

6

kennender Christen wird, und mit dieser in Glauben und Lieben sich zu Jesus Christus als dem Herrn und Heiland bekennenden Lebensgemeinschaft hineingeht in die Volksgemeinschaft als Gemeinschaft der Schuld und Gemeinschaft der Verantwortung vor Gott.

So allein wird sie und bleibt sie auch wahre Volkskirche, Gemeinschaft, die sich demütig unter das Verzichtswort stellt: „Ich sehe an den Elenden und der zerbrochenen Geistes ist und der sich fürchtet vor meinem Wort“ (Jes. 66, 2).

● Karl Barth und die kirchliche Verkündigung

Vortrag, gehalten auf der reformierten Pfarrkonferenz in Magdeburg am 14. November 1928

von Werner Wiesner in Halle.

Karl Barth hat in einem vielzitierten Vortrage, den er vor Pfarrern der Prov. Sachsen vor einigen Jahren gehalten hat, ausgeführt, wie ihn die ganze praktische Not des Pfarramtes zur erneuten theologischen Befinnung und zu der ihm eigentümlichen Theologie geführt hat. Aus dieser praktischen Not heraus hat er sich zunächst mit der exegetischen Aufgabe der Theologie eingelassen und seine neuen Erkenntnisse in jenen beiden berühmten Römerbriefauslegungen sowie in jener Schrift über 1. Cor. 15 niedergelegt. Inzwischen hat ihn nun seine akademische Tätigkeit weiter in die spezifisch dogmatische Arbeit hineingetrieben. Und die erste größere Leistung, die wir seiner dogmatischen Arbeit zu verdanken haben, ist seine Dogmatik I, mit der wir uns heute zu beschäftigen haben. Dieses Buch will wie jedes andere dogmatische Werk nichts anderes darstellen, als eben schlecht und recht theologische Wissenschaft, aber als das Werk eines Mannes, der immerhin 12 Jahre im praktischen Amt gestanden hat und den die Not des Pfarramtes, die wir heute alle irgendwie kennen, in die wissenschaftliche Arbeit trieb, dürfte es Ihr besonderes Interesse beanspruchen.

Welches ist denn nun die Not des Pfarramtes, die die theologische Arbeit K. Barths bestimmte? Nicht jene mancherlei Nöte, mit denen der Großstadtpfarrer wie der Landpfarrer in jeweils verschiedener Weise tagtäglich zu tun haben, sind hier gemeint, etwa die sog. Gottlosigkeit der Massen, die Gleichgültigkeit der Gebildeten u. dergl. Auch nicht etwa die subjektiven Schwierigkeiten, die aus dem Hiatus zwischen der Aufgabe und den persönlichen Fähigkeiten gerade bei der Größe der gegenwärtigen Aufgaben manchen bedrücken. Barth denkt an die eine große Not, die mit der eigentlichen Aufgabe des Pfarrers, Prediger des göttlichen Wortes zu sein, unlöslich verbunden ist, auf die gerade der Pfarrer, der es mit seinem Amte ernst meint, mit besonderer Schärfe stößt, mag er nun zu den sogenannten tüchtigen Pfarrern gehören, mag seine Gemeinde eine kirchliche sein oder nicht, Barth sieht diese Not in einer doppelten Hinsicht:

1. Unsere Verkündigung soll nicht bloß eine vielleicht mit innerer Wärme vorgetragene religiöse Lehre sein, die neben anderen religiösen Standpunkten steht, sie soll Gottes eigenes in Vollmacht gesprochenes Wort sein, auf das der Hörer im Leben wie im Sterben sein Vertrauen setzen darf, das er als unmittelbar vom Himmel herab geredetes, ihn unausweichlich anredendes Wort hören muß. Macht unsere Predigt nicht diesen Anspruch, so wird sie zum leeren religiösen Geschwätz, das dadurch nicht erbaulicher wird, daß es von Christus viel Hohes zu sagen weiß. Und es ist dann nicht einzusehen, warum die Menschen durchaus zu uns Pfarrern kommen sollten, und nicht vielmehr zu den vielen Rednern, die die Kunst religiöser Unterhaltung vielleicht viel besser verstehen als wir. Die Inhalte unserer Predigt sind ja doch nicht in sich wahr, sondern nur sofern Gott selbst durch sein eigenes Reden in unserm Wort ihnen Wahrheit gibt. Wenn wir z. B. dem unter unserer Kanzel sitzenden Menschen verkündigen: Deine Sünden sind Dir durch Jesus Christus vergeben, so ist unser Wort in sich noch nicht wahr. Wer gibt uns denn das Recht, der Entscheidung der göttlichen Prädestination vorzugreifen? Gott erbarmt sich, wessen Er will. Darum ist unser Wort von der Sündenvergebung nur dann wahr, wenn Gott mittels dieses Wortes im bekräftigenden Testimonium Spiritus Sancti internum selbst dem Hörer die Vergebung zuspricht. Was wir uns hier an der Verkündigung der Sündenvergebung klargemacht haben, gilt von allen Inhalten unserer Predigt. Nicht unser Amen am Schluß der Predigt gibt ihr Wahrheit, sondern das göttliche Amen, das Er im Herzen des Hörers zu unserer Verkündigung spricht. Über dieses göttliche Amen verfügen wir aber nicht, es bleibt stets der Freiheit und Souveränität Gottes vorbehalten. Mit keinem Mittel der Welt, auch nicht durch die Kraft und Lebendigkeit unserer Überzeugung oder die Wärme unseres Vortrags können wir unserer Predigt diejenige Vollmacht und Autorität geben, ohne die sie überhaupt sinnlos wird. Keine kirchliche Ordination oder subjektive Erleuchtung kann unsere Predigt als allein gültige Wahrheit aus der Reihe relativer religiöser Standpunkte herausheben. Darin besteht nun nach Barth die eine große Not des Predigtamtes, die Not in allen Nöten, daß wir Gottes Wort vollmächtig verkündigen sollen und doch unser Wort als solches niemals die Autorität hat, die es haben sollte, sondern sie immer nur wieder neu von Gott geschenkt bekommen muß. Was nun auf der einen Seite die Not der christlichen Verkündigung ist, ist auf der anderen ihre ganz unerhörte Verheißung. Ihr ist die Verheißung gegeben, daß Gott durch sie sein entscheidendes Wort sagen will. Wir können darum gar nicht anders, als unter der Voraussetzung wie dem Vorbehalt des eigenen göttlichen Redens unsere Predigt zu wagen. Dabei handelt es sich aber um eine Voraussetzung, die niemals selbstverständlich ist, die immer wieder neu der Freiheit Gottes vorbehalten bleibt. Denn es ist eine Voraussetzung, die wir nicht machen dürfen, sondern die Gott selber setzt. Die Erkenntnis dieser Not und Verheißung kirchlicher Ver-

kündigung hatte nun Barth zu entscheidenden Konsequenzen für die Theologie geführt, die es doch mit den Inhalten kirchlicher Verkündigung zu tun hat. Empfangen die Inhalte unserer Predigt erst durch das eigene Reden Gottes ihre Wahrheit, so auch sofern sie Gegenstände der Theologie sind. Die Theologie unterscheidet sich von anderen Wissenschaften nicht bloß dadurch, daß ihre Gegenstände andere sind als die Weltphänomene oder daß sie praktisch-religiöse Überzeugung voraussetzt — all das hat man ja vor Barth auch schon gewußt — sondern daß sie über die Evidenz ihrer Inhalte gar nicht verfügt, daß erst der immer neue Akt göttlichen Redens ihren Sätzen Wahrheit gibt. Gewiß kann der Theologe z. B. den Satz bilden, daß der richtende Gott zugleich der begnadigende ist, aber ob dieser Satz auch wahr ist, darüber kann er als Theologe nicht entscheiden, es wäre die schlimmste Annahme, wenn er es täte. Denn über Gott läßt sich nicht theoretisch betrachtend reden. Es handelt sich ja gar nicht allgemein um die Frage, ob Gott der zugleich richtende und begnadigende ist, sondern ob er *m i c h* und *d i c h* trotz seines Gerichtes begnadigt. Daß er es tut, ist nur Wahrheit, indem Gott *m i r* und *d i r* seine Gnade zuspricht. Auf dieses Reden Gottes bin ich in jedem Augenblick meines Lebens neu angewiesen. Darum kann der Theologe, der Gericht und Gnade Gottes zusammenspricht, dies nur unter dem Vorbehalt des göttlichen Redens tun. Dieser Vorbehalt gilt aber für jede theologische Aussage, für jede Theologie, sie mag noch so orthodox, noch so christlich, noch so reformatorisch sein. Hier und hier allein, nicht etwa in irgend einer Philosophie hat die sog. dialektische Methode ihren Grund, die B. mit seinen Freunden vertritt. Bleibt der Satz, der Gericht und Gnade Gottes zugleich gültig sein läßt, unter dem Vorbehalt göttlichen Wortes, so darf die Synthesis, die den schlechthinnigen Gegensatz von Gericht und Gnade aufhebt bzw. die Entscheidung für die Gültigkeit der Gnade an Stelle des Gerichtes fällt, nicht ein für allemal von der Theologie gefällt werden, wie die Wissenschaft auf anderen Gebieten Wahrheitsfragen entscheidet. Die Theologie muß vielmehr bei dem Gegensatz verharren, wissend, daß die letzte Wahrheit, um die es hier geht, nicht eine allgemeine, zeitlose theologische Wahrheit sein kann, sondern die allein im Akt göttlicher Offenbarung und menschlichen Glaubens immer von neuem gültige. Darum ist der Widerspruch der theologischen Aussagen, die Form der Dialektik der Weg, auf dem die Theologie ehrfürchtig stehen bleibt vor der allein im Akt göttlichen Redens gültigen Wahrheit und gerade dadurch auf sie hinweist, daß sie ihre eigene theologische Wahrheit von dieser göttlichen Wahrheit der Offenbarung und des Glaubens unterscheidet. Aus der Not und Verheißung praktischer Verkündigung, die in dem göttlichen Vorbehalt seines Wortes begründet ist, folgt die Dialektik, das Reden in Antithesen als die sachgemäße Form der Theologie, nicht weil die göttliche Wahrheit selbst widerspruchsvoll wäre, das lehnt B. energisch ab, sondern weil sie nur dann die göttliche Wahrheit bleibt, wenn wir sie nicht zu einer widerspruchsfreien menschlichen Wahrheit

machen. Damit hätten wir nun zunächst erst das Vorzeichen genannt, das B. vor die Dogmatik stellt und das seiner Theologie zugleich die Form gibt.

Es war dies das Korrektiv, das B. an jeder Theologie anbringen wollte. Noch vor 6 Jahren konnte B. sagen, daß seine ganze Theologie nichts weiter als eben dieses Korrektiv wäre. Er wolle gar keine eigene Theologie neben die andern stellen, sondern nur eine Randbemerkung zu jeder Theologie machen. Über diese Zeit, in der alles, was B. sagte, in der Tat als Randbemerkung in diesem Sinne und nicht etwa als neues System zu verstehen war, ist er nun selbst weit hinaus gekommen. Gerade seine Dogmatik I ist der Beweis dafür, daß wir es bei ihm mit einer Theologie ganz eigener Prägung zu tun haben. Daß es dazu kam, hatte darin seinen Grund, daß B. die praktische Not des Predigtamtes doch noch in einer ganz anderen als der eben dargestellten sah.

2. Neben der Not, die die Frage nach der göttlichen Vollmacht den Prediger in seinen Darlegungen bereitet, steht noch eine praktisch ebenso wichtige Frage: Welches ist das wahre Wort Gottes, das ich in der Gegenwart zu verkündigen habe? Was soll ich predigen? Denn wir sind uns doch wohl darüber klar, daß der Sinn unserer Predigt nicht in der feierlichen Stimmung liegen kann, die wir durch sie erzeugen, sondern ganz allein in dem Inhalt dessen, was wir verkündigen. Und darauf gilt es immer in jeder Zeit neu sich zu besinnen. Die vollmächtige Verkündigung ist gleichsam ein elektrischer Funke, der zwischen zwei Polen überspringt. Der eine Pol ist der ewige Gott selber, der andere ist der konkrete Mensch in seiner ganzen Zeitbestimmtheit. Der Prediger hat nun das Seine zu tun, daß dieser Funke wirklich überspringt, daß das ewige Gotteswort wirklich den heutigen Menschen in seiner inneren und äußeren Lage anspricht. Nicht darum kann es sich handeln, das Wort Gottes zu modernisieren. Man müßte doch eine ärmliche Vorstellung vom Wort Gottes haben, wenn man mit einer Reihe unserer positiven wie liberalen Theologen versuchen wollte, es erst noch modern zu machen. Das Wort Gottes ist, wenn es wirklich Wort Gottes ist, nun vielleicht nicht das Modernste, aber sicher das unausweichlich Gegenwärtigste, was man sich nur denken kann. Die Frage: Wie predigen wir dem modernen Menschen? mag ein wichtiges homiletisches Problem sein, ein dogmatisches ist es jedenfalls nicht. Die Frage: Was predigen wir dem modernen Menschen? ist aber heute wirklich ernsthaft zu stellen, und zwar nicht in dem Sinne: Wie befriedigen wir die religiösen Bedürfnisse des heutigen Menschen?, sondern: Wie verkündigen wir das Wort Gottes so, daß Gott in seinem Anspruch wie in seiner ganzen Verheißung an den heutigen Menschen in seinen besonderen Verhältnissen, seinen Erkenntnissen, Aufgaben und Nöten zu seinem Rechte kommt? Diese Frage mit der Verantwortung, die sie uns gerade gegenüber der Gegenwart auferlegt, hatte B. seinerzeit in das Lager der religiösen Sozialisten getrieben, sie bestimmt jetzt ganz und gar seine dogma-

tische Arbeit. B. denkt nicht daran, die christliche Verkündigung mit den Resten einer veralteten Kulturepoche zu verbinden, er vertritt keinen kulturellen Konservatismus. Er ist ganz Gegenwartsmensch, er stellt sich ganz in die gegenwärtige Geisteslage hinein, er bejaht sie in ihrer ganzen Zerrissenheit. Er hört aus dem Stimmengewirr der Gegenwart die eine ewige Frage des Menschen nach Gott heraus, und seine ganze Dogmatik ist dann nichts weiter als der Versuch, auf diese Frage der Gegenwart Antwort zu geben. Wir können darum seine ganze Dogmatik aus diesem ihrem Zusammenhang mit der gegenwärtigen Geisteslage heraus verstehen. Die gegenwärtige Geisteslage, wie sie die Dogmatik K. Barths zur Voraussetzung hat, ist charakterisiert durch die Krisis der neuzeitlichen Kultur, die das neunzehnte Jahrhundert schon latent beherrschte, die aber erst unter dem Eindruck der Kriegs- und Nachkriegszeit besonders in Deutschland voll zum Durchbruch kam. Die allgemeine Ratlosigkeit, wie sie heute auf allen Gebieten des kulturellen Lebens die Lage beherrscht, kennzeichnet die Krisis, die auch durch willkürliche Rückgriffe auf altes Kulturgut nicht mehr beseitigt werden kann. Diese Krisis hat ihre besondere Tiefe gegenüber jeder anderen kulturellen Übergangszeit. Es handelt sich bei ihr nicht bloß um das Zerbrechen einer überlebten Kulturform, sondern um ein Zerbrechen des Menschen an seinem Kulturschaffen überhaupt bzw. des Glaubens, den er damit verband. Der neuzeitliche Mensch hatte geglaubt, den letzten Zwiespalt menschlichen Daseins des Einzelnen, sowie der Gemeinschaft, den Zwiespalt zwischen Sollen und Sein, zwischen Ewigkeitsbestimmung und Todesverfallenheit auf dem Wege des Kulturstrebens, wenn auch in unendlichem Fortschritt zu überwinden. Diesem Ziele diente letztlich seine Weltanschauung, seine Ethik und Pädagogik, seine technische Naturüberwindung wie seine Politik, ja schließlich auch seine Religion. So war denn auch die Theologie — ich erinnere etwa an ihren hervorragendsten Vertreter: Schleiermacher — bemüht zu zeigen, daß erst in der Religion die Existenznot des Menschen, der Zwiespalt von Geist und Natur überwunden würde und die religiöse Anschauung des Universums ihm die Ewigkeit verleihe, nach der er dürstet. Auch die Theologie Ritschls wird ja ganz von der Tendenz beherrscht, die christliche Religion als unentbehrliches Mittel zur Erreichung dieses Kulturzieles nachzuweisen. Die sog. positive Theologie unterscheidet sich, soweit sie apologetisch gerichtet ist, hierin von der übrigen Theologie in keiner Weise. In der jüngsten Vergangenheit stieß man nun, und zwar nicht bloß in der Theologie, auf die unbedingte Schranke, die jedem Kulturstreben gerade dann, wenn es den entscheidenden Schritt tun will, d. h. die menschliche Existenznot zu überwinden strebt, ein unerbittliches Halt! gebietet. Man erlebte den Zusammenbruch nicht einer bestimmten, nein j e d e r sinngebenden Weltanschauung an dem letzten Widerspruch der Wirklichkeit, j e d e r sittlichen Beredlung und Erziehung an der unbedingten Macht des Bösen, j e d e r idealen sozialen Gestaltung an der Todesverfallenheit des Menschen, jeder menschlichen Religion an dem un-

