

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 10 (1954)
Heft: 4

Artikel: Objektivierendes und existentielles Denken : zur Diskussion um die Theologie Rudolf Bultmanns
Autor: Ott, Heinrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877471>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Objektivierendes und existentielles Denken.*

Zur Diskussion um die Theologie Rudolf Bultmanns.

Es gab eine Zeit, da Karl Barth, Rudolf Bultmann und Friedrich Gogarten Seite an Seite zu sehen waren als Vertreter der jungen sog. «dialektischen» Theologie. Heute sehen wir eine der heftigsten und vielleicht auch wichtigsten Diskussionen innerhalb der evangelischen Theologie mit dem Namen Rudolf Bultmanns unlöslich verknüpft. Wir hören darum mit Interesse, wie sich kurz nacheinander jene beiden andern «Dialektiker» in ausführlichen Voten zu dieser Diskussion vernehmen lassen. Wir hören mit besonderem Interesse darum, weil von diesen Beiträgen — im Gegensatz zu vielen andern der abgegebenen Diskussionsvoten, die durch schulgebundene oder rein oppositionelle Unselbständigkeit gekennzeichnet sind — eine auf jeden Fall selbständige, neue, originale und darum — gerade, wie wir meinen, in der Konfrontation der drei Verlautbarungen — besonders aufschlußreiche Sicht der Dinge zu erwarten ist.

Wir vernehmen im folgenden zuerst die Äußerung Gogartens, welche in sehr systematischer und, auf die Sache gesehen, u. E. sehr zutreffender Weise den Raum absteckt, innerhalb dessen das durch Bultmann aufgeworfene Problem überhaupt verstanden und sachgemäß diskutiert werden kann. Auf Grund dieser prinzipiellen Orientierung wird es dann möglich sein, den energischen Protest recht zu vernehmen und in seiner Eigenart zu würdigen, den Barth in seiner erstgenannten Studie gegen gewisse wichtige Züge der Bultmannschen Theologie laut werden läßt. Ist diese Eigenart erkannt, dann werden wir in der Lage sein, anhand einiger Analysen zum neuesten Band der «Kirchlichen Dogmatik» die positive Kehrseite jenes Barth'schen Protestes, Barths originale, selbständige — d. h. eben nicht mehr nur antithetische — theologische «Gegenposition» gegen die Theologie Rudolf Bultmanns wenigstens teilweise aufzusuchen und zu vernehmen.

* Karl Barth, «Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen», Evang. Verlag, Zollikon-Zürich, 1952. Theol. Studien, Heft 34. — Kirchliche Dogmatik IV/1, «Die Lehre von der Versöhnung», Evang. Verlag, Zollikon-Zürich, 1953. — Friedrich Gogarten: «Entmythologisierung und Kirche», Vorwerk-Verlag, Stuttgart, 1953.

I.

Die Schrift Gogartens über «Entmythologisierung und Kirche» ist eine Streitschrift, die sich, letztlich im Namen Luthers, gegen gewisse zeitgenössische «Lutheraner» richtet. Sie nimmt, wie schon aus ihrem Titel abgelesen werden kann, Stellung zu einer bestimmten theologischen und zugleich kirchenpolitischen Situation: Sie wendet sich gegen eine von der *Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* im April 1952 beschlossene Erklärung gegen die Bultmannsche Theologie, genauer und im besonderen: gegen das theologische Fundament dieser kirchenpolitischen EntschlieÙung, eine Sammlung von Diskussionsbeiträgen mehrerer lutherischer Theologen (Gogarten zitiert: Ellwein, Kinder, Künneth und Schieder), welche, herausgegeben von Ernst Kinder, unter dem Titel «*Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung*» 1952 in München erschienen ist. Diese begrenzte eristische Zielsetzung Gogartens wird man jedenfalls im Auge behalten müssen, um seiner Schrift gerecht zu werden. Es geht hier also nicht einfach um die Theologie Bultmanns überhaupt oder um die Bultmann-Kritik überhaupt. Man wird indessen doch nicht übersehen dürfen, daß Gogartens Arbeit über die bloÙe Polemik hinaus grundsätzliche Urteile von großer Tragweite enthält. Sie ist gerade durch dieses Nebeneinander und Ineinander von eng abgezweckten polemischen und weit ausholenden prinzipiellen Ausführungen äußerlich charakterisiert. Die Polemik Gogartens ist scharf, seine Kritik an den Kritikern Bultmanns schonungslos und streng, zugleich vorsichtig, sorgfältig ins Einzelne gehend und in allen Behauptungen gesichert und gestützt durch umfassenden Nachweis in Zitaten. So muß sie denn erfrischend und wohltuend wirken auf die, denen die wissenschaftliche Strenge und Verantwortlichkeit evangelischer Theologie am Herzen liegt — gleichviel, auf welcher Seite sie stehen mögen. Wohltuend an dieser theologischen Polemik ist vor allem auch dies: daß sie klar und thetisch sagt, was sie meint, daß sie sich nicht in den heutzutage in der Theologie leider so beliebten «kritischen Fragen» ergeht, die im Grunde bloÙ rhetorische Fragen sind, mit denen man den Gegner jeweilen meint widerlegen zu können, ohne dabei selber für eine präzise

formulierte Antithese eintreten zu müssen! — Uns interessieren im Zusammenhang dieser Betrachtung nicht die polemischen, sondern die grundsätzlichen Äußerungen Gogartens. Sie bieten positiv eine Art problemgeschichtlicher Pragmatik, welche den Ort, den eigentlichen Gegenstand und die Bedeutung der Diskussion um Bultmann sichtbar werden läßt.

Es ist ein Verdienst Gogartens, daß er, was bisher hüben und drüben nur beiläufig geäußert wurde, mit aller Deutlichkeit in den Blickpunkt rückt: worum es in der Diskussion um Bultmann eigentlich geht. Es geht nicht nur um diese Theologie dieses bestimmten Theologen, die man dann als befreiende Lösung hängiger Probleme begrüßen oder aber als Gefahr für die Verkündigung der Kirche ablehnen mag.¹ *Es geht vielmehr um eine Frage, die sich aller Theologie im Grunde unausweichlich und der heutigen infolge der geistesgeschichtlichen Situation noch mit besonderer Dringlichkeit stellt: die ontologische.* Es geht um das «Genus der Offenbarungswirklichkeit» (S. 99), um das «Genus des Wortes Gottes» (S. 103) und um den diesem ontologischen Genus angemessenen Modus des Erkennens oder «Wissenschaftsbegriff» (vgl. S. 98).

Das Genus der Offenbarungswirklichkeit ist nun nach Gogarten die Geschichtlichkeit, der ihm angemessene Modus des Erkennens das «Geschichtsdenken» oder existentielle Denken. «Hier steht dann die Theologie vor der schwersten, aber auch dringlichsten Frage, die es für sie heute gibt. Das ist die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Geschichte» (S. 15). Wie werden «Geschichte» und «Geschichtlichkeit» richtig verstanden? Das ist die entscheidende Frage in der Entmythologisierungsdiskussion. Und das Charakteristische am Vollzug dieser Diskussion ist dies: daß die beiden Seiten, Bultmann und seine Gegner bzw. Bultmann und die lutherischen Theologen, gegen die sich Gogarten in seiner Streitschrift wendet, ein «grundverschiedenes Verständnis der Geschichte» haben (S. 10).

Wie versteht Gogarten den Begriff «Geschichte»? — das ist die wichtigste Frage, die von hier aus zu stellen ist. Was der Begriff meint, mag zunächst erhellen aus der Konfrontation mit dem Gegenbegriff «Metaphysik». Die «metaphysische» Welterfassung sieht den Menschen und seine Geschichte eingefügt in das Gefüge einer «höheren», übergeschichtlichen, natürlich-übernatürlichen Ordnung. Diese Ordnung ist das Primäre; aus ihr sind dann auch der Mensch und seine Geschichte zu verstehen (vgl. dazu S. 18 ff. und S. 31 f.). — Demgegenüber gibt es für die «geschichtliche» Welterfassung

¹ Gogarten sagt ausdrücklich, daß es ihm auch im Rahmen des Bultmannschen Arbeitsprogramms nicht notwendig und geboten erscheine, «sich auf die Art und Weise und die einzelnen Ergebnisse der Bultmannschen Arbeit festzulegen». «Bultmann selbst weiß gut genug, daß die Arbeit, die hier getan werden muß, so groß und umfassend ist, daß sie nicht einem Einzelnen obliegen kann, sondern von einer theologischen Generation eine Fülle von Zeit und Kraft fordert» (Kerygma und Mythos I, S. 27)» (S. 99).

keine Instanz vor und über der Geschichte. «Das Problem der Geschichte in diesem Sinne besteht darin, daß Geschichte nicht mehr als ein Vorgang innerhalb einer feststehenden — also übergeschichtlichen — Welt verstanden wird» (S. 10). Die Geschichte ist hier schlechterdings universal, und vom Menschen kann gesagt werden, daß «seine Stellung so zentral geworden ist, daß diese Geschichte nun seine, des Menschen, Geschichte ist. Und dieses, daß sie seine Geschichte ist, das bedeutet in seinem tiefsten Sinn, daß er, der Mensch, für die Geschichte verantwortlich ist. . . . Diese Verantwortung betrifft nicht nur die einzelnen geschichtlichen Entscheidungen seines Lebens, sondern, zum mindesten in der Intention, die Geschichte als Ganzes, also als die der Welt des Menschen. Und eben damit dürfte wohl das eigentliche Wesen der Geschichte, oder, wie wir auch sagen können, der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz erfaßt sein» (S. 17). Der Mensch ist für seine Welt verantwortlich; er steht zu jedem ihm begegnenden Wirklichen in einer durch Verantwortlichkeit wesenhaft bestimmten Beziehung. *So wird bei Gogarten der zentrale Begriff der Geschichte durch den Begriff der Verantwortung erläutert.* — Im Horizonte einer «metaphysischen» Welterfassung dagegen entfällt solche Verantwortlichkeit. Hier «verliert gerade dasjenige, was wir als das eigentliche Geschehen verstehen, nämlich die lebendigen persönlichen Erfahrungen der einzelnen Individuen in ihrer Besonderheit und Verantwortung, seine geschichtliche Bedeutung. Ihm ist seine Geschichtlichkeit insofern genommen, als die Geschichte ihm vorweg in dem Gefüge jener metaphysischen Wesenheiten geschieht» (S. 20).

Inwiefern hat nun aber dieser Begriff von Geschichte und Geschichtlichkeit seinen Ursprung im christlichen Glauben? Inwiefern kann gesagt werden, daß in dem Problem der Geschichte «sich das ursprüngliche geschichtliche Wesen des christlichen Glaubens meldet und seine Erkenntnis fordert» (S. 10)? — Insofern, als der christliche Glaube die Verantwortlichkeit als das Wesensmerkmal der Geschichtlichkeit radikal an den Tag bringt: «Denn wenn, unbeschadet dessen, was sonst noch über die Geschichte und Geschichtlichkeit gesagt werden muß, dies ihr Wesen ist, daß der Mensch für sie als Ganzes, also als das Geschehen der Welt, die Verantwortung trägt, so ist in dem Begriff der Sünde, wie der christliche Glaube ihn versteht, die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz erschlossen. Denn da der Mensch durch seine Sünde, nämlich die Verehrung des Geschöpfes statt des Schöpfers (Röm. 1, 25), das Wesen der Welt von Grund auf verkehrt und sie der Knechtschaft und Nichtigkeit der Vergänglichkeit (Röm. 8, 19 ff.) überliefert hat, so ist er für diese verantwortlich, so gewiß er es für seine Sünde ist» (S. 18).

