

Schrift und Bekenntnis

Theologisches Zeitblatt

herausgegeben von der Synode der Evang.-Luther. Freikirche
in Sachsen und andern Staaten

Erscheint zweimonatlich. Preis fürs zweite Halbjahr M 2.—

Jahrgang 7. Nr. 4.

Zwickau (Sa.)

Juli—August 1926.

Barths Theologie.

I.

Ihr Ursprung und allgemeiner Charakter.

Im Jahre 1917 gaben die beiden Schweizer reformierten Pfarrer Karl Barth und Eduard Thurneisen ein Heft mit 12 Predigten heraus unter dem Titel: „Suchet Gott, so werdet ihr leben“, das, wie es scheint, wenig Aufsehen machte und jetzt vergriffen ist. Anders war es mit dem bedeutend umfangreicheren Werke: „Der Römerbrief von D. Karl Barth“, zu dessen erster Auflage der Verfasser, damals in Safenwil, im August 1918 das Vorwort schrieb. Es beginnt mit folgenden Sätzen: „Paulus hat als Sohn seiner Zeit zu seinen Zeitgenossen geredet. Aber viel wichtiger als diese Wahrheit ist die andere, daß er als Prophet und Apostel des Gottesreiches zu allen Menschen aller Zeiten redet. Die Unterschiede von einst und jetzt, dort und hier, wollen beachtet sein. Aber der Zweck der Beachtung kann nur die Erkenntnis sein, daß diese Unterschiede im Wesen der Dinge keine Bedeutung haben. Die historisch-kritische Methode der Bibelforschung hat ihr Recht: sie weist hin auf eine Vorbereitung des Verständnisses, die nirgends überflüssig ist. Aber wenn ich wählen müßte zwischen ihr und der alten Inspirationslehre, ich würde entschlossen zu der letzteren greifen: sie hat das größere, tiefere, wichtigere Recht, weil sie auf die Arbeit des Verstehens selbst hinweist, ohne die alle Zurüstung wertlos ist. Ich bin froh, nicht wählen zu müssen zwischen beiden. Aber meine ganze Aufmerksamkeit war darauf gerichtet, durch das Historische hindurch zu sehen in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist.“

Wir geben diese Probe, um zu zeigen, in welcher Richtung Barths gesamte theologische Tätigkeit von vornherein verlief, nämlich in der Bemühung, mit Beiseitlassung der alten

Inspirationslehre, also Nichtachtung des „Buchstabens“ der Heiligen Schrift, in ihren „Geist“ einzudringen, wobei sich dann unwillkürlich des Auslegers eigener Geist an die Stelle des Geistes der Heiligen Schrift setzt und sich für diesen ausgibt, wovon später noch weiter wird zu handeln sein. Im übrigen ist es ja richtig, daß alles bloß historische Wissen von der Heiligen Schrift, wozu auch alle bloße Sprachkenntnis gehört, nicht ausreicht, um wirklich in den eigentlichen Sinn und Geist der Schrift selber einzudringen, daß also auch alle diejenigen Kommentare eines biblischen Buches, namentlich eines solchen, wie des Römerbriefes, die nicht als die Hauptsache die darin uns vom Heiligen Geist dargereichten göttlichen Gedanken behandeln und wiedergeben, sondern sich mit bloßen textkritischen, historischen, grammatikalischen und dergleichen Betrachtungen und Bemerkungen begnügen, ihren Zweck verfehlen. Ein solcher, auch menschlich geredet, geistloser Kommentar war nun auch die erste Auflage von Barths Römerbrief nicht, zog darum auch gleich vieler Aufmerksamkeit auf sich und veranlaßte teils begeistert zustimmende, teils entschieden ablehnende Rezensionen.

Barth ließ der ersten Auflage, die er nur als „Vorarbeit“ ansah, schon bald eine Neubearbeitung folgen, bei der nach seinem eigenen Ausdruck „kein Stein auf dem andern“ blieb, aber doch die „begonnene Arbeit fortgesetzt“ und ein „weiteres vorläufiges Resultat“ vorgelegt wurde. In dem im September 1921 geschriebenen Vorwort zur zweiten Auflage spricht er sich unter anderm folgendermaßen aus: „Wenn ich ein ‚System‘ habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und du auf Erden.‘ Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summa der Philosophie in Einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus.“ Diese Worte sind für Barths Theologie kennzeichnend. Denn es handelt sich bei ihr von vornherein um Vermischung von Theologie und Philosophie, und zwar um eine solche Vermischung, bei der die konkreten biblischen Begriffe in lauter philosophische Abstraktionen verwandelt werden. Die Vollendung dieser zweiten Auflage des Römerbriefes fiel für Barth zusammen mit seinem Abschied aus dem Schweizer Pfarramt und Übersiedelung nach Göttingen als Professor für reformierte Theologie, wo er das

Vorwort zur dritten (Juli 1922), sowie zur vierten Auflage (Februar 1924) schrieb, während das der fünften aus Münster in Westfalen (Februar 1926) datiert ist. Diese späteren Auflagen sind in allem Wesentlichen unveränderte Neudrucke der zweiten.