endlichen Zwiespalt zwischen Gott und Mensch. Diese Erkenntnis des unendlichen Widerspruchs menschlichen Daseins, wie sie in den letzten Jahren weithin, besonders in der jüngeren Generation, zum Durchbruch kam, ist die Voraussetzung der dialektischen Theologie überhaupt wie übrigens auch der B. Tillichs und des Berneuchener Buches. Sie ist der Schlüssel zum Verständnis der Dogmatik K. Barths. B.'s Dogmatik ist nur unter der Voraussetzung zu verstehen, daß das menschliche Dasein unter einem alles beherrschenden Widerspruch steht, den der Mensch auch nicht in seiner Religion und wäre es die sog. christliche Religion, überwinden kann. In dieser Erkenntnis bejaht B. die geistige Lage der Gegenwart vollkommen. Man hat seine Theologie um dieses ihres Zusammenhangs mit der gegenwärtigen geistigen Krisis als Revolutionstheologie verspottet, aber so kann doch nur der spotten, der sich vor der Gegenwart überhaupt verschließt und ihr verantwortungslos gegenübertritt. Denn nur der kann die Frage seiner Zeit beantworten, der sie erst einmal versteht und zu der seinigen macht. Während die Erkenntnis der letzten Schranke und Not des Menschen beim Gegenwartsmenschen zur Skepsis in ihren verschiedenen Schattierungen führt, bemüht sich nun Barth in seiner Dogmatik die Antwort herauszuarbeiten, die die kirchliche Verkündigung auf die Frage des heutigen Menschen zu geben hat, der auf die Schranke unserer Existenz überhaupt gestoßen ist.

Worin besteht nun die Antwort, die die kirchliche Verkündigung nach dem ersten Bande von B.'s Dogmatik gibt? In einem Doppelten: 1. Sie deckt erst das Wesen des menschlichen Existenzwiderspruchs auf. 2. Sie zeugt von dem Worte Gottes als der Antwort auf die unbedingte Existenzfrage des Menschen.

Zum Ersten: Auf den Existenzwiderspruch des homo viator stößt schon der natürliche Mensch mit größerer oder geringerer Deutlichkeit. Aber das gehört gerade zu seiner Existenznot, daß er sich selber in seiner Rätselhaftigkeit und Zerrissenheit nicht versteht. Erst wer das Wort Gottes gehört hat, erkennt sich selbst in seiner Fraglichkeit, erkennt das Wesen seines Existenzwiderspruchs. Der Mensch ist als Geschöpf Gottes dazu geschaffen, um bei Gott zu sein. Erst in und bei Gott hat seine Existenz ihre eigentliche Wirklichkeit. Der Mensch, wie er konkret existiert, ist aber nicht bei Gott. Er lebt in der Fremde. Daß er ohne Gott nicht leben kann und doch ohne Gott lebt, das ist das Wesen seines Existenzwiderspruchs, seines Zwiespalts mit Gott und mit sich selbst. Die Sünde und die Todesverfallenheit sind die Zeichen dieses Widerspruchs. Alle Widersprüche, die der natürliche Mensch in seinem Leben schon mehr oder weniger deutlich empfindet, sind nur Ausdruck dieses einen Widerspruchs, dessen Wesen sich ihm erst in der Gotteserkenntnis erschließt. Allein wer von Gott reden hörte, dem ist seine widerspruchsvolle Existenz zur Frage geworden. „Von Gott, d. h. dem Herrn über den Gegensätzen seiner eigenen Existenz, von dem wirklich, d. h. in der Synthese existierenden . . . von dem Gott, bei dem er daheim sein sollte, um selbst

zu existieren und nicht daheim ist, sodaß seine Existenz, der Synthese entbehrend, zu einer einzigen Frage wird . . . nämlich zu der Frage nach der Überwindung des sie auflösenden und atomisierenden Widerspruchs, also zur Frage nach ihrer eigenen Verwirklichung.“¹⁾ „Der Mensch hat nicht bloß die Frage seines Selbstwiderspruchs, er denkt sie nicht bloß, er ist sie.“²⁾ Seine Existenz ist die Frage nach ihrer Verwirklichung. „Wir können die Not, die jene Frage bedeutet, nicht etwa als Schicksal verstehen, denn damit gebärdeten wir uns doch wieder als unsere eigenen Zuschauer, sondern nur als unsere Tat . . . Darum ist unsere Existenz zerrissen, weil wir selbst sie zerreißen, weil und indem unser Fernsein von Gott, so gewiß es durch unsere eigene Geschöpflichkeit ermöglicht ist, so gewiß es in seiner Verwirklichung zugleich den Charakter einer über uns verhängten Strafe hat, doch ein Schritt ist, den wir handelnd und als wollend vollziehen, eine Schuld, die wir eingehen, sodaß wir uns über das Leid, das ihr folgt, nicht beklagen können, ohne uns anzuklagen. Nicht irgend etwas, sondern wir selbst sind uns zur Frage geworden. Wir selbst sind aber die Täter unseres Lebens.“³⁾ Nun ist sofort klar, daß der Mensch sich die Antwort auf seine Existenzfrage nicht selber geben kann. Denn könnte er es, so wäre es nicht seine Existenz, sondern etwas an ihr, das in Frage stände. Die menschliche Existenz ist die Frage nach Gott, darum ist die Wirklichkeit Gottes selber die Antwort auf sie und darum kann Gott nur in seiner Selbsterschließung die Antwort geben. Umgekehrt steht die menschliche Existenz nur darum schlechthin in Frage, weil Gott ist, weil der Mensch vor Gott steht und Gott ihn nach der Verwirklichung seiner Existenz fragt.

Zum Zweiten: Die Antwort auf die Frage, die die menschliche Existenz darstellt, die Gott selber an den Menschen richtet, ist das Wort Gottes. Nur das kann Gottes Wort genannt werden, was diese Antwort gibt. „Es ist das Wort aus der Heimat an den homo viator, das ihm sagt, daß ihm die Heimat offensteht. Es ist Gott selbst, der dem ihm fernen Menschen nachgeht und nahekommt. Es ist durch und durch Ja zum Menschen. Es redet ja mit ihm und das ist Gemeinschaft, es ruft ihn, das ist Liebe. Es redet die Wahrheit, das ist Macht. Und es ist das Wort des Herrn. Gott ist über dem Widerspruch, in dem wir sind. Gott ist der Schöpfer am Anfang und der Erlöser am Ende, als beides der Herr des Friedens, den wir nicht haben, den er selbst aber in der Mitte begründet als der Versöhner. Eben als der Versöhner spricht er sein Wort zum homo viator, Erinnerung an die Schöpfung, Verheißung der Erlösung, Gnade gebend dazu der Schöpfung zu gedenken und der Erlösung zu hoffen, Gnade gebend zum Glauben und zum Leben im Glauben. Das ist die Aufhebung und

1) K. Barth. Dogmatik I. 1927. S. 70.

2) A. a. O. S. 71.

3) A. a. O. 72.

Neufassung des Subjekts Mensch durch die wirkliche Antwort auf die Existenzfrage.“⁴⁾ Dies ist das Wort Gottes, indem es nicht dieses oder jenes über Gott, sondern Gott selber dem Menschen offenbart. Der Inhalt der Offenbarung ist doch von allem, was er für uns bedeutet abgesehen, vor allem und primär Gott selbst seine Persönlichkeit, sein Name, seine Herrschaft, seine Herrlichkeit, sein Bund mit dem Menschen, in allem, was er für uns bedeutet, grundlegend und überlegend *das*, alles, was er für uns bedeutet, in sich schließend, aber nicht in diesen Inhalt aufzulösen. Daß das Wort Gottes Gottes Wort ist, das steht dem, was er uns sagt, nicht gegenüber, wie die Form dem Inhalt, das ist selber Inhalt, die Fülle des Inhalts.“⁵⁾

Was ist nun mit diesem zunächst ganz abstrakt beschriebenen Wort Gottes gemeint? In der Beantwortung dieser Frage schließt sich nun B. sehr eng an die altkirchliche Trinitätslehre und Christologie in der reformierten Ausprägung an. Dieser Rückgriff ist bei B. keineswegs ein zufälliger, etwa aus individueller Liebhaberei für altehrwürdige Formen hervorgewachsener. Er liegt vielmehr ganz in der sachlichen Konsequenz des barth'schen Denkens. Ist für B. der Ausgangspunkt seiner Theologie in den radikalen Widerspruch zwischen Gott und dem gefallenem Menschen gegeben, so muß ihm ganz besonders an der Realität Gottes liegen, die den Widerspruch zwischen Gott und der Existenz des Menschen in der Offenbarung überbrückt. In diesem Realitätsinteresse trifft er sich aber mit dem altkirchlichen Dogma. Der Rationalismus konnte bei seiner Relativierung des menschlichen Existenzwiderspruchs dieses Interesse nicht haben, ebensowenig die an Schleiermacher anknüpfende subjektivistische Theologie. Ihre Verständnislosigkeit für dieses religiöse Realitätsinteresse konnte sich darum nur in der Auflösung der alten Trinitätslehre und Christologie auswirken. Kein Wunder darum, daß Barths Gegenstoß gegen alle rationalistische und subjektivistische Theologie zu einer Erneuerung des Realitätsinteresses führte und damit wieder den Fragen und Antworten der alten Dogmengeschichte eine ganz neue Aktualität gab. Dabei dürfen wir uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß das altkirchliche Dogma bei Barth trotz seines absichtlichen Anschlusses an den Wortlaut altkirchlicher und reformatorischer Bekenntnisse eine bestimmte Interpretation und Umbiegung erfährt, die größer ist, als er vielleicht worthaben will.

Zunächst B's. Trinitätslehre. B. behauptet keine metaphysische Trinität, sondern seinem Ansatz entsprechend eine Offenbarungstrinität: „Gott offenbart sich als der, der in drei ebenso unzertrennlich zusammengehörigen wie unaufhebbar unterschiedenen Weisen der Herr ist: Gott Vater, Sohn und heiliger Geist. Gerade in seiner Offenbarung erweist und bestätigt er sich als das Du, das dem Ich des Menschen als unauflösliches

⁴⁾ *U. a. D. S.* 76.

⁵⁾ *U. a. D. S.* 326.

Subjekt entgegentritt und eben so und darin sein Gott ist.“ Die eine Wirklichkeit Gottes ist also in ihrer Offenbarungsgegenwart in dieser Welt des Widerspruchs in drei unterschiedene Seinsweisen gespalten, ohne dabei ihre persönliche Einheit zu verlieren. Wir begegnen Gott nur in dieser dreifaltigen Wirklichkeit oder wir begegnen ihm garnicht. Dabei lehnt B. den Personenbegriff im gewöhnlichen Sinne für die verschiedenen Seinsweisen: Vater, Sohn und heiliger Geist ab. In ihnen allen handelt es sich um das eine Du Gottes. Um Mißverständnisse zu vermeiden, hätte B. allerdings besser getan, auch jene ursprüngliche ganz personenhafte verstandenen Kategorien: Vater und Sohn für die beiden ersten Seinsweisen Gottes zu vermeiden, weil er sie selbst garnicht im eigentlichen Sinne gebraucht. B.'s Trinitätslehre steht aber nicht nur zu einer mythologisierenden Metaphysik, sondern ebenso zu einer idealistischen im Widerspruch, die nur eine Trinität der Erscheinungsweisen gelten lassen und hinter sie zu dem angeblich einheitlichen Absoluten vordringen will. Nicht um Erscheinungsweisen, sondern um Seinsweisen handelt es sich, d. h. daß Gott in allen drei Wirklichkeiten selbst ganz da ist. Wonach unterscheiden sich diese Seinsweisen? „Der eine Gott offenbart sich als der Schöpfer, d. h. als der, der vor und über dem Widerspruch des Menschen zu ihm und mit sich selbst der Herr ist. Er ist als solcher unser Vater, weil er es als Vater des Sohnes ursprünglich in sich selber ist.“⁶⁾ „Der eine Gott offenbart sich als der Verlöbter, d. h. als der, der siegreich mitten im Widerspruch des Menschen zu ihm und mit sich selbst der Herr ist. Er ist als solcher das an uns gerichtete Wort, weil er es als Wort oder Sohn des Vaters ursprünglich in sich selber ist.“⁷⁾ „Der eine Gott offenbart sich als der Erlöser, d. h. als der, der in der Aufhebung des Widerspruchs des Menschen zu ihm und mit sich selbst der Herr ist. Er ist als solcher das Geschenk der Gnade, weil er als Geist des Vaters und des Sohnes ursprünglich in sich selber heiliger Geist ist.“⁸⁾ In allen drei Seinsweisen ist Gott in Jesus Christus offenbar. Der Unterschied zwischen den Seinsweisen liegt in dem verschiedenen Verhältnis Gottes zu dem menschlichen Existenzwiderspruch. Als der Vater und Schöpfer steht Gott über dem Widerspruch des Menschen, seine Schöpferherrlichkeit wird durch ihn nicht angetastet. Er offenbart diese Überlegenheit aber nur dadurch, daß er sich selbst als der Sohn in diesen Widerspruch hineinstellt und als der heilige Geist ihn aufhebt, und in diesem Sinne der Vater des Sohnes und die Quelle des heiligen Geistes ist. Umgekehrt ist er nur dadurch als Sohn und heiliger Geist Verlöbter und Erlöser, daß er im Sohn und im heiligen Geist als der Vater und Schöpfer offenbar ist. Sohn und heiliger Geist sind in ihrem Verlöbungs- und Erlösungswerk dem Vater gehorsam, aber schließlich ist es doch Gott selber, der als der Sohn und der heilige

⁶⁾ N. a. D. S. 171.

⁷⁾ N. a. D. S. 182.

⁸⁾ N. a. D. S. 199.

Geist sich selbst als dem Vater gehorsam ist. In dieser Trinität ist Gott durch sein Wort die Antwort auf die Existenzfrage des Menschen.

Gott ist der Dreieinige in seiner Offenbarung, in dem Ereignis seines Wortes, nicht unabhängig von diesem. Wir kennen Gott nicht anders als in der Tat seines Wortes, wir können nicht etwa auf dem Wege der Mystik oder der Spekulation hinter die Offenbarung zurückgehen. Worin besteht nun die Offenbarung, das Ereignis des Wortes Gottes? Es hat dreifache Gestalt: 1. als Fleischwerdung des Wortes in Jesus Christus, 2. als Zeugnis von der Fleischwerdung in der heiligen Schrift, 3. als kirchliche Verkündigung. In jeder dieser drei Gestalten ist es das eine ganze Wort Gottes. Und doch ist es in keiner dieser drei Gestalten ohne die beiden anderen. Der fleischgewordene Sohn ist nicht Offenbarung ohne das Zeugnis der Schrift von ihm und die kirchliche Verkündigung, die sich wiederum auf das Schriftzeugnis beruft. Aber schließlich ist das Wort Gottes in den drei Gestalten eine Stimme.

In diesen Gestalten ist das Wort Gottes geschichtlich. B. denkt nicht daran, die Geschichtlichkeit der Offenbarung zu leugnen. Das Wort Gottes ist auch für ihn wirklich geschichtliches Ereignis geworden. Nur dagegen mehrt er sich allerdings, daß ein Stück Geschichte als Geschichte zur Offenbarung gestempelt wird, wie es die Orthodogie mit der heiligen Schrift und der Aitschlianismus in anderer Weise mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu gemacht hat. Gott wird nicht direkt in der Geschichte erkannt. „Nicht darum handelt es sich, daß die Geschichte göttlich, sondern daß Gott geschichtlich wird.“⁹⁾ Um dieses Mißverständnis zu vermeiden, bezeichnet B. die Offenbarung gern mit Overbeck als urgeschichtliches Ereignis. Er versteht darunter das Ereignis, daß „der ewige Sohn des Vaters, ohne seine Gottheit zu verlieren oder einzuschränken, auch menschliche Gestalt angenommen hat, um in ihr den Widerspruch des Menschen zu Gott und mit sich selbst nicht zu vollbringen, sondern im Gehorsam zu tragen und damit das von Gott in der Zeit gesprochene Wort der Versöhnung zu sein.“¹⁰⁾ Indem Gott Mensch wird, trägt er den Widerspruch zu ihm und mit sich selbst. Er will nicht frei und erhaben sein darüber . . . Er wird der Notwendigkeit, unter die er sich damit stellt, gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz.¹¹⁾ „Sofern Gott Mensch wird, ist sein Menschwerden und Sein Geschichte, sofern aber Gott Mensch wird, ist dieser Akt göttlicher Selbstbestimmung mehr als Geschichte d. h. Urgeschichte. Der wunderbare Ursprung seines Lebens wie seine Auferstehung sind hierfür die entscheidenden Daten. Das Resultat der Menschwerdung ist dann dies, daß uns als Subjekt des Menschen Jesus Christus und seines Lebens nicht eine menschliche Person, sondern das Du Gottes selbst bzw. seines ewigen Sohnes begegnet. B. setzt sich hier energisch für

⁹⁾ H. a. D. S. 233.

¹⁰⁾ H. a. D. S. 254.

¹¹⁾ H. a. D. S. 266.

die altkirchliche Lehre von der Enhypostasie ein. Jesus ist wohl mit Leib und Seele als Individuum ganz Mensch und nichts hebt ihn seiner menschlichen Erscheinung nach aus der Reihe der Menschen heraus, aber die Stelle seiner menschlichen Person vertritt Gott selber. Seine Existenz ist keine andere als die des Sohnes Gottes selbst. Natürlich ist diese nicht direkt, sondern nur im Glauben erkennbar. Was sichtbar ist, ist nur seine Menschheit. Die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus ist eine streng dialektische, d. h. eine Einheit in der Verschiedenheit, die nur im Akt des göttlichen Redens vollzogen ist.

Zu dem urgeschichtlichen Ereignis des göttlichen Wortes gehört nicht nur sein Reden in Jesus Christus, der *Dei loquentis persona*, sondern ebenso ihr Gehörtwerden in der Geschichte, das identisch ist mit der Wirklichkeit der Kirche, des Volkes Gottes. B. bezeichnet diese auf die Offenbarung hörende und von ihr zeugende Geschichte als Weisungsgeschichte. Sie ist nicht die Wirkung der Urgeschichte, sondern das Reden und Gehörtwerden des ewigen Logos selbst. Insofern ist auch sie mehr als Geschichte, aber sofern sie eben im menschlichen Sehen, Hören, Reden, Tun, Überliefern geschieht, ist sie schlecht und recht Geschichte und hat eine Geschichte. Ihr gehören auch die beiden andern Gestalten des Wortes Gottes an: Die heilige Schrift und die kirchliche Verkündigung.

Die heilige Schrift ist Wort Gottes nicht etwa als „klassisches Dokument der christlichen Religion“, auch nicht als „Urkunde für das geschichtliche Leben Jesu“, sondern allein als autoritatives Zeugnis von der urgeschichtlichen Offenbarung, der Fleischwerdung des Wortes. Zeugnis in diesem Sinne ist allerdings auch die kirchliche Verkündigung. Das biblische Zeugnis hat aber darum vor ihr den unbedingten Vorrang, weil das fleischgewordene Wort unmittelbar an die biblischen Zeugen gerichtet ist und erst durch sie an uns. Damit wird das biblische Zeugnis zur konkreten Autorität für uns. Es ist uns nicht gestattet, hinter die Schrift zurückzugehen und uns an ihr vorbei der Offenbarung gegenüberzustellen, wie es vor allem die Ritschl'sche Schule versucht hat. „Die Offenbarung steht, nein, sie geschieht in der Schrift, nicht hinter ihr; sie geschieht, es gibt hier kein Ausweichen, in den biblischen Texten, in den Worten und Sätzen, in dem, was die Propheten und Apostel als ihre Zeugen sagen wollten und gesagt haben.“¹²⁾ Die Bibel als Ganzes ist Wort Gottes, nicht etwa steht das Wort Gottes in der Bibel. Dies heißt nicht, daß wir die ganze Bibel für Gottes Wort halten sollen, sondern daß wir der ganzen kanonischen Schrift gegenüber vor die Aufgabe ihrer Erkenntnis als Wort Gottes gestellt sind. Offenbarung im Sinne des Zeugnisses von der Urgeschichte ist nicht nur das Neue Testament, sondern ebenso das Alte, wenn auch als vorwärtsweisendes gegenüber dem rückwärtsweisenden des Neuen. Das ganze alte Testament zeugt — und zwar nicht bloß in den ausdrücklichen

¹²⁾ H. a. D. S. 344.

Messiasweisagungen — von dem Gott, der in Jesus Christus Fleisch wird. Der Satz: die Bibel ist Wort Gottes, darf nun nicht als Glaubensgesetz aufgefaßt werden. Denn er gilt garnicht anders, als indem wir die Bibel wirklich als Wort Gottes hören, nicht etwa extra usum. Außerdem hat die Schrift nicht in sich Autorität, sondern nur, sofern Gott wirklich durch sie redet, nicht etwa abgesehen davon. Der Offenbarungscharakter der Schrift schließt nun nicht aus, daß sie ganz schlicht historisches Datum ist mit all der Irrtumsfähigkeit und Gebrechlichkeit, mit all der Relativität, die ein historisches Dokument nun einmal besitzt. Es ist darum nicht einzusehen, warum die Schrift nicht unbeschadet ihrer Offenbarungsautorität restlos historischer Kritik und Beurteilung ausgeliefert werden sollte. B. nimmt an diesem Punkte die Kritik des Liberalismus an den historischen Vorbehalten der Orthodogie und der positiven Theologie im vollen Maße auf, und kann sich z. B. mit dem kritischen Radikalismus eines Bultmann als Dogmatiker durchaus befreunden. Er sieht in allen Versuchen der positiven Theologie, die historische Relativität der Schrift wie auch der Menschheit Christi irgendwie einzuschränken, eine Verwechslung des Zeitlichen mit dem Ewigen, des Schöpfers mit der Schöpfung, eine Verleugnung des alten reformierten Grundsatzes: *Finitum incapax infiniti*. Der Satz: die Bibel ist Wort Gottes, setzt eine immer neue Durchbrechung der nie zu beseitigenden Wand voraus, die die historische Relativität der Schrift für unsere Gotteserkenntnis bedeutet, die nur im Akt des göttlichen Redens immer wieder durchbrochen wird und die die Offenbarung zu einer Offenbarung in der Verborgenheit macht.

Aber nun stehen wir der Schrift ebensowenig unmittelbar gegenüber wie dem fleischgewordenen Wort. „Wir können und sollen Gott in der heiligen Schrift nicht anders zu uns reden hören als objektiv bestimmt durch die konkrete Autorität der Kirche, d. h. durch den Umfang und die Gestalt, in denen das Zeugnis der Apostel und Propheten zu uns kommt, durch die Deutung, die ihm durch die maßgebenden Lehrer und Lehrentscheidungen der Kirche gegeben worden ist, durch das besondere Gesetz, unter dem stehend die Kirche im heutigen Augenblick die Schrift hört. Aber diese Autorität ist mittelbar, relativ und formal. Unmittelbare, absolute und inhaltliche Autorität bleibt ausschließlich der Schrift als dem Worte Gottes selber vorbehalten.“¹³⁾ An diesem Punkte bedeutet die Dogmatik I von Barth einen wesentlichen Schritt über seine berühmte Römerbriefauslegung hinaus. Dort wußte B. sich nur als Einzelner der Schrift gegenüberstehend. Die Kirche wurde ganz allein als zeitlich-geschichtliche Erscheinung verstanden und damit in die Krisis alles Zeitlichen vor Gott hineingerissen. Inzwischen hat B. die Kirche in ihrer Offenbarungsautorität, als Glaubensgegenstand erkannt. Allerdings ist auch jetzt B.'s Kirchenbegriff ein kritisch-dialektischer. Gewiß ist die in ihrer Verkündigung autoritative

¹³⁾ N. a. D. S. 362.

Kirche stets eine konkret-sichtbare. Aber keine organisierte Kirche ist schon als solche die autoritative sichtbare Kirche. Vielmehr steht jede Kirche immer wieder von Neuem unter der Frage, ob sie es wirklich ist, ob sie wirklich mit Vollmacht und Autorität begnadet ist. Keine Kirche hat also das Recht, sich als glückliche Besitzerin des Evangeliums in Sicherheit zu wiegen. Die konkrete Autorität der Kirche ist begrenzt durch die absolute Autorität des Gotteswortes, das ihr erst immer wieder Autorität verleihen muß. Darum gibt es ihr gegenüber eine Freiheit des Gewissens, die ihrerseits wiederum durch die Freiheit des Gotteswortes begrenzt ist.

In diesen drei Gestalten: Gottmensch, Schrift, Kirche redet Gott, aber er redet nur, sofern der heilige Geist in uns hört. Erst als heiliger Geist ist das Wort Gottes die Aufhebung des menschlichen Existenzwiderspruchs, indem sie den Menschen „zu dem macht, was er aus sich selber nicht werden und in sich selber nicht sein kann: ein Hörer und Täter des Wortes Gottes“¹⁴⁾ und Glauben und Gehorsam in ihm schafft in der Sphäre menschlichen Wissens und Tuns. Ist der Widerspruch des Menschen Widerspruch seiner ganzen Existenz und nicht etwa einer bestimmten Periode seines Lebens, so bleibt die Sünde, der Daseinswiderspruch, die Existenzfrage auch dann, wenn er Täter und Hörer des Wortes wird. Er hat die Sicherheit, den Frieden, das Heil mitten in der Unsicherheit, dem Unfrieden, der Heillosigkeit seines Daseins. Er hat aber die gewisse Zuversicht auf die endgültige Aufhebung seiner Daseinsnot in der zukünftigen Gottesherrschaft. Und damit schließt sich der Kreis der Barth'schen Gedanken, in denen er die Antwort der Kirche auf die letzte Existenzfrage des Menschen herausstellen will, auf die der heutige Mensch vielleicht etwas deutlicher stößt als frühere Generationen. Die Kirche wird hier von Barth zu lernen haben, indem sie klarer und deutlicher die Antwort gibt, auf die heute viele innerhalb und außerhalb der Kirche bewußt oder unbewußt warten, und sich dabei darüber klar ist, daß sie selbst nicht die Antwort geben, sondern nur hinweisen kann auf das Wort Gottes selbst, das allein die Antwort auf die Existenzfrage der Menschen gibt.

Chronik

Am 1. Januar ist der Anschluß der größten deutschen Synode in Südamerika, der Synode von Rio Grande do Sul (Brasilien) an den Deutschen Evangelischen Kirchenbund in Kraft getreten. Der Anschluß, ein Ereignis in der Geschichte der deutschen evangelischen Diaspora, ist von großer verfassungsrechtlicher Bedeutung.

Am 20. Januar wird die Bierhundertjahrfeier des Kleinen Katechismus D. Martin Luthers in den deutschen Kirchen festlich begangen. Unter den zahlreichen Festschriften, die anlässlich dieser Feier erschienen sind, ver-

¹⁴⁾ M. a. D. S. 362.

dient besondere Beachtung die Geschichte des Katechismus von Mich. Keu, dem bekannten lutherischen Theologen in Dubuque (U. S. A.).

Weitere Gedenkfeiern an wichtige Ereignisse des Jahres 1529 werden in Speyer (20. und 21. Mai) und in Marburg (2. bis 13. September) gehalten werden. Die letztere wird von der Evangelischen Landeskirche in Hessen-Kassel und der Theologischen Fakultät in Marburg veranstaltet. Sie wird voraussichtlich eine bedeutsame Kundgebung des Willens der evangelischen Kirchen zu gegenseitiger Verständigung darstellen.

Berufungen: Prof. D. Walter K ö h l e r in Zürich nach Heidelberg auf den Lehrstuhl v. Schuberts. — Superintendent H i l d t in Wonnegrowitz als Nachfolger des verstorbenen D. Schneider zum Direktor des Predigerseminars und der Theologischen Schule in Posen.

Promoviert: Lic. Dr. Gottfried N a g e l, Direktor des Oberkirchenkollegiums zu Breslau, zum D. von Erlangen; Gymnasialdirektor i. R. Prof. Dr. Hermann M e r g e in Goslar zum D. von Münster; Pfarrer Ludwig H e i t m a n n (Hamburg) und Landesuperintendent Walter S e l l w e g (Munich) zu D. D. von Gießen.

Gestorben: Prof. D. Dr. L o z (Erlangen), Professor D. Siegfried G o e b e l (Bonn), Professor K o l m o d i n (Uppsala).

Studentenstage für Pfarrer

Vom 17.—23. April 1929 finden, wie in den Vorjahren (seit 1920), Studentenstage für Pfarrer zur Vertiefung in die Arbeit an der weiblichen Jugend im Burckhardtthaus, Berlin-Dahlem, statt. In Fachvorträgen und anschließenden Besprechungen wird eine gründliche Einführung in die evangelische Jungmädchenvereinsarbeit durch Besprechung der theoretischen Grundlagen wie der praktischen Ausführung gegeben. An einzelnen Themen sind zu nennen: Weg, Ziel und Eigenart der Jugendarbeit, ihr Verhältnis zu Bibel, Kirche, Familie, Alkohol-, Sing- und Sprechchorbewegung, Gymnastik usw. Außerdem wird eingehend über die Hilfsmittel für die Jugendarbeit gesprochen und in die Literatur eingeführt werden. Meldung bis spätestens 1. April. Nähere Auskunft erteilt das Burckhardtthaus, Berlin-Dahlem, Friedbergstr. 27.

Mitteilung

Der deutsche amtliche Bericht über die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung ist im Furche-Verlag zu Berlin soeben erschienen. Unsere Leser seien darauf hingewiesen, daß das umfangreiche Werk vorläufig noch zu dem Vorzugspreise von 16 RM. abgegeben wird.