

1948

KEA 4299

Karl Barth, *Dogmatik im Grundriß*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1947, 183 S., Fr. 6.20.

Man freut sich darüber, daß Karl Barth dem Druck des Evangelischen Verlags Zollikon, seine Bonner Vorlesungen 1946 zu veröffentlichen, schließlich nachgegeben hat. Denn es ist daraus ein sehr schönes Büchlein geworden. Die «Freunde eines unmittelbaren Wesens», die Barth im Vorwort erwähnt und zu denen sich auch der Rezensent zählt, freuen sich über die charmierende Frische der Darstellung. Tiefe und Schlichtheit sind hier in einer wunderbaren Weise vereinigt. Und der jetzigen Generation theologischer Studenten, denen der Karl Barth des Römerbriefs und der Kirchlichen Dogmatik schon eine geschichtliche Größe geworden ist, mag vielleicht dies bescheidene Büchlein als die beste und schönste Einführung in die lebendige theologischen Tätigkeit des Meisters dienen.

Sachlich, bemerkt Barth im Vorwort, wird das Büchlein den Lesern der beiden früheren Auslegungen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses und der Kirchlichen Dogmatik kaum viel Neues bringen. Immerhin ist hier vieles einfacher und anders ausgedrückt als früher. Nach den einleitenden Paragraphen, wo über die Aufgabe der Dogmatik und das Wesen des Glaubens gehandelt wird, wird das Bekenntnis Stück nach Stück ausgelegt. Die ausführlichste Behandlung bekommt der zweite Artikel und innerhalb des zweiten Artikels das Wunder der Menschwerdung. Leider ist im Rahmen der Vorlesung die Zeit für die Auslegung des dritten Artikels so kurz geworden, daß wir hier zuletzt, wo von Eschatologie und Sakrament gesprochen werden sollte, nur Andeutungen bekommen. Der theologische Gesichtspunkt, der diese Auslegung des christlichen Bekenntnisses leitet, ist der der größeren Kirchlichen Dogmatik. Die Differenz, die der lutherische Theologe diesem Gesichtspunkte gegenüber spürt, habe ich in meiner Rezension des dritten Bandes der kirchlichen Dogmatik (ThZ 1946/3, S. 161 ff.) auszudrücken versucht. Ich brauche hier nichts zu wiederholen.

Ich möchte nur ein paar Einzelheiten notieren, wo diese Differenz auch in dem Grundriß spürbar wird.

Karl Barth hat ja selbst einst die Differenz zwischen seiner Theologie und Luther auf die Formel: Evangelium und Gesetz,

nicht Gesetz und Evangelium! gebracht. Genauer und besser läßt sich diese Differenz nicht bestimmen. Der lutherische Theologe, der durch die Argumentation Barths nicht überzeugt worden ist, daß er in dieser Sache Luther verlassen muß, um Barth zu folgen, wird aber vermerken, daß diese Differenz keine Einzelheit ist, sondern sich überall kennbar macht.

In der Auslegung des «Passus sub Pontio Pilato» wird der Formel «Evangelium und Gesetz» gemäß gelehrt, daß «die Schattenseite des Daseins» erst hier, in der Beschreibung der Existenz des Geschöpf gewordenen Schöpfers, in Erscheinung trete, erst hier werde das Böse und der Tod sichtbar; dies alles trete erst im Zusammenhang mit Jesus Christus auf den Plan (S. 122). Daraus folgt, daß über die Leiden Jesu Christi im Vergleich mit allen anderen menschlichen Leiden in einem gewissen, distanzmachendem Ton gesprochen wird. Es wird außergewöhnlich stark betont, daß alles andere, was wir als Leid kennen, uneigentliches Leid ist, verglichen mit dem Leid, das am Kreuze Jesu Christi sichtbar werde (S. 123). Es ist natürlich nicht die Absicht Barths, hier in doketischer Weise die qualitative Gleichheit der Leiden Jesu Christi mit jedem menschlichen Leid zu bestreiten. Es ist ja nicht ohne Bedeutung, zu erinnern, daß der Grund, weshalb dieses «Passus» überhaupt ins Credo hineinkam, der war, daß es Menschen gab, die behaupteten, daß die Leiden Jesu Christi mit unseren Leiden unvergleichbar waren, daß er, weil er Gott war, *so wie wir* jedenfalls *nicht* leiden konnte. Es ist deshalb wahrscheinlich, daß das «Passus» rein geschichtlich zu interpretieren ist: *gelitten in derselben Weise, wie jeder Mensch leidet.* «Passus» bedeutet: die Leiden des Menschensohnes sind nicht höherer Art als gewöhnliche menschliche Leiden, es bedeutet: Gemeinschaft des Leidens mit jedem, der leidet, so wie auch die Schrift dies dadurch zum Ausdruck bringt, daß der Gekreuzigte mit den Worten des altlichen Klageliedes betet; er steht nicht höher oder anderswo als jener israelitische Angefochtene. All das würde Barth nicht bestreiten. Es scheint aber dann doch merkwürdig, das Leiden Jesu Christi von dem Leiden aller anderen als eigentliches Leiden vom uneigentlichen Leiden zu unterscheiden. Was hier ungleich ist, ist ja weder das Leiden als solches noch die Schuld. Der Unterschied

123 A 9

besteht allein darin, daß Christus unter einer fremden Schuld, die er freiwillig auf sich nimmt, leidet. Das gibt seinem Leiden eine andere *Kraft*, nicht eine andere Art als dem Leiden des Sünders.

Wo mit Luther «Gesetz und Evangelium» gesagt wird, macht das Gesetz die Macht der Sünde und des Todes als Voraussetzung für den Empfang des Evangeliums offenbar. Man kann hier die Reihenfolge nicht vertauschen. Unter dem Gesetz ist alles Fleisch gefangen. Deshalb die «Eigentlichkeit» alles Leidens. Der Fluch des Gesetzes verhindert uns, das ordinäre Leiden als uneigentlich zu verharmlosen. Und gerade die Gemeinschaft aller Leidenden unter dem Gesetz macht ja das Leiden des schuldlosen Jesu Christi zu einem versöhnenden, heilschaffenden Leiden. Gewiß wird das alles erst durch die Verkündigung des Evangeliums einsichtig. Auch Luther kann in *diesem* Sinne «Evangelium und Gesetz» sagen, daß nämlich das Gesetz sein sündenoffenbarendes, «geistliches» Werk allein in seiner Einheit mit dem Evangelium in der Verkündigung üben kann. Isoliert wirkt das Gesetz allein Hochmut oder Verzweiflung. Aber *dieses* «Evangelium und Gesetz» der Verkündigung hat im «Gesetz und Evangelium» der Lebenswirklichkeit seine Voraussetzung. *Real* muß das Gesetz *zuerst* den Menschen in Gefangenschaft werfen, bevor das Evangelium den Menschen *real* befreien kann. Sonst würde die Befreiung keine reale sein, sondern nur die Vermittlung der Erkenntnis, daß der Mensch realiter immer frei gewesen ist und daß alle Vorstellungen von einer Gefangenschaft Illusionen gewesen sind. Die Theologie des «Evangeliums und Gesetz» spricht wenig vom *Gesetz* als realer Verderbensmacht. Deshalb spricht wohl diese Theologie auch wenig vom *Teufel* als realer Verderbensmacht.

Es ist interessant, den Stellen nachzugehen, wo im «Grundriß» vom Teufel gesprochen wird. Der Teufel ist die Macht des Widerspruchs (S. 23), er ist der Begriff der «Macht an sich», die eigentlich das Chaos ist, das tohu wabohu, das Gott in seiner Schöpfung hinter sich gelassen hat (S. 54, S. 105). Wenn man diese zurücktretende Erwähnung des Teufels und der Dämonen etwa mit den dualistischen Erlösungsvorstellungen der alten Kirche oder mit der Rede der synoptischen Evan-

gellen vom Kampf Jesu mit den Dämonen vergleicht, vernimmt man einen gewissen Betonungsunterschied. Die *Realität* der Verderbensmächte tritt bei Barth zurück. Sie werden nicht so sehr in der Entscheidungsschlacht auf Golgatha im harten Streit als Feinde *besiegt*, als vielmehr schon in der Schöpfung als Chaos *vorübergegangen*. Sie werden mehr als der *Nichtigkeit* des Chaos angehörig, weniger als *reale*, zu überwindende Feinde Jesu Christi und des Heiligen Geistes betrachtet. Dieser Betonungsunterschied ist wieder eine neue Variation des «Evangelium und Gesetz statt Gesetz und Evangelium».

Die hier aufgezeigte Differenz stellt uns vor die Frage, ob hier mehr als *Betonungsunterschiede* vorliegen. Von den lutherischen Schülern Barths wird diese Frage nicht zu voreilig zu beantworten sein. Auch dies letzte, schöne Büchlein macht sie dem lutherischen Leser sehr aufdränglich.

Aarhus/Dänemark, z. Zt. Lund/Schweden. *Regin Prenter.*