriftsteller; sie gilt es nachzudenken, bis beispielsweise Paulus dort redet und wir hier hören als die mit ihrer ganzen Existenz an demselben Gegenstand Interessierten: an Gott, an seiner Offenbarung, welche in Jesus Christus die Auferstehung von den Toten verheißt<sup>1)</sup>.

4. Die Evangeliumsverkündigung<sup>2)</sup>. — Die christliche Predigt stellt die Verbindung zwischen Offenbarung (Offenbarungsurkunde) und Offenbarungsempfänger her. Als solche ist sie Mittel der Anrede Gottes an den Menschen; Gott selbst ist, wenn anders es Evangeliumsverkündigung ist, das Subjekt der Predigt.

Was zunächst sichtbar, somit auch Objekt der wissenschaftlichen Beobachtung wird, ist ein religiöser Vortrag eines dazu bestellten kirchlichen Beamten. Menschenworte erklingen auch hier, nichts als sie werden hörbar. Kein pastorales Amtsbewußtsein, aber gerade so wenig die religiöse Erregung der Seele des Predigers ändert etwas an der Tatsache, daß es ein Mensch ist, der hier gut oder weniger gut, fromm oder weniger fromm redet. Nirgends ist Gott hier etwas Gegebenes.

Und doch wird seine Gegenwart bekannt? Ja, bekannt und bezeugt, aber nicht erkannt und erzeugt. Nuda fides ist es, wenn wir, geklammert an seine Verheißung, ihn reden hören, dadurch, daß ein Mensch von ihm redet. Nur eine Verheißung, eine geglaubte Möglichkeit ist es, daß Gott sich zu diesem Wort des Predigers bekennt. Seiner Souveränität ist es vorbehalten, ob er es tut, oder ob er die Predigt Menschenworte, gottverlassene Menschenworte sein läßt. Wir jedenfalls verfügen nicht über die Möglichkeit, uns zum vicarius Christi zu machen. Das ist die Not des Predigtamts, die an Gott entsteht. Wenn aber die Predigt in dieser Haltung beharrt, dann ist die Not zugleich Verheißung; denn die erkannte und bekannte Menschenunmöglichkeit weist ja eben hin auf die Gottesmöglichkeit, die wir nicht anschaulich sehen, aber unanschaulich glauben können: daß unser totes Reden Leben von Gott her bekommt, daß wir sprechen als von Gott Angesprochene, daß Gott Subjekt unserer Predigt wird<sup>3)</sup>.

5. Der Geist. — Die Begründung einer persönlichen Glaubensüberzeugung ist zunächst ein Vorgang, der Gegenstand religionspsychologischer Unterstützung werden kann und werden muß. Mißverständnis ist es, im Namen Barths die Psychologie zu entwerten. Sie hat vielmehr, am rechten Ort, ihr unbestreitbares Recht. Erst die systematische Selbstbeobachtung, vertieft durch die Beobachtung anderer, vor allem der großen Männer des Glaubens, führt uns den seelischen Schauplatz vor, wo wir jedenfalls den Rohstoff aller seelischen Erfahrung ausgebreitet sehen und — gegebenenfalls — das Werden und Wesen der göttlichen Offenbarung zu beobachten meinen.

„Gegebenenfalls“ — ist der Fall denn gegeben? Kann es gegeben sein, daß die Psychologie (oder am Ende die Pathologie?) irgendwo (vielleicht in

<sup>1)</sup> Vgl. das Vorwort zur 2. Auflage des „Römerbriefs“ und „Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke“.

<sup>2)</sup> Entsprechend sind die Konsequenzen des Barth'schen Angriffs auch für die Lehre von den Sakramenten, vom Gottesdienst als Ganzem und von der religiösen Unterweisung.

<sup>3)</sup> Vgl. Zwischen den Zeiten I S. 3ff.

einer Region des Unterbewußten oder Überbewußten) den Ort entdeckt, wo Gott und die Seele sich berühren? Unmöglich, antwortet Barth. Das Chaos der religiösen Triebe, Bedürfnisse, Stimmungen berechtigt uns an keiner Stelle zu dem Schluß, daß hier göttliches Wirken zu konstatieren sei. Kein Seelenvermögen, und wäre es Zungenrede oder Prophetie, und keine Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins, und wäre es das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, bedeutet an und für sich Offenbarung Gottes. In völliger Zweideutigkeit verharret alles Psychische. Kein Kriterium, das die Anwesenheit Gottes signalisierte!

Wenn hier wirklich *testimonium spiritus Sancti internum* statthaben soll (und wo anders soll es sich auswirken als im Psychischen?), so kann das nur auf Grund der Verheißung Gottes geglaubt werden; nur von Gott her besteht die Möglichkeit, daß er uns in unserem Geiste anredet. Keine direkte Brücke führt von dem, was wir beobachten, hinüber zu dieser allein göttlichen Möglichkeit, daß wir angeredet sind.

