



Kritische Berichte.

Zur Auseinandersetzung mit Gogarten, Brunner
und Barth.

Von

D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

2. Barth (vgl. Heft 3).

K. Barth, Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik. München, Kaiser 1927. M. 12.—

1. „Wirkliche Dogmatik gibt es zur Zeit unter uns überhaupt nicht“: zu diesem Ergebnis hat die Entwicklung der protestantischen Dogmatik „seit mindestens zweihundert Jahren geführt“. Demgegenüber will Barth den Versuch machen, zu zeigen, was es um rechte dogmatische Arbeit ist und in welcher Art Einstellung sie getan werden muß. Um dies Prinzipielle wird es uns denn auch bei der Auseinandersetzung mit ihm zu gehen haben.

Ein deutliches Symptom des von ihm behaupteten Niedergangs der Dogmatik sind die bei den Dogmatikern der letzten zwei Jahrhunderte üblich gewordenen weitausgeführten Prolegomena. Die alte Dogmatik, die noch eine rechtschaffene Dogmatik war, kannte das noch nicht. Das Bedürfnis nach Einleitung entsteht erst dann, „wenn eine Wissenschaft ihrer Sache nicht mehr oder noch nicht wieder (so) sicher ist“, daß man die Wahrheit der axiomatischen Voraussetzungen, „mit denen jede Wissenschaft arbeitet“, einfach damit erweist, daß man sie anwendet (12).

Der Unterschied zwischen der dogmatischen Arbeit von jetzt und von einst, auf den B. hier hinweist, ist in der Tat bezeichnend. Es könnte aber sein, daß diese in den letzten zwei Jahrhunderten eingetretene Veränderung anders bewertet werden muß, als B. das tut.

Was immer es mit der Dogmatik sonst auf sich haben mag, jedenfalls doch ist die dogmatische Arbeit als menschliches Tun eine Betätigung des

Zeitschrift für Theologie und Kirche

N. F. 10/6

denkenden Bewußtseins. Sie tut ihre Arbeit jeweilen in ihrer Zeit und für ihre Zeit und so denn auch aus dem denkenden Bewußtsein dieser ihrer Zeit heraus. Nun gibt es aber — um das erneut zu wiederholen ¹⁾ — Zeitenwenden des denkenden Bewußtseins. Es gibt Zeiten, in denen ohne weiteres unter der ungebrochenen Herrschaft überlieferter Gedankenzusammenhänge gedacht wird, Zeiten traditionsgebundenen Denkens. Sie finden ihr Ende in der Denk-Zeitenwende der „Aufklärung“. Solche „Aufklärung“ aber bedeutet eine Zeitenwende des denkenden Bewußtseins, die sich nicht einfach wieder rückgängig machen läßt. Wer für seine Zeit denken will, muß von da ab in der Art dieses denkenden Bewußtseins seine Denkarbeit tun. Und das gilt auch von der theologischen Denkarbeit. Seit der Denk-Zeitenwende der Aufklärung besteht einfach die Notwendigkeit, den dogmatischen Gedankenansatz vor dem denkenden Bewußtsein zu rechtfertigen. Und so wenig sich jene Gesamtwende des denkenden Bewußtseins wieder rückgängig machen läßt, so wenig dürfte es möglich und angängig sein, das dogmatische Denken, wenn anders es in seiner Zeit und für seine Zeit seine Arbeit tun soll, wieder hinter diese Zeitenwende zurückzuführen. Es müßte denn sein, daß hier ein für allemal eine ganz bestimmte, besonders geartete Denkeinstellung aus dem Wesen der Sache gefordert ist, die ohne alle Rücksichtnahme auf noch so tiefgreifende Wandlungen des denkenden Bewußtseins unveränderlich dieselbe zu bleiben hat. Und das ist in der Tat B.s Meinung. Wenn er die neuere Theologie von ihrem Irrweg zurückzurufen sucht, so ist das in seinen Augen nicht ein Versuch, über die Denkzeitenwende der Aufklärung zu der Selbstsicherheit traditionsgebundenen Denkens zurückzuwenden; sondern es ist gemeint als eine Wiederbesinnung der Theologie auf die ihr ein für allemal gebührende und bei ihren Voraussetzungen einzig sachgemäße Denkeinstellung, als deren ehrwürdige Muster ihm die alten Theologen gelten. Es gibt für die Theologie ein anderes in sich Feststehendes: und die Aufgabe der durch die theologische Zeitlage auch B. aufgenötigten Prolegomena kann nur die sein, jenes in sich Feststehende, wovon der Dogmatiker weiß oder doch wissen soll, daß es in sich feststeht, wieder in vollem und zutreffenden Verständnis sichtbar zu machen.

Ihren Ausgangspunkt nimmt diese dogmatische Besinnung bei demjenigen, was überhaupt der unmittelbare Gegenstand der dogmatischen Besinnung ist: bei der kirchlichen Verkündigung. Diese ist eine Menschenrede, die den über alle menschliche Möglichkeit hinausgehenden Anspruch erhebt, daß hier in autoritativer Weise „die Wahrheit in Sachen der Be-

1) Vgl. in meinem Aufsatz „Systematisches aus der historischen Theologie“. *BTZ* 1927, S. 315.

ziehung zwischen Gott und Mensch" gesagt werde (23); das ist aber etwas, das so nur von Gott selbst gesagt werden kann. Gerechtfertigt ist darum dieser „unmögliche" Anspruch allein unter der Voraussetzung, daß hier durch das Mittel menschlicher Verkündigung Gott „s e l b s t den Menschen sagt, was über das Verhältnis von Gott und Mensch zu sagen ist" (24). Nehmen wir die kirchliche Verkündigung ernst, dann stellt sie uns vor die Wirklichkeit des in ihr ergehenden Wortes Gottes, als die Größe, die es wieder in rechtem und vollem Verständnis sichtig zu machen gilt.

Mit diesem Wiederstiftigmachen des Wortes Gottes verbinden sich unmittelbar Bemühungen um eine zutreffende Erfassung dieser Größe.

Zunächst gilt es, das Verhältnis der Gottesrede, die in der kirchlichen Verkündigung ergeht, zu dem Menschenwort, das hier geredet wird, klar und zutreffend zu erfassen. Wohl ist die kirchliche Verkündigung = Wort Gottes. Aber nun nicht so, als ob das Menschenwort der kirchlichen Verkündigung unmittelbar selbst diese Gottesrede wäre. Die Gleichung: kirchliche Verkündigung = Gottes Wort ist nicht umkehrbar (27); die beiden Größen dürfen nicht identisch gesetzt werden. Sondern zuerst einmal: das Erstgrundlegende ist, daß „Gott s e l b s t redet" (sein „Selbstwort") und zwar „auch zur Kirche und für die Kirche" (38); und dies sein Wort „ist gesprochen und wird gesprochen ohne unser Zutun" (38). Die menschliche Verkündigung ist lediglich „Dienst an diesem ursprünglichen Selbstwort" (25). Und wenn nun doch gesagt werden kann, daß in dem menschlichen Wort der Verkündigung Gott „selbst den Menschen sagt, was über das Verhältnis von Gott und Mensch zu sagen ist" (24), so ist das dahin zu verstehen, daß er sich zu diesem dienenden Menschenwort, das in sich selbst ein fehlbares Menschenwort ist und bleibt, dadurch bekennt, daß er selbst redend mit dabei ist.

