

Evangelische Theologie
Jg. 10 (1950/51)

KBA 45120

Theologische Arbeitstagung mit Karl Barth

Vom 27. bis 30. März 1951 kamen in Herborn rund 70 deutsche und ausländische Theologen zusammen, um in einem Gespräch mit Karl Barth, der nach vier Jahren zu dieser Tagung das erste Mal wieder nach Deutschland gekommen war, Fragen, die durch die „Kirchliche Dogmatik“ aufgeworfen worden sind, zu erörtern. Es war eine reine Arbeitstagung, auf der um die eine Wahrheit heiß gerungen wurde. Allerdings war es kein unverbindliches Debattieren im luftleeren Raum. Drei Themen gaben ihm die Ordnung:

1. Das Problem der Hermeneutik,
2. Evangelium und Gesetz,
3. Schöpfung und Bund.

Jedes dieser drei Themen, deren Behandlung jeweils ein Tag gewidmet war, war durch bestimmte Ausführungen Barths in der „Kirchlichen Dogmatik“ hervorgerufen und wurde eingeleitet durch ein Referat, dem sich dann eine lebhafteste Aussprache anschloß, in der vor allem Fragen an Karl Barth gerichtet wurden, aber auch Fragen von Barth an die Teilnehmer.

I.

In einem Referat „Bindung und Freiheit der Exegese der Heiligen Schrift“ umriß Prof. Dr. Gollwitzer (Bonn) das Problem der Hermeneutik, wie es zuletzt vor allem durch Bultmann wieder zur Debatte gestellt worden ist. Der Ausgangspunkt war für Gollwitzer die Frage: Was bedeutet die wissenschaftliche Arbeit an der Bibel für die Kirche und was bedeutet die Kirche für die wissenschaftliche Arbeit an der Bibel? Diese Frage ist einst eindringlich durch Barths „Römerbrief“ gestellt worden, der nicht als eine Rückkehr zum Biblizismus zu werten ist. Dieser Biblizismus war nämlich an eine ganz bestimmte konservative „historisch-kritische“ Forschung gebunden. Barth hat diese Bindung gesprengt und hat der Kirche wieder Mut gemacht zu aktueller Verkündigung. Aber die Frage nach dem Verhältnis von theologischer und wissenschaftlicher Exegese war damit noch nicht gelöst, d. h. die hermeneutische Frage ist zwar durch Barth erneut sichtbar gemacht worden, bedarf aber weiterer Erörterung.

Der heutige Stand des Problems (seine Geschichte reicht zurück bis Reimarus, zu nennen wäre weiter vor allem die religionsgeschichtliche Schule) wird besonders deutlich, wenn man die Positionen von A. Bultmann und W. Stählin einander konfrontiert: für Bultmann unterliegt die Interpretation der biblischen Schriften keinen anderen Bedingungen des Verstehens wie jede andere Literatur. Stählin dagegen hält es für unmöglich, außerhalb der Tradition und des Gottesdienstes Schriftauslegung zu treiben, und führt mit dieser These notwendig zum Katholizismus. Gibt es nun einen Mittelweg, der zur Lösung der hermeneutischen Frage gelangt?

Barth hat sich (Kirchl. Dogm. I, 2 S. 505 ff.) eingehend zu der Hermeneutik geäußert. Von den Voraussetzungen aus, die nicht debattiert werden, daß nämlich Gottes Offenbarung im Wort an die Propheten und Apostel erfolgt sei und durch sie geschehe, und daß diese Anrede für uns in der Heiligen Schrift zu hören ist, weist Barth die rein religiös-psychologische Deutung der Bibel ab. Die Kirche muß es sich verbitten, daß der Zeiger und nicht das von ihm Gezeigte wichtig genommen wird. Das bedeutet aber, daß der Historiker und auch der historisch-kritische Exeget zur Sachlichkeit gerufen wird, zu der Sachlichkeit, die das Wort als Wort des Mitmenschen ernst nimmt und die die

Sache, auf die es hinweisen will, als den Gegenstand der Auslegung erkennt. So kommt es, daß es nach Barth keine allgemeine Hermeneutik gibt, die man auf die Bibel anwenden muß und kann, sondern daß jede Lehre vom Verstehen eine Folge der biblischen Hermeneutik ist, die jeden Exegeten zur Sachlichkeit mahnt. Wenn der Exegete, etwa weil er nicht in der Haltung des Glaubens dem Text gegenübertritt, den Text nicht versteht, dann gibt es den hermeneutischen Unglücksfall („der leere Fleck“), d. h. aber: dann hat die Sache den Interpretieren nicht erreicht. Damit — so folgerte Gollwitzer — hat Barth aber nun keine Hermeneutik als „Kunstlehre“ des Verstehens (im Sinne Diltheys) aufgestellt, sondern nur Randbemerkungen zu jeder möglichen Hermeneutik gemacht.

Eine solche Erörterung der Frage des Verstehens und der Auslegung der Heiligen Schrift bliebe unverändert, aber nicht unberührt, wenn man nun Bultmanns Ausführungen zu dieser Frage heranzieht (v. a. Bultmanns Aufsatz „Das Problem der Hermeneutik“ in Zeitschr. für Theol. u. Kirche 1950, S. 47 ff.). Auch für Bultmann gibt es keine besondere biblische Hermeneutik, und andererseits werden bei Barth die klassischen Regeln der Hermeneutik, einschließlich der Voraussetzung der Verbindung von Gegenstand und Interpret, als richtig angenommen. Aber die Voraussetzungen sind doch verschieden: Bei Barth ist die Offenbarung der „Sache“, die der Interpret verstehen soll, bei Bultmann ist das Vorverständnis dieser „Sache“ vorausgesetzt.

Zu fragen wäre nun aber, ob nicht sowohl Barth wie auch Bultmann gewisse Zugeständnisse machen müßten und so der Graben doch zu überbrücken wäre: Genannt wurden vom Referenten dabei als Beispiele für Barth die Ausführungen über die Haltung der biblischen Zeugen (Kirchl. Dogm. I, 2 S. 913) und für Bultmann die Tatsache, daß er ja auch davon spricht, daß das Vorverständnis aufs Spiel gesetzt werden müßte. Andererseits ist nun aber nicht zu leugnen, daß der Unterschied von existentiell und existentialem Verstehen für Barth unwesentlich ist. Gollwitzer meinte nun, den Unterschied zwischen Barth und Bultmann als einen Unterschied der Gegenstände definieren zu können: Die wissenschaftliche Interpretation des Textes hat einen anderen Gegenstand als das existentielle Verstehen (das „schlichte Hören“), das sich auf die theologische Explikation des Kerygma richtet. Von daher, meinte er, sei es unmöglich, einen sich gegenseitig ausschließenden Gegensatz zwischen Barth und Bultmann festzustellen. Nur muß der Historiker und der historisch-kritische Exegete darauf hingewiesen werden, daß er seine Arbeit profan zu treiben habe und daß damit auch seine Möglichkeiten begrenzt seien, daß er aber als Mensch wegzurufen sei von seiner profanen Interpretation zum Hören. Die praktische Durchführung dieses Wegrufens und damit der Verbindung von historisch-kritischer und theologischer Exegese kann nur in der Kirche gelingen. Doch darf es auf keinen Fall dahin kommen, daß die theologische Exegese in pneumatische Magie entfällt, denn die biblischen Dokumente können der wissenschaftlichen Exegese nicht entzogen werden.

In der Diskussion kam es zu Erörterungen über das Wesen theologischer und wissenschaftlicher (d. h. historisch-kritischer) Exegese. Es wurde darauf hingewiesen, daß die Trennung dieser beiden Arten von Exegese, wie sie Gollwitzer durchführen möchte, nicht möglich ist, vor allem nicht bei Bultmann, der ja als Theologe ernst genommen werden muß. Andererseits wurde die Ablehnung jeder historisch-kritischen Arbeit an der Bibel (als Einmischung in eine fremde Sache) als Kurzschluß abgewiesen, da ja die Frage nach den theologischen Konsequenzen der historisch-kritischen Exegese in keiner Weise bisher geklärt ist und sicher ein lohnendes Objekt der theologischen Überlegungen wäre. In diesem Zusammenhang wurde auch die These Ebelings über das Ent-

sprechungsverhältnis von reformatorischer Rechtfertigungslehre und historisch-kritischer Methode (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1950, S. 1 ff.) als nicht ganz klar kritisiert. Demgegenüber wurde allerdings betont, daß sie angesichts einer Geschichtstheologie und heilsgeschichtlicher Spekulationen und Konzeptionen in neuester Zeit ihre Berechtigung habe. Jedenfalls ist — wie Gollwitzer betonte — Bultmann nur zu verstehen, wenn man sich darüber klar ist, daß sich bei ihm die Frage des Rechtes der historischen Kritik mit einer existentialen Systematik verbindet, wobei ein am modernen Menschen orientierter Wissenschaftsbegriff eine erhebliche Rolle spielt. Bei Barth ist eine andere Linie aufweisbar. Bei ihm ist die allgemeine Hermeneutik eine Folge der biblischen und nicht umgekehrt.

Zum andern ist die Frage der Sachlichkeit der Exegese nicht zu trennen von der das Verstehen begründenden Mitmenschlichkeit: Bei Bultmann geht es um den Mitmenschen qua Existenz, bei Barth qua Gebot Gottes.

Diese Mitmenschlichkeit — so wurde betont — wird bei Barth z. B. in seiner Auslegung von Gen. 1 und 2 entfaltet, wo er die Kategorie des Bundes der Schöpfung überordnet und dabei dann die Einzelheiten aus dem Ganzen der Heiligen Schrift heraus erklärt. Es ist nicht zu übersehen, daß er dabei oft zu denselben Ergebnissen kommt wie die historisch-kritische Bibelwissenschaft.

In diesem Zusammenhang wiederholte Barth seine Mahnung an die Exegeten, nicht zu vergessen, daß es nicht auf die kleinsten Einheiten ankäme, sondern auf die Auslegung ganzer biblischer Bücher, wie sie uns nun einmal überliefert sind. Der wissenschaftliche Papalismus, der da meint, er könne das ursprüngliche Kerygma herausarbeiten und als Gesetz für Kirche und Theologie aufstellen, ist abzulehnen. In der weiteren Debatte traten dann noch zwei Fragen besonders in den Vordergrund: 1. Das Problem des Kanons und 2. Die Frage nach der Bedeutung der 40 Tage (im Zusammenhang mit der Frage nach der Auferstehung).

Der Kanon — so wurde gesagt — ist an sich eine variable und stets offene Größe. Aber — und das betonte Barth — die historisch-kritische Wissenschaft kann keine neuen Fakten schaffen, sondern muß die Tatsache annehmen, daß die Kirche diese Schriften als das Zeugnis von der entscheidenden Tatsache (Auferstehung) erkannt und bezeugt hat. Denn — und hier betonte Barth gegenüber allen Vermittlungsversuchen seinen Gegensatz zu Bultmann ganz scharf — die Betonung der Bedeutung der 40 Tage und der Zeugenschaft der Jünger Jesu von der Auferstehung, die in den Ereignissen dieser Tage ihren Ursprung hat, entspringt nicht irgendwelchen sekundären theologischen Interessen. Dieses Geschehen der 40 Tage ist deshalb so wichtig, weil es sich dabei um Theophanien handelt, die für uns nicht faßbar sind, die aber in undialektischen Aussagen, von denen her allein das ganze NT. zu verstehen ist, bezeugt werden. Von einem besonderen „Offenbarungsbegriff der 40 Tage“ kann man nicht reden. Sondern es geht um die Grundlage des christlichen Glaubens und jeglicher Theologie, um den Satz: Gott ist Gott! Bei Bultmanns Deutung der Ostergeschichte habe man den Eindruck, daß von Gott abstrahiert werde. Gollwitzer wies darauf hin, daß für Bultmann Gott nicht „Gegenstand“ sein könne (Nähe zu Tillich), während Barth von der „harten Gegenständlichkeit“ des Satzes „Gott ist Gott“ spricht.

Wenn zum Schluß der Diskussion Harbsmeier betonte, daß Bultmann darum weiß, daß sein Vorverständnis vom Kerygma her in Frage gestellt wird und daß er weiter mit einer scheuen Selbstbeschränkung nur sein Gebiet betreut und sich immer bewußt bleibt, daß der Auferstandene nicht ein Geschöpf des Glaubens, sondern der Glaube ein Geschöpf des Auferstandenen

ist, so war dieses Votum — wie Barth im Schlusswort betonte — kein illegitimer und unklarer Versöhnungsversuch, sondern ein echtes Friedenswort, das von allen Beteiligten ernst genommen werden muß.

II.

Die Verhandlungen des 2. Tages, die sich um das Thema *E v a n g e l i u m* und *G e s e t z* drehen, wurden eingeleitet durch ein Referat von Prof. D. I w a n d (Göttingen). Dem Referenten ging es dabei nicht um eine Kritik des Barth'schen Vortrages aus dem Jahre 1935, sondern darum, herauszustellen, welche Bedeutung dieser Vortrag für die Theologie haben muß, weil in ihm Barth eine radikale Umkehr im innersten Zentrum verlangt habe. Es sei ja doch nichts anderes geschehen, als daß Barth mit seinen Ausführungen die Frage gestellt habe, ob nicht im Innersten der Rechtfertigungslehre etwas in Unordnung sei und nicht mehr stimme. Tatsächlich ist damit ein Abbau der Konstruktion der Rechtfertigungslehre, wie sie seit den frühesten Tagen des Luthertums, im Pietismus, bei Ritschl und hin bis zu Gogarten gelehrt worden ist, erfolgt. Die copula von Gesetz und Evangelium war und ist dort die Befehrs- und so wird der Mensch zum Drehpunkt, in dem die Wende zustande kommt. Das happy end ist dem Menschen ganz sicher. In diese Situation hinein hat Barth 1935 Klarheit geschaffen. (Die Barmer Thesen sind nur von hier aus zu verstehen!) Das Wort Gottes ist mehr als das Leben. Im Glauben an dieses Wort geht es nicht um meine Existenz, sondern darum, daß das Wohlgefallen Gottes über mir steht. Das Evangelium ist so zu hören, daß der Glaube Gehorsam wird. Die Formel Gesetz und Evangelium in dem herkömmlichen Verständnis führt zu der Existenzanalyse, in der der Mensch mit Hilfe des Gesetzes sich selbst entfaltet und das Evangelium nur noch als Botschaft pro me anerkannt ist. Demgegenüber ist (mit Barth) zu betonen, daß Christus Gottes Sohn eben nicht nur pro me, sondern pro Deo et pro se ist. Die Frage an den Menschen lautet von da aus: Willst Du der sein, den Gott so liebt? Die cognitio sui, die das Gesetz bringt, ereignet sich auf Grund dessen, daß der Nomos (das Gesetz) der Logos (das Wort) Gottes ist, d. h. aber näherhin das Wort Gottes in Jesus Christus, der die reale Aufhebung von Sünde und Tod, nicht nur in der Subjektivität eines pro nobis, sondern in der Realität des neuen Aeon ist. Wenn man mit dem Menschen anfängt, d. h. wenn man durch die Betonung des pro nobis das Gesetz vorordnet, wird eine Christologie unmöglich. Aber der Mensch ist nicht in die Hände des Menschen gegeben, sondern — das ist das Evangelium — er ist Gottes.

Von Calvin her erscheint es leichter, diesen Ansatz zu vollziehen als von Luther her. Wichtig ist die ars distinguendi zwischen Gesetz und Evangelium, die aus dem Heiligen Geist stammt.

Iwand schloß mit zwei Fragen an Karl Barth:

1. Wenn Barth meint: Wenn man einmal gesagt habe Evangelium und Gesetz, dann könne man auch sagen Gesetz und Evangelium, ist dann die Gefahr gesehen, die vom Gesetz her immer wieder aufbrechen kann?

2. Bedeutet die Umkehr der Reihenfolge von Gesetz und Evangelium, daß die Frage der poenitentia überflüssig wird, oder muß sie „umgebaut“, d. h. an anderer Stelle der Theologie eingebaut werden?

Mit diesen Ausführungen hat Iwand noch einmal die wesentlichsten Punkte aus dem „Abschiedswort“ Barths von 1935 herausgestellt und hat — wie Barth zu Beginn der Diskussion betonte — tatsächlich dessen Ausführungen richtig interpretiert. Die wichtigste Frage Iwands, ob es erlaubt sei, auch von Gesetz und Evangelium (in dieser Reihenfolge) noch zu reden, wurde von Barth dahingehend beantwortet, daß man, sobald einmal aufgeräumt ist

mit der falschen Bezogenheit der theologischen Aussagen auf die Existenz des Menschen, sobald also anerkannt ist, daß der Satz: Gott ist Gott! keine leere Formel ist, sondern daß an diesem Satz alles hängt, auch von Ethik usw. reden kann. Erst wenn das Gebot als Form des Evangeliums verstanden ist (Ps. 119), dann kommt es zur Aufdeckung dessen, was wir sind, dann gibt es Ethik, dann gibt es Gericht usw. (Barmer 2 b!)

Vor allem von seiten Prof. D. Vogels (Berlin) wurde nun aber Widerspruch gegen Barth und Iwand erhoben, ein Widerspruch, der ausging von dem vorhandenen consensus in der Fragestellung und der andererseits auf keinen Fall konfessionalisiert werden will als „lutherischer Widerspruch“ (wichtig vor allem die Warnung Webers und der Hinweis Miskottes, daß nicht nur bei den Lutheranern, sondern auch bei den Reformierten von einer Fehlentwicklung auf der Linie Gesetz—Evangelium gesprochen werden kann). Für Vogel geht bei Barth die Rechnung zu einfach auf. Vom christozentrischen Ansatz her sei zu betonen, daß Christus das Gesetz erfüllt hat und den Fluch des Gesetzes pro nobis trägt. Dieses „für uns“ involviere nicht von vornherein ein existentialtheologisches Vorverständnis. Bei Barth werde der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, wie er nun in der Schrift einmal aufgezeigt ist und wie er als Widerspruch mitten durch unsere Existenz hindurchgeht, nicht ernst genug genommen. Es geht dabei jedoch nicht um zwei Worte Gottes, sondern um zwei Weisen des einen Wortes Gottes, deren Einheit allein in der Begegnung mit Christus (in actu seines Sprechens) geglaubt werden könne. Wird nicht — so fragte Vogel — bei der Prinzipalisierung der Reihenfolge Evangelium—Gesetz aus dem Glaubenssatz ein Wissenssatz? Wird dabei nicht die Gnade antizipiert und wird sie nicht eine billige Gnade? Wird nicht bei Barth ein schönes System daraus gemacht, in dem die Geheimnisse Gottes verständlich werden? Luthers Schrift *De servo arbitrio* und die darin ausgeführte Lehre vom verborgenen Gott sei von Barth falsch interpretiert. Letztlich wollte Vogel den Gegensatz zu Barth zurückführen auf ein verschiedenes Verständnis der Inkarnation (vor allem die Frage der Mortalität Jesu, dem Sterben-Können des Menschen Jesus, wurde von ihm hervorgehoben, vgl. auch Vogels Besprechung der Kirchl. Dogmatik III, 2 in Verkündigung und Forschung 1949/50 S. 102 ff.). Er stellte schließlich die Frage: Kann Barth der Lehre von der *ἀποκατάστασις πάντων* entgegen? Gegen diese Einwände stellte Iwand fest: Es geht bei der Frage Evangelium und Gesetz unter Umständen gar nicht mehr um eine Kritik des Luthertums, sondern um ein Abrücken von Luther selbst, zumindest von dem Luther, der es ermöglichte, daß in den antinomischen Streitigkeiten die Reihenfolge Gesetz—Evangelium lehrhaft festgelegt worden ist. Vogels Bedenken in dieser Frage könnten zeigen, daß der Ansatz Evangelium—Gesetz in der Theologie von der Gefahr bedroht ist, alle Aussagen über Gott und Mensch auf eine Korrelation als Prinzip zu reduzieren (Ritschl—Gerdmann—Bultmann). Andererseits darf man sagen: Bei Luthers Lehre vom Gesetz ist der Anfang einer Fehlentwicklung festzustellen. Insbesondere ist die Lehre vom triplex usus legis Ansatzpunkt zu dieser Fehlentwicklung. Das Gesetz kann doch nur dazu dienen, den Menschen als Mitarbeiter Gottes einzubeziehen, was aber keinen Rückfall in Werkgerechtigkeit bedeutet. Es geht um die Aufgabe als Verheißung der Gesundheit und insofern erhält Kant Recht: Du kannst, denn du sollst! Durch den Einzug der natürlichen Theologie (Melancthon) wird das Gesetz zum stummen Nomos und ist nicht mehr der Logos Gottes. Die Folge ist die gräßliche Selbstbespiegelung des Menschen. Das Evangelium muß aber frei bleiben von einer a-priori-Beziehung auf die menschliche Existenz. Denn nicht diese ist der Grund dafür, daß Jesus kam, sondern Gottes Liebe ist es.

Wenn Luther sagt: Gott macht lebendig, indem er tötet (was z. B. von Gogarten wieder aufgenommen worden ist und, wie in der Debatte betont wurde, nur möglich ist, wenn man bei dem Gesetz anfängt), so darf man auf keinen Fall diesen Satz zum Angelpunkt machen und eine Lehre von Gesetz und Evangelium darauf gründen.

In einem längeren Votum nahm Barth zu den aufgeworfenen Fragen Stellung: Für die Dogmatik muß die Frage nach Gott das erste und das letzte sein. Sie muß sich bemühen, Gott in seinem Wort, das viele Dimensionen hat, zu verstehen. Weder Harmonie noch Gegensatz sind wesentliche Kategorien, sondern der Hinweis auf das unverfügbare Sein Gottes ist das wichtigste Anliegen der systematischen Theologie. Die schöne Architektur des Systems, die sich in den Händen der „Kirchlichen Dogmatik“ zeigt, ist doch kein Beweis, daß es theologisch darin nicht stimmen kann. Unter dem Sumor Gottes kann es schließlich auch ein theologisches System geben.

Bei Vogel spürte Barth eine geheime Liebe zum Gegensatz, die sich nun in dem Festhalten am Deus absconditus zeigt. Aber warum soll eigentlich Luthers De servo arbitrio eine so schöne Schrift sein? Luther hat sich hier am Gegner orientiert und malt nun ein „Ungeheuer“ vor unsere Augen (den Deus absconditus). Aber der Deus revelatus ist der Deus verus. Ihm, dem Herren, muß alle Liebe gelten.

Gegen die ἀποκατάστασις πάντων ist die Dogmatik gesichert, wenn sie den Satz: Gott ist Gott, als das Grundaxiom gelten läßt. Gott selbst ist der Prädestinierende, der herrscht, verdammt und tröstet.

Zu De servo arbitrio wurde noch darauf hingewiesen, daß diese Schrift in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg eine eigentümliche Rolle gespielt habe, als sie bei der Überwindung der Ritschlschen Konstruktion eine heilsame Wirkung entfaltete (Wolf). Andererseits meinte Iwand, daß von dieser Schrift über Jakob Böhme bis hin zu Hegel eine Linie gehe, die beim spirituellen Karfreitag (Schädelstätte der Geschichte) endet: Der Deus absconditus hat das Feld der Geschichte freigemacht. Aber für Luther ist dieser Begriff immer nur ein Randbegriff gewesen, der deutlich macht, daß wir uns an den Deus revelatus zu halten haben.

Wichtig war zum Schluß der Hinweis, daß die Debatte über diese Probleme nicht darauf hinauslaufen darf, die „Fehlentwicklung“ seit Luther irgendwie organisch erfassen zu wollen und „Ableitungen“ psychologischer Art zu versuchen (Ernst Wolf).

III.

Mit einem Referat von Prof. D. Otto Weber (Göttingen) über die Schöpfungslehre Karl Barths (nach Kirchh. Dogmatik III, 1) wurden die Verhandlungen des 3. Tages, die unter dem Thema: Schöpfung und Bund standen, eröffnet. Weber wollte mit seinem Einleitungsreferat keine Gegenposition zu Barth aufstellen, sondern nur kurz die wichtigsten Punkte des Bandes III, 1 herausheben. Gegenüber der heutigen Vernachlässigung des 1. Artikels in der Dogmatik und auch gegenüber der sonst hier üblichen Verquickung von Vernunft und Glauben (eine Verquickung, die zur natürlichen Theologie führt und führen muß) setzt Barth mit dem biblischen Seinsbegriff d. h. mit dem Glauben an Gott ein. Dabei ist für ihn auch hier der eigentliche Ansatz die Christologie: Gott hat die Welt geschaffen, weil sein Wort Fleisch geworden ist. Diese Aussage gilt nicht nur noetisch, sondern auch und in erster Linie ontisch. So steht der 1. Artikel nicht für sich, sondern gehört zur Erlösung: Schöpfung ist Gnade, weil sie zur Durchführung des Gnadenbundes gehört. Geschichte gibt es nur um der (recht verstandenen) Heilsgeschichte willen. Wichtig ist weiterhin

der Begriff der Historizität der Schöpfung (= Tat, Tatsache). Weber entfaltete nun Barths Deutung der beiden „Schöpfungssagen“ Gen. 1 und 2 (Barth lehnt den Begriff der „Schöpfungsmythen“ ab). Nach Gen. 1 ist die Schöpfung der äußere Grund des Bundes, nach Gen. 2 ist der Bund der innere Grund der Schöpfung. Wichtig ist dabei, daß Barth bei Gen. 1 den Begriff der analogia relationis von Bonhoeffer übernimmt: In der Schaffung des Menschen als Mann und Frau liegt die Entsprechung von Schöpfer und Geschöpf, liegt die Gottebenbildlichkeit, die allerdings direkte Realität nur in Christus wird. Weiter ist von Bedeutung der Begriff der Freiheit des Menschen, der Freiheit für den Gehorsam. Barth lehnt dabei alle alten Theorien vom Urstand ab. Wenn nun die Schöpfung die Bereitung der Verwirklichung des Bundes Gottes ist, dann steht über der Schöpfung (über dem Geschöpf) das Ja Gottes, das keine Grenze hat. Von hier aus hat Barth nun eine erhebliche Unbefangenheit gegenüber der Philosophie (vgl. z. B. die Auseinandersetzung mit Descartes III, 1 S. 401 ff.).

Die Diskussion wurde eröffnet mit einem längeren Votum Vogels, der eine Gegenposition zu Barth — bei allem consensus — aufzuzeigen suchte. Es ging ihm vor allem um die Frage der Anthropologie, die er an der Mortalität Jesu deutlich machte. Es ist zweierlei Tod zu unterscheiden: Der natürliche Tod als Grenze für den Menschen und der faktische Tod als Tod, der der Sünde Sold ist. Welchen Tod ist Christus gestorben? Wenn Barth vom Kreuz her die Unterscheidung in der Anthropologie vollzieht, so lehnt Vogel dies ab. Die Paradoxie bei Christus liegt nicht erst im crucifixus, sondern bereits im incarnatus. Kann man überhaupt beim Christus-für-uns vom natürlichen Tode reden? Wie wichtig diese Frage ist, wies Vogel auf an den Konsequenzen, die sich für die Lehre vom Menschen des Ursprungs, vom Menschen qua creatura und vom Menschen des Eschaton ergeben, sowie an der Bedeutung des Barth'schen Ansatzes für die Zeit-Ewigkeit-Dialektik. Kann man — so fragte Vogel weiter — sagen, daß der Mensch in seinem Gewesensein kein neues Sein zu erwarten habe, daß er offenbar werde in Christus als in seinem von Gott geschenkten Gewesensein? Das ist doch nicht mehr die Eschatologie des NT. Dort herrscht ein anderes futurum, dort ist aber auch mit der Kategorie des „Nichts“ eregetisch nichts zu erreichen. Auch wenn die Begriffe: ewige Verdammnis und ewige Seligkeit für unser Denken unerträglich sind, so darf man sie doch nicht oscillieren lassen. Weiter: Wo bleibt bei Barth in der analogia relationis die Kategorie des Einzelnen? Wie kommt dabei die Tatsache zu ihrem Recht, daß der Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit der Einzelne ist? Und wie kommt das Geheimnis der Kirche, also das Wir, zur Geltung? In der Antwort Barths auf dieses Votum wurde betont, daß der consensus mit Vogel sich auf einen Punkt konzentriere, nämlich in der Christologie, und daß von hier aus sich alle weiteren Fragen ergeben. Für Barth rotiert alles um die Glorie Gottes und es genügt, auch im Blick auf das Ende, sich an Gott zu halten. Gott ist mein Jenseits und einen höheren Begriff des Eschaton kann es eigentlich nicht geben. Wozu ist dann noch eine Seinslehre des Eschaton nötig? Auch der Begriff des „Nichts“ wird von hier aus deutlich: Es geht um das von Gott Übergangene! Barth fragte schließlich, ob nicht der entscheidende Punkt bei Vogel wäre, daß er seine Christologie von der Menschheit aus aufgebaut hat. Aber Gott muß das erste und das letzte Subjekt sein und bleiben!

Der weitere Verlauf der Debatte war ganz stark bestimmt durch diese beiden von Barth und Vogel herausgestellten gegensätzlichen Positionen. Wichtig war das Votum von Dr. Steck, der feststellte, daß die Frage Vogels eine alte offene Anfrage an die Theologie Barths ist: Wo ist in dem System Barths der theo-

logische Ort des menschlichen Ichs, des Einzelnen? Es ist das aber im Grunde eine katholische Frage, die einem Denken entspringt, das meint, nicht lassen zu können von dem Postulat des eigenständigen Wesens des Menschen. Demgegenüber ist aber zu betonen: Es gibt keinen eigenständigen Ort für das menschliche Selbst — und das ist das Ziel des Menschen!

Vogel lehnte den Vorwurf des Katholisierens deutlich ab, indem er darauf hinwies, daß es für ihn ja um eine ganz andere Fragestellung gehe. Er meinte, in der Richtung der dyotheletischen Formel unaufgebbare Wahrheitsmomente sehen zu müssen.

Die weitere Aussprache konzentrierte sich dann immer mehr auf die Frage der neuen Seinsweise, wobei für Vogel die Aussage Barth's: Gott ist mein Jenseits! zu wenig besagte. Es geht wirklich um das Sein im neuen Jerusalem usw. Barth dagegen betonte, daß die Erscheinung Jesu vor seinen Jüngern in den 40 Tagen doch nicht anders zu verstehen sei, als daß Christus in seinem Gewesensein ihnen erschienen sei. Mehr läßt sich nach dem NT. nicht aussagen.

Die Diskussion klang aus in einem Votum von Schempp (Es kommt nicht darauf an, die Gräben zu messen, auch im consensus, der einen dissensus nicht ausschließt, muß man sich an der Gnade Gottes genügen lassen!) und in dem Hinweis auf offene Fragen, die in Zukunft zu klären sein werden. Dazu gehört die Frage nach der Bedeutung der analogia relationis und weiter die Frage nach der Lehre von den zwei Regimenten, die nicht tot und abgetan sei, sondern in neuem Licht von der neuen Grundlage aus aufzuarbeiten sei. Hier wird die Arbeit fortzusetzen sein: Es geht um das Problem, wie die Übersetzung und Befreiung des theologischen Erbes der Reformation für uns wirksam zu machen ist (Wolf).

IV.

Außer diesen theologischen Fragen, aber in engstem Zusammenhang mit ihnen, ja gewissermaßen als ihre praktische Konsequenz und Bewährung, wurden an drei Abenden die aktuellen kirchlichen und politischen Fragen besprochen. Diese Aussprache, die ihr besonderes Gesicht durch die Anwesenheit vieler Mitglieder des Reichsbruderrates und der Synode der EKD erhielt — an einem Abend war auch Martin Niemöller anwesend —, drehte sich vor allem um die Frage des diakonischen Amtes der Kirche, um die Remilitarisierung Deutschlands und um die grundsätzliche Frage der politischen Verantwortung der Kirche. Wichtig war dabei, daß auch die holländischen Teilnehmer der Tagung sich an diesem Gespräch lebhaft beteiligten, so daß über die deutschen Probleme hinaus die Debatte zu ökumenischen und europäischen Fragen führte. Wenn auch in dieser Diskussion keine volle Einmütigkeit erzielt wurde (es wurde kein „Wort“ beschlossen und es war auch gar nicht beabsichtigt, solch ein Wort zu erarbeiten!), so empfand doch wohl jeder Teilnehmer dankbar, wie sehr auch in diesen Fragen die theologische Besinnung, die wir Karl Barth verdanken, weiterhilft. Die Morgenandachten (Dehn, Diem und Gerrenbrück) sowie der Abendgottesdienst für die Gemeinde Gerborn (Vogel) sorgten dafür, daß die Teilnehmer der Tagung immer wieder zu den Quellen geführt wurden, aus denen allein die Theologie ihre Kraft erhält und zu denen auch sie immer wieder hinführen soll. Mit Recht wurde an dem Abend mit Niemöller darauf hingewiesen, daß sich auf dieser Tagung Bekennende Gemeinde zusammengefunden habe. Was könnte besseres über diese Tage gesagt werden?

Lic. W. Schneemelcher, Göttingen.