Verboten darum, im Namen der sachlichen Erkenntnis der souveränen Selbstherrlichkeit Gottes in seiner Offenbarung verboten, sind damit alle die Versuche, sich die Anschaulichkeit dieses fundamentalen Vorgangs nun doch noch zu erschleichen. Verboten darum als Vergottung von Menschlichem der Versuch, gewissen jeelischen Erlebnissen nach Gutdünken den Stempel „heiliger Geist“ aufzuprägen und sie als das Verhältnis zu Gott bestimmend auszugeben, um dann schließlich mit einem „religiösen a priori“ noch rasch den erkenntnistheoretischen Ermöglichungsgrund zu konstruieren. Ebenso verboten aber auch die Vermenschlichung Gottes in dem Versuch, das Seelenleben des „Bekehrten“ und „Wiedergeborenen“ als direktes Einflußgebiet und Wohnstätte des heiligen Geistes zu umgrenzen und in gerader Folgerichtigkeit dieser Psychologisierung des Gottesgeistes bis zur (theoretischen!) Ausmalung völliger Sündlosigkeit zu gelangen. Nein, *finitum non capax infiniti*. Der äußere sarkische Mensch (und zu dieser *σάρξ* gehört aus guten Gründen die *ψυχή* auch 1. Kor. 214) verdirbt und wird abgetan, auch mit all dem, was als „Religion“ die Seele füllt. Der innere Mensch aber, von Tag zu Tag erneuert (2. Kor. 416), unanschaulich, in Christus verborgen (Kol. 35), wartet erst des Tags, da Gott ihn (wiederum, dem jetzigen Zustand entsprechend, als *σῶμα πνευματικόν* 1. Kor. 1544) erwecken wird. Solange ist er nicht sichtbar, als wir an diesem *κῶν* teilhaben.

6. Die Gemeinde. — Die Religionssoziologie findet unter ihren mannigfachen Objekten auch die christliche Gemeinde. Sie wird wertvolle Handhaben für das Verständnis einer christlichen Gemeinschaft liefern nicht bloß im Nachweis der inneren Struktur, sondern auch in der Aufdeckung der Wechselbeziehungen zwischen sozialen Verhältnissen und religiösem Gemeinschaftsgedanken.

Ausgeschlossen aber ist, daß die soziologische Untersuchung an irgend einem Punkt auf das führen könnte, was der Christ von der Gemeinschaft der Gläubigen ausagt. Nirgends wird sie auf den „Leib Christi“ stoßen. Zweideutig und höchst fragwürdig ist das Gemenge von Weltkirchen, Landeskirchen, Freikirchen, Sekten, Gemeinschaften, das das Letzte ist, was sichtbar wird. Kein noch so laut erhobener Anspruch, „die“ Kirche Christi zu sein, die allein selig macht, oder „die“ Gemeinde darzustellen, welche allein heilig ist, wird

hier etwas zu sagen haben. Noch einmal wird es deutlich: Gottes Sache allein ist es, zu erwählen; unsichtbar und unanschaulich bleibt die Gemeinde der von Gott her Heiligen. Creator spiritus. Verheißung allein ist das Dasein der „Kirche Jakobs“<sup>1)</sup>, von Gott her zu erfüllen, nicht von uns. Unmöglich sind darum die Versuche, diese una sancta doch irgendwo in der Geschichte nachzuweisen oder darzustellen. Weder die Urkirche noch eine spätere, legitime oder illegitime Erbin des depositum fidei ist etwas anderes als „Kirche Esau“. Keine Fülle der religiösen Vitalität (Besitz von Charismen z. B.) sichert davor, daß man, bei aller Wahrhaftigkeit, doch den Dämonen dient (1. Kor. 10:19 ff.). Auch ein Blick auf die von der Religionswissenschaft nachgewiesene Fülle paralleler Bildungen der Heidenwelt (angefangen bei den hellenistischen Mysterienvereinen, bis zur Jüngerschar Gotama Buddhas) macht die behauptete Isolierung eines heiligen Bezirks in der Menschheit illusorisch. Aber genau so übel angebracht sind die Versuche von der andern Seite her, eine Schar von Menschen auf Grund ihres persönlichen Besitzes als die wahre, gottgewollte, auserwählte ecclesia zu betrachten. Nichts ist hier nachzuweisen, was andre Menschen nicht auch hätten und was andre nicht füglich auch zu demselben unerhörten Anspruch berechtigte. Und abgesehen davon ist es ein Griff nach dem, was allein Gott zusteht. Er erwählt diejenigen, die er als seine Gemeinde anerkennen will; und er behält es sich vor, auch unter den Heiden die Seinen zu rufen. Der Kirche aber bleibt nur übrig, dieses Geheimnis göttlicher Prädestination anzuerkennen und in dieser Haltung sich der Verheißung Gottes zu getrösten und von ihm alles zu erwarten.

7. Rückblick. — So wirkt sich die Kritik Barths — in großen Umrißlinien gezeichnet — aus. Unbestritten bleibt Historie und Philologie, Psychologie und Soziologie auf ihrem Gebiet: dem Reich des Anschaulichen, Diesseitigen, Endlichen, dem Reich des Menschen und der Geschichte. Bestritten aber wird ihre Fähigkeit, irgendwo uns vor ein anschauliches Schaffen Gottes zu stellen. Denn Gott wird nicht sichtbar in diesem vergehenden Aon. Nur zu glauben ist seine Verheißung; es gibt keine proleptische Erfüllung. Aber die kommende Erfüllung darf gehofft werden. „Hinter den undurchdringlichen Mauern der kontingenten Wirklichkeit, vor der wir stehen und deren nicht zu übersehendes Merkmal der Tod ist, steht und wartet schon das neue wirkliche Leben, in Christo erschienen, aber unser aller eigenes Leben<sup>2)</sup>.“ Gott bürgt dafür. Er ist der, von dem allein Absolutheit ausgesagt werden kann: er führt den Beweis des Geistes und der Kraft für die Offenbarung. Kein supranaturaler oder evolutionistischer Absolutheitsbeweis für das durchaus nicht absolute Christentum (sofern es Religion von Menschen ist), sondern nur die Selbstbezeugung Gottes weist uns in allem historischen und psychologischen auf ihn. (Schluß folgt.)

1) Römerbrief S. 328. Vgl. überhaupt das zu Röm. 9–11 Gesagte.

2) Auferstehung d. T. S. 96.