Eben dieses ursprüngliche Wesen des christlichen Glaubens sieht nun Gogarten in der *Theologie Rudolf Bultmanns* in deren charakteristischem Begriff der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz wirksam. Hier ist das menschliche Sein als geschichtliches, d. i. eben als verantwortliches, verstanden. Das Sein: und nicht bloß das Tun. *Der Begriff der Verantwortlichkeit ist radikal verstanden, sofern er die Seinsverfassung des Seienden, welches der Mensch ist, bezeichnet und also ontologische Relevanz hat.*

Darum — und nur darum! — *ist es Bultmann unter dem Titel der «Entmythologisierung» zu tun, die Geschichte*, in der der Mensch steht, und nun im besonderen die Heilsgeschichte *von aller mythologischen und historischen Gegenständlichkeit zu befreien* (vgl. S. 66). Es wird «in dem Unternehmen der ‚existentiellen Interpretation‘ ein Verständnis der Geschichte vorbereitet, das, wie wir schon andeuteten, so zu charakterisieren wäre, daß versucht wird, die Geschichte aus dem Subjekt-Objekt-Schema des neuzeitlichen Denkens herauszunehmen» (S. 81). («Existenziale Interpretation» kann als die positive Kehrseite des Titels «Entmythologisierung» bei Bultmann bezeichnet werden.)

Warum ist solche Ausmerzung der Gegenständlichkeit notwendig? — Darum, *weil Gegenständlichkeit* (wohlverstanden: Gegenständlichkeit im spezifisch modernen, existenzphilosophischen Sinn dieses Wortes, nicht etwa im Sinn der phänomenologischen Theorie von der Intentionalität oder noch anders verstanden!) die *Verantwortlichkeit und also die Geschichtlichkeit ausschließt*. — Hier holt nun Gogarten weiter aus als Bultmann selber: Bultmann wendet sich einfach gegen jegliche Art der Objektivierung in der Theologie. Diese Frontstellung ist gleichsam ein Leitmotiv seines Denkens. Gogarten dagegen sucht, um solche Abgrenzung zu begründen, das Phänomen der Objektivierung überhaupt in seiner Wurzel aufzudecken. Dabei stützt er sich weitgehend auf *Martin Heidegger*, insbesondere auf einen in den «Holzwegen» publizierten Aufsatz «Die Zeit des Weltbilds», sowie auf gewisse Passagen in «Sein und Zeit» (vgl. dazu Gogarten S. 43 ff. und S. 52 ff.). In jenem Aufsatz sucht Heidegger zu zeigen, daß es ein Weltbild, eine objektivierete «Anschauung» der Welt, wo der Mensch die Welt als Ganzes vor-stellt und über sie «im Bilde» zu sein meint, erst seit der Neuzeit gibt. Im Altertum und im Mittelalter kann von Objektivierung und von einem Welt-Bild in diesem Sinne nicht gesprochen werden. Erst wo der Mensch als isoliertes Subjekt der Welt gegenübertritt, wird diese zum isolierten Objekt. Dies aber ist der Grundvorgang, der seit Descartes das Denken der Neuzeit bestimmt. Seither gibt es das «Subjekt-Objekt-Schema» als einen festen und für das wissenschaftliche wie für das alltägliche Denken geradezu selbstverständlichen Kanon der Wirklichkeitserfassung. — Wo nun aber in solcher Gegenständlichkeit ein isoliertes Subjekt und ein isoliertes Objekt einander gegenüberstehen, da ist ein geschichtliches, ein verantwortliches Verhältnis beider nicht mehr möglich bzw. nicht mehr in angemessener Weise denkbar. Denn die Verantwortlichkeit setzt ein genuines Verhältnis des Menschen zur Welt voraus: der Mensch ist für seine Welt verantwortlich, weil er zu ihr in einer wesenhaften und nicht erst nachträglichen, «akzidentiellen» Beziehung steht, weil er «immer schon» «in der Welt» ist. (So ist für Heidegger das In-der-Welt-Sein eine Wesensstruktur der menschlichen Existenz.)

In der von den «theologischen Gewährsmännern der Kirchenleitungen» vertretenen Theologie wird nun gegen Bultmann die «objektive Historizität» des Offenbarungsgeschehens, die «historische Faktizität» der Heilstaten geltend gemacht (vgl. S. 34). Diese Theologie ist also dadurch gekennzeichnet, daß sie das Subjekt-Objekt-Schema beharrlich beibehält. Dieses

Festhalten hat nun aber, wie Gogarten überzeugend nachweist (hier liegt sachlich der Schwerpunkt seiner Polemik), für diese Position in der Auseinandersetzung drei beträchtliche Nachteile zur Folge: 1. wird die Position dadurch philosophisch fragwürdig; 2. verfängt sich dieses Denken bei der Formulierung einer positiven Antithese zu Bultmann in Widersprüchen und Zweideutigkeiten; 3. wird es dadurch außer Stande gesetzt, die Konzeption Bultmanns überhaupt zu verstehen.

Vor allem ist es hier ein Verdienst Gogartens, in der aktuellen Diskussion um Bultmann nachgewiesen und mit aller Deutlichkeit ausgesprochen zu haben, daß nicht, wie man weithin anzunehmen geneigt ist, die Gegner und Kritiker Bultmanns (von dem bezeichneten Typus) philosophisch voraussetzungslos und unbefangen denken, während Bultmann selber sich einer bestimmten Modephilosophie — dem Existentialismus — ausliefere. Vielmehr denken und reden auch und gerade die betreffenden Kritiker Bultmanns durchaus auf Grund philosophischer Axiome, bzw. eines Axioms: des Subjekt-Objekt-Schemas, nur daß sie es im Unterschied zu Bultmann gänzlich naiv und unreflektiert tun. «Mit welchem Recht eigentlich wirft jemand, der das Heilsgeschehen und seine Wirklichkeit mit dieser aus dem Subjekt-Objekt-Schema orientierten Erkenntnistheorie glaubt erkennen zu müssen, einem andern ‚weltanschauliches Interesse‘ und dergleichen vor, der meint, bei einer andern Philosophie ein sachgemäßes Verständnis des Wesens der Geschichte überhaupt lernen zu können?» (S. 66 Anm.). Die Ueberlieferung, der diese «überlieferungsgetreuen» Theologen treu sind, «ist übrigens nicht so alt, wie sie meinen; bis Luther reicht sie jedenfalls nicht; man kann mit einigem Grund fragen, ob sie bis über Descartes zurückgreift» (S. 81). Begriffe wie «objektiv reales Geschehen» u. ä., wie sie bei diesen Theologen üblich sind, «verlieren ihren philosophischen Sinn aber nicht schon durch solchen naiven Gebrauch; sie verlieren dadurch nur ihre Sauberkeit und Schärfe. Wer aber gewohnt ist, mit seinen eigenen Begriffen auf diese unkritische Weise umzugehen, wird auch die Begriffe des Gegners auf dieselbe Weise ‚verstehen‘. Denn so wenig er seine eigene Terminologie kritisch gebraucht, ebenso wenig wird er sich um die Terminologie des Gegners ernsthaft bemühen» (S. 73)! Gogarten zeichnet mit diesen Sätzen, so scheint uns, genau die Situation, wie sie zwischen Bultmann und diesem Typus theologischer Kritik besteht!

Die Tatsache, daß die Gegner Bultmanns beharrlich am Subjekt-Objekt-Schema festhalten, führt nun zu der unausbleiblichen Konsequenz, daß sie überhaupt nicht in den Blick bekommen können, was Bultmanns Theologie meint und will. Die Tatsache, daß Bultmann jede Objektivierung des Heilsgeschehens ablehnt, kann von ihnen gar nicht anders verstanden werden als in dem Sinne: daß die Wirklichkeit des Heilsgeschehens sich bei Bultmann zu einem subjektiven Bewußtseinsphänomen, einem «immanenten Bewußtseinsinhalt» verflüchtigt (vgl. vor allem S. 47 f.) — darum weil sie nicht willig oder nicht fähig sind, zu realisieren, daß Bultmann die Komplementärbegriffe «Subjekt» und «Objekt» gerade von der theologischen Bildfläche verschwinden lassen will.

In diesem letztgenannten Mißverstehen gründet nun nach Gogarten

auch der Generaleinwand, der immer wieder gegen Bultmann erhoben wird: es komme in seiner Theologie nicht zum Ausdruck, daß «die großen Taten Gottes aller menschlichen Existenz unzerstörbar, unauflösbar, unverrückbar vorgegeben sind». Von diesem Einwand sagt Gogarten, daß er, wenn er die theologische Arbeit Bultmanns wirklich träfe, «allerdings vernichtend wäre». Aber nun bestreitet Gogarten, daß mit diesem Einwand der strittige Punkt zwischen Bultmann und den fraglichen Kritikern wirklich bezeichnet sei: auch nach Bultmann seien die großen Taten Gottes der menschlichen Existenz vorgegeben. Der strittige Punkt in der Auseinandersetzung ist vielmehr das *Wie* dieses Vorgegebenseins. Nach den Kritikern ist dieses Wie bestimmt als «objektive Faktizität», nach Bultmann ist es bestimmt als «Kerygma» (vgl. dazu S. 55 f.).

Was ist das Kerygma? In welcher Weise kann im Horizont dieser «radikal geschichtlichen» Denkart gesagt werden, daß die Taten Gottes der menschlichen Existenz vorgegeben sind? — Kerygma ist nach der Aussage des Neuen Testaments und nach der sachgemäßen Auslegung Luthers (vgl. S. 12 ff.) das Wort Jesu von Nazareth, welches nicht nur von der Zuwendung Gottes zum Menschen *redet*, sondern in dessen Gesprochenwerden solche Zuwendung selbst Ereignis wird. «Wollen wir wirklich wissen, was es mit dem neutestamentlichen Kerygma auf sich hat, so können wir nicht gut anders als fragen: Was ist damit gemeint, daß das Wort Jesu das Wort Gottes ist?» (S. 58). *So erwacht am Begriff des Kerygmas die Frage der Christologie*, welche auch bei Gogarten schlechterdings zentrale Bedeutung hat. Eine frühere — die altkirchliche — Theologie löste das Problem «metaphysisch mit Hilfe des Begriffs der menschlichen und göttlichen Natur und ihrer Einheit in der einen Person Jesu» (S. 58). Heute dagegen kann nach Gogartens Meinung kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß die christologische Frage «geschichtlich» zu beantworten ist. Was heißt das? Gogarten bietet an dieser Stelle einen kurzen Entwurf einer «*geschichtlichen*» *Christologie* (vgl. S. 60 ff.): Die Gott und Jesus verbindende Einheit ist nicht eine Einheit zweier «Naturen», sondern eine Einheit zweier «Geschehensrelationen». Es geschieht ein Geschehen in der Ewigkeit zwischen Gott dem Vater und dem Sohn; es geschieht ein Geschehen in der Zeit zwischen Jesus Christus und der Welt; diese beiden Geschehensrelationen sind eins in dem Christusgeschehen, welches im Kerygma Ereignis wird: «Das sind jedoch weder zweierlei Geheimnisse, noch zweierlei Geschehnisse, sondern das Eine Geheimnis der Zuwendung Gottes zu uns in Jesus Christus. Und gerade darin erweist es sich als solches, daß wir von ihm nie anders sprechen können und dürfen als so, wie sich jenes in diesem und dieses in jenem ereignet. In jenem, dem ewigen Geschehen zwischen Vater und Sohn, ist die Welt, sind wir Menschen gemeint, und nur insofern geht es uns an. In diesem, dem zeitlichen Geschehen zwischen Jesus Christus und der Welt, in seinem irdischen Geschick und Wandel, ist die ewige Einheit von Vater und Sohn gemeint, nur so ereignet sich in ihm die Einheit Jesu mit der Welt und der Welt mit ihm. Dieses Einssein ist aber hier wie dort ein geschichtliches» (S. 60). Die Einheit des zeitlichen und des ewigen Geschehens ist konstituiert durch den *Gehorsam* des Gottessohnes: dadurch, daß Jesus nichts «von sich selber tut», sondern alles von dem, der Ihn gesandt hat (vgl. S. 61).

Bemerkenswert an dieser «geschichtlichen Christologie» scheint uns im Zusammenhang einer Apologie Bultmanns, in dem sie auftritt, vor allem dies: daß Gogarten hier — ohne es eigens zu bemerken — entscheidend über Bultmann hinausgeht. Gogarten sagt hier mehr, als Bultmann je gesagt hat (wir wagen es noch nicht, zu formulieren: als Bultmann je sagen könnte). Wo Bultmann vom Kerygma redet, da redet er stets von der pro me geschehenen und geschehenden Heilstat Gottes, so zwar, daß das Moment des pro me-Geschehens die Hauptsache ist, ja vielmehr überhaupt ausschließlich im Blickpunkt steht. Freilich ist die Heilstat «vorgegeben», sie ist «extra nos»; aber sie ist relevant, sie ist «geschichtlich» allein in dem Moment ihres Geschehens pro me; das Moment des extra nos wird wohl als notwendige Voraussetzung postuliert, ist aber als solches nicht erkennbar und nicht wichtig. Gogarten dagegen transzendiert in seinem christologischen Entwurf offensichtlich den Horizont des «reinen» pro me: bei ihm tritt neben dem Geschehen zwischen Jesus und der Welt ein Geschehen in der Ewigkeit zwischen dem Vater und dem Sohn in Sicht, also neben dem pro me so etwas wie ein «Heilsgeschehen pro se» oder «in sich selber». Freilich wird betont, daß die beiden Geschehen eins seien, daß also das pro se auf das pro me strikte bezogen bleibt; aber umgekehrt ist das pro me strikte bezogen auf das pro se und könnte ohne dieses gar nicht sein, was es ist. Das Kerygma und die es ermöglichende Christologie sind durch das pro se bedingt. Sollte es an dem sein, daß die Theologie ein echtes pro me nur in solcher strikter Bezogenheit auf ein pro se aussagen kann, daß also im Raum «geschichtlicher» Theologie eine unlösliche strukturelle Verbindung beider besteht, daß folglich das Bultmannsche Programm seiner eigenen Intention gemäß hier einer entscheidenden Erweiterung bedürftig ist? Im III. Teil unserer Untersuchung soll diese Frage anhand von Karl Barths Dogmatik wieder aufgenommen werden.

Geht Gogarten hier über Bultmann hinaus, so besteht in einem andern wichtigen Punkte (wiederum im Zusammenhang der Erläuterung des zentralen Begriffs «Kerygma») zwischen ihm und Bultmann völlige Konformität: Beiden ist gemeinsam das für Bultmann so *typische Theologumenon vom Zusammenfallen von Wort und Tat Gottes* im Kerygma. Danach ist das Kerygma, die Verkündigung Jesu von Nazareth sowohl wie das Christus-Kerygma der Gemeinde, nicht nur Zeugnis von einer geschehenen Tat Gottes, sondern ist selber die Tat Gottes, nämlich seine Zuwendung zum Menschen — ein genuin christlicher Sachverhalt, der dann von Luther in seiner Theologie des Wortes Gottes in beispielhafter Weise richtig erfaßt und dargestellt worden sei (vgl. dazu S. 58 und S. 87 ff.). Von hier aus wird gegen die lutherischen Kritiker eingewendet, daß sie gerade die lutherische Theologie des Wortes nicht verstanden hätten, ja von ihrem Subjekt-Objekt-Schema her gar nicht zu verstehen in der Lage seien. Sie verstehen das Wort Gottes «nicht als Wort, das Tat, nämlich werthafte Tat ist, sondern als Mitteilung von etwas, das dieses Wort nicht unmittelbar enthält, oder das sich nicht unmittelbar in dem Wort ereignet, also als Mitteilung von einem Faktum. Und erst mit diesem Faktum hat das Wort, das eben nur ein Mitteilungswort ist, nach ihrer Meinung seine Wirklichkeit, erst aus ihm erhält

es seine ‚objektive‘, ‚tatsachenhafte‘ Gültigkeit» (S. 90). Gogarten beurteilt die Sachlage bei den Kritikern gewiß richtig, wenn er dergestalt deren Verständnis des Wortes als «Mitteilung» auf das Subjekt-Objekt-Schema zurückführt. Ist aber das Wort, wo es mit der Tat Gottes nicht ineins gesetzt wird, notwendig nur als «Mitteilung» zu verstehen? Hängt solche Trennung, oder besser: Unterscheidung von Wort und Tat notwendig mit dem Subjekt-Objekt-Schema zusammen? Gibt es nicht auch eine Möglichkeit, das Wort des Kerygmas als «Zeugnis von . . .», als «bezeugenden Hinweis auf . . .» zu verstehen, welche mit «Mitteilung», mit verfügendem Aussagen eines objektiv Gewußten nicht das Geringste zu tun haben? — Auch dies sei vorderhand nur in Frageform ausgesprochen. Der III. Teil der Untersuchung wird hier vielleicht noch einige Klarheit schaffen. Uns scheint, daß das genannte Bultmannsche (und Gogartensche) Theologumenon aufs engste zusammenhänge mit dem charakteristischen *Zeitbegriff Bultmanns*, welchem bei Bultmann eine entscheidende Bedeutung zukommt, über den aber in der Auseinandersetzung um seine Theologie leider noch herzlich wenig geschrieben worden ist. Nach diesem («punktuellen») Zeitverständnis ist das Jetzt, das eschatologische nun der Glaubensentscheidung (bzw. der Entscheidung des Unglaubens *gegen* das Kerygma), der exklusive Horizont echt geschichtlichen Geschehens. Ein zeitliches Auseinander einer sich ereignenden Tat und eines diese Tat bezeugenden Wortes (welches Auseinander durchaus noch nicht bedeuten müßte: daß die Tat «objektiven», das Wort «mitteilenden» Charakter hat!) ist auf Grund dieses Zeitbegriffs durchaus nicht denkbar. — Es ist zu vermuten, daß das Problem des Wortes und das Problem der Zeit in ihrer Wurzel irgendwie zusammengehören. Auch darauf soll die Untersuchung anhand von Karl Barths Dogmatik nochmals zurückkommen.

Wir versuchen aus dem Referat der Schrift Gogartens das Fazit zu ziehen: *Welches ist der Ertrag dieser Schrift?* — Er mag in zwei Punkten so zusammengefaßt werden: Gogarten zeigt 1., daß auf Grund des Subjekt-Objekt-Schemas die Theologie Bultmanns nur mißverstanden und falsch beurteilt werden kann. Er zeigt 2., daß auf Grund des Subjekt-Objekt-Schemas auch das Neue Testament nicht zu verstehen ist. — Punkt 1 scheint uns im Hinblick auf die durchwegs treffende Polemik Gogartens gegen die fraglichen Bultmann-Kritiker hinreichend erwiesen zu sein. Punkt 2 steht noch zur Diskussion. Es ist die Diskussion um das aller Theologie aufgegebene ontologische Problem, das sich hier zu der präziseren Fragestellung konkretisiert: ist das Subjekt-Objekt-Schema ein geeigneter ontologischer «Rahmen» für die verstehende Auslegung der heilsgeschichtlichen Wirklichkeit oder nicht? Es empfiehlt sich aber wohl nicht, ja ist wohl überhaupt nicht möglich, diese ontologi-

sche Diskussion, die als solche auch die in der Theologie anzuwendenden Begriffe und Methoden verhandeln will, isoliert, präliminarisch, in Gestalt methodologischer Prolegomena zum Austrag zu bringen. Das ontologische Problem wird in der Theologie nur im Vollzug der Erörterung der theologischen «Sache» selber präzise zu stellen und zu lösen sein. Die «Methode» darf von der «Sache» niemals getrennt werden (und umgekehrt die «Sache» nicht von der «Methode»!), denn die Methode ist ihrem Wesen nach nichts anderes als die von der Sache selber je und je dem Denken gegebene Anweisung zu ihrer ordentlichen Erkenntnis. So kann Punkt 2, das allgemeine Problem, in einer Schrift wie der Gogartenschen wohl gar nicht gelöst werden. Immerhin hat Gogarten auch im Blick auf dieses allgemeine Problem beträchtliche Fortschritte erzielt: er hat denen, die gegen Bultmann die «Objektivität» des Heilsgeschehens geltend machen und also an Bultmanns Protest vorbei hartnäckig am Subjekt-Objekt-Schema festhalten, eine Beweislast zugeschoben, von der sie wohl in der Mehrzahl keine Ahnung hatten. Es wird nämlich künftig nicht mehr angehen, mittels jenes Schemas einfach gegen Bultmann Sturm zu laufen. Denen, die dies zu tun wünschen, liegt nun die Aufgabe ob, die Brauchbarkeit des Subjekt-Objekt-Schemas aus dem Neuen Testament selber zu erweisen — was vermutlich schwerfallen wird!

Gogarten hat das Subjekt-Objekt-Schema seiner Selbstverständlichkeit entnommen und philosophisch relativiert. Dies ist natürlich nicht Gogartens alleiniges Verdienst. Es haben dies schon Bultmann selber und andere getan, wenn auch wohl meist nicht mit derselben Ausdrücklichkeit. Vor allem aber und am umfassendsten ist solche Relativierung von *Martin Heidegger* geleistet worden, auf den sich ja Gogarten auf weite Strecken hin bezieht. Es wurde schon dargetan, wie Gogarten sich insbesondere auf den Heideggerschen Aufsatz «Die Zeit des Weltbildes» stützt. Es ist hier gewiß nicht an dem, daß Gogarten sich damit als Theologe an eine bestimmte philosophische Doktrin verkauft: denn Heideggers Arbeit hat ja nicht dogmatischen, sondern kritischen, nicht spekulativen, sondern phänomenologischen Charakter; sie bietet der Theologie nicht eine neue begriffliche Basis an, sondern leistet ihr lediglich einen höchst beachtlichen Sukkurs in der Deutung und Destruktion eines

gebräuchlichen philosophischen Schematismus, der allerdings auch von der theologischen «Sache» selber her als ungeeignet zu erweisen sein müßte.

In einem Punkte besteht nun zwischen Gogarten und Heidegger keine Uebereinstimmung: Gogarten sieht zwischen moderner historischer Forschung und modernem geschichtlichem Denken eine Kontinuität. Die historische Forschung, wie sie heute betrieben wird, nötige schließlich zum geschichtlichen Denken, indem sie alles «historisch relativiert» und so den universellen Geschichtsraum aufdeckt, welcher der Wesensumkreis des geschichtlich existierenden Menschen ist. So ist beispielsweise nach Gogarten das historische Verständnis der Entstehung und Ueberlieferung der Heiligen Schrift (welches die Bibel nicht mehr, im Sinne der Inspirationslehre, als ein «vom Himmel gefallenes Buch» und also als eine «metaphysische Wesenheit» versteht) gleichsam eine Vorstufe zum geschichtlichen Verständnis ihres Inhaltes. (Dazu vgl. vor allem den 2. und 3. Abschnitt der Gogartenschen Schrift.) Bei Heidegger dagegen, in dem von Gogarten benützten Aufsatz «Die Zeit des Weltbildes», gehört die moderne historische Forschung mit in den Bereich des vergegenständlichenden Denkens der Neuzeit: Danach vergegenständlicht die Historie die Geschichte, um dann diesen vergegenständlichten Raum vergangenen Geschehens mit ihren spezifischen Methoden objektiven Erkennens und Feststellens (Quellenkritik!) auszumessen und zu gliedern (vgl. «Holzwege», S. 76). Gogarten sieht die Wurzel der modernen Historie in der ursprünglichen Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens, Heidegger im Gegenteil gerade im Subjekt-Objekt-Schema. Wir möchten auch auf diesen Punkt wiederum nur hinweisen, indem wir zugleich fragen — unter Verzicht auf ein Weiterführen dieser Frage in unserem Zusammenhang —: ob nicht vielleicht Gogarten durch engere Anlehnung an Heidegger auch in diesem Punkte der Sache «geschichtlicher Theologie», um die es ihm geht, besser gedient hätte? *Denn eine kritische Ueberprüfung, Vertiefung oder auch Revision der oft so selbstverständlich vorausgesetzten Methoden und Kriterien historischer Forschung liegt doch wohl im Interesse einer wirklich «geschichtlichen» Theologie, welche nicht nach objektiven Fakten sucht und sich also auch nicht durch sog. objektive hi-*

storische «Resultate» — die als solche theologisch neutral sind — binden läßt, sondern in erster Linie den geschichtlichen Inhalt und Anspruch der Offenbarungszeugnisse zu verstehen sucht.

Abschließend ist hier noch zu sagen: Vielleicht muß man die Gegner und Kritiker Bultmanns, gegen welche Gogarten im ganzen so treffend polemisiert, wenn man ihnen ganz gerecht werden will, besser verstehen, als sie sich selber verstanden haben. Vielleicht daß hinter diesen ungesicherten, mißverständlichen und unklaren Antithesen gegen die Theologie Bultmanns doch ein sehr echtes und unter keinen Umständen zu überhörendes Anliegen verborgen ist. Die Berechtigung der scharfen Polemik Gogartens gegen jene Bultmann-Kritik, sofern sie als wissenschaftliche Rede sich gibt, soll indessen mit diesen letzten Bemerkungen nicht bestritten sein.

II.

Das echte und unter keinen Umständen zu überhörende Anliegen, welches bei jenen Kritikern Bultmanns vermutlich zugrunde liegt, scheint uns in *Karl Barths* kritischer Schrift «Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen» in besserer, richtigerer Gestalt vertreten zu sein: vorsichtiger, weniger selbstsicher in der Antithese als bei jenen, darum nicht so ungesichert, nicht so zweideutig und mißverständlich. — Der Charakter und die Absicht dieser Schrift werden am deutlichsten erkennbar an Karl Barths eigenen, einleitenden Worten: «Was hier folgt, soll nur eben eine Rechenschaftsablage darüber sein, wie ich Bultmann bis jetzt verstehen zu können meinte, um dann von da aus, wie ich es praktisch wohl oder übel auch tun mußte, zu ihm und seiner Sache vorläufig Stellung zu nehmen. Es soll hier also weder für noch gegen noch eigentlich über ihn, sondern, wenn ich es so sagen darf, ihm entlang oder um ihn herum geredet werden. Wobei ich betone: es geht um meinen bisherigen *Versuch*, ihn zu verstehen. Und ich muß sofort hinzufügen: um meinen bisher besten Falles in ersten Ansätzen gelungenen, in der Hauptsache in Form von lauter Fragen und insofern unbefriedigend verlaufenen — um nicht zu sagen: gescheiterten — Versuch, das zu tun. Ich habe den Eindruck, daß Viele, die Meisten, in dieser Sache auch nicht mehr wissen als ich, sondern

nur so tun, als ob sie es wüßten» (S. 4). Dieser Charakter und diese Absicht bringen es mit sich, daß die Schrift Barths nicht ein systematisches Ganzes ist wie diejenige Gogartens; sie ist nicht ein Deutungsversuch, dessen Einheitlichkeit auf der Hand liegt, sondern enthält eine ganze Reihe von Vorstößen, Abgrenzungen, Vermutungen, Anregungen, oft fragenden Charakters. Darum empfiehlt es sich, den Inhalt dieser Schrift nicht — wie bei Gogarten — durch ein systematisches Referat der Grundgedanken, sondern durch ein schrittweises knappes Referieren der im Zusammenhang unserer Untersuchung wichtigsten Abschnitte (im ganzen sind es deren acht) wiederzugeben.

Nach einer formalen Beschreibung des Bultmannschen Zentralbegriffs «Kerygma» schildert Barth im dritten Abschnitt seiner Studie den *positiven Inhalt des Kerygmas*, so wie er sich in der Theologie Bultmanns darstellt: Das Christus-Geschehen, welches den Inhalt des Kerygmas ausmacht, ist hier verstanden als das Geschehen des Uebergangs des Menschen von einer alten zu einer neuen Bestimmtheit seiner Existenz: von der Bestimmtheit der Uneigentlichkeit (Sünde) zur Bestimmtheit der Eigentlichkeit (Glaube). Von Christus wird geredet, sofern Er der Ermöglichungsgrund dieses Uebergangs ist. Hier wendet Barth ein: daß das Gefälle der neutestamentlichen Botschaft jedenfalls ein anderes sei als das der Bultmannschen Wiedergabe dieser Botschaft (S. 12 f.). Wird denn — fragt Barth — im Neuen Testament je anders von der Sünde und von der Gnade geredet als in strikter Bezogenheit auf den einen Herrn, der die Gnade schenkt und von der Sünde befreit (vgl. S. 14 ff.)? Ist das «Christusgeschehen», welches auch bei Bultmann im Mittelpunkt der Theologie steht, ein *Christusgeschehen* oder ein *Christusgeschehen*? (Barth vermutet das letztere.) «Knüpft das Kerygma zwar an an seine (Jesu) Geschichte, hat es von ihm her jene Merkmale seiner eigenen Geschichtlichkeit, um nun doch seinen Inhalt keineswegs in ihm, sondern, sofern es jenen Uebergang verkündigt, in sich selbst und dann in dem von ihm geforderten Glaubensgehorsam zu haben?» (S. 17). «Kann Jesus Christus selbst in einer guten Uebersetzung des Neuen Testaments an den Rand, in das merkwürdige Dunkel eines nicht näher zu bestimmenden ‚Woher‘ jenes Uebergangs gerückt werden, in welchem er sich in Bultmanns Darstellung befindet? Geht es bei einer solchen Uebersetzung des Neuen Testamentes mit rechten Dingen zu, in der die Christologie, weit entfernt davon, das dominierende Hauptstück zu sein, von der Soteriologie absorbiert wird und schließlich doch nur als deren Anfang, Name und Titel, doch nur dazu wichtig zu sein scheint, um dieser ‚geschichtlichen‘ Charakter zu geben?» (S. 18).

Nach dieser positiven Charakterisierung des Kerygmas in seiner Bultmannschen Wiedergabe wendet sich Barth im vierten und fünften Abschnitt seiner Studie der negativen Kehrseite der Bultmannschen Bemühung um das rechte Verständnis des Kerygmas zu, d. i. der *Entmythologisierung*,

welcher Barth — mit Recht, wie uns scheint — im Zusammenhang der Theologie Bultmanns eine weit geringere Bedeutung beimißt, als ihr gemeinhin beigemessen wird.

Demgegenüber ist viel wesentlicher der «positive Faktor» der Bultmannschen Hermeneutik (deren negativer Aspekt eben die Entmythologisierung ist): die «*existentielle Interpretation*». Sie ist der Weg, welcher bei Bultmann zu jener bereits charakterisierten Erfassung des Kerygmas in seinem positiven Inhalt führt. Ihr wendet sich Barth im sechsten Abschnitt seiner Studie zu. Existentielle Interpretation, dieser programmatische Begriff Bultmanns, bedeutet — in ihrer Bultmannschen Ausübung — angewendet auf das Neue Testament: Herausstellung des spezifisch christlichen menschlichen Selbstverständnisses, welches sich in den — ihrer Form nach mythologischen — Aussagen des Neuen Testaments ausspricht. — Barth kritisiert an diesem Programm, daß es seine Einheitlichkeit und Stoßkraft der Anwendung eines «philosophischen Schlüssels» (nämlich der Existentialontologie des frühen Martin Heidegger) verdankt. Solche «philosophischen Schlüssel» hätten sich in der Theologie je und je verhängnisvoll ausgewirkt (S. 37). Der philosophische Schlüssel Bultmanns ist nun konkret ein bestimmtes Vorverständnis, mit dem Bultmann an das Neue Testament herantritt (der Begriff Vorverständnis hat freilich in der Hermeneutik Bultmanns noch eine weitere Bedeutung als die, welche Barth hier ins Auge faßt): Dieses Vorverständnis «ist zunächst ein bestimmtes Verständnis des Begriffs ‚Verstehen‘ überhaupt, laut dessen es in allem Verstehen so oder so um ein Sichselbstverstehen des Menschen geht. Und es ist sodann konkret ein bestimmtes Verständnis dieses Sichselbstverstehens des Menschen, laut dessen es dabei immer um ein Sichverstehen in jenem Gegensatz von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit, oder: Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit, oder: Vergangenheit und Zukunft geht» (S. 37. — Es besteht kein Zweifel darüber, daß Barth hier Bultmann richtig wiedergibt. Es ist indessen auch nicht daran zu zweifeln, daß die «Existentialontologie» von «Sein und Zeit» damit falsch oder jedenfalls sehr verkürzt wiedergegeben ist. Die Verkürzung liegt nicht bei Barth, sondern bei Bultmann selber). — Gegen dieses «Vorverständnis», diesen «philosophischen Schlüssel» wendet Barth nun zweierlei ein: Teils lehnt er ihn ab unter Verweis auf die Relativität philosophischer Systeme, darauf also, daß die Philosophie Heideggers nicht *die* Philosophie schlechthin sei (S. 38 f.), teils mit der Begründung, die Bultmannsche «Lehre» vom Selbstverständnis verkürze die Botschaft des Neuen Testaments, insofern nämlich, als von Bultmann her unter dem «Christusgeschehen» «nur das in Christus seinen Anfang nehmende und von ihm her benannte Geschehen des Uebergangs von der einen zur andern jener Bestimmtheiten der menschlichen Existenz zu verstehen sein soll», als das *Christusgeschehen* «außerhalb dieses anthropologischen Engpasses keine Gestalt annehmen darf» (S. 38).

In einem siebenten Abschnitt fragt Barth, *wie das «Phänomen Rudolf Bultmann» wohl historisch, theologiegeschichtlich, zu verstehen und einzuordnen sein möchte*. Barth macht selber, wiederum fragend, experimentierend, fünf Vorschläge zur Deutung Rudolf Bultmanns, die er indessen, mit Aus-

nahme des letzten (Bultmann als Lutheraner *sui generis!*), selber wiederum relativiert und einschränkt.

Der achte und letzte Abschnitt der Barthschen Studie bringt, abschließend und zusammenfassend, zwei *Generaleinwände gegen Bultmanns Auslegungsmanier*. Der erste betrifft Bultmanns Auslegungs- und Verstehensweise im Blick auf das Neue Testament; der zweite betrifft Bultmanns Auslegungs- und Verstehensweise überhaupt. 1. «... zum Verstehen des Neuen Testaments: gibt es ein echtes Verstehen seiner Texte unter Voraussetzung einer als normativ festgelegten, unbeweglichen Vorstellung, eines ‚gegossenen Bildes‘ von dem, was der Leser für möglich, richtig und wichtig halten und also verstehen ‚kann‘: unter Voraussetzung eines kanonisierten ‚Vorverständnisses‘?» (S. 48). Der Einwand betrifft wohlverstanden nicht die Anwendung von Vorverständnissen als solchen: «Natürlich operieren wir alle dem Neuen Testament gegenüber mit irgendwelchen ‚Vorverständnissen‘ und also Bildern, d. h. mit mitgebrachten Inbegriffen dessen, was wir für möglich, richtig und wichtig halten zu müssen, was wir also verstehen zu ‚können‘ meinen» (S. 48 f.). Der Einwand betrifft vielmehr den Umstand, daß bei Bultmann nach Barths Meinung ein bestimmtes Vorverständnis «kanonisiert», seine Anwendung «geradezu zum Prinzip und zur Methode erhoben wird» (S. 49). «Wird man sein (des Neuen Testaments) Zeugnis überhaupt hören können, nachdem man eine solche *conditio sine qua non* zwischen sich und diesen Text hineingeschoben hat?» (ebd.). — 2. Ausgehend von seiner schon früher (Kirchliche Dogmatik I/2) vertretenen Ansicht, daß die biblische Hermeneutik das Vorbild einer allgemeinen Hermeneutik sein müßte, erklärt nun aber Barth: daß ein Verstehen ganz allgemein nicht möglich sei, sofern es seitens des Verstehenden an starre Bedingungen geknüpft wird. «Verstehe ich, solange und sofern ich über die Grenzen meines Verstehens zum vornherein Bescheid zu wissen meine und also meinem Verstehen, noch bevor ich gehört oder gelesen habe, eben diese Grenzen — auch hier die Grenzen meines ‚Vorverständnisses‘ — gezogen habe?» (S. 51).

Es soll hier unsere Aufgabe sein, die Barthsche Kritik an Bultmann im Ganzen, in ihrem hauptsächlichen Skopus, zu sehen und kritisch zu würdigen. Statt «Kritik» müßte man eigentlich richtiger sagen: «Kritische Tendenz»; denn — noch einmal sei es gesagt — Barth geht vorsichtig zu Werke; seine Untersuchung hat fragenden, versuchenden Charakter und verdichtet sich strenggenommen nirgends zu einer endgültigen «exegetischen» These oder polemischen Antithese. Wir verstehen wohl Barth richtig, im Sinne seiner eigenen Absicht, wenn wir, gestützt auf die Einleitung seiner Schrift, alles das, was er über oder gegen Bultmann sagt, als *mit Vorbehalt* gesagt aufnehmen.

Der Schwerpunkt der Kritik Barths liegt in den Abschnitten 3, 6 und 8 seiner Schrift. Es sind *drei Einwände*, die hier gegen

Bultmann erhoben werden: 1. Bultmann setzt ein starres, das Verstehen verunmöglichendes Vorverständnis voraus (Abschnitt 8). 2. Der «philosophische Schlüssel», welcher konkret dieses Vorverständnis ausmacht, ist relativ, ungesichert, also ohne die zwingende Normativität für das theologische Denken, welche Bultmann ihm beimißt (Abschnitt 6). 3. Die Anwendung dieses Schlüssels hat zur Folge, daß Bultmann in seiner Theologie nicht mehr, wie das Neue Testament, direkt von Gott, sondern nur noch indirekt, direkt nur noch vom Menschen, vom menschlichen «Selbstverständnis», reden kann (Abschnitte 3 und 6). Aus diesem Grund muß der Schlüssel, da er, wie gezeigt, keine Normativität besitzt, vom Neuen Testament her abgelehnt werden und damit die Bultmannsche Auslegungsmanier als solche, deren «Bindung an den Existentialismus» «prinzipielle Bedeutung» hat (S. 45). — Aus dieser Zusammenstellung dürfte es bereits deutlich werden, daß die Einwände Barths untereinander zusammenhängen.

1. Der erste Einwand, gegen die «Anwendung» eines Vorverständnisses, richtet sich letztlich gegen die *hermeneutische Lehre Bultmanns* (vgl. vor allem Bultmanns Aufsatz «Das Problem der Hermeneutik» in «Glauben und Verstehen II»), wonach alles Verstehen ermöglicht wird durch ein Vorverständnis, alles verstehende Auslegen durch eine vorgängige leitende Fragestellung. Das Vorverständnis, welches im besonderen das Verstehen des Neuen Testaments ermöglicht, ist dies: daß der verstehende Mensch zuvor schon (nicht reflektierend, aber existentiell, nicht explizit, aber «implizit») bewegt ist von der Frage nach dem Sinn seiner eigenen Existenz. — Hier scheint uns nun Barths Kritik zu weit zu gehen, wenn sie die Lehre vom Vorverständnis einfach verwirft. Diese Lehre ist im Grunde eine Theorie, die dazu dienen will, den entscheidenden geschichtlichen Akt des Verstehens — auch und in erster Linie des glaubenden Verstehens des Neuen Testaments — auszu-legen, in seinem Wesen zu erhellen. Von einem starren «Kanon» des Verstehens, einer «Vorentscheidung über Maß und Grenze der Verständlichkeit» einer Sache kann hier doch kaum geredet werden. Das genannte, dem Neuen Testament gegenüber wirk-same Vorverständnis hat durchaus allgemeinen, neutralen Cha-rakter: So wenig, wie ein nicht sprachbegabtes Wesen Sprach-

dokumente zu verstehen in der Lage ist, so wenig wäre der, dem die Frage nach dem Sinn seiner Existenz fremd wäre (wenn ein solcher existierte!), imstande, die Texte des Neuen Testaments zu verstehen, welche doch sämtlich die menschliche Existenz betreffen. Oder soll etwa bestritten werden, daß der *Deus revelatus dem Menschen* offenbart ist? Soll geleugnet werden, daß das Kerygma der Heiligen Schrift stets (auch) den Menschen betrifft (ohne daß es deswegen ausschließlich oder auch nur hauptsächlich «vom Menschen» reden müßte)? Das kann nicht Barths Absicht sein, hat er doch selber immer wieder das Gegenteil gesagt und geschrieben.

2. Was den zweiten Einwand Barths betrifft, so scheint uns solches Mißtrauen *des Theologen gegenüber der Philosophie*, wie es in diesem Zusammenhang bei Barth zum Ausdruck kommt, unbegründet zu sein. Begründet erschiene uns freilich das Mißtrauen, ja vielmehr die entschlossene Ablehnung gegenüber der bedingungslosen Voraussetzung eines bestimmten philosophischen Systems durch die Theologie — denn damit würde eine zweite Erkenntnisquelle neben die Heilige Schrift gesetzt. Unbegründet aber sind Mißtrauen und Ablehnung gegenüber der Zuhilfenahme philosophischer, evtl. auch durch eine bestimmte Philosophie schon vorgezeichneter Gedankengänge und Begriffe in der Theologie — vorausgesetzt, daß solche Zuhilfenahme nicht unkritisch, sondern kritisch geschieht. *Richten sich solches Mißtrauen und solche Ablehnung nicht — unbewußt, unwillkürlich, aber doch letzten Endes — d. i. in ihrer Auswirkung — gegen die Strenge der theologischen Wissenschaft, gegen die Exaktheit, Verantwortlichkeit, Klarheit und Verständlichkeit theologischen Denkens und Redens überhaupt?* Denn mit Recht schreibt Gogarten: «Wer sich kritisch auf die Begriffe besinnt, die er gebraucht, ganz gleich, ob das theologische oder physikalische sind, kommt damit in die Nähe der Philosophie und bedient sich ihrer Arbeit» (S. 72). Was die Anlehnung Bultmanns an die Philosophie Heideggers betrifft, so steht ja nicht dies zur Diskussion: ob die Philosophie Heideggers *die* Philosophie sei. Sondern dies ist die Frage: welche Philosophie die der in der Schrift bezeugten Offenbarung angemessene und also geeignet sei, die Aussagen dieses Zeugnisses in ihrem inneren Zusammenhang zu klären und in ihrer Bedeu-

tung einerseits sachgemäß, andererseits verständlich zum Ausdruck zu bringen. Ob dies nun die Philosophie Heideggers sei oder eine andere oder eine noch gar nicht bestehende, sondern aus der Bibel allererst zu entwickelnde, das wäre noch zu prüfen. Aber zu prüfen allein von der Schrift, von der «biblischen Welt» her! — mit dem Hinweis auf die Relativität der Philosophien ist hier nichts ausgemacht.

3. Diese beiden ersten Einwände, die zu weit gehen und darum nicht treffen, wurzeln in dem dritten, dem wir nun allerdings volle Berechtigung zuerkennen müssen. Nicht die Lehre vom Vorverständnis als solche, wohl aber die Voraussetzung *dieses* bestimmten spezifisch Bultmannschen Vorverständnisses (Selbstverständnis, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit!), welches in seinen Auswirkungen sich als mehr denn nur Vorverständnis, nämlich als Vorurteil zu erkennen gibt, . . . nicht die Zuhilfenahme einer Philosophie als solche, wohl aber die Anwendung *dieser* Philosophie (wohlbemerkt: der Heideggerschen *in ihrer Bultmannschen Verkürzung!*) haben dazu geführt, daß hier nicht mehr von Gott direkt, sondern nur noch indirekt, direkt nur noch vom Menschen, geredet werden kann (vgl. dazu insbesondere Bultmanns Aufsatz «Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?» in «Glauben und Verstehen I»), daß also in der Tat das «Gefälle» des Denkens und Redens hier und im Neuen Testament ein völlig verschiedenes ist. — So liegt denn also hier der Skopus, das eigentliche Hauptargument der Kritik Karl Barths an Bultmann. Durchaus zutreffend — welcher Bultmann-Anhänger könnte das bestreiten? — sind die deskriptiven Aussagen Barths: daß nach den Bultmannschen hermeneutischen Voraussetzungen das Christusgeschehen «außerhalb dieses anthropologischen Engpasses (sc. des menschlichen Selbstverständnisses) keine Gestalt annehmen darf» (S. 38), daß Bultmann das breite neutestamentliche *Christus*-Zeugnis «nur noch in Form der Kommemorierung des Namens Jesu Christi und der in ihm geschehenen ‚Tat Gottes‘ stehen und gelten läßt» (S. 40), daß die Geschichte Jesu Christi bei Bultmann nur wichtig wird «als Tat Gottes, von der über ihr Geschehen im Kerygma und im Glauben hinaus *nichts* zu sagen ist» (S. 22).

Die Auseinandersetzung um Bultmann dreht sich — so viel wird hier deutlich — nicht darum: was Bultmann «vertreten»,

was er «gemeint» hat. Bultmanns Theologie meint genau dasselbe, was das Neue Testament auch meint: Gott, der in Jesus Christus am Menschen gnädig handelt. Die Auseinandersetzung dreht sich darum, *wie* dieses Gemeinte in Theologie und Predigt *ausgesprochen* werden muß und kann. Man könnte, ja man muß vielleicht geradezu sagen: *es geht in der Auseinandersetzung mit Bultmann um das Problem der Sprache* (in ihrer theologischen Funktion nämlich: Wie kann und muß von Gott und von Gottes Handeln sachgemäß geredet werden?). Man kann — und muß vielleicht — auch anders sagen: *Es geht um das Problem der Zeit*: Barth macht vom Neuen Testament her gegen Bultmann geltend, daß das Christusgeschehen ein «in sich bedeutsames Ereignis» sei, dem seine Bedeutsamkeit nicht erst in seinem Verstandenwerden durch den Glauben gleichsam «zuwachsen müsse» (vgl. S. 20). Ein solcherart «in sich bedeutsames Ereignis» *vor* dem Verstandenwerden ist von Bultmann her nicht denkbar, wegen seines oben (I. Teil) kurz charakterisierten Zeitbegriffs, laut dessen es ausschließlich im «Jetzt» des geschichtlichen Aktes, der verstehenden Entscheidung, echt geschichtliche Wirklichkeit gibt. — Schon oben wurde die Vermutung geäußert, daß das Problem der Zeit und das der Sprache eng zusammenhängen.

Sei es nun das Problem der Zeit oder das Problem der Sprache oder beide in ihrem strukturellen Zusammenhang: *Die Instanz, welche Barth gegen die Bultmannsche Verstehensweise geltend macht, lautet hier wie dort «Er selbst», «Christus selbst», «Gott selbst», Gottes pro se im Gegensatz zu einem reinen pro me* (wobei, wie schon anhand von Gogartens Christologie festgestellt wurde, das pro se auf das pro me streng bezogen bleibt — wie auch umgekehrt). — Diese Instanz lautet jedenfalls nicht «Objektivität der Heilsereignisse im Gegensatz zum Bultmannschen Subjektivismus». Und — dies an die Adresse der Bultmannianer! — es geht nicht an, in Barth hineinzuinterpretieren, was er tatsächlich gar nicht sagt, und es wäre sturer Dogmatismus zu erklären: «Was dem Bultmannschen Geschichtsdenken nicht in allen Stücken konform ist, ist von vornherein als objektivierendes Denken anzusprechen, es *kann* also Barth um gar nichts anderes zu tun sein als um die Repristinierung des Mythos.» Wohl versteht Barth das Heils-

geschehen als ein «in sich selber bedeutsames Ereignis», aber keineswegs als ein «objektives Faktum». Er setzt nirgends das Subjekt-Objekt-Schema voraus. Der von Gogarten zu Recht gegen andere Theologen erhobene Protest trifft ihn also nicht. Wir vermuten aber, daß das Anliegen, welches Barth — aus diesem Grunde — besser vertritt, auch das — ungesichert, anfechtbar vertretene, aber nichtsdestoweniger, wie sich nun zeigt, berechnete — Anliegen jener andern Kritiker war.

Barth und Gogarten führen beide die Auseinandersetzung um Bultmann nicht in dem Sinne weiter, daß sie zu sachlich neuen Positionen gelangen, wohl aber so: daß sie das Feld für ein Weiterschreiten zu sachlich neuen Positionen freilegen. Gogarten, indem er zeigt, was gegen Bultmann nicht gesagt werden kann, Barth, indem er zeigt, was gegen Bultmann nichtsdestoweniger gesagt werden muß.

III.

Das Ziel unserer folgenden «Besprechung» des neuesten Bandes von Karl Barths «Kirchlicher Dogmatik» (IV/1, «Die Lehre von der Versöhnung») ist ein sehr beschränktes: Das Werk soll befragt werden nach Möglichkeiten einer Weiterführung der Auseinandersetzung mit Bultmann, nach Anzeichen einer positiven Entsprechung zur «negativen» Kritik der Barth'schen Bultmann-Schrift. Es kann sich im folgenden also nicht um eine Besprechung, sondern lediglich um ein paar kurze Glossen, ein paar knappe Analysen und Fragestellungen, handeln. — Indessen ist doch diese unsere Fragestellung wohl kaum eine dem zu befragenden Text fremde, von außen herangetragene. Denn Barth selber schreibt in seinem Vorwort zu diesem jüngsten Band: «Die theologische Lage des Augenblicks, aber auch die besonderen Themata dieses Buches haben es nötig gemacht, daß ich mich weithin in intensivem, in der Hauptsache stillem, Gespräch mit Rudolf Bultmann befunden habe. Sein Name taucht nicht eben oft auf. Seine Sache war mir immer gegenwärtig: auch da, wo ich nun eben, seine Methoden und seine Ergebnisse vor Augen, in vollem Bewußtsein an ihm vorbeigeredet habe.»

Der § 59 des Werkes: «Der Gehorsam des Sohnes Gottes», welcher unter einem bestimmten Aspekt, dem des hohepriester-

lichen Tuns, von Person und Amt Christi handelt, redet damit von der Geschichte Jesu Christi und von ihrer «Bedeutsamkeit». Um die Geschichte Jesu Christi, um Ihn selbst (d. h. darum: Ihm und Seiner Geschichte zu einem gebührenden und sachgemäßen Ausdruck zu verhelfen) ging es, wie wir sahen, Karl Barth in seinem Protest gegen Bultmann. Darum müssen wir nun ihn, die Ausführungen seiner «Kirchlichen Dogmatik», befragen: *Wie ist die Geschichte Jesu Christi, so wie Barth sie versteht, als solche, d. h. als Geschichte, zu verstehen? Welcher Art ist die Geschichtlichkeit dieser Geschichte? ist sie Geschichtlichkeit im Sinne Bultmanns? ist sie «objektive Faktizität» im Sinne jener lutherischen Kritiker? ist sie etwas Drittes?*

Wir vernehmen Barth: «Die Versöhnung ist Geschichte . . . Wer von ihr reden will, muß sie als Geschichte nacherzählen. Wer sie als übergeschichtlich, d. h. als geschichtslose Wahrheit, erfassen wollte, könnte sie gar nicht erfassen . . . Die Versöhnung ist aber die höchst besondere Geschichte Gottes mit dem Menschen, die höchst besondere Geschichte des Menschen mit Gott . . . Als solche begründet und umfaßt sie nämlich prinzipiell und virtuell, aber wohl auch aktuell, die ursprünglichste Geschichte jedes Menschen, ist sie die erste und innerste Voraussetzung seiner Existenz und offenbart sich wohl auch als solche. Es geschah und geschieht vor Allem die Geschichte Gottes mit dem Menschen, des Menschen mit Gott und dann und daraufhin, entschieden und bestimmt von dorthen, existiert er, und kann es geschehen, daß er von dorthen zur Erkenntnis, zu eigener, letztverantwortlicher Entscheidung aufgerufen und eben damit an ihrem Geschehen aktuell beteiligt wird. Die Versöhnung hat diesen Vorrang vor aller anderen Geschichte. Sie bewährt sich in letztverantwortlichen Stellungnahmen. Sie kann nicht ohne diese Bewährung offenbar sein, erfaßt und erkannt werden. Aber gerade wenn sie offenbar, erfaßt und erkannt wird, dann in ihrer Priorität, Vorgängigkeit und Ueberlegenheit allen andern Geschichten gegenüber: gegenüber der Existenz aller an ihr beteiligten Menschen.» «Die Versöhnung ist, noetisch ausgedrückt: die Geschichte von Jesus Christus, ontisch ausgedrückt: die Geschichte Jesu Christi selber. Wer Versöhnung sagt, sagt Jesus Christus. Wer von ihr redet, redet von seiner Geschichte» (S. 171 f.). Diese Sätze, die übrigens bereits eine

deutliche Spitze gegen Bultmann enthalten, besagen offenbar, daß von der «Geschichte Jesu Christi» aus die «Geschichte überhaupt» zu verstehen und auszulegen sei. Nicht umgekehrt! Die Geschichte Jesu Christi kann nicht wieder von einem «neutralen» Geschichtsbegriff her ausgelegt und «eingesehen» werden. Was sie eigentlich sei, kann z. B. nicht ausgemacht werden, indem man sie in ein bereitgestelltes «existenziales Schema» von «Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit» einzeichnet. Wie bewährt sie sich also als Geschichte? Nur durch sich selbst! So scheint hier also schlicht ein Rückverweis vorzuliegen auf die nacherzählbare Geschichte Jesu Christi, auf das *biblische Wort* als solches. Also doch objektive Fakten, ein «objektiv» nacherzählbares Geschehen? Aber: daß alles mit Worten Nacherzählte, oder anders: alles, was nicht genuin am existenzialen Schema Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit orientiert ist, als solches ein objektiv (d. h. — vgl. Heidegger — aus einer subjektivistischen Grundhaltung heraus) Vor-Gestelltes sei — das ist ein Dogma, dem sich ein kritisch denkender Theologe nicht so schnell verschreiben dürfte! Also im Wort, in der Erzählung begegnet die Geschichte Jesu Christi ursprünglich. (So wäre sie — im genauen Verstande dieses Wortes! — ein «Mythos», als solcher aber nicht ein Gebilde des «objektivierenden» Denkens.) Mag sein, daß Bultmann und seine Anhänger auch das noch «objektivierend» nennen. Damit würde aber dieser Begriff seine prägnante Bedeutung und damit seinen Erkenntniswert verlieren.

Wie ist von der Geschichte Jesu Christi theologisch — d. i. wissenschaftlich — zu reden? In Begriffen und Kategorien, die aus der Beobachtung und Erforschung «welthaften», «dinglichen» Seins, aus der Erfahrung der «Es»welt stammen? Vielmehr, da die Geschichte Jesu Christi eine die menschliche Existenz betreffende, begründende, umschließende ist, in «Existentialien», d. i. in Formalbegriffen oder Strukturbegriffen, die aus dem Verstehen von Existenz hervorgehen und ihm gemäß sind. Von woher sind die Existentialien zu begründen? Jedenfalls nicht aus der menschlichen Existenz, sofern sie isoliert von der Geschichte Jesu Christi verstanden wird. *Die Existentialien sind zu begründen aus der von der Geschichte Jesu Christi her verstandenen Existenz bzw. aus der Geschichte Jesu Christi selber.* Würde aber solche christologische Neuorientierung des

existentialen Denkens nicht entschieden eine Verengung desselben bedeuten? Hier ist zunächst die schon anderwärts an Bultmann gerichtete Gegenfrage am Platz: Läßt sich das Existential anders bestimmen als eben so? ist ontologische Erkenntnis anders zu gewinnen denn (phänomenologisch!) am ontischen Gegenstand? Es wird in der diesbezüglichen Auseinandersetzung darum gehen müssen: ob das «enge», christologische Existential in der Lage ist, zum «weiten», «neutralen» Existential im Sinne Bultmanns *in eine echte ontologische Konkurrenz* zu treten. Ist dies der Fall, dann wird sich vielleicht vom theologischen Gegenstand her ergeben, *daß das christologische Existential vielmehr ein erweitertes ist*; daß es in den Stand setzt, existential zu verstehen, was von den «neutralen» Existentialien Bultmanns her als nicht verstehbar entfällt. — Demnach müßte das Existential primär in der Existenz Jesu Christi aufgewiesen werden. Es müßte aber wohl freilich zum Erweis, daß die so «erweiterten» Existentialien nicht doch wieder objektivierende Bestimmungen sind, ihre *strukturbedingte* Bezogenheit auf je meine Existenz dargetan werden. D. h. das in jenen christologischen Existentialien implizierte pro me darf nicht nur thetisch behauptet werden, sondern jene Implikation ist alsdann so zu entfalten, daß ersichtlich wird, inwiefern ein echtes pro me abstrahiert vom christologischen Existential überhaupt undenkbar ist.

Einen Beleg für diese Eigenart des «christologischen Existentials» liefert evtl. der Passus, wo der Sinn des Begriffes «Sohn Gottes» als Bezeichnung für den Sachverhalt des Weges Gottes in die Fremde, des Gehorsams Jesu Christi, verhandelt wird (S. 225 ff.). Barth lehnt das «mythologische» Verständnis der Gottessohnschaft Jesu Christi — im Sinne eines hierogamos und also einer physischen Vaterschaft und Sohnschaft — ab. Darf die Vermutung gewagt werden, daß diese Abweisung (auch) darum erfolgt, weil ein solches «mythologisches» Verständnis keine reale und konkrete, jedenfalls keine radikale Grenze meiner Existenz zum Vorschein kommen läßt (wie dies in einer christlichen Versöhnungslehre der Fall sein müßte)? Wäre dem so, so wäre die Barthsche Begründung des Begriffes «Gottessohnschaft» daraufhin zu befragen: inwiefern sie eine derartige Begrenzung der Existenz impliziere. Die Begründung

geschieht wie folgt: Jesus Christus ist das auf Erden gekommene Reich Gottes, indem Er zugleich dessen erster und eigentlicher Untertan ist. So ist Er das notwendige Komplement der Königsherrschaft Gottes, des Vaters, indem Er den vollkommenen Gehorsam leistet und so das Reich Gottes als solches erst aktualisiert: Er ist der Sohn, ohne den der Vater nicht Vater wäre. — So fordert also der Begriff des Reiches Gottes als des Inbegriffs der faktischen, auf mich zukommenden Aktion Gottes ein Prius und ein Posterius, welche beide gleichermaßen Gott zukommen. Dieser Komplementärcharakter des Reiches Gottes bedeutet nun aber pro me: daß ich, indem das Geschehen des Reiches Gottes an mir geschieht, gleichsam von allen Seiten von Gott umgeben bin. Indem das Reich Gottes Ereignis wird, tritt mir Gott nicht nur gegenüber als der Fordernde, der mich in die Entscheidung ruft, sondern er tritt selber an meine Seite. (So wäre in dem dergestalt verstandenen Reichgottesgedanken schon der Stellvertretungsgedanke der Versöhnungslehre impliziert: Gott fordert nicht nur, sondern Er erfüllt auch selber an meiner Statt, was Er fordert!) Indem aber das geschieht, indem Gott als der Gehorsame neben mich oder gar an meine Stelle tritt, wird die Begrenzung meiner Existenz durch das Reichgottesgeschehen eine radikale: meine Seinsverfassung wird nicht nur in die Schwebe gebracht, sondern radikal verändert. Hier könnte dann wiederum eine existentielle Analyse des Glaubensbegriffs einsetzen: eine Deskription des Glaubens als «Wagnis», als «schlechthinnige Entscheidung» oder als «Sprung ins Leere» dürfte dann — als zu einfach! — nicht mehr genügen.² Es dürfte sich geradezu so verhalten, daß die echte Struktur existentieller Entscheidung überhaupt erst jenseits jener «schlechthinnigen Entscheidungssituation» zum Vorschein kommt. — Diese Analyse des christologischen Begriffs der Gottessohnschaft dürfte

² Man vgl. dazu, was Barth in seiner Schrift über Bultmann diesem entgegenhält: «Ich sehe aber nicht ein, wie man unterdrücken kann, daß der Tod Jesu Christi im Neuen Testament in seiner ganzen Unbegreiflichkeit auch als begreiflich und so auch der an ihn sich haltende Glaube in seinem ganzen Wagnischarakter auch als sinnvoll beschrieben wird.» «Mich beunruhigt die Nähe von Bultmanns Kreuzeslehre zu der bekannten, Jesus selbst gemachten Zumutung, sich in Betätigung seiner Gottessohnschaft und als Erweis der höchsten Paradoxie seines Glaubens von der Zinne des Tempels zu stürzen» (S. 21).

geeignet sein, den streng existenzbezogenen Charakter des «erweiterten», des «christologischen» Existentials ins Licht zu stellen.

Nach welchem Prinzip ist nun das Existential zu erweitern? (Indem wir von «Erweiterung» reden, gehen wir natürlich aus vom *Bultmannschen* Begriff des Existentials. Das ist gerechtfertigt: denn die Auseinandersetzung dreht sich ja um Bultmann, und überdies tritt bei ihm der Begriff des Existentials erstmals in die theologische Diskussion.) Im Blick auf diese Frage sind wiederum einige implizit gegen Bultmann gerichtete Sätze Barths aufschlußreich: Der 2. Abschnitt des § 59, welcher unter dem Titel «Der Richter als der an unserer Stelle Gerichtete» die Lehre vom stellvertretenden Leiden Christi verhandelt, steht als ganzer unter der Frage «Cur Deus homo?». Darauf gibt Barth zunächst die Antwort: Gott tut das erstlich einfach um Seiner eigenen Ehre willen (S. 232), und führt dann weiter aus: «Man soll sich ein Denken auch in dieser Richtung ja nicht durch den Einwurf verleiden lassen, das möchte bloße Spekulation sein: allzu schön, um wahr zu sein. *Wer gar nichts davon hören will, daß Gott auch und zuerst pro se ist, der wird schwerlich verstehen, was es bedeutet, daß Er, indem Er pro se ist, auch pro nobis und dann also auch pro me ist.* Das ‚Ehre sei Gott in der Höhe‘ im Lobgesang der Engel der Weihnacht (Luk. 2, 14) steht ja gewiß nicht ohne Bedeutung an erster, das ‚Friede auf Erden unter den Menschen des (göttlichen) Wohlgefallens‘ erst an zweiter Stelle» (ebd.). Dieser Satz ist insofern gegen die Bultmannsche existentielle Denkweise gerichtet, als er die Alternative Spekulation — existentiales Denken (nicht an sich, aber in ihrer Bultmannschen Bestimmtheit) abweist. Indessen stimmt er mit Bultmann überein im Grundbegriff des pro me. So reden wir denn auch hier weiterhin von «Existentialien» und einem «existentiellen Denken». Der zitierte (kursiv gedruckte) Satz konstituiert und definiert das erweiterte Existential. Nicht umsonst sagt er, daß man das Sein und Tun Gottes pro me schwerlich *verstehen* wird, wenn . . . — d. h. es geht um das echte, das ursprüngliche *Verständnis* des pro me, dessen, was meine Existenz betrifft und beansprucht. Es geht um das adäquate Existential. Das pro se Gottes, das hier in Sicht getreten ist, ist also nicht ein heterogenes außer und neben dem pro me, nicht ein

Element einer grundsätzlich andersartigen, nicht-existentialen, etwa spekulativen oder anderweitig «objektivierenden» Denkweise, sondern es ist gleichsam ein notwendiges Strukturelement des recht verstandenen pro me. Wobei allerdings von Barth her wiederum mit demselben oder mit größerem Recht zu sagen wäre, daß das pro me ein Strukturelement des pro se sei — sofern nämlich dieses sachlich das erste ist. Jedenfalls verhalten sich das pro me und Gottes «Proseität» zueinander nicht exklusiv, sondern inklusiv. Zwischen beiden besteht eine Art dialektischer Ambivalenz: das pro me scheint quoad nos zunächst primär zu sein («Hoc est Christum cognoscere: beneficia eius cognoscere») — jedoch nur so weit, bis das pro se als das secundum se Primäre durchscheint. Die schärfste Formulierung dieses inklusiven und dialektischen Verhältnisses bietet vielleicht der Satz, der sich an dem Orte in der «Kirchlichen Dogmatik» findet: «Gottes Ehre ist das Heil des Geschöpfes.» Dieser materiale theologische Satz bietet sich sogleich als ein Formalprinzip theologisch-existentialen Denkens an. Gefragt wird nach dem Heil des Geschöpfes, d. h. existential (zuvor existentiell!) auch im Bultmannschen Sinne: «Was ist die Bestimmung der Eigentlichkeit nach dem Neuen Testament?» Aber dieses existentielle Fragen findet seine Antwort in dem plötzlichen Hinüberspringen zu dem ganz andern, das scheinbar mit dem Heil des Geschöpfes gar nichts mehr zu schaffen hat und die Frage nach diesem weit hinter sich zurückläßt: zur Ehre Gottes.

Die Grenze des Bereichs menschlichen Selbstverständnisses, das extra nos, welches im Vollzug des Bultmannschen Denkens zwar unbestreitbar in Betracht gezogen, aber im Grunde eben doch mehr postuliert als wirklich *gedacht* wurde, ist in dem dergestalt zum pro se hin erweiterten Existential nunmehr in seinem Selbstsein, in seiner «Eigenständigkeit» vertreten. Dieses Selbstsein läßt sich nun nicht mehr denkerisch in den Bereich des Selbstverständnisses zurückübersetzen, sondern es muß zugleich oder zuvor als solches begriffen werden, damit jener Bereich überhaupt angemessen in seinem Wesen gedacht werden kann. «Gottes Ehre ist das Heil des Geschöpfes»: Wo mit der Ehre Gottes, jenem harten und fremden, übermächtigen und außerhalb unser sich vollziehenden Geschehen nicht gerechnet wird, da wird auch das Heil des Geschöpfes, das, was den Ein-

zelen angeht, nicht recht verstanden. Wo der Mensch nicht mit Ps. 115, 1 beten kann, da versteht er noch nicht die Wirklichkeit seines eigenen Daseins; und wo der Theologe dieses Gebet nicht denkerisch mitvollzieht, da gibt es für ihn auch kein echtes Existential. — Dies sei hier noch angemerkt: Es geht in dieser Auseinandersetzung um das rechte Existential nicht um die Existenz selber, sondern um das existentielle Verstehen von Existenz. Jedenfalls «rechnet» auch Bultmann mit der Wirklichkeit Gottes in ihrem Selbstsein jenseits des Menschen; doch erscheint ihm offenbar der Gebrauch seiner anthropozentrischen Existentialien, verbunden mit dem Postulat einer «extrasubjektiven» Wirklichkeit, einer «Tat Gottes» extra nos, als der einzige gangbare Weg, solches «Rechnen» reflexiv zu entfalten.

In welcher Art vollzieht sich das solcherart «erweiterte» existentielle Denken? — Das implikative, dialektische Verhältnis von pro se und pro me hat zur direkten, methodologischen Folge: daß teils das pro me zum Kriterium der Echtheit jeder christlichen Aussage «über» Gott, teils das pro se zum Kriterium der Echtheit jeder christlichen Aussage «über» die Existenz wird. — Aufschlußreich sind hier etwa noch die folgenden Ausführungen Barths: «Daß Gott die Welt faktisch mit sich selbst versöhnen und also erretten und so seine Ehre in ihr und an ihr groß machen will, das ist der nach allen Seiten souveräne Wille seiner Barmherzigkeit. Man kann das also von keiner Seite her ableiten und errechnen. Man kann es von keiner Seite her prinzipiell ergründen, daß es so sein mußte, daß Gott die Offenbarung und die Mehrung seiner eigenen Ehre gerade mit der Verteidigung und dem Sieg unserer Sache verbinden, gerade als das Ereignis stattfinden lassen wollte, in dem uns Heil zuteil wird. . . . Wenn hier von Notwendigkeit überhaupt geredet werden kann, dann kann nur gemeint sein: die Notwendigkeit des von Gott faktisch gefaßten und ausgeführten Beschlusses . . . Cur Deus homo? Weil in der Selbstzweckhaftigkeit dieses göttlichen Tuns faktisch auch die Errettung der Welt und des Menschen, auch wir und unser Heil eingeschlossen sind! Weil der große, sich selbst genügende Gott auch der Welt Heiland sein will!» (S. 234). Also: daß Gott Seine Ehre offenbar macht, ist die souveräne, unableitbare Tat Seiner Barmherzigkeit an uns. Hier stehen nebeneinander die drei Desiderate, die eine theologische

Aussage ihrem Inhalt nach zu erfüllen hat: 1. Die Offenbarung der Ehre Gottes, 2. das pro me: der heilschaffende Charakter des göttlichen Handelns an uns, 3. die Unableitbarkeit und Souveränität. — Die Unableitbarkeit ist das «Allgemeine», das analog den beiden ersten zukommt. Unableitbarkeit eignet solchen Ereignissen, «zu denen unser Erkennen nicht *hingelangen*, von denen es immer nur *herkommen* kann» (Karl Barth: Credo, S. 43). Ein «ableitbarer» Satz, ein «objektivierender», ein (im Sinne Bultmanns) mythologischer, ein spekulativer, läßt die Souveränität des Handelns Gottes sowohl als auch den Ernst des existentiellen Anspruchs, der daraus erwächst, verschwinden. Was Gottes Ehre offenbart, ist unableitbar, weil über und jenseits der Ehre Gottes kein anderer Gesichtspunkt mehr gedacht werden kann. Das göttliche Handeln pro me ist unableitbar, weil es mich kategorisch in Anspruch nimmt, so daß ich mich ihm gegenüber nur entscheiden, mich nicht darüber stellen kann. Hinsichtlich der Unableitbarkeit sind Bultmanns Forderung einer existentialen Interpretation und Polans Forderung für die Exegese («illa autem interpretatio consentit cum sacra scriptura, quae omnem laudem salutis nostrae aeternae . . . Deo tribuit») verwandt. Denkt man beide zusammen, so kommt man auf das, was das Wesen einer echten theologischen Aussage ausmacht.

Was unableitbar ist, begrenzt meine Existenz sowohl wie mein Denken. Die Ehre Gottes aber wie auch mein Heil begrenzen meine Existenz, oder richtiger: sie sind gemeinsame Bestimmungen der Ereignisse, die meine Existenz begrenzen und die als solche Gegenstand der Theologie sind.

«Unableitbar» ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob nicht ein jeglicher theologischer Satz als wissenschaftlicher Satz seinen besonderen Erkenntnisgrund besitze, als ob er nicht in einen ganzen Begründungszusammenhang gebettet sei. Jeder wissenschaftliche Satz und also auch jeder theologische ist in gewissem Sinne «ableitbar». Die Frage ist nur, welches der Modus solcher Ableitung nun gerade im theologischen Bereich sei. «Unableitbar» ist die theologische Aussage in dem bezeichneten Sinne: daß das in ihr Ausgesagte auf ein existenzbegrenzendes Ereignis bezogen ist. Aus einem solchen Ereignis können nun nicht in linearer Weise neue, untergeordnete, geschweige denn «übergeordnete» Fakten erschlossen werden. *Ein Fortschritt*

des Denkens, der das Ereignis hinter sich zurückläßt, ist nicht möglich. Es gibt nur eine Vertiefung, ein Ausgehen vom Ereignis und ein bereichertes Dahin-Zurückkehren. Das Denken bewegt sich hier nicht mehr frei vom Einen zum Andern, sondern bleibt in steter Bindung an ein Zentrum. Theologie kann nichts anderes sein als die Deskription der ein für allemal feststehenden Heilsereignisse. Ihr Ausgangspunkt muß stets auch ihr Endpunkt sein. Das ist die besondere Qualifikation, die dem Denken durch seinen schlechterdings unableitbaren Gegenstand zuteil wird. — Spekulation ist freier schöpferischer Entwurf des freien menschlichen Subjekts. Theologie dagegen ist ein gehorsamer, verantwortlicher und darum phänomenologischer, d. i. streng sachgebundener Denkvollzug. Die stete Sachbezogenheit ist der einzige mögliche Modus theologischer «Ableitung» und Begründung. — Es wäre noch zu untersuchen, wie sich der («lineare») Schematismus der Spekulation im einzelnen seines Prozesses zum («zyklischen») Schematismus der theologischen Deskription verhält.

In welcher Dimension und auf welche Weise begegnet uns die Geschichte Jesu Christi? — Auf diese Fragen finden wir die Antwort wiederum in einigen unausdrücklich gegen Bultmann gerichteten Sätzen Barths: Die Verwirklichung der Heilstat Gottes «geschah, indem Gott in Jesus Christus Mensch wurde, um an unserer Stelle, für uns, das zu tun! Sie geschah in Ihm, dem Einen, und darum nochmals: dort und damals, illic et tunc, auch in ihrer Bedeutsamkeit hic et nunc, auch für uns in unserem Hier und Heute. Sie kann und darf, gerade um in dieser ihrer Bedeutsamkeit erkannt, erklärt und verkündigt zu werden, nicht zugunsten dieser ihrer Bedeutsamkeit ignoriert und aufgelöst werden, in dieser verschwinden. Sie will und muß vielmehr aller Erwägung ihrer Bedeutsamkeit vorangehend, als das in solcher Bedeutsamkeit Bedeutsame, und also als die damals und dort geschehene, erzählbare und zu erzählende Geschichte Jesu Christi für sich vernommen sein: So geschah es für uns. Denn daß es so für uns geschah, daran hängt es, daß es uns, als für uns geschehen, bedeutsam werde. Und daß es uns als so geschehen vor Augen stehe, daran hängt es, daß es uns in seiner Bedeutsamkeit erkennbar werde. Wo kein Bedeutsames ist und als solches erkannt wird, da ist auch keine Bedeutsamkeit und

keine Erkenntnis einer solchen. Das Bedeutsame ist aber das in Ihm, in Jesus Christus, in diesem Einen Geschehene, seine Geschichte als solche» (S. 245). «Es geht um das ἅπαξ oder ἐφάπαξ, mit dem dieses Geschehen im Neuen Testament gerade im Blick auf dessen Bedeutsamkeit ausgezeichnet, als ein in seiner Besonderheit und Einzigartigkeit zu würdigendes, nicht aufzulösendes und auch nicht bloß um der Vollständigkeit willen sotto voce zu kommensorierendes Geschehen gekennzeichnet wird» (S. 246).

Es darf vielleicht, um die in diesen Sätzen enthaltene ontologische Voraussetzung besser herausstellen zu können, unterschieden werden zwischen «Seinsdimension» und «Erscheinungsdimension» der Geschichte Jesu Christi, um die es Barth zu tun ist. Die Geschichte Jesu Christi *ist* in der Dimension des eph'hapax, des Einmaligen in der Zeit. Sie *erscheint* uns (heute) in der Dimension des Wortes, welches dieses Einmalige bezeugt. — Aus dem, was Barth über das eph'hapax sagt, dürfte Wesentliches über das hier dem Bultmannschen Zeitbegriff gegenübergestellte Verständnis von Zeit zu entnehmen sein, wenn in ihm auch nicht explizit davon die Rede ist. Denn wie sollte eine sachhaltige Abgrenzung gegen Bultmann möglich sein (wie sie mit der Position «das *in* dieser Bedeutsamkeit Bedeutsame» doch offensichtlich angestrebt wird), und zwar gerade in dem Problembereich, wo Bultmanns Zeitbegriff entscheidend auf den Plan tritt, ohne daß dabei ein entscheidend anderer positiver Zeitbegriff dem gegenüber mindestens vorausgesetzt wird? Diese Voraussetzung ist aus dem Gedankengang zu erschließen: Wenn gesagt wird, daß sich das Bedeutsame nicht in seine Bedeutsamkeit auflösen lasse, so heißt das in Begriffen der Zeitlichkeit: das *illic et tunc* geht nicht auf im *hic et nunc*. Andererseits heißt es: das *illic et tunc* gilt als solches auch *für* unser *hic et nunc*. So gehören denn das «damals und dort» und das «hier und jetzt» *asynchytos-adiairetos* zusammen. — Es ist und gilt «*als solches für . . .*»: d. h. das *asynchytos-adiairetos* ist eine Wesensstruktur; es konstituiert das Wesen der Zeit. (Es gehört also zum *Wesen* des zeitlichen *illic et tunc*, *für* das *hic et nunc* zu gelten.) Nach dem hier vorausgesetzten Zeitbegriff ist also das *illic et tunc* für das *hic et nunc*; das eph'hapax, das Ein-*für*-alle-mal, ist das Wesen der Zeit. Damit ist die Zeit nicht einfach als

Ablauf verstanden wie in dem «objektivierenden» Zeitbegriff, von dem Bultmann sich mit seinem punktuellen Zeitbegriff absetzt. Denn in solcher Ablaufszeit wäre das *adiairetos* preisgegeben; die Zeit wird dort zu einer Abfolge diskontinuierlicher Momente, deren Distanz nur von der historischen Tradition überbrückt wird. Zeit ist nunmehr aber auch nicht in Bultmanns Sinne verstanden. Denn Bultmann gibt das *asynchytyos* preis: Damals und Jetzt werden im *nyn* der Entscheidung identisch. Es ist das Wesen der geschichtlichen Zeit, daß, wenn auch immer neue Augenblicke sich ereignen, dennoch ein Augenblick für die folgenden wesentlich bestimmend bleibt. Zeit ist ein Nacheinander, ein Woher und Wohin; aber nicht ein nivelliertes, sondern ein «qualifiziertes» Nacheinander. Sie ist ein stetes Ereigniswerden von Sinn.

Das Wesen der Zeit erfüllt sich selbst in und mittels der Sprache. Das Wort gehört zur Struktur der Zeit. Denn das Wort leistet die zeitkonstituierende Sinn-Kontinuität; es vollbringt das Füreinander-Sein der Augenblicke. Dies wird am biblischen Wort prototypisch sichtbar: Das damals und dort ein für allemal Geschehene, das über unsere Existenz entscheidet, begegnet uns im Wort der Evangelien. Es hat hier wohl keinen großen Sinn, darüber zu reflektieren: daß das Heilsgeschehen auch ohne das apostolische Zeugnis unabhängig in sich selber wirksam sei. Denn faktisch sind wir an dieses apostolische Zeugnis gewiesen; ein Darüberhinausdenken wäre bereits Spekulation. Und vielleicht, daß tatsächlich gleichsam über unsere «empirische» Begegnung mit dem Wort der Heiligen Schrift hinweg, nur kraft eines Wortes, allerdings eines von Gott selber gesprochenen Wortes, die Tat Jesu wirksam ist und bleibt. Die forensische Rechtfertigungslehre, vor allem aber Matth. 24, 35 dürften in diese Richtung weisen. Der Ursprung der Sprache läge dann erstlich bei Gott selber.

Zeit und Wort gehören zusammen. Das Wort ist wesentlich zeitbezogen; es erzählt das in der Zeit Ereignis Gewordene und läßt es so in der Zeit fortleben. Seine Funktion ist die Re-präsentation, die Wiedervergegenwärtigung, die durch den Begriff des «Ein-für-allemal» gefordert ist. — Im Wort west das Gewesene; im Wort kündigt das Kommende sich an.

Das Wort der Evangelien nennt den Namen Jesu Christi und

erzählt die Geschichte Seines Lebens, Leidens und Auferstehens. Das eph'hapax des «Christusereignisses» begegnet primär in der *nacherzählbaren* evangelischen Geschichte. Erst sekundär wird aus dieser durch existentielle Reflexion der in ihr implizierte Sinn, ihre Bedeutsamkeit, erhoben. Nennung des in der Zeit begegnenden Wirklichen, Erzählung seiner Geschichte, ist die primäre Vollzugsweise der Sprache. Eine sekundäre Funktion der Sprache ist der Vollzug der Reflexion; in ihr wird entfaltet, was in Nennung und Erzählung konzentriert begegnet.

Diese Glossen zu einigen Fragmenten aus Karl Barths Dogmatik zeigen nicht das auf, worauf es Barth ankommt in dem, was er sagt, wohl aber vielleicht das, was er voraussetzen muß, um sagen zu können, was er sagt. Die herausgestellten ontologischen und als solche in der Folge vielleicht auch methodologischen Prinzipien sind in dem, was Barth sagt, unausgesprochen mitgesagt. Denn jeder gedachten Sache, sofern sie streng gedacht ist, inhäriert die ihr gemäße Methode, der Begründungszusammenhang, die Einheitlichkeit des Gedankens. — Die durchgeführten Analysen sind höchstens die Andeutung eines Weges, eines Projektes, einer Methode: Es könnte im gleichen Sinn wohl aus dem Ganzen der Versöhnungslehre Barths, ja aus dem Ganzen seiner bisherigen «Kirchlichen Dogmatik», eine vollständigere existentielle Ontologie und Methodenlehre erhoben werden. Wäre dies ein Luxus? Im Blick auf die Diskussion mit Rudolf Bultmann jedenfalls nicht: denn dadurch erst würden präzise Antithesen auf der ganzen Front möglich werden. Und im Blick auf die Sache der Theologie selber? Vermutlich auch nicht: denn die wissenschaftliche Erkenntnis des allem «was» innewohnenden «wie» kann dem Hilfe und Anleitung bieten, auf dessen Schultern letztlich die ganze Verantwortung der Theologie lastet: dem Prediger.

Nicht zu Unrecht schreibt Barth im Nachwort zu seiner Schrift über Bultmann, daß «das Gespräch über und um Bultmann, wenn es überhaupt weitergehen kann, in akuter Gefahr steht, steril und langweilig zu werden» (S. 56). In dem Gespräch fehlt, soweit wir sehen können, weithin zweierlei: die Disziplin des Denkens einerseits und andererseits die Phantasie, der Mut, *weiter* zu denken. Jene fehlt bei vielen Gegnern Bultmanns, diese

bei vielen seiner Getreuen. So kommt es, daß die einen unbeweglich in Positionen verharren, gegen die die andern vergeblich anrennen — wobei für die Sache der Theologie begreiflicherweise nicht viel herauskommt. Gegeneinander stehen auf weite Strecken theologischer Journalismus und Dogmatismus, starre Orthodoxie, und zwar — merkwürdig genug! — diese bei den Bultmannianern, jener auf der Gegenseite. Gogarten fordert in der besprochenen Schrift mit Nachdruck die Disziplin, indem er konkret die Unverantwortlichkeit eines Gedankengangs brandmarkt. Barth fordert mit demselben Nachdruck die «Phantasie», indem er konkret die Beschränktheit eines einseitigen Standpunktes aufzeigt. Wo beide vernommen werden, da besteht die Möglichkeit, jene «akute Gefahr», in der das Gespräch um Bultmann steht, zu bannen, die Möglichkeit, der Theologie Bultmanns, ihrem wesentlichen und wohl nicht zu Unrecht hin und her diskutierten Anliegen, wirklich gerecht zu werden, und damit schließlich auch die Möglichkeit, dieses Gespräch für den Bereich wahrhaft und eindeutig fruchtbar zu machen, auf den es letztlich allein ankommt: für die kirchliche Praxis.

Castiel (Kt. Graubünden).

Heinrich Ott.

Theologischer Liberalismus heute.

In jüngster Zeit sind drei bedeutsame Publikationen erschienen, die sich anheischig machen, den geistigen Standort des theologischen Liberalismus heute, soweit dies wenigstens die Schweiz betrifft, mehr oder weniger repräsentativ zu bestimmen. Es handelt sich um die nachstehenden, in der Reihenfolge ihres Erscheinens angeführten Werke:

Kurt Guggisberg, Der freie Protestantismus. Eine Einführung, verfaßt im Auftrag des Schweizerischen Vereins für freies Christentum, zweite, veränderte Auflage, Bern und Stuttgart, Paul Haupt-Verlag, 1952, 128 S.

Fritz Buri, Christlicher Glaube in dieser Zeit, Bern und Stuttgart, Paul Haupt-Verlag, 1952, 128 S.

Ulrich Neuenschwander, Die neue liberale Theologie. Eine Standortbestimmung, Bern, Verlag Stämpfli & Co., 1953, 142 S.