Von exegetischen Arbeiten Barths (sofern hier noch von Exegete die Rede sein kann) liegt weiter in zwei Auflagen (Pfingsten 1924 und Oktober 1925) vor: „Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15“ (gehalten im Sommersemester 1923). Ferner dienen zur Kenntnis des Barth'schen Standpunktes, und zwar in besonderem Maße, acht Vorträge von ihm, an verschiedenen Orten in der Schweiz und Deutschland und bei verschiedenen Gelegenheiten vom Januar 1916 bis September 1923 gehalten und unter dem Titel: „Das Wort Gottes und die Theologie“ herausgegeben (Vorwort vom Februar 1924). Von Wichtigkeit zur Beurteilung der ganzen Bewegung ist auch die Sammlung von Predigten (im ganzen 25), die von Barth und Thurneisen in zweiter Auflage 1924 unter dem Titel: „Komm Schöpfer-Geist!“ herausgekommen sind. Sodann wird die Barth'sche Theologie vertreten von der 1923—1925 als Vierteljahrschrift, gegenwärtig als Zweimonatschrift erscheinenden Zeitschrift: „Zwischen den Zeiten.... Unter ständiger Mitarbeit von Karl Barth, Friedrich Gogarten und Eduard Thurneisen herausgegeben von Georg Merz.“ Nehmen wir noch ein auch schon in zweiter Auflage erschienenenes, ausführliches Referat auf der Straßburger Pastoralkonferenz hinzu, welches von Max Strauch unter dem Titel: „Die Theologie Karl Barths“ in zustimmendem Sinne gehalten worden ist, so genügt das alles, um ein selbständiges und zutreffendes Urteil über diese ganze theologische Richtung zu fällen, so daß es des Hinweises auf etliche kleinere Schriften oder Streitartikel für und gegen Barth in der „Christlichen Welt“ und andern Blättern im einzelnen kaum bedarf. Soviel aber geht gerade auch aus diesen Streitartikeln im allgemeinen hervor, wie geteilt in allen Lagern, auch dem liberalen, die Stimmung Barth gegenüber ist, z. B. sind Harnack und Jülicher entschiedene Gegner Barths, und die meisten, namentlich im positiven Lager, wissen offenbar nicht recht, was sie von der Sache halten sollen.

Ehe wir auf dieselbe näher eingehen, mag es noch von Nutzen sein, von Barth selber zu erfahren, wie er „ehrerbietig und dankbar“ seines Vaters, des Professors Fritz Barth, gedenkt, dessen ganzes Lebenswerk er eine Betätigung dieser Einsicht nennt, daß Geschichtserkenntnis sei ein fortgesetztes, immer aufrichtigeres und eindringenderes Gespräch zwischen der

Weisheit von gestern und der Weisheit von morgen, die eine und dieselbe sei. Den Schriften seines Bruders Heinrich Barth bekennt er „die bessere Belehrung über die eigentliche Orientierung der Gedanken Platos und Kants“ zu verdanken, beeinflusst ist er, außer von den Neueren: Overbeek, Rierregaard, Dostojewski, als ausgesprochen reformierter Theologe selbstverständlich von Zwingli und Calvin. Durchaus kennzeichnend ist in letzterer Beziehung ein von ihm auf der Hauptversammlung des Reformierten Bundes in Emden im September 1923 gehaltener Vortrag über „Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe“.

Er unterscheidet da drei Gründe, warum sich jemand mit Betonung „reformiert“, „evangelisch-reformiert“, im Sinne einer „Rückwendung zum Erbe der Reformation“, der reformierten Reformation, nennen könne. Der erste Grund sei, daß er als „pietätvoller Freund des charakteristischen seiner eigenen christlich-kirchlichen Art, die nun einmal die reformierte sei, die reformierte Kirche liebe, wie er sein Volk, seine Stadt, das Hausgeräte seiner Vorfahren liebe. Er liebe sie mehr als andere, weil sie eben seine Kirche sei, wie er das Tal seiner Heimat mehr liebe als andere Täler“. Der zweite Grund sei, daß er „Freund sei gewisser effektisch aufgegriffener, für die reformierte Vergangenheit oder Gegenwart bezeichnender Ideen, Tendenzen und Institutionen“, etwa des „reformierten Deo soli gloria!“ oder der „strengen direkten Parallelität des reformierten Glaubens mit einem stark ausgeprägten individuellen und sozialen Ethos“, oder, indem er den „humanistischen Einschlag im Reformiertentum witterte“, des Kampfes gegen alle Kreaturvergötterung, den „es besonders in seiner Lehre von den Sakramenten durchgeführt habe“, seines finitum non est capax infiniti, „seiner Affinität zu den besten Traditionen der philosophischen Arbeit, zu Plato und Kant“. Der dritte Grund oder die „dritte und modernste Antwort“ auf die Frage, warum sich jemand „reformiert“ nennen könne, sei „die des Freundes der eigentümlich reformierten inneren Bewegtheit und Persönlichkeit“. Sein Stichwort laute: „Frömmigkeit“. Er habe die reformierte Kirche, in ihren Vätern, Begründern und Helden vor allem, erlebt... Worte wie „kalvinisch“ und „kalvinismus“, die man einst zornig den Gegnern überlassen, hätten ihren üblen Klang verloren, und „reformiert“ heiße nun in der Tat weithin zu einem nicht unwesentlichen Teil Bewunderung, Anpreisung und da und dort wirklich versuchsweise auch Nachahmung Kalvins. „Der Weg zur Freude an dem Mann und an den Männern sei zu einem vielbetretenen, jedenfalls viel empfohlenen Wege zur Freude an der Sache geworden.“

Indem nun Barth die teilweise Berechtigung, aber auch das Ungenügende aller drei Gründe und Antworten auseinandergelegt hat, meint er, daß die gesamte Erwägung „von allen Seiten auf einen die reformierte Lehre zunächst charakterisierenden Punkt“ hinweise, das „Schriftprinzip“. Wie sich aber Barth selbst das Schriftprinzip denkt, geht daraus hervor, daß er von dem „Mut“ der Väter redet, „sich eine so zufällige, kontingente, menschliche Größe wie die Bibel* allen Ernstes zum Zeugnis von Gottes Offenbarung, diese an sich profane* zur Heiligen Schrift werden zu lassen“. Die ganze Theologie Barths leidet daher von vornherein an der inneren Unwahrscheinlichkeit, daß er einerseits gegenüber der großen Misere des modernen Protestantismus mit seiner „latenten oder offenen Eskamotierung der Offenbarung“ das reformatorische Schriftprinzip hoch rühmt und andererseits eben dies Schriftprinzip mit Füßen tritt. Es entschuldigt Barth nicht, daß er sich selber mit einschließt, wenn er von einem Gefängnis redet, „in dem wir alle stecken“, und dessen vier Ecken seien: „Erstarrung der von ihrem erzeugenden Ursprung gelösten Doktrin in der Orthodoxie, Flucht in die ebenso irrtümlich mit diesem Ursprung verwechselte christliche Erfahrung im Pietismus, Reduktion der nicht mehr verstandenen und in der Tat nicht mehr verständlichen* Doktrin auf moralisch sentimentale Maximen in der Aufklärung, endlich Reduktion auch der christlichen Erfahrung auf die Gegebenheit einer höchsten Erscheinung des allgemeinen religiösen Instinktes bei Schleiermacher und seinen Nachfolgern links und rechts.“ Eine gewisse Wahrheit hat ja diese Vergleichen des modernen Protestantismus mit einem solchen Gefängnis, dessen von jenen vier Säulen getragenes Dach „den Insassen den Anblick des Himmels abschneidet“, aber wer wie Barth das einsieht, den allgemeinen Abfall des „modernen Protestantismus vom reformatorischen Schriftprinzip“ beklagt und doch im Sinne des fortgeschrittensten modernen Protestantismus die Bibel ihrem Ursprung nach für eine „zufällige, kontingente, menschliche Größe und profane Schrift“ erklärt, der richtet und verurteilt damit nur sich selbst. Er gibt selber zu, daß „unser Name heute, ehrlich* gesagt, keinen Sinn hat“, da er den von den Vätern damit verbundenen Sinn offenbar nicht hat, und nennt dies die „große Verlegenheit.., den einzigen ernsthaften, aber allerdings sehr ernsthaften Grund, weshalb man heute um die Frage der reformierten Lehre in weitem Bogen herumgeht“. In der Vor-

* Von uns gesperrt.

bereitung einer neuen Erfassung des „Schriftprinzips“ sieht Barth den einzigen ernsthaften Programmpunkt einer reformierten Theologie für die nächste Zukunft, ohne in seiner Selbsttäuschung gewahr zu werden, wie all sein Bemühen um Vorbereitung einer neuen Erfassung des Schriftprinzips in Wirklichkeit nichts anderes ist als Arbeit am völligen Umsturz des Schriftprinzips.

Freilich, Barth ist unter den reformierten Theologen nicht der erste, der am reformatorischen Schriftprinzip gerüttelt hat. Der erste war Zwingli, von dem Melanchthon in seinem Summarischen Bericht über die Marburger Disputation an Herzog Heinrich zu Sachsen folgendes mitteilt. Als von der Allgegenwart des Leibes Christi die Rede war und Luther den Grundsatz aufstellte, „die natürliche Vernunft sollte nicht, könne auch nicht die Allmächtigkeit Gottes richten“, erwiderte Zwingli, „Gott gäbe uns nicht solche unbegreifliche Dinge vor“, wozu Melanchthon bemerkt: „Solche ungeschickte Reden entfielen ihm, so doch christliche Lehre viel unbegreiflichere, höhere Artikel hat, als daß Gott Mensch worden, daß dieselbige Person, Christus, so wahrer Gott ist, gestorben.“ (Luthers Werke. St. L. A. XVII, 1948.) Während Luther bei der Schrift blieb, ist die reformierte Lehre im Unterschiede von der lutherischen nicht auf das reformatorische Schriftprinzip gegründet. Das hier im einzelnen zur Abwehr der mancherlei Anklagen Barths gegen die lutherische Lehre nachzuweisen, würde uns zu weit führen. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß Barth die Frage Luthers nach dem gnädigen Gott eine „spezifische Mönchsfrage“ nennt, von der die Reformierten gerade nicht hergekommen seien. Ihnen sei vielmehr „offenbar in der Schrift jener unnahbare, in Wahrheit allein aktive, welt- und lebensfremde Gott“ entgegengetreten, „der Gott, dem gegenüber der Mensch sich endgültig in seine Stellung auf der unteren Bühne, in der nicht zu beseitigenden noch zu übersehenden Geschöpflichkeit zu finden“ habe. Nach Barth liegt der Kern des reformierten Glaubens nicht wie der des lutherischen darin, „daß er fiducia [Vertrauen] ist, so gewiß sie [die Reformierten] auch das mit Luther gesagt haben, sondern darin, daß er Gottes Gabe ist, und so kann ihm [dem Glauben nach reformierter Anschauung] nun der Gehorsam gegen denselben Gottes Forderung selbständig und nicht minder wichtig zur Seite treten“. So sehr rückt hier Barth von Luther ab, daß er es den „Sieg eines fremdartigen apokryphen Interesses“ nennt, „als in der zweiten und dritten Generation (bei Beza [bemerkt er], wenn ich recht sehe, zuerst und dann vor allem bei den englischen Presbyterianern) die Frage der Heils-

gewißheit' in den Mittelpunkt rückte und für das Ganze der Lehre bezeichnend wurde. Der reformierte Christ der ersten Generation war ein Kämpfer, der für dieses wehleidige Anliegen* [so nennt Barth die Heilsgewißheit] keine Zeit und kein Interesse hatte, weil er sich droben in der Hand des Herrn wohlaufgehoben wußte." Statt Gesetz und Evangelium recht zu scheiden, meint Barth, eines Tages könnte uns als das theologische Gebot der Stunde erscheinen „jener Verweis auf Evangelium und Gesetz, als die aktuellste Heilsbotschaft gerade für den Menschen des untergehenden Abendlandes“. Inzwischen, bis wir nämlich „dem Zeugnis von Gottes Offenbarung gegenüber in unserer Lage mit unsern Augen wieder dastehen würden, wie die Väter in ihrer Lage mit ihren Augen, werde die reformierte Lehre sein müssen, was sie jetzt ist: ein Torso, nein, ein Schemen“.

Wohl kaum hat bisher ein Theologe die von ihm selbst vertretene Lehre so abfällig beurteilt, wie hier Barth die reformierte. Es möchte zu bezweifeln sein, ob er selber im Grunde seines Herzens glaubt, daß dieser Schemen je wieder zum Leben kommen, Fleisch und Blut gewinnen könne. Wie dem aber auch sein möge, jedenfalls ist diese Stimme aus dem reformierten Lager die vernichtendste Selbstkritik der Geisterei des gesamten Reformiertentums von den Tagen Zwinglis an bis auf die Gegenwart, der Geisterei, die sich ihres Gehorsams gegen Gottes Wort rühmt, aber tatsächlich, z. B. in der Lehre von der Person Christi und den Gnadenmitteln, dem Worte Gottes den Gehorsam des Glaubens weigert. Wie im besonderen Barth zum Worte Gottes steht, hat er in einem Vortrag für die Versammlung der „Freunde der Christlichen Welt“ auf der Elgersburg im Oktober 1922 unter dem Titel: „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“ dargelegt. Er stellt da drei Sätze auf: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“

Es kommt hier vor allem auf den zweiten Satz an, daß wir Menschen sind und als solche nicht von Gott reden können. Das ist eine in Barths Schriften immer wiederkehrende Behauptung, ein Axiom, von dem er ausgeht, ja das Fundament, auf dem sich seine ganze Theologie aufbaut, weshalb er auch diesen Satz mit höchstem Ernste und rücksichtsloser Konsequenz treibt. Aber, fragen wir, ist er denn auch wahr, in jeder Beziehung und un-

* Von uns gesperrt.

bedingt wahr? Barth selber beginnt seine Ausführungen darüber mit den Worten: „Wir denken an das Wort des Jeremias: „Ach, Herr, Herr, ich taue nicht zu predigen!“ Er hat es stehen lassen in seinen Reden, auch als er 23 Jahre gepredigt hatte, sicher nicht als Dokument seiner Entwicklung, sondern als Überschrift über alles, was er nachher gesagt hat: ich kann es nicht sagen.“ Hier haben wir ein recht deutliches Beispiel dafür, wie Barth die Heilige Schrift behandelt. Was ihm daraus paßt, das führt er an, was ihm nicht paßt, sondern ihn widerlegt, verschweigt er und betrügt so seine Zuhörer und Leser. Wer aber nur ein wenig acht hat auf den Text, der findet, wie Jeremias Kap. 1, 6 zu seinen Worten: „Ich taue nicht zu predigen“ noch den vermeintlichen Grund hinzufügt: „denn ich bin zu jung“, wie aber Vers 7 der Herr zu ihm sprach: „Sage nicht: Ich bin zu jung; sondern du sollst gehen, wohin ich dich sende, und predigen, was ich dich heiße.“ Ja, nicht bei diesem Befehl allein läßt es der Herr, sondern nach Vers 9 reckte er seine Hand aus und rührte des Propheten Mund und sprach: „Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund.“ In demselben Kapitel heißt es dann noch zweimal Vers 11 und 13: „Es geschah des Herrn Wort zu mir“, ebenso Kap. 2, 1 und Vers 4: „Höret des Herrn Wort.“ Die Worte: „So spricht der Herr“, lesen wir ja fast auf jeder Seite der prophetischen Bücher. Nun waren doch die Propheten Menschen wie wir, Menschen von Fleisch und Blut; wie kann darum Barth behaupten, Menschen als solche könnten nicht von Gott reden?

Nun ist freilich wahr, daß es Ps. 116, 11 heißt: „Ich sprach in meinem Zagen: Alle Menschen sind Lügner“, und ebenso Röm. 3, 4: „Es bleibe vielmehr also, daß Gott sei wahrhaftig und alle Menschen falsch“, also alle Menschen, aber doch nicht „Menschen als solche“. Ob es Barth und seine Leute glauben oder nicht glauben, kann uns einerlei sein, als lutherische Christen halten wir fest an dem, was uns Gott selbst in seinem Worte bezeugt, daß er den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat. Darum konnten die Menschen, unsere ersten Eltern, auch im Stande der Unschuld mit Gott reden und von Gott reden, so, wie es recht war. Das ist allerdings durch den Sündenfall anders geworden, aber warum sollte es Gott unmöglich sein, sündige Menschen zu begnadigen und zu Werkzeugen seiner Offenbarung und Rede zu machen, da er es doch tatsächlich mit den Propheten und Aposteln so gemacht hat? Ja, warum sollte das in den Schriften der Propheten und Apostel niedergelegte Wort Gottes aufhören, Gottes Wort zu sein, wenn wir es in den Mund nehmen,

mögen wir es im Herzen glauben oder nicht? Von den Juden sagt der Apostel Röm. 3, 2—4: „Ihnen ist vertrauet, was Gott geredet hat [im Alten Testament]: Daß aber etliche nicht glauben an dasselbige, was liegt daran? Sollte ihr Unglaube Gottes Glauben aufheben? Das sei ferne!“ Bleibt also das zuerst den Juden gegebene Alte Testament Gottes Wort, obwohl die Juden zumeist und als besondere, von der christlichen Kirche unterschiedene Religionsgemeinschaft Christum, von dem das Alte Testament zeuget (Joh. 5, 39), verworfen haben, so bleibt auch das Neue Testament Gottes Wort und eine mit dem Alten und Neuen Testament übereinstimmende, weil aus ihm genommene Lehre die rechte Lehre, möge sie verkündigen, wer da wolle.

Vergeblich bemüht sich daher Barth, zu beweisen, daß wir als Menschen, denen doch Gott Sprache und Zunge gegeben hat, nicht von Gott das reden und sagen können, was er selber uns in den Mund gelegt hat. Er redet da von drei Wegen, auf denen allein wir Menschen von Gott reden könnten, die aber alle drei ungangbar seien; der erste sei der dogmatische, der andere der kritische, der dritte der dialektische. Er bemerkt dazu, diese Unterscheidung sei nur begrifflich zu vollziehen, in Wirklichkeit sei noch nie ein ernst zu nehmender Theologe nur den einen oder andern oder dritten gegangen, man werde Luther etwa auf allen dreien begegnen.

Vom dogmatischen Wege sagt er, hier würden dem „Menschen, in richtiger Einsicht seiner Not und Frage, in mehr oder weniger ausdrücklicher Anlehnung an Bibel und Dogma die bekannten christologischen, soteriologischen und eschatologischen Gedanken vor Augen gestellt, die sich aus der einen These: Gott wird Mensch, entwickeln lassen“. Schon diese Beschreibung ist tendenziös und unwahr. Sie mag passen auf Pseudolutheraner, die keine reiflose Entlehnung des dogmatischen Stoffes aus der Bibel, sondern nur eine Anlehnung an Bibel und Dogma oder auch nachträgliche Vergleichung und Bestätigung des allein aus dem eigenen christlichen Bewußtsein entlehnten dogmatischen Stoffes mit und durch Bibel und Dogma kennen, also, um mit Barth zu reden, vom Menschen, „seiner Not und Frage“, ausgehen, aber nicht von Gottes Offenbarung. Solche Beschreibung paßt aber nicht auf Luther und seine Stellung zur Heiligen Schrift. Für Luther war diese allein Quelle aller göttlichen Lehre, nicht der Mensch in seiner „Not und Frage“, weder der fromme noch der gottlose, weder der religiöse noch der irreligiöse, weder der kirchliche noch der unkirchliche. Luther hat sich auch nicht herausgenommen, mit seiner eigenen menschlichen Vernunft aus der einen These:

Gott wird Mensch, die „bekannten Christologischen, Soteriologischen und eschatologischen Gedanken“ zu entwickeln, sondern er ist durchaus nur den in der Heiligen Schrift vom Heiligen Geist selber entwickelten Gedanken in den einzelnen Lehrartikeln nachgegangen, hat sie in sich aufgenommen und sie so, wie er sie empfangen, wiedergegeben. Das ist der rechte dogmatische Weg, der uns auch in der Bibel selber, z. B. Jer. 1, 7, vor-gezeichnet ist. Barth aber weiß zwischen diesem rechten dogmatischen Weg und seinem Zerrbild im modernen Protestantismus keinen Unterschied zu machen, sondern wirft alles, Wahrheit und Irrtum, ineinander und durcheinander. So ist es denn schließlich auch eine leere, sinnlose Behauptung, wenn er als die Schwäche der Orthodoxie den Umstand bezeichnet, „daß wir, sofern wir alle ein wenig Dogmatiker sind, nicht darüber hinauskommen, diesen Inhalt [den supranaturalistischen Inhalt der Bibel und des Dogmas, der die Stärke der Orthodoxie sei], und wäre es auch nur das Wort „Gott“, dinglich, gegenständlich, mythologisch-pragmatisch uns selbst und den Menschen gegenüberzustellen: Da, das glaube nun!“ Barth kennt eben kein Evangelium, sondern nur Gesetz, und bleibt darum auch im ersten Satze der Erklärung des dritten Artikels in Luthers Kleinem Katechismus stehen: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann.“ Das in Wahrheit nicht um seiner von Gott gegebenen Geschöpflichkeit, sondern um seiner Sünde willen, also nicht wegen seines „Da seins“, sondern wegen seines „So seins“ über ihn gekommene Unvermögen des Menschen, an Christum und damit auch an Gott als seinen himmlischen Vater wirklich und aufrichtig zu glauben und zu ihm zu kommen, betont Barth ohne Unterlaß. So sagt er: „Das ist's ja, daß der Mensch das nicht glauben kann, was bloß vor ihm steht, das nicht als das, was es dort ist, auch hier wäre — daß er nicht glauben kann, was sich ihm nicht offenbart, die Kraft und das Vollbringen nicht hat, zu ihm zu kommen. Bloß Gott ist nicht Gott. Er könnte auch etwas anderes sein. Der Gott, der sich offenbart, ist Gott. Der Gott, der Mensch wird, ist Gott.“ Was an diesen Sätzen richtig ist, ist in einfacher, jedermann verständlicher Sprache genau so gut, ja besser in jenem oben-angeführten Satze Luthers aus dem Kleinen Katechismus gesagt. Wenn aber Barth jenen Abschnitt vom dogmatischen Wege mit den Worten schließt: „Und der Dogmatiker redet nicht von diesem Gott“ [nämlich der sich offenbart], so ist das tatsächlich unwahr. Ein Christ weiß, daß in Christo wirklich und wahrhaftig Gott geoffenbaret ist im Fleisch, und auf

Grund solcher tatsächlichen Offenbarung Gottes in Christo auch der Heilige Geist einen jeden Christen, ja die ganze Christenheit ohne Unterlaß durch das Evangelium beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben. So hat der Dogmatiker Luther aus und gemäß der Heiligen Schrift gelehrt, und so lehren noch heute alle christlichen Dogmatiker, die es mit ihrer Aufgabe, in ihrem Berufe Christo und seiner Kirche zu dienen, ernst meinen. Ihnen sind die in der Heiligen Schrift geoffenbarten Geheimnisse des Reiches Gottes nicht leere menschliche Einbildungen, sondern göttliche Tatsachen, *Fakta*, während es Barth Luther zum Vorwurfe macht, daß er mit „himmelsstürmender Geradlinigkeit, aus dem Geheimnis ein Faktum machend, die Realpräsenz des fleischgewordenen Gottes in der Dinglichkeit ohne aufhaltendes Über! verkündigen wollte“.