Eine weitere Erwägung führt zu der Unterscheidung der drei Gestalten des Wortes Gottes. — Die Kirche wagt zu predigen und „damit zu sagen, daß Gottes eigenes Wort gegenwärtig ist" (38), weil das Zeugnis der Apostel und Propheten geschehen ist (41). An dem „historischen Datum" dieses „mündlich und schriftlich niedergelegten" Zeugnisses besitzt sie Begründung, Ermächtigung und Leitung für ihr eigenes Tun (39)¹⁾. — Fragen wir nun weiter, worauf die nicht nur irgendwelche, sondern „zwin-

1) Auch hier aber ist zu beachten, daß nicht dieses menschliche Buch als solches unmittelbar selber das Wort Gottes ist, sondern „das Wort Gottes geschieht" und zwar als ein heute gegenwärtiges „in der Bibel, und abgesehen von diesem Geschehen ist sie nicht Wort Gottes, sondern ein Buch wie andre Bücher" (63).

gende, absolute Autorität beruht, die die Kirche im Kanon erkennt", so ist klar, daß nicht „der Kanon als solcher ihr Ursprung sein kann“ (43). Wir sehen uns weiter zurückverwiesen auf eine Größe, die ihrerseits wieder dem Kanon seine Ermächtigung gibt: das Wort Gottes als Offenbarung, das Reden Gottes an sich, in dem Gott „nicht nur authentische Kunde von sich selber gibt, sondern für sich selber redend zur Stelle ist“ (45), nämlich in seiner Menschenerscheinung in Jesus Christus.

Nach dem Bisherigen könnte man meinen, es werde uns hier nun doch zugemutet, uns einfach auf den Boden des Christentümlisch-Geltenden zu stellen und dessen faktischen Anspruch zum Ausgangspunkt unserer Erkenntnisse und Gewißheiten zu nehmen. Die gesamte Erwägung setzt ja doch ein bei der christentümlichen Tatsache, daß sich die christliche Verkündigung mit dem Anspruch, hier werde den Menschen die Wahrheit über Gott und den Menschen gesagt, über alle menschliche Meinungsäußerung als ein Art-anderes heraushebt. Und ebenso ist es ein christentümlisch Geltendes, daß hinter diesem Anspruch als ihn begründende Voraussetzung dasjenige steht, was B. als solche Voraussetzung hervorholt und auf seinen zutreffenden Ausdruck zu bringen versucht. So ist das aber von B. nicht gemeint. Er denkt nicht daran, uns einfach auf den Boden der Ausgemachtheit geltender christentümlicher Tradition zu stellen, in deren einfach als zu Recht bestehend hingenommenem Anspruch jene Voraussetzung implizite mitgegeben ist und also nur da herausgeholt zu werden braucht, um auch ihrerseits Gewißheit zu besitzen. Es wird ja vielmehr gerade bei der Fragwürdigkeit des Anspruchs, mit dem hier Menschenrede aufzutreten wagt, der Gedankenansatz genommen. Darum ist durch die von der christlichen Rede ausgehenden Erwägungen auch nicht mehr erreicht, als daß „in den Voraussetzungen der christlichen Rede“ „die alles verunmöglichende Lücke nachgewiesen“ ist, „die bestehen müßte, wenn es so etwas wie das Wort Gottes nicht gäbe“ (91). Außerdem ist „eine Reihe von Bestimmungen festgestellt, die dieser Wirklichkeit“ (des Wortes Gottes) „eigen sein müssen“ (92). Das alles aber ist, solange wir in Zusammenhang dieser Erwägungen bleiben, die von der Eigenart des christentümlich Gegebenen ihren Ausgang nehmen, lediglich logisches Postulat (92). Nicht als Begründung der Gewißheit vom Worte Gottes also sind diese Darlegungen gemeint; es wird nur eben in dem Wagnis der christlichen Rede gerade als einer mit ihrem Anspruch in ihrer Menschenthätigkeit fragwürdigen Größe der Ansatz genommen, um jene weiter zurückliegende in sich feststehende Größe des Wortes Gottes, von der alleine aus sich die gerade nicht unmittelbar in ihr selbst gegebene Sicherheit der christlichen Verkündigung begründet, dem theologischen Denken in

ihrer ganzen grundlegenden Bedeutung und in ihrem klaren Begriff zunächst einmal überhaupt wieder sichtbar zu machen¹⁾.

Wehrten wir soeben der falschen Folgerung aus der Tatsache, daß B. den Ausgang seiner Erwägungen bei dem exzeptionellen Anspruch nimmt, den die Kirche mit ihrer Verkündigung tatsächlich erhebt, als ob er damit unmittelbar in die Situation naiver Traditionsgläubigkeit wieder zurückwende, so kann doch nicht geleugnet werden, daß er an einem entscheidenden Punkte — und zwar ganz bewußt — sich von vornherein auf den Boden einer bestimmten kirchlichen Tradition stellt, insofern nämlich, als ihm von vornherein feststeht, welches jene in sich feststehende Größe ist, um deren Wiedersichtigmachung es sich allein handeln kann. Seine Prolegomena wollen „exklusiv“ bestehen in einer „ausgeführten Lehre“ vom Worte Gottes (17). Auch die grundlegende Offenbarungstat Gottes fällt ihm von vornherein unter den Begriff des Wortes. Sicher legt es sich so nahe, wenn man auch in den entscheidenden Formulierungen zu Luther-Calvin zurück will. Wie

1) Trotz seines Protestes gegen die Theologie der letzten zwei Jahrhunderte steht B. mit diesen seinen Ausführungen als ernsthafter Denker der Gegenwart selber diesseits der Denkende der Aufklärung mit ihrer Erschütterung der naiven Traditionsaxiomatik durch das Sichtigwerden der vollen Menschenhaftigkeit sowohl dessen, was mit dem Anspruch, Wort Gottes zu bringen, fortlaufend als kirchliche Verkündigung ergeht, wie auch dessen, was im Kanon als Wort Gottes festgelegt ist. Man wird doch nicht leugnen können, daß die Erkenntnis der Menschenhaftigkeit wie alles Christentums in allen seinen Lebensäußerungen, so auch des Schriftzeugnisses für dies moderne Denken eine ganz anders prinzipielle Bedeutung gewonnen hat. Und von da aus ist es, daß B. die ehrliche Anerkennung dieser von Irrtumsmöglichkeiten umgebenen Menschenhaftigkeit sogar direkt fordert. Also nicht nur macht B. damit, daß er auch seinerseits Prolegomena schreibt, der veränderten Situation notgedrungen ein Zugeständnis; er denkt selber aus der gegen vor zweihundert Jahren veränderten theologischen Problemlage heraus. Aus dieser Problemlage heraus möchte er — und das ist das besondere seiner theologischen Einstellung — bei voller Anerkennung der Verfälschungs- und Irrtumsmöglichkeiten, die alles, immer zeitgeschichtlich und individuell bedingte, Zeugnis von der Offenbarung umgeben, doch wieder den Weg zurückfinden nicht nur zu einem letzten, einfach hinzunehmenden, unmittelbar göttlichen Offenbarungswort, sondern auch zu einem zu Recht autorisierten Verständnis der Offenbarung. Dieses eigenartige Zueinander moderner Problemansätze und eines doch in gewissem Sinne Zurückfindenwollens in eine dem vorausliegende theologische Situation findet seinen Ausdruck in den komplizierten Unterscheidungen und Verbindungen seiner Begriffsbestimmung des Wortes Gottes.

aber, wenn diese exklusive Betonung gerade des Wortes Gottes — nämlich der Schrift — als des Entscheidenden in der besonderen Kampfeslage damals ihre besondere Bedeutung besessen hätte? Dann wäre es keineswegs so ausgemacht, daß wir vom Begriff des Wortes ausgehend auch die Offenbarung als eine „Gestalt“ des Wortes fassen müßten. Die Offenbarung könnte dann sehr wohl auch ein Handeln Gottes mit den Menschen sein, das sich nicht so einfach unter den Begriff des Wortes bringen läßt. Und sicher doch ist, wovon uns die neutestamentliche Offenbarungsbotschaft Kunde geben will, nicht wieder irgendein ergangenes Wort, sondern etwas davon unterschiedenes Anderes. Wir haben da zuerst Gottes Heilstun und dann als ergehendes Wort die Botschaft davon. Die Folge ist bei B., daß die Frage nach dem, was jenes in sich Feststehende ist, gar nicht wirklich als ernstliche Frage gestellt wird. Und ebensowenig fragt er ernstlich nach dem rechten christlichen Begriff der Offenbarung, sondern sieht das rechte Verständnis der grundlegenden Offenbarung von vorneherein unter den Begriff des Wortes beschlossen. — In dem Bisherigen also ist das Wort Gottes lediglich sichtig gemacht worden. Welcher Erkenntnisweg führt uns über das bloße „logische Postulat“ hinaus zu der Wirklichkeit des Wortes Gottes? (92).

Damit erst stehen wir vor der entscheidenden Frage. Denn ohne die Wirklichkeit des Wortes Gottes und — so müssen wir doch wohl hinzufügen — ohne eine Möglichkeit der Erkenntnis dieser seiner Wirklichkeit bleibt ja doch für uns jene „alles verunmöglichende Lücke“ bestehen. Diese Frage entscheidet B. im Zusammenhang mit der andern, wie Gottes Wort überhaupt von uns erkannt werden kann.

Voraussetzung der rechten Beantwortung dieser Frage ist für B. zunächst einmal: „Unter Wort Gottes ist unter allen Umständen zu verstehen“ jenes weiter Zurückliegende, das in dieser Menschenrede, sie ermächtigend, zur Stelle ist, „ein Reden Gottes, ein Akt, dessen Subjekt Gott und Gott allein ist“ (95). Dann aber handelt es sich hier gar nicht um ein Objekt, das wir erkenntnismäßig erfassen könnten; sondern wir sind vor den von sich selbst redenden Gott gestellt und haben es mit ihm zu tun. Erkenntnis kann hier nur Anerkennung sein und Gehorsam.

Hierzu ist zu bemerken: Sicher, so wäre es, wenn Dei loquens persona in unverhüllter Selbstheit vor uns stünde. Aber dieser Fall besteht eben doch nicht. Unsere Lage ist vielmehr die, daß wir es nicht mit dem unverhüllt vor uns hintretenden Deus ipse und seiner direkten Rede an uns zu tun haben, sondern allemal mit Menschenrede, die mit dem Anspruch auftritt, Gottes Wort an uns zu bringen. Die Frage nach der Erkenntnis des Wortes Gottes bezieht sich allemal auf den ganz konkreten Inhalt eines bestimmten

Menschenwortes. In dieser Lage aber wäre die Behauptung: „Es kann nur anerkannt werden“, arg gefährlich; sie könnte dazu führen, daß wir einfach anerkennen, was wir, sofern es eben doch auch Menschenwort ist, mit dem darin ergehenden Worte Gottes doch grade nicht einfach identisch setzen dürfen.

Eine zweite Erwägung enthält die bekannte restlose Ausrottung aller vom Menschen her sich ergebenden Möglichkeiten, das Wort Gottes mit irgendwie in ihm selbst begründeter Zustimmung zu erfassen. Nicht ein freudig zustimmendes oder erlöst aufatmendes Ja-sagen, sondern — es steht wirklich so da — Gezwungen-sein von Gott dem Heiligen Geist, „zu tun, was er (der Mensch) offenkundiger und eingestandenermaßen nicht tun kann“ (332). Zu diesem Ausschalten der innerlichen Überführung, die etwas anderes ist als ein solches Gezwungenwerden, habe ich mich schon gelegentlich der Auseinandersetzung mit Gogarten geäußert.

Innerlich überführt werden bedeutet immer ein innerlich begründetes Zustimmung, und zwar richtet sich dabei dieses von dem Innern des Zustimmungenden her begründete Ja unmittelbar auf den ihm mit Geltungsanspruch entgegentretenden Inhalt. B. hat auch selbst ein Gefühl für die Mäßigkeit des hier von ihm gewählten Ausdrucks „Zwang“. Jedenfalls finden wir an späterer Stelle dazu die folgenden Ausführungen. Es handle sich hierbei nicht um den „Zwang einer Naturmacht“, um den Zwang „überwältigender Kausalität“, sondern um den Zwang der Autorität resp. den „Zwang eines göttlichen Befehls“. Autorität aber „gibt es nur in der Sphäre der Freiheit“ (389). Daß der Mensch „sich der Autorität Gottes wirklich beugt, das wird und ist nur wahr in seiner eigenen Tat, der Tat des Glaubens und Gehorsams“. Und zwar darum ist es nur hier wahr, weil der Mensch, wenn er sich selbst begreift, sich nicht nur als (einfach kausal) bestimmt, sondern (als Denkenden und Handelnden) auch als bestimmend begreift. Darum eben käme nicht wirklich zu ihm selbst, was nur als Naturmacht zu ihm käme (390). Das klingt nun doch etwas anders als die Rede vom Gezwungenwerden durch den Heiligen Geist, die kaum an etwas anderes als an einen naturmachtähnlichen Zwang denken läßt. Jetzt handelt es sich um das *bewußte* gehorsame Sichbeugen unter eine Autorität. Auch damit aber ist nicht dasjenige erreicht, was innerliche Überführung und Überzeugtwordensein meint, und womit erst wirklich erreicht ist, daß die betreffende Wahrheit „wirklich zu ihm (dem Menschen) kommt“, so wenig wie die Wahrheit einer sittlichen Forderung „wirklich zu ihm kommt“, solange als der Mensch lediglich der elterlichen Autorität oder der Autorität geltender Sitte gehorsam folgt. So gewiß als der Mensch nicht nur ein denkendes und han-

delndes, sondern überdem ein geistiges Wesen ist — und das ist er nun einmal nach Gottes Willen, mag sein Geisttum auch noch so sehr unter Schutt vergaben liegen, — und sich erst dann recht begreift, wenn er sich als ein solcher begreift: so gewiß kommt auch mit dem bloßen Hinnehmen auf Autorität hin eine Wahrheit nicht wirklich zu ihm. Dazu gehört nun einmal ein innerlich begründetes Befinden, daß es recht und wahr ist, und Zusage auf Grunde dessen — was mehr und etwas anderes ist als ein nachlaufendes Es-sich-auch-erkennend-zurechtlegen. Es müßte denn wirklich sein, daß es sich hier um etwas handelt, zu dem der Mensch dem Wesen der Sache nach diesen Zugang nicht hat, das also nicht wirklich zu ihm kommen kann¹⁾.

In dem im vorhergehenden Ausgeführten liegt zugleich auch die Antwort auf die Frage nach der für alles weitere letztgrundlegenden Erkenntnis der Wirklichkeit des Wortes Gottes. Auch sie kann nichts anderes sein als Anerkennung. Auf die Frage: wie erkennst du das Wort Gottes? lautet die Antwort: „So und darin, daß es zu mir gesprochen ist.“ Diese „erkenntnistheoretische“ Grundlegung sei zwar nichts anderes als eine *petitio principii*. Das brauche uns aber nicht zu beirren, sobald wir im klaren darüber sind, daß diese logische Form die einer theologischen Grundlegung allein angemessene sei.

Den Nachweis hierfür führt Barth, wenn ich ihn recht verstanden habe, kurz zusammengefaßt folgendermaßen: Es handelt sich in der Theologie um die Wahrheit Gottes. Gott aber und somit auch seine Wahrheit ist das Erst-Gegebene. Als wirklich Erst-Gegebenes muß seine Wahrheit das auch in der Erkenntnis sein, sonst wäre sie eben nicht das schlechthin Erst-Gegebene. Dieses als Wahrheit schlechthin unableitbar Erst-Gegebene aber, „was kann es anders sein als Gottes Wort?“ (107), von dem angesprochen der Mensch „ursprünglich vor Gott steht?“ (108).

Daß Gott und somit auch Gottes Wahrheit das Erst-Gegebene ist, mag — als ontologische Aussage — zutreffen. Ist damit aber wirklich so ohne weiteres gegeben, daß einmal er und dann auch seine Wahrheit darum auch für unsere Erkenntnis das Erst-Gegebene sein müsse? Inwiefern erlitt seine ontologische Erstgegebenheit Einbuße, wenn er nicht auch uns Menschen das „erkenntnistheoretische“ Erst-Gegebene, das erkenntnisthaft unableitbar und erst-Sichere wäre? Ist das nicht in der Tat auch eine leere Konstruktion?

1) B. redet übrigens selbst einmal davon, daß es Autorität nur da gäbe, „wo ein Gewissen ist, das sich durch sie beugen und trösten lassen will“ (389); also doch selbst bei ihm wenigstens eine Spur von einer vom Innern des Menschen her, nicht nur einfach, weil es eben die Autorität ist, sich vollziehenden Zuwendung.

Ist Gottes Wirklichkeit, nicht in irgendeinem „überhaupt“, sondern uns Menschen — darum handelt es sich doch hier — tatsächlich (wie B. diese „erkenntnistheoretische“ Erstgegebenheit gelegentlich ganz zutreffend formuliert) sicherer wie unsere eigene Wirklichkeit? B. behauptet das z. B. von den großen Glaubensmännern der Reformation. In einem gewissen Sinne kann man das wohl von ihnen sagen, insofern nämlich, als ihnen Gott gegenüber ihre eigene Existenz praktisch unsicher wurde. Hier aber handelt es sich um die Sicherheit der theoretischen Anerkennung. B. kommt also zu seiner superlativen Behauptung durch eine Begriffsvermischung. Und soweit jenen Männern die Wirklichkeit Gottes tatsächlich ein allererstes Axiom war, verdanken sie das doch lediglich ihrer besonderen zeitgeschichtlichen Lage; es war das einfach ein Stück noch unerschütterter Traditionsaxiomatik. Nur für diese stimmt, was B. als Allgemeingeltendes aus der ontologischen Erstgegebenheit Gottes meint folgern zu müssen. So wäre also wirklich solche Traditionsaxiomatik das Normale? So als ein Eintreten für Traditionsaxiomatik ist es bei B. aber doch wieder nicht gemeint. Sondern das war es bei jenen, daß sie vor Gottes an sie ergehendem Worte standen. Und damit stehen wir bei der Gedankenwendung, die uns erst zu dem erstrebten Ziele führt:

„Was kann jenes Erst-Gegebene anderes sein als eben Gottes an uns ergehendes Wort?“ So allein doch sei ganz deutlich, daß nicht wir mit irgend etwas, das wir in uns haben, erst-gegeben sind, sondern Gottes Wahrheit, vor die wir uns durch das Wort gestellt sehen. Sollte B. meinen, damit erwiesen zu haben, daß Gottes Wahrheit ihrer Erstgegebenheit wegen uns so von außerhalb her gegeben sein müsse, dann wären diese Ausführungen voreilig. Ich wenigstens vermag nicht einzusehen, warum ein in uns ergehendes Wort sich mit der Erstgegebenheit der Wahrheit Gottes nicht auch vertragen sollte. Als ein solcher Beweis der Wirklichkeit des Wortes Gottes ist das von B. aber auch gar nicht gemeint. Sondern es soll unter der Voraussetzung der Wirklichkeit eines einfach an uns ergehenden Wortes gezeigt werden, daß dann ja alles stimmt. Wir haben den Begriff der „erkenntnistheoretischen“ Erstgegebenheit der Wahrheit Gottes gewonnen. Nun ist da jenes von außerhalb an uns ergehende Wort. An ihm haben wir die zu erwartende Erstgegebenheit in präzisester Form.

Wenn die Dinge nur in Wirklichkeit so einfach lägen. Seit die traditionelle Selbstverständlichkeit christlicher Überlieferung gebrochen ist, sind vielmehr die beiden folgenden Fragen wirkliche Fragen: nicht nur „Woher wissen wir, daß jene Rede, die mit dem Anspruch auftritt, Gottes Wort zu sein, wirklich Gottes Wort ist?“ sondern auch — noch grundlegender —

„Woher wissen wir um die Wirklichkeit Gottes?“ Die Antwort, welche wir hier erhalten, scheint mir darauf hinauszulaufen: Um die Wirklichkeit Gottes wissen wir, weil und sofern sein Wort an uns ergeht. Und woher wieder wissen wir, daß dieses Wort Gottes Wort ist? „So und darin, daß Gott es zu mir gesprochen hat.“ So erst haben wir den „Zirkelschluß“, der uns hier zugemutet wird, ganz vor Augen. Dem Dialektiker mag grade dabei überaus wohl sein; weniger dem mit einer Unsicherheit Ringenden, die durch den unvermeidlichen Zusammenbruch geltender Tradition über uns gekommen ist. Ich bezweifle doch sehr, ob B. der ganze schwere Ernst der damit geschaffenen Problemlage aufgegangen ist. Sonst könnte er über die gewiß in vielem korrekturbedürftigen Versuche der von ihm in Bausch und Bogen abgelehnten Theologie der letzten zwei Jahrhunderte nicht so aburteilen, wie er es in den seine positiven Darlegungen beständig begleitenden Auseinandersetzungen da hinüber tut. —

2. Die übrigen drei Kapitel entwickeln die ausgeführte Lehre vom Worte Gottes in seinen drei Gestalten in sachgemäßer Reihenfolge, d. h. jetzt also vom Letztbegründenden, von der Offenbarung, abwärts steigend. An den beiden letzten Kapiteln (von der Heiligen Schrift und von der Verkündigung der Kirche) interessiert uns hier, was da über die rechte theologische Haltung diesen beiden Größen gegenüber Abschließendes gesagt wird; an dem Kapitel über die Offenbarung, was B. in diesem Kapitel, nachdem er im vorhergehenden mehr im allgemeinen von der Offenbarung geredet hat, nun in vollem Zusammenhang als sein Verständnis der Christusoffenbarung entwickelt.

Die Ausführungen dieses zweiten Kapitels sind zugleich eine Entfaltung der Trinitätslehre und der Lehre vom Gottmenschen. Für B. sind grade diese Darlegungen von grundlegender Bedeutung. Ihm ist die Trinitätslehre die „im engsten Sinne so zu nennende Theologie der Offenbarung“ (215); und ebenso gehört ihm die zutreffende Vorstellung von der Inkarnation zu diesen grundlegenden Dingen. Und doch müssen wir darauf verzichten, ihm hier bis in die Einzelheiten seiner Darlegung zu folgen¹⁾. —

1) Bis zu trinitarischen Sätzen wie den folgenden: „Gott ist Vater in sich selbst... Er ist ursprünglich als Subjekt Vater, nicht als Prädikat des Weltgrundes. Umgekehrt: Weltgrund, Schöpfer, unser Vater ist Prädikat und ohne das Subjekt, das heißt aber ohne den Sohn, dessen Vater er ist, ist Weltgrund, Schöpfer, „unser Vater“ gewiß ein Abgott“ (179); „Indem er als Vater sich selbst setzt, ist er der durch sich selbst Gesezte, der Sohn“ (193); oder auch bis zu seinen Ausführungen über die Jungfrauengeburt, die Euhypostasie der menschlichen Person, die energische Bejahung der Bezeichnung der Maria als Gottesgebärerin.

Wir beschränken uns darauf, im Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit Barths Verständnis der Christusoffenbarung — sowie auch der Offenbarung überhaupt — die uns dabei entgegentretenden Ansatzpunkte für jenes Weitere kritisch zu beleuchten; in dieser Kritik liegt dann zugleich die Rechtfertigung dafür, daß wir nicht auch noch alle einzelnen Stationen eines Weges durchprüfen, dessen erste Schritte uns als fragwürdig erscheinen.

„Gott allein offenbart sich, oder er offenbart sich gar nicht“ (135). Wer Gott offenbart, der muß Gott selber sein, Gott in Person. Es geht nicht an, „irgendwie ein Drittes, das nicht Gott ist, zwischen Gott und den Menschen hineinzuschieben“ (157). So etwa lautet in immer erneuten Wendungen der eine Gedankenansatz zum kirchlichen Trinitarismus. — Selbstverständlich, daß Gott allein Gott offenbaren kann. Folgt aber daraus wirklich so zwingend, daß der, in dem er sich uns offenbart, Gott selber und abstrichslos Gott selber sein müsse? Es folgt daraus doch nur, daß wirklich Gott es ist, der in Jesus Christus mit uns handelt. Und handelt Gott mit uns in Jesus Christus nur dann, wenn das Subjekt in Jesus Christus Gott selber ist, der Mensch Jesus dagegen — wie B. sich ausdrückt — lediglich Prädikat an diesem Subjekt? Muß Gott wirklich so in dieser Menschenerscheinung existenzhaft am Platze sein; ohne das wäre es nichts mit seinem erlösend-offenbarenden Handeln mit uns an gerade dieser Stelle? Und inwiefern wird ein Drittes zwischen den sich offenbarenden Gott und den Menschen unrechtmäßigerweise dazwischen geschoben, wenn nicht Gott selber in diesem besonderen Sinn das Subjekt in seinem Christus ist? Muß Gott wirklich, damit sein erlösend offenbarendes Tun wirklich sein Tun sei, in solcher Weise handelnd zugegen sein? —

„Gott offenbart sich ganz oder er offenbart sich gar nicht“ (135). „Gott ist ganz in seiner Offenbarung“ (198). Wer Gott offenbart, „muß ganz Gott sein ohne Abzug und Einschränkung“ (188). — Sicher, wenn Gott nicht „ganz“ in seiner Offenbarung ist, dann ist kein Verlaß darauf. D. h. er muß mit seinem ganzen Willen und mit seinem ganzen Herzen darin sein. Daraus folgt dann allerdings nicht, daß das „Gott war in Christo“ im Sinne des obigen Zitates von B. S. 188 verstanden werden muß. Dazu müssen wir auf jenen anderen Satz zurückgreifen: „Gott offenbart sich ganz oder er offenbart sich gar nicht.“ Und in dem Sinne dieses Satzes will B. natürlich auch den anderen verstanden wissen: „Gott ist ganz in seiner Offenbarung“, nicht so, wie wir uns den Satz soeben aneigneten, sondern sozusagen quantitativ. So aber ist der Satz nur richtig, wenn es Gott bei seiner Offenbarung wirklich darum geht, „sich selber zu reden“. Ist es ihm dagegen bei seiner Offenbarung (in Christus) gerade um den Menschen zu tun und daß er sich

seiner herzlich annehme, dann ist seine Offenbarung wirkliche Herablassung, d. h. aber er offenbart sich uns menschlich und im Menschlichen, und das emphatische „ganz oder gar nicht“ will dann nicht mehr herpassen. —

Das führt uns unmittelbar hinüber zu dem folgenden grundlegenden Satz von B.s Begriffsbestimmung der Offenbarung: Gott redet sich selber; das ist seine Offenbarung. Was ist das doch für eine eigentümlich frostige und abstrakt abgezogene Bestimmung der Offenbarung. Das Sich-offenbaren erfolgt doch nicht ins Leere, sondern ergeht an jemanden. Sich-offenbaren bedeutet ohne weiteres: in ein wirkliches Mitteilungsverhältnis treten. In dieser Begriffsbestimmung fehlt gerade das, was solch ein Reden überhaupt erst zur Offenbarung macht: die wirkliche mitteilungs-hafte Bezogenheit auf den andern. Und sie fehlt erst recht, weil nach B. Gott einfach sich selbst redet, d. h. ganz unbekümmert um alles Fassen-können des Menschen eine Rede redet mit einem Inhalt, der von Menschen gar nicht gefaßt werden kann. Also eine Offenbarung, in der niemandem etwas offenbart wird. Wie B. selbst sagt: danach „scheint Offenbarung nichts anderes bedeuten zu können, als“ — gegen allen Begriff von einer Offenbarung — „daß Gott exklusive sich selber offenbar ist, uns aber grade nicht offenbar wird“ (216). An diesem scheinbaren Tiefstimm mag am Ende wieder der Dialektiker seine Freude haben. Tatsächlich kommt dieser Tiefstimm nur dadurch zustande, daß im Begriffsansatz grade das unbeachtet bleibt, worin die Offenbarung Gottes Leben hat, nämlich daß sie ganz wirklich und ernstlich über ihn hinausgehende Herstellung eines Mitteilungsverhältnisses von Gott zu uns ist. Ja, wenn wir als Christen von Gottes Offenbarung reden, meinen wir damit überdem noch mehr als lediglich irgendein Mitteilungsverhältnis. Das wunderbare Große an Gottes Offenbarung, wie wir sie sehen dürfen, ist doch grade dies, daß er uns sein Herz öffnet, sich uns erschließt. Statt dessen hier die frostige Konstruktion von einer ganz imaginären Offenbarung, da Gott sich uns so fern hält, daß er in einer uns wesentlich unverständlichen Rede redet.

Daß B. bei seiner Begriffsbestimmung der Offenbarung dieses der Offenbarung, wenn anders sie wirklich Offenbarung sein soll, so wesentliche Moment im Ansatz ausschneidet, daran ist seine Gottesanschauung schuld. Gott und Welt werden hier ja doch so auseinandergerissen, daß Gott in einer starren Isolierung welkenfern für sich selbst zu stehen kommt. Und so sehr geht es ihm um diese Gottheit Gottes, daß er es auch Gott in erster Linie um diese seine Gottheit gehen läßt. Wieviel daran Berechtigtes sein mag, wenn es lediglich als Korrektiv gemeint ist, in der dogmatischen Zuspitzung führt es zu einer einseitigen Befangenheit des dogmatischen

Denkens und darum zu schiefen Konstruktionen und selbstgemachten Gedankenwerlegenheiten wie dieser Konstruktion einer Offenbarung, da Gott in welkenferner Erhabenheit lediglich sich selber redet.

Daß diese Dinge hinter diesem starren Unbegriff von einer Offenbarung stehen, wird ganz deutlich bei dem Rätselraten mit dem Subjektsein und Objektsein Gottes. Jenes welkenferne bezogenheitslose Bei-sich-selbst-sein Gottes wird da auf den Ausdruck gebracht: Gott ist immer Subjekt; er ist nie und nirgends Objekt als eben sich selbst (215). Als uns erfassbares Objekt käme er ja doch wie alles, was uns objekthaft zugänglich ist, in eine Linie mit uns zu stehen, geriete sogar sozusagen unter uns, sofern wir ihn dann wie andere Objekte unserer Wahrnehmung und Erkenntnis von uns aus erfassen könnten. Und hieran schließt sich die Frage, wie er, der also „nie Objekt sein kann“ (217), dennoch irgendwie uns greifbar und erfassbar werden könne.

Mit dieser Frage schreiten wir über jene imaginäre Offenbarung, in welcher Gott in seinem absoluten Subjektsein nur sich selber offenbar ist, fort zu der Frage nach einer Möglichkeit eines Offenbarwerdens Gottes für uns. B. findet folgende Lösung: als „freier Herr auch über seine Gottheit“ vermag es Gott, sein Gottsein in die Gestalt eines menschlichen Subjekts zu verhüllen, das als solches bei aller Unaufhebbarkeit seines Subjektseins uns gegenüber uns doch zugleich Objekt ist. In dieser Hülle muß dann auf der einen Seite Gott wirklich er selber gegenwärtig sein „ohne Einschränkung und Abstrich, nicht eine Partikel, ... sondern Gott selber“ (222). Auf der andern Seite muß grade darum diese Umhüllung auch wirklich schließen; das Intognito muß vollständig sein. Sonst wäre ja eben doch nicht erreicht, was durch diese Verkleidung erreicht werden soll: das wirkliche Objektsein für uns.

Was haben wir so gewonnen? Auch wieder eine Offenbarung, die doch wieder keine Offenbarung ist. Es ist ja wohl etwas da, das wir sehen und wohl auch zu begreifen vermögen; aber dies ist grade nicht Gott, sondern eben ein Mensch. Es ist grade nicht an dem, daß sich Gott in dieser und durch diese Menschenerscheinung uns erschließt, durch Jesus Christus wirklich mit uns handelt. Vorstellungen der Art lehnt B. vielmehr auf das allerbestimmteste ab. Die Menschenerscheinung Jesu Christi ist Offenbarungsmittel nur so ganz äußerlich, daß Gott sich eines Menschen als Mittels bedient, um an irgendeiner bestimmten Stelle dieser unserer Objektwelt für uns vorhanden zu sein. Lediglich so räumlich nahe ist er uns geworden; in dieser räumlichen Nähe aber steckt immer noch der, der schlechterdings nur sich selber Gegenstand des Begreifens sein kann.

Und warum so? Letztlich doch wegen des „finitum non est capax in-

finiti". Wenn aber bei Gott das Unmögliche dennoch möglich ist, daß er ein endliches Menschentum als sein Menschentum annimmt, warum sollte ihm verwehrt sein, ein Menschentum zu betruhen, um uns wirklich im Menschlichen zu begegnen? Warum sollte Gott sich nicht so mit uns Menschen einlassen können, daß er aus dem Innersten eines Menschen und so wirklich ganz menschlich mit uns handelt?

B. wird erwidern: es handelt sich hier ja aber gar nicht um Erwägungen des Gott an sich Möglichen oder um irgendeinen von uns aus erst noch zu gewinnenden Begriff von Offenbarung. Sondern: Gott hat sich nun einmal so und nicht anders offenbart. Und unsere Aufgabe ist lediglich die — und mehr als ein Versuch in dieser Richtung wollen auch diese Erwägungen alle nicht sein —, uns in diesem Tatsächlichen auch denkend zurecht zu finden. Auch, wie wir Gottes Offenbarung in Christus recht fassen und verstehen, das steht gar nicht wirklich zur Erwägung. Auch da handelt es sich nur darum, daß wir uns mit Hilfe unseres eigenen Denkens in dem zurechtfinden, was darüber in den mit dem Zeugnis der Apostel — und für B. auch der Propheten — übereinstimmenden Entscheidungen der Kirche bereits entschieden ist.

Wenn B. das Menschentum Jesu Christi schließlich doch für Gottes sich offenbarendes Handeln mit uns so beiseite schiebt, werden wir ihm zugeben müssen, daß die kirchliche Lehrbildung denselben Weg gegangen ist, und daß auch schon im apostolischen Zeugnis, bei Paulus, ein erster Schritt in dieser Richtung getan ist. Die Synoptiker aber, wie doch auch ein Stück des Wortes Gottes als Kanon sind, und auch das Johannesevangelium stellen uns gerade dies Menschentum sehr eindrücklich und ausgiebig vor die Augen nicht nur, sondern vor die Seele, sicher nicht, damit das Infognito recht handgreiflich sei. Und wie ist es mit der Übereinstimmung der trinitarischen Gedanken der kirchlichen Lehrbildung mit dem biblischen Zeugnis? Liegt Gottesgebärerin, „der Gott von Kapernaum und Nazareth“ (243), die ganz eigentliche Mutusie des ewigen Gottes selber in der Christuserseinerung wirklich klar und unbestritten in der biblischen Linie? Besagt im besonderen die Kyriosbezeichnung des Erhöhten wirklich, daß der so Bezeichnete Gott in Person ist? Geht es wirklich an, wie B. das tut, von dem „Kyrios-Jahwe-Namen“ zu reden, mit dem die Gemeinde Jesus ehrte? So klar und eindeutig ist das alles ganz gewiß nicht. Wir können doch nicht mit der Rechtfertigung, auf einzelne Worte komme es hierbei nicht an, sondern auf die große Linie des Schriftzeugnisses, alles das einfach beiseite liegen lassen, was in den Präexistenz-Gedanken des biblischen Zeugnisses unbestreitbar anders klingt.

Um die ernsthaften Fragen an die kirchliche Lehrentwicklung, die sich von hier aus ergeben, kommt B. dadurch herum, daß er vom kirchlichen Dogma aus in die Schrift hinein rückwärts liest, damit selbst ein Beispiel gebend von der rechten theologischen Haltung, wie er sie sieht.

3. Von dieser rechten theologischen Haltung also handeln die letzten beiden Kapitel. Dabei handelt es sich um das rechte Verhältnis zur Schrift und zur kirchlichen Lehrüberlieferung.

Was zunächst den uns vorliegenden Kanon betrifft, so bedeutet das Vorhandensein gerade dieser Schriftsammlung: „in diesen und gerade diesen bestimmten Schriften hat die Kirche bisher das Zeugnis von der Offenbarung vernommen“ (338). Sofern es sich hierbei um einen Akt menschlicher Erkenntnis handelt, ist dies Ergebnis „dogmatisch grundsätzlich“ korrigibel. Dies die eine Seite der Sache. Auf der andern Seite aber gilt: die Autorität des Kanons ist „Autorität mit dem ganzen Gewicht der Glaubensentscheidung der Kirche, zu der sich die Kirche, nachdem sie sie einst gefällt, auch heute bekennt, indem sie auf diese Schrift ihre Verkündigung begründet“ (371). Darum wird sich der einzelne, bis auf eine etwa eintretende bessere Belehrung der Kirche, die als „ein Akt der die Offenbarung glaubenden Kirche“ eintreten müßte, „welches auch sein persönliches Urteil sein möge, daran zu halten haben, daß er als Glied der Kirche an diese und diese Schriften als heilige Schriften gewiesen ist und vor der Aufgabe steht, sie nun auch persönlich als solche zu verstehen“ (339).

An der Schrift selbst wird die menschlich-geschichtliche Bedingtheit des in ihr enthaltenen Zeugnisses erneut restlos anerkannt und solche Anerkennung sogar gefordert. Aber „meint die Kirche wirklich in dem Zeugnis dieser Menschen Gott gehört zu haben, dann muß sie allen Ernstes auch das andre meinen, daß Gott in ihnen gesprochen hat“ (337). Ja, sofern die Männer des biblischen Zeugnisses Gottes Wort gehört und vernommen haben, besteht der Glaube an die Schrift „primär in einem Fürwahrhalten ihrer Worte“ (396), und es geht nicht an, daß man die Offenbarung, sie von diesem Zeugnis lösend, „als eine gleichsam dahinterstehende Größe“ „für sich betrachte“ (344).

Daß die Kirche nicht unbedingte Autorität sein kann, hörten wir schon vorher. Was von ihrer Auswahl des Kanons gilt, das gilt ebenso von der Bemühung um ein zutreffendes Verständnis der Offenbarung in ihrem Bekenntnis. Überdem hat die konkrete Autorität der Kirche im evangelischen Verständnis daran ihre konkrete Grenze, daß sie „dem Urzeugnis (in der Schrift) schlechterdings untergeordnet“ ist (387). Darum hat nicht „die Totalität alles dessen, was als kirchlich und christlich gesagt und geschrieben worden

ist", solche Autorität, vielmehr lediglich eine bestimmte Auswahl unter diesen Stimmen. Für B. handelt es sich dabei um „bestimmte Gedanken“, die diese Tradition wirklich „beherrscht haben“ in der Linie Athanasius, Augustin, Luther (368).¹⁾ Und damit stehen wir bei der andern Seite der Sache. Sofern es sich nämlich hierum handelt, ist von uns gefordert, „Respekt für die Ordnungen und Normen, die die Kirche nach bestem Wissen und Gewissen bis auf bessere Belehrung meinte erkennen und proklamieren zu müssen, für die Lehrer, die sie wiederum bis auf bessere Einsicht als ihre rechtmäßigen Lehrer erkannt hat“ (369), Respekt vor ihrem Dogma, und zwar einen Respekt „zum vorneherein“, „dem Dogma als solchem gegenüber“ – „nicht erst im Blick auf seinen Inhalt“, – als „Bereitschaft, sich durch das Dogma in seinem eigenen Denken den Weg weisen, regeln und ordnen zu lassen, sich gewiß nicht unbedingt ... aber sich wirklich b i n d e n zu lassen“ (378)²⁾.

Von besonderer Bedeutung ist diese Autorität der Kirche für das Verständnis des Schriftwortes²⁾. Gegen einen vermeintlichen reinen Biblizismus betont B. hier „die ganze Summe von weiteren Worten, mit denen die neunzehn Jahrhunderte der Kirchengeschichte jene alten Texte überseht und gedeutet haben“, eine Deutung, von der wir uns gar nicht emanzipieren können (365) und auch nicht sollen, sofern es sich dabei um jene echte Linie der kirchlichen Überlieferung handelt.

Als die rechte theologische Haltung ergibt sich von hier aus das Folgende. Sofern es sich dabei handelt muß um wirkliche und zwar denkende Aneignung, ist ein Moment der Freiheit ohne weiteres mit dabei, sowohl bei dem Versuch, sich mit Hilfe historischer Beobachtungsgabe vom Zeugnis der Propheten und Apostel sein Bild zu machen, wie auch bei der Deutung, die wir „dem, was da steht, unterlegen müssen, wenn wir nicht überhaupt auf Verstehen verzichten wollen“ (400), wie endlich auch bei der „prophetischen Deutung“ (408) für die Gegenwart. Es gilt aber dabei, sich die subjektive Bedingtheit und das Hineinspielen bestimmter aus der Zeitlage gegebener

1) Auch die Autoritäten der mittelalterlichen Kirche reihen sich ihm hier ein, wenn auch als „relative“ (vgl. 375).

2) Für B. gilt aber auch, „daß die Feststellung des ‚richtigen‘, d. h. des als Gestalt des Offenbarungszeugnisses wahrscheinlichsten Textes, und zwar des U r t e g e s sowohl wie der der kirchlichen Verkündigung zugrunde liegenden U b e r s e t z u n g, ... die Sache eines Glaubensaktes der Kirche sein müßte, die sich von den Philologen wohl bis zum letzten Augenblick beraten lassen, dann aber ihrem eigenen Urteil vertrauend, auf eigene Verantwortung entscheiden, und zwar ... autoritativ entscheiden müßte“ (372).

theoretischer und praktischer Voraussetzungen ehrlich einzugestehen und sich der darin liegenden Gefahr der Alteration des Gesagten bewußt zu bleiben, also keinen autoritativen Anspruch für das so Gewonnene zu erheben. Und dies freie Denken muß sein „die Tat des Menschen, der in der Kirche ist und der darum seine Freiheit nur hat im Hören auf die Stimme der Kirche“ (407). Und vor allem: die theologische Exegese „geschieht unter Anerkennung der hier (in der Schrift) bestehenden Wahrheit“, wovon wir schon hörten, daß B. darunter gerade auch „ein Fürwahrhalten ihrer Worte“ versteht (396).

Das Ganze dieser Darlegungen ist deutlich eine Bemühung darum, bei ehrlicher Anerkennung dessen, daß wir es nicht mit lauter definitiven Ausgemachtheiten zu tun haben, dennoch eine Position zu gewinnen, da nicht alles und jedes in Fluß kommt, sondern feste, dem persönlichen Urteil entnommene Größen bestimmt Richtungweisend bestehen bleiben. Zunächst einmal der Kanon als gerade diese Auswahl von Schriften. Gewiß wäre es da ein falsches persönliches Belieben, wenn der Einzelne es auf eine kirchlich gültige Reinigung des Kanon abläße, weil er zu einzelnen Teilen desselben den Weg nicht findet. Er wird sich immer gegenwärtig halten müssen, daß das an bei ihm vorhandenen subjektiven Voraussetzungen seine Ursache haben kann. Wenn B. ihn aber einfach vor die Aufgabe stellt, was immer sein persönliches Urteil sein mag, diese Schrift in ihrer Ganzheit und allen ihren Teilen nun auch persönlich als Heilige Schrift zu verstehen, so gibt er damit der Kanonauswahl der Kirche zu viel und vergreift sich an der klaren Gewissenhaftigkeit des Theologen, der grade im Dienst der Kirche nicht einfach hinzunehmen, sondern zu prüfen hat.

Nicht anders ist es mit der wegweisenden, ja „bindenden“ Bedeutung der kirchlichen Verkündigung, speziell des kirchlichen Dogmas für das Verständnis des biblischen Zeugnisses. So richtig ist, was B. einem vermeintlichen reinen Biblizismus gegenüber zu bedenken gibt, und so gewiß der Dogmatiker bereit sein soll, von dem bekennnismäßig festgelegten Verständnis des Schriftwortes zu lernen, so sicher geht B. zu weit, wenn er dem Dogma rein als solchem gegenüber einen Respekt von vorneherein fordert; auch hier wieder übersieht er, daß — bei den Irrtumsmöglichkeiten, von denen das kirchlich überlieferte und im Bekenntnis fixierte Verständnis der Offenbarung ja doch auch nach seinem Zugeständnis (und Zugeständnis sagt hier nicht einmal genug) umgeben ist — die Aufgabe des Theologen grade die ist, nicht einfach hinzunehmen, sondern sehr ernstlich auch zu prüfen. Da die Kirche in ihrer empirischen Gestalt immer dazu neigen wird, die Korrigibilität ihrer Entscheidungen zu übersehen, tut man ihr keinen guten Dienst,

wenn man der Theologie kirchliche Gebundenheit „von vorneherein“ so einschärft, wie B. das tut. Und wie soll es denn zu der vielleicht notwendigen Korrektur der kirchlichen Lehrüberlieferung von der Schrift her kommen, wenn die Theologie angehalten wird, die Schrift von vorneherein vom kirchlichen Bekenntnis aus zu lesen? Ist das, was B. hier verlangt, nicht schließlich doch die Anweisung zu einem unbelehrbaren Konfessionalismus? Und inwiefern sind christentümliche Gedanken dadurch allein als berechtigt erwiesen, daß sie die kirchliche Verkündigung bis daher beherrscht haben? Die Dinge müssen hier doch wohl für die theologische Arbeit ganz anders wirklich im Fluß und in der Schwebelage bleiben, als es uns allen, die wir an dieser Arbeit wirklich innerlich beteiligt sind, lieb sein mag, noch über das hinaus, was B. bei seinen Ausführungen über die rechte theologische Haltung in dieser Richtung zugesteht.

Und endlich — was die Stellung zur Schrift selbst als Gottes Wort an uns betrifft —: wenn dieses Wort wirklich in einem Menschenwort ergeht und strenge Anerkennung dessen gefordert werden muß, können wir dann wirklich sagen, der Glaube an die Schrift besteht „primär in einem Fürwahrhalten ihrer Worte“? — was doch nur heißen kann: ihrer menschhaften Vorstellungen. Geht es wirklich an, Gottes Reden mit uns durch die Schrift doch wieder so ganz in ihre Vorstellungen einzufangen, nachdem eine aufrichtige Anerkennung der Menschhaftigkeit der Schrift gefordert worden ist? Solche Anerkennung der Menschhaftigkeit heißt doch wohl — wenn sie etwas wirklich Ernsthaftes bedeuten soll —: auch im menschlichen Zeugnis der Schrift beginnt schon die menschliche Bemühung um verstehende Aneignung und vorstellungsmäßige Ausprägung der Christusoffenbarung. Und dann sollten wir nicht vielmehr grade verpflichtet sein, nach bestem Können das Menschliche dabei als menschlich zu erkennen? Was heißt das aber anders als das zu tun versuchen, was B. grade als einen Versuch, die Offenbarung von diesem menschlichen Zeugnis irgendwie zu lösen, verbietet? —

Sehen wir zum Schluß noch einmal auf das Ganze zurück. Es handelt sich hier um einen Versuch, mit Vermeidung eines naiven — und zugleich starren und äußerlichen — Biblizismus sowohl als kirchlichen Traditionalismus und bei voller Anerkennung der hier überall bestehenden menschlichen Irrtumsmöglichkeiten und darum vielleicht auch Notwendigkeit von Berichtigungen dennoch zugleich für die theologische, speziell die dogmatische Arbeit und ihre Bemühung um das rechte Verständnis der Christusoffenbarung eine dem subjektiven Dazufürhalten entnommene Bindung an das im Kanon und in dem kirchlichen Verständnis des biblischen Zeugnisses objektiv

Gegebene wiederzugewinnen. Hier liegt das eigentliche Interesse. Der Erfolg ist, wie nicht anders zu erwarten, schließlich doch der, daß die Dogmatik den Charakter einer an wirklich gestellten Fragen sich rücksichtslos bis zum letzten bemühen und darum ja freilich das kirchliche Bewußtsein beunruhigenden Wissenschaft verliert. Es bleibt ihr nur die Aufgabe, auch vorstellungshaft feste Gegebenheiten nach- und durchzudenken. Dann freilich ist nur Raum für den logischen Scharfsinn scholastischen Denkens. Und auch darum ist das zweite Kapitel in der Tat ein integrierender Bestandteil dieser Prolegomena. So läuft das Ganze, trotz B.s Widerspruch und gewiß auch ernstlichem Anderswollen, schließlich doch auf eine — gewiß von allerlei kaum vermeidbaren Vorbehalten mehr als ihre Vorgängerinnen umgebene — modernste Repristinationstheologie hinaus. Wer hier einen zukunfts-kraftigen theologischen Neuanfang erhoffte, der sieht sich enttäuscht, es sei denn, ihm ist nicht Gottes Offenbarung, sondern ihr tradiertes Verständnis das für immer Zukünftige. Man kann aber diese Prolegomena auch mit dem Urteil aus der Hand legen, daß sich hier mit voller Deutlichkeit zeige, wohin von Anfang an der Marsch ging¹⁾.

1) Auf B.s Aufsatzsammlung: „Die Theologie und die Kirche“ (München, Kaiser 1928, 8, geb. 10 M.) schon in diesem Zusammenhang ausführlicher einzugehen, erlaubt der zur Verfügung stehende Raum nicht mehr. Auch H. W. Schmidts „Zeit und Ewigkeit. Die letzten Voraussetzungen der dial. Theologie“ (München, Kaiser 1927, geb. 15 M.) muß für eine spätere Besprechung zurückgestellt werden. — B.s Aufsatzsammlung entwickelt in vier Vorträgen die uns aus den Prolegomenen bekannte Anschauung über Kirche, Bekenntnis und Theologie; bringt als Teilstücke einer Vorlesung, Darstellung und Kritik resp. Bewertung Schleiermachers und Feuerbachs; weiter eine ebensolche Abhandlung über Herrmann, eine Befragung hervorragender Vertreter der Theologie zwischen Schleiermacher und Ritschl auf ihre Stellung zum „Wort“ und eine Abhandlung über „Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre“. Den Eingang bildet eine Werturteilung Overbedts als Ankläger der heutigen Theologie, den Schluß ein in manchen Wendungen fast überraschender Vortrag über Kirche und Kultur.