

WALTER SCHMITHALS

Barth, Bultmann und wir

Zum Methodenproblem in der Theologie

Rudolf Bultmann zum 85. Geburtstag

I

Die erste Begegnung mit Karl Barth vermittelte mir mein Großvater. Er war Schneidermeister und stammte aus der Heimat Tersteegens. Wenn ich als zehn- oder zwölfjähriger Junge bei ihm zu Besuch war, stiegen wir sonntags früh auf die Fahrräder und fuhren auf irgendeines der niederrheinischen Dörfer, wo, wie er mir sagte, ein „Barthianer“ predigte. Auf dem Weg nach Hause legte er mir dann die Vorzüge der gehörten Predigt auseinander, nicht ohne gelegentliche Kritik am Prediger, und zu Hause konnte er wohl, nachdem er unterwegs seinen Frühschoppen nicht versäumt hatte, die beiden theologischen Bücher, die er besaß, aufschlagen und mir einige einschlägige, wenn auch für mich kaum einsichtige Stellen aus Barths Römerbrief oder aus Ellweins Übersetzung der Römerbrief-Auslegung Luthers vorlesen. Mir ist aus jenen Predigten und Gesprächen zu Beginn des „Dritten Reiches“ einzelnes nicht in Erinnerung geblieben, aber mir prägte sich damals ein, daß Theologie es mit dem biblischen Zeugnis von Jesus Christus zu tun hat und daß es sich für den alltäglichen Menschen lohnt, diesem biblischen Wort seine Aufmerksamkeit zu schenken.

Meine zweite Begegnung mit Karl Barth hatte ich in Wuppertal, wo er, von Bonn herüberkommend, im Sommersemester 1947 eine Vorlesung an der Kirchlichen Hochschule hielt. Wenig vorher hatte er sein kritisch-hilfreiches „Wort an die Deutschen“ gerichtet. Seine keineswegs pazifistischen Aufforderungen an die Tschechen, Hitler zu widerstehen, waren zu jener Zeit allgemein bekannt geworden, und daß er Nationalsozialismus und Bolschewismus nicht mit gleicher Elle messen wollte, nahmen ihm viele übel. Obschon Barths Vortrag sich nicht mit diesen Fragen befaßte, steuerte die Diskussion sie sofort an. Barth reagierte vehement, rechtfertigte scharf seine Stellungnahmen zu politischen Fragen und stellte die Beziehung von theologischer Aussage und politischem Engagement her. Wir haben die Diskussion untereinander noch lange fortgesetzt, und wenn wir auch keineswegs in allem einig waren, so prägte sich uns angehenden Theologen doch unauslöschlich ein, daß die Theologie es mit dem Menschen inmitten seiner Welt zu tun hat — eine Einsicht, die heute denjenigen verloren zu gehen droht; die nicht mehr die gesellschaftliche Relevanz des Glaubens bedenken, sondern die Moralität ihres gesellschaftlichen Engagements mit dem Glauben und die entsprechenden soziologischen Analysen mit Theologie verwechseln.

Von Wuppertal führte mich mein Weg nach Marburg, aus dem von Barths Denken beeinflussten geistigen und geistlichen Klima in den Hörsaal, in dem Bultmann im Sommersemester 1948 zum ersten Mal seine paulinische Theologie vortrug. Nach Marburg ging ich nicht wegen, sondern trotz Bultmann, einfach weil ich in der immer noch verlausten

ehemaligen Jägerkaserne ein Bett angeboten bekam. Aber ich habe den Übergang von Barth zu Bultmann zu meiner eigenen Überraschung nicht als sachlichen Bruch empfunden, fühlte mich indessen in der historischen Methodik Bultmannschen Theologisierens von Anfang an recht wohl.

II

Darin aber bricht eine Problematik auf, die die Theologie noch lange beschäftigen und zweifellos Stoff für viele Doktorarbeiten bereitstellen wird. Karl Barth hat bekanntlich immer mit tiefem Mißtrauen alle Versuche betrachtet, seine und Bultmanns Theologie unter dem gemeinsamen Dach einer „dialektischen Theologie“ bzw. einer „Theologie des Wortes“ anzusiedeln. Er befürchtete, bei Bultmann finde sich jene kulturprotestantische Anthropologisierung der Theologie wieder, gegen die er — Barth — zu Beginn der zwanziger Jahre seinen so erfolgreichen Angriff geführt hatte, und er fühlte sich in dieser Meinung je später desto mehr durch die Entwicklung bestätigt, die Bultmanns Schule in einigen ihrer Vertreter erkennen ließ.