Über die beiden andern Wege, die uns Barth vorführt, um zu beweisen, daß wir als Menschen nicht von Gott reden können, können wir uns kurz fassen. Es ist zuerst der von ihm so genannte *kritische Weg*, der Weg der *Mythik*, in der sich „der Mensch unter ein Gericht, in eine Negation hineinstellt, weil es hier so klar erkannt ist: Der Mensch als Mensch ist das, was überwunden werden muß“. „Über“, so fährt er fort, „über eine gewaltige Verschärfung der Frage als Frage kommen wir mit der schärfsten Kritik des Menschen nicht hinaus.“ In Wirklichkeit jedoch steht es so, daß auch hier unterschieden werden muß zwischen rechter und falscher Mythik, ebenso wie zwischen dem Menschen als einer an sich guten im Stande der Unschuld geschaffenen, bzw. durch die Wiedergeburt erneuerten Kreatur Gottes und dem Menschen nach dem Fall im Stande der Sünde, bzw. dem alten Adam auch der gläubigen Kinder Gottes. Der dritte von Barth besprochene Weg ist der *dialektische*, den er als den paulinisch-reformatorischen bezeichnet und „wegen seiner sachlichen Überlegenheit“ als den weitaus besten rühmt. Hier werde „mit dem positiven Entfalten des Gottesgedankens einerseits und mit der Kritik des Menschen und alles Menschlichen andererseits von vornherein Ernst gemacht; aber beides dürfe nun nicht beziehungslos gesehen, sondern unter beständigem Hinblick auf ihre gemeinsame Voraussetzung, auf die lebendige, selber freilich nicht zu benennende Wahrheit, die in der Mitte stehe und beiden, der Position und der Negation, erst Sinn und Bedeutung gebe“. Nun wisse aber der rechte Dialektiker, daß „diese Mitte unfasslich und unanschaulich“ sei, er werde „sich also möglichst selten zu direkten Mitteilungen darüber hinreißen lassen, wissend, daß alle direkten Mitteilungen darüber, ob sie nun positiv

oder negativ seien, nicht Mitteilungen darüber, sondern eben immer entweder Dogmatik oder Kritik sind“. Auf diesem schmalen Felsgrat könne man nur gehen, nicht stehen, sonst falle man herunter, entweder zur Rechten oder zur Linken, aber sicher herunter. So bleibe nur übrig — ein grauenerregendes Schauspiel für alle nicht Schwindelfreien — beides, Position und Negation, gegenseitig aufeinander zu beziehen. Aber auch von diesem Wege sagt Barth: „Wenn dialektisches Reden sich als bedeutsam und zeugniskräftig erwies — und an einigen Unterrednern Platos,* des Paulus und der Reformatoren, scheint es sich als das erwiesen zu haben —, dann nicht auf Grund dessen, was der Dialektiker tut und kann, nicht auf Grund seines Behauptens, das in der Tat fragwürdig ist..., sondern auf Grund dessen, daß in seinem immer eindeutigen und zweideutigen Behaupten die lebendige Wahrheit in der Mitte, die Wirklichkeit Gottes selbst sich behauptete, die Frage, auf die es ankommt, schuf, und die Antwort, die er suchte, ihm gab, weil sie eben beides, die rechte Frage und die rechte Antwort, war. Aber diese Möglichkeit, daß Gott selbst spricht, wo von ihm gesprochen wird, liegt nicht auf dem dialektischen Weg als solchem, sondern dort, wo auch dieser Weg abbricht.“ Ja, Barth betont es: „Es ist nicht einzusehen, wieso etwa gerade die dialektische Theologie vorzüglichsterweise in der Lage sein sollte, auch nur bis unmittelbar vor diese nur von innen zu eröffnende Pforte zu führen.“

Hier haben wir in neuester, schärfster Ausprägung das von Zwingli und Calvin herrührende Grundthema der reformierten Theologie von einer unmittelbaren göttlichen Geisteswirkung neben und außer den Gnadenmitteln, Wort und Sakrament, die den Reformierten eben nicht als in sich selber kräftige, wirkliche und wirksame Mittel und Werkzeuge des Heiligen Geistes gelten, sondern als bloße Zeichen und äußerliche Hinweise auf eine von ihnen unabhängige innere Geisteswirkung. In diesem Sinne führt Barth auch seinen dritten Satz aus: „Wir sollen beides, daß wir von Gott reden sollen und nicht können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“ Er sagt da unter anderm: „Mit unserer Aufgabe steht es so, daß von Gott nur Gott selber reden kann. Die Aufgabe der Theologie ist das Wort Gottes. Das bedeutet die sichere Niederlage aller Theologie und aller Theologen.... Wir müssen uns klar sein darüber, daß wir, und wenn wir Luther und Calvin wären, und welchen Weg wir auch einschlagen mögen, so wenig ans Ziel kommen

* Von uns gesperrt.

werden, wie Moses in das Gelobte Land gekommen ist.... Mein Vortrag ist alttestamentlich gemeint und reformiert. Ich habe ja als Reformierter — und nach meiner Meinung natürlich nicht nur als das — die Pflicht, gegenüber dem lutherischen est wie gegenüber der lutherischen Heilsgewißheit eine gewisse letzte Distanz zu wahren. Ob die Theologie über die Prolegomena zur Christologie je hinauskommen kann und soll? Es könnte ja auch sein, daß mit den Prolegomenen alles gesagt ist." Dazu bemerken wir: Ist jenes reformierte Grundthema wahr, daß es nur einen verborgenen Gott gibt, der einzig und allein nach seinem uns unbekannten und unerforschlichen Willen in Sachen unsers Heiles verfährt, der sich uns in keiner Weise an irgendwelche äußerlichen Mittel gebunden und verbunden hat, nun, dann haben nicht Luther und die Lutheraner, wohl aber Zwingli und Kalvin recht mit ihrem Gegensatz gegen Luther. Aber auch sie haben doch ihr Grundthema noch nicht bis zu Ende durchgedacht und durchgeführt, wie es Barth getan hat mit seiner Behauptung einer sicheren Niederlage aller Theologie und aller Theologen, aller Religion und aller Kirche, mit Einschluß seiner eigenen. Freilich kann dann auch Barth nur mit Sophisterei sein eigenes Theologisieren rechtfertigen, sofern damit Gott die Ehre gegeben werden soll.

Denn dadurch wird Gott nicht geehrt, daß man, wie Barth tut, immer nur Gesetz und abermals Gesetz treibt, aber vergißt, daß das Hauptstück des göttlichen Wortes nicht das Gesetz, sondern das Evangelium ist. Gewiß ist auch das Gesetz, durch welches alles menschliche Denken und Dichten, Tun und Trachten in göttlichen Dingen, so wie es jetzt nach dem Sündenfalle ist, für lauter Lüge und Unrecht erklärt wird, Gottes Wort, aber kann doch nur dann recht verstanden und recht gebraucht werden, wenn das Evangelium dazu kommt, in dessen Dienst Moses samt dem Gesetze und dem ganzen Alten Testamente steht. Mit Recht macht unser Bekenntnis (Konfordinformel. Müller, S. 534, § 7) darauf aufmerksam, daß „die Decke Moses allen Menschen vor den Augen hängt, solange sie die bloße Predigt des Gesetzes und nichts von Christo hören, und also ihre Sünde aus dem Gesetz nicht recht lernen erkennen“, weshalb Christus das Gesetz in seine Hände nimmt und dasselbe geistlich auslegt. „Und also wird Gottes Zorn vom Himmel herab geoffenbaret über alle Sünder, wie groß derselbe sei, dadurch sie in das Gesetz gewiesen werden, und alsdann aus demselben erst recht lernen ihre Sünde erkennen; welches Erkenntnis Mose nimmermehr aus ihnen hätte erzwingen können.“

Durch rechte Unterscheidung und wiederum Verbindung von Gesetz und Evangelium wird allein Gott seine Ehre gegeben, die Sünde recht erkannt, und der Sünder, der im Bewußtsein seiner Schuld vom Gesetz als Gottes Richterstuhl zum Evangelium von Christo als dem rechten Gnadenstuhl flieht, seines Heiles gewiß. Barth aber gibt weder nach dem Gesetz noch nach dem Evangelium Gott wirklich die Ehre, die ihm gebührt. Er gibt sie ihm nicht nach dem Gesetz. Denn wohl liest man bei Barth in allen seinen Schriften immer wieder die Klage, daß wir als Menschen nicht von Gott reden können; besonders ausführlich redet er davon in seinem Vortrag für einen Pfarrertag in Schulpforta im Juli 1922 unter dem Titel: „Not und Verheißung der christlichen Verkündigung.“ Aber schon dieser Titel zeigt, wie die Klage gemeint ist, nämlich als Klage über die Not, die es dem Menschen macht, daß er als Geschöpf über seinen Schöpfer, als beschränktes irdisches Wesen über das ewige, unendliche und unermessliche Wesen Gottes im Himmel reden soll. Das ist die Not, die er mit den gewichtigsten Worten und mit großem Ernst zu schildern weiß, aber das ist im Grunde doch nur der Ernst des Philosophen, besonders des Platonikers, nicht der viel größere Ernst des Theologen und Pfarrers, von dem Luther in der Vorrede zum Kleinen Katechismus sagt: „Unser Amt ist nun ernst und heilsam worden.“ Wiewohl Barth hin und wieder auch einmal der theologischen Not des schuld- bewußten Gewissens des von Gottes Gesetz getroffenen Sünders gedenkt, so ist doch das, was bei ihm den Hauptton angibt und den breitesten Raum einnimmt, nicht die Klage über Sündennot und Sündenschuld, sondern bei weitem wiegt in seinem ganzen Denken vor die philosophische Not des grübelnden Verstandes, dem es nicht gelingen will, sich selber mit menschlichen Mitteln den verborgenen Gott zu einem offenbaren zu machen. Durch das Bekenntnis dieser philosophischen Not aber will Gott nicht geehrt sein, denn da sollen wir uns begnügen mit der natürlichen Offenbarung oder Kundgebung Gottes, wie sie Paulus Röm. 1, 19 f. beschreibt (vgl. Apostelgesch. 17, 28), und nicht uns herausnehmen, Gott in seiner Majestät erforschen zu wollen. Es ist das eine selbstgemachte Not, die uns erdrücken muß, womit wir also niemandem nützen, wohl aber uns selber nur schaden. Das rechte gottwohlgefällige Bekenntnis, wodurch er geehrt sein will, ist das Bekenntnis Davids Ps. 51, 6: „An dir allein habe ich gesündigt und übel vor dir getan, auf daß du recht behaltest in deinen Worten und rein bleibest, wenn du gerichtet wirst.“ Nicht darum sind wir in einer so ernsten und schwierigen Lage,

daß Gott im Himmel ist, wir Menschen aber auf Erden sind und keine Leiter an den Himmel setzen können, um zu ihm zu kommen, sondern darum, daß Gott gerecht ist, wir Menschen aber allzumal Sünder sind, die des Ruhmes mangeln, den wir an Gott haben sollten. Wenn wir vor allem diesen Abstand zwischen Gott und uns erkennen, dann können wir Gott recht ehren, indem wir ihm die Opfer eines geängsteten Geistes und zerشلagenen Herzens bringen, die ihm gefallen und die er nicht verachtet.

Dazu gehört dann freilich auch, daß wir wissen, worin eigentlich die Hilfe besteht, die uns Gott in unserer Sündennot hat zuteil werden lassen. Es ist die, daß Gott den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht hat, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Also nicht Christus als Ideal mensch im Sinne platonischer Philosophie, in dessen Tod am Kreuz uns die intellektuelle Not der Menschheit, und in dessen rein ideell gefasster Auferstehung uns die Befreiung von dieser Not symbolisiert, angezeigt und vorgebildet würde, ist es, in dem nach der Schrift Gott geehrt sein will, sondern Christus, der im Fleische erschienen ist, unsere Sünde zu tragen, der um unserer Sünde willen dahingegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt ist. Dies alte und doch ewig neue, allein gerecht- und seligmachende Armesünderevangelium von Christo, dem fleischgewordenen ewigen Worte und Sohne Gottes und Heilande der Welt, also die rechte Antwort auf die Frage nach dem gnädigen Gott, verblaßt und verschwindet bei Barth hinter der Frage nach dem majestätischen, unanschaulichen Gott, der da wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann, dessen Fußschemel die Erde ist, und den auch der Himmel und aller Himmel Himmel nicht begreifen mögen. Freilich redet auch Barth wohl vom Kreuze Christi, aber eben nur als von einem Hinweis auf jene intellektuelle Not und dem Unvermögen des Menschen als einer bloßen Kreatur, von Gott in seiner Majestät und Schöpferherrlichkeit zu reden. Die Gewissensnot des vom Gesetz getroffenen armen Sünders ist ihm, wie bereits erwähnt, nur eine „spezifische Mönchsfrage“. So ist denn auch seine Theologie, trotzdem er sie eine theologia crucis nennen möchte, doch in Wahrheit, in Luthers Sinn und Geist (siehe Heidelberger Disputation von 1518), eine theologia gloriae. Von ihr gilt daher, so berechtigt auch ihre Kritik der Schleiermacherschen Gefühls- und modernen Erlebnistheologie sein mag, ebenfalls Luthers Wort in der 22. These oder theologischen Paradoxon jener Disputation: Sapientia illa, quae invisibilia Dei operibus intellecta conspicit, omnino inflat, ex-

caecat et indurat, d. i.: „Jene Weisheit, die Gottes unsichtbares Wesen an den Werken wahrgenommen erblickt, dient durchaus dazu, aufzublähen, zu verblenden und zu verhärten.“
H. Z. St.

Vermischtes.

Johannes Kap. 6 und das heilige Abendmahl. Weil das sechste Kapitel des Johannes-Evangeliums fortwährend falsch angeführt wird, um den klaren Sinn der wirklichen Einsetzungsworte (des Abendmahls) der Hauptsache nach zu widerlegen, so mag es gut sein, ... kurz zu begründen, warum diese Schriftstelle nicht von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi handelt. Zunächst ist zu merken, daß der Herr diese Worte ungefähr ein Jahr vor der tatsächlichen Einsetzung des heiligen Mahles redete. Sodann: Es werden hier keine irdischen Mittel erwähnt, während diese doch zu einem Sakrament wesentlich sind; wir finden hier auch keinen Hinweis auf ein leibliches Essen und Trinken, welches doch nach den klaren Worten der Einsetzung ein weiteres wesentliches Stück des Sakraments ist. Ferner ist zu merken, was daraus folgt, wenn diese Worte von dem heiligen Abendmahl handeln sollen. Es folgt nämlich daraus erstens, daß niemand selig werden kann, der nicht am heiligen Abendmahl teilgenommen hat; denn das müssen die Worte Christi im 53. Vers, wenn sie auf das heilige Abendmahl bezogen werden, besagen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch.“ Es folgt daraus zweitens, daß jeder Kommunikant das ewige Leben hat; denn im folgenden Vers sagt Jesus: „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben.“ Es müßten demgemäß alle, die ohne das heilige Abendmahl aus diesem Leben scheiden — und wie oft ist das der Fall, besonders bei Kindern —, ewig verloren gehen, gleichviel ob sie an Jesus glauben oder nicht; und andererseits müßte das Kommunizieren selig machen, ob der Kommunikant würdig oder unwürdig, gläubig oder ungläubig ist. Dies alles ist jedoch so offenbar wider die klare Lehre der Schrift, daß es überflüssig erscheint, noch Schriftstellen zur Widerlegung anzuführen. Der Schächer am Kreuz hat nie am Abendmahl teilgenommen, doch wissen wir von ihm, daß er nach seinem Tode ins Paradies eingegangen ist (Luk. 23, 43); von Christenkindern, die im Glauben sterben, ehe sie am heiligen Abendmahl teilnehmen, gibt uns Jesus dieselbe Zusage mit den Worten: „Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden“ (Mark. 16, 16); und von dem, der unwürdig kom-