Am Heiligen Abend 1952 schrieb er an Bultmann: „Ist es Ihnen klar, wie wir dran sind — Sie und ich? Mir kommt es vor: Wie ein Walfisch... und ein Elefant, die sich an irgendeinem ozeanischen Gestade in grenzenlosem Erstaunen begegneten. Vergeblich, daß der eine seinen Wasserstrahl haushoch emporschickt. Vergeblich, daß der andere bald freundlich, bald drohend mit seinem Rüssel winkt. Es fehlt ihnen an einem gemeinsamen Schlüssel zu dem, was sie sich, ein jeder von seinem Element aus und jeder in seiner Sprache, offenbar doch so gern sagen möchten.“ Freilich: Barths vorausgehender „Versuch, Bultmann zu verstehen“, kommt über das Stadium eines vielleicht gar gescheiterten *Versuchs* nicht hinaus, wie Barth selbst betont. So ganz will er also nicht ausschließen, daß bei besserem Verstehen der Elefant sich doch als Walfisch entpuppt — oder der Walfisch als Elefant.

Das zeigt sich auch in einer der letzten Äußerungen Barths zur Sache, seinem Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl im Siebenstern-Taschenbuch 113/114. Das Unternehmen der existenzialen Interpretation — Barth spricht bezeichnenderweise von Existenzialisierung — habe ihn von Anfang an kalt gelassen, sei es ihm doch von seinen eigenen theologischen Anfängen bei Schleiermacher her nur allzu bekannt gewesen. Was liege bei Bultmann aber anderes vor als „noch einmal eine ebenso selbstverständlich wie bei Schleiermacher ins Werk gesetzte Anthropologisierung der Theologie... noch einmal der Vollzug des christlichen Zuspruchs im Lauschen auf den maßgeblichen Anspruch der zeitgenössischen Gesellschaft und Welt“. Auch der alte Barth sieht keinen Weg von dieser konsequenten Anthropologisierung bzw. Soziologisierung der Theologie „zu dem Wort der Apostel — keinen Weg zum Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, als dem Vater Jesu Christi“ und will viel lieber, „wie es im Liede heißt: „seitwärts durch den Wald, ein rüdig Schäflein, traben“.

Indessen: Das alles gilt doch nur „vorbehaltlich besserer Belehrung“, und Barth gibt seiner Hoffnung Ausdruck, sich „mit Schleiermacher im Himmelreich in dessen erst kommender Gestalt über alle diese Fragen... sagen wir einmal: ein paar Jahrhunderte lang ausgiebig“ unterhalten zu können, nicht ohne hinzuzufügen, daß sich das „im Blick auf den alten Hexenmeister... ins Auge Gefaßte“ in „einigem Abstand“ natürlich auch „auf seine heute Dörfer und Städte unsicher machenden weniger großen Zauberlehrlinge“ bezieht — womit dann ja wohl auch Bultmann als Oberlehrling gemeint sein muß.

An Barths Einstellung gegenüber Bultmann hat sich also grundsätzlich nichts geändert, seit er 1922 die Tatsache, daß

Bultmann seinerzeit die zweite Auflage seines Römerbriefkommentars in einer ausführlichen Rezension freundlich begrüßte, das Merkwürdigste nannte, was seinem Buch wiederfahren sei: ein deutliches, aber kein vorbehaltloses, ein uneingeschränktes, aber kein selbstsicheres *Nein*.

III

Im Vergleich dazu war Bultmanns Stellung Barth gegenüber immer unbekümmert. Er hat nie ein Hehl daraus gemacht, bei Barth viel – und Grundlegenderes als bei Heidegger – gelernt zu haben. In seinem Antwortbrief auf Barths Versuch, ihn zu verstehen, schreibt Bultmann 1952 im Blick auf das Problem des historischen Verstehens: „Entscheidender Anstoß für mich ist das gewesen, was Sie im Vorwort zur zweiten Auflage Ihres ‚Römerbriefes‘ einst (1921) geschrieben haben; dem habe ich weiter nachgedacht, und dabei hat mir die Existenzphilosophie zur Klärung geholfen: Ich meine jene von Ihnen ‚vor rund 30 Jahren‘ vollzogene Umkehrung nicht rückgängig zu machen, sondern den neuen Weg methodisch zu sichern.“ Bultmann hat sich nie anders geäußert als so, daß er sich der neuen, vor allem mit den Namen Barth und Gogarten verbundenen theologischen Richtung *angeschlossen* habe, weil diese Theologie richtig sah, daß christlicher Glaube nicht auf einem religiösen a priori beruht, sondern Antwort sei auf das Wort des jenseitigen Gottes; so zuletzt von Bultmann selbst erklärt bei Ch. W. Kegley, *The Theology of R. Bultmann*, 1966, S. XXIV.

Wenn Barth in seinem schon erwähnten Brief vom Heiligen Abend 1952 an Bultmann schreibt: „Auf die Gefahr weiteren Kopfschüttelns und Unwillens hin will ich es immerhin wagen, Ihnen nur das Eine zuzuflüstern, daß ich insofern immer mehr Zinzendorfer geworden bin, als mich im Neuen Testament immer mehr eigentlich gerade nur die Zentralfigur als solche – oder eben alles und jedes nur im Lichte und Zeichen dieser Zentralfigur zu beschäftigen begann“ – so wird er deshalb mit einem so verstandenen Zinzendorferianismus bei Bultmann auf lebhafteste Zustimmung stoßen. Hat doch auch Bultmann die erste Barmer These stets als einen *articulus stantis et cadentis ecclesiae* angesehen: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.“

Freilich: Die unhistorische *Methode* Barths bei der Auslegung des biblischen Christuszeugnisses hat Bultmann nie gutheißen können. Er sah es deshalb als seine Aufgabe an, die historisch-kritische Methode und die Erkenntnisse der „dialektischen“ Theologie miteinander zu verbinden. Und die theologische Sprache, Begrifflichkeit und die damit verbundene Systematik Barths haben Bultmann nie gefallen; sie dünkten ihn der gemeinten und gemeinsamen Sache nicht adäquat zu sein. Es ist ihm aus diesem Grunde stets schwer gefallen, Barths Bücher in extenso zu lesen, und eine bezeichnende Reaktion nach mühsamer Barth-Lektüre war, daß er das Buch mit den Worten zuklappte: „Das ist ja alles ganz richtig, aber so kann man es doch nicht sagen.“ An seinem theologischen „Barthianismus“ ändert das nichts – denn man braucht als Barthianer nicht gleich ein Voll-Barth zu sein – und den schon erwähnten Brief an Barth, mit dem er dessen nicht immer sehr verständnisvollen Versuch, ihn zu verstehen, beantwortet, schließt Bultmann humorvoll und ernst zugleich mit den Figaro-Zitaten: „Wie könnte ich denn zürnen? Mein Herz spricht für Dich!“ und: „Ewig sei der Gram verbannt.“

Hoffen wir, daß Barth inzwischen erste Kontakte mit Schleiermacher, dem „alten Hexenmeister“, aufgenommen und vielleicht gar einige Klärungen herbeigeführt hat. Vielleicht wissen sie schon, was wir noch nicht wissen: Wer denn recht hatte,

Barth oder Bultmann. Ganz sicher aber werden sie in den von Barth geschätzten zweihundert Jahren ihres Gesprächs noch genügend Anlaß haben, von sozusagen höherer Warte aus die Versuche der Irdischen zu begutachten, in ihr Gespräch einzugreifen. Daß Barth sich das Eschaton so überaus geschichtlich vorstellt, indem er auf eine permanente Diskussion hofft, spricht gegen einen allzugroßen Abstand von Bultmann und den als geistigen Vater der Existenzialisten zunehmend beargwöhnten Kierkegaard, der etwas anspruchsvoller zwar als Barth, aber doch wie er hoffend, den letzten Wunsch hatte, „unaufhörlich mit Jesus zu sprechen“.

Auch der Schweizer Marxist Konrad Farner wagte in seinem „Dank eines Marxisten an Karl Barth“ das Urteil, „daß Karl Barths Theologie gewissermaßen ... das grandiose Korrelat ... darstellt zu Bultmanns entmythologisierender Analyse, und daß beide dem einen und gleichen dienlich sind: der neuen, eigentlich uralten, ursprünglichen christlichen Statuierung Gottes“ – und er schreibt dies im Bewußtsein, damit bei Barth ein Kopfschütteln zu ernten (*Junge Kirche* 1/69 S. 1).

Nun, wir brechen das Gespräch über diese Frage hier ab, um uns einer mit ihr verbundenen *speziellen* Problematik zuzuwenden, die, weil sie stärker in die *theologia practica* hineinreicht, möglicherweise eher zu lösen sein möchte als das Problem des sachlichen Verhältnisses Barthschen und Bultmannschen Theologisierens überhaupt.

IV

Gleichgültig nämlich, ob Barth und Bultmann *anderes* oder ob beide *dasselbe anders* sagen: In der Tatsache, daß der Dogmatiker und der Exeget *Systematiker* in dem Sinne sind, daß sie das Ganze der Theologie bedachten und zur Sprache brachten, liegt ein schwieriges und viel zu wenig beachtetes Grundproblem der modernen Theologie.

Sind wir es denn nicht gewohnt, Exegese und Dogmatik in der Weise einander zuzuordnen, daß dem Studenten geraten wird, sich zunächst in den Niederungen der Exegese gründlich umzusehen, damit er auf festem Grund steht, wenn er sich danach in die Höhen der Dogmatik aufschwingt? Und pflanzt sich nicht von Geschlecht zu Geschlecht die Klage fort, daß der Exeget dabei recht wenig von jenem Grunde zu legen pflegt, auf dem der Dogmatiker hernach die Grundwahrheiten des Glaubens aufbauen soll, so daß denn auch der letztere gewöhnlich nicht viel Notiz von der Arbeit des ersteren nimmt? Wird nicht tatsächlich weithin den Studierenden zugemutet, eine Einheit zu finden, die den Lehrenden abhandeln kam? Warum hält sich diese Klage so hartnäckig? Warum ist sie so begründet? Sind es persönliche Gründe, die Arbeitsteilung und Arbeitsgemeinschaft zwischen Exegese und Dogmatik so unbefriedigend erscheinen lassen? Führt vielleicht nur eine unverantwortliche didaktische Nachlässigkeit oder einfach allgemeine Bequemlichkeit zur beklagenswerten Introvertiertheit der einzelnen Disziplinen? Oder sollte etwa die meist unbefragte *Voraussetzung* des Systems unserer theologischen Disziplinen, Exegese und Dogmatik bauten aufeinander auf, auf der jene Klage beruht, selbst fragwürdig sein?

Vergleicht man die theologischen Entwürfe Barths und Bultmanns miteinander, wird man der Dringlichkeit dieser Frage nicht entgehen können. Beiden geht es um das Verstehen des biblischen Christuszeugnisses; beide verstehen Theologie als Auslegung der Heiligen Schrift. Kann man sich aber vorstellen, daß Barth seinen Studenten nahelegt, zunächst einmal bei Bultmann gründlich Exegetica zu betreiben, um auf diese Weise ausgerüstet zu sein, in die Tiefen seiner kirchlichen Dogmatik einzudringen? Und wäre denkbar, daß Bultmann seine Hörer mit dem Rat entläßt, von der Milch für die Un-

mündigen, die er zu reichen vermöchte, nun zur festen Speise überzugehen, die man bei Barth oder bei welchem Dogmatiker auch immer finde finden können? Zwei unvollziehbare Gedanken!

Nein, Barth hat schon recht, wenn er sich und Bultmann als ausgewachsene Exemplare von Walfisch und Elefant ansieht, die sich wohl anspritzen können, aber einander zum Leben keineswegs brauchen. Beschönigt er doch Bultmann neidlos, daß in dessen Auslegung des Neuen Testaments „die üblichen trennenden Schranken zwischen Exegese, Dogmatik und Predigt grundsätzlich aufgehoben werden“ (Theologische Studien 34, S. 4). Und mag Bultmann auch gegen die Art und Weise, wie Barth Paulus versteht und wiedergibt, manches einzuwenden haben: daß er den Apostel der Heiden in seiner Weise verstanden hat und auch Bultmann ein gutes Stück verstehen lehrte, hat er nie bestritten. Müßte also nicht das Verhältnis von Exegese und Dogmatik als das zweier konkurrierender oder rivalisierender Größen beschrieben werden? Muß man sie nicht, statt sie als zwei Pferde vor denselben Wagen zu spannen, mit zwei Autos vergleichen, die auf verschiedenen Straßen demselben Ziel zustreben? Könnte es nicht sein, daß man darum zwar exegetisch oder dogmatisch, nicht aber exegetisch und dogmatisch zugleich die Theologie sachgemäß betreiben kann?

Mit anderen Worten: Wo liegen die eigentlichen Differenzen zwischen Barth und Bultmann? Wo liegen sie insonderheit dann, wenn man sie demselben Ziel nicht nur zustreben, sondern es auch erreichen sieht?

V

Bultmann folgt bekanntlich bei seiner Auslegung des biblischen Wortes der historisch-kritischen Methode, wie sie seit rund zweihundert Jahren in der Theologie Einlaß gefunden hat. Seltsamerweise herrscht über das Wesen dieser Methode je länger desto mehr Unklarheit, besonders bei ihren Kritikern. Der törichte Vorwurf, sie habe es lediglich mit dem zu tun, was *war*, zeigt dieses Unverständnis besonders deutlich; geht es doch der historischen Methode um *gegenwärtiges* Verstehen. Allerdings reflektiert die historisch verfahrenende Theologie bei ihrem Versuch, die biblischen Zeugnisse gegenwärtig zu verstehen, um dieses Verstehens willen ausdrücklich den historischen Abstand zwischen dem zu verstehenden Text und dem Ort des Verstehenden. Damit ist ihr Wesen hinreichend definiert. Sie untersucht darum die Bedingungen, die Verstehen über den Abstand der Zeiten hinweg ermöglichen (Hermeneutik), und sie vollzieht mit Hilfe der gewonnenen hermeneutischen Regeln den Prozeß der Übersetzung, das heißt, sie bringt die alten Texte heute zur Sprache (Exegese). Da solcher Verstehensvollzug nur kritisch erfolgen kann, das heißt mit Unterscheidung und Scheidung der verschiedenen historischen Orte und Schichten, spricht man mit Recht von der historisch-kritischen Methode, wobei „kritisch“ nur ein bestimmtes Moment, das mit „historisch“ bereits gegeben ist, unterstreicht.

Bultmann hat die grundsätzliche hermeneutische Besinnung in beachtlichem Maße selbst vollzogen und weitergeführt. Er erklärt, daß Verstehen nur möglich sei, wenn ich in einem Lebensverhältnis zu der Sache stehe, die zu Worte kam und heute kommen will. Deshalb besitze ich notwendigerweise ein Vorverständnis von der Sache, die ich verstehen soll, ein Vorverständnis, das ich nicht ignorieren darf, sondern kritisch in den Prozeß des Verstehens einzubringen habe. Verantwortlich muß ich aber auch das „hermeneutische Prinzip“, das stets vorhandene „Woraufhin der Fragestellung“ bestimmen, da ich ja als Verstehender von einem bestimmten Interesse geleitet

werde. „Lebensverhältnis zur Sache“, „Vorverständnis“ und „hermeneutisches Prinzip“ sind die hermeneutischen Grundbegriffe, mit deren Hilfe Bultmann das Neue Testament historisch zu interpretieren versucht.

Der offenkundige Erfolg dieses Versuchs wird Bultmann auch von seinen theologischen Gegnern nicht bestritten. Sicherlich tritt dieser Erfolg besonders augenfällig in der eindrucksvollen Systematik des theologischen Entwurfs zutage. Indessen sind theologische Entwürfe immer geschichtlich und deshalb vergänglich. Schon heute sind viele unter uns geneigt, die Theologie Bultmanns nicht länger als theologisches, sondern als theologiegeschichtliches Ereignis anzusehen. In der Tat liegt die größere und im eigentlichen Sinne epochale Bedeutung Bultmanns nicht in seinem theologischen System, sondern in der Tatsache, daß er den einen und umfassenden Gegenstand der christlichen Theologie, das biblische Christuszeugnis, in konsequenter Verfolgung der *historischen* Methode sachgemäß verstehen lehrte.

Er hat damit das Erbe Johann Salomon Semlers vollstreckt, der vor zweihundert Jahren als vorrangige Aufgabe der Theologie erkannte, ihre Arbeit im Zusammenhang mit dem aufkommenden Historismus als historische Wissenschaft zu betreiben. Keiner der zahlreichen im 19. Jahrhundert unternommenen Versuche, geschichtliches Denken und theologische Sache zu verbinden, konnte befriedigen. Diese Versuche vertauschten entweder das kontingente geschichtliche Christusereignis mit der Geschichte überhaupt bzw. mit einer speziellen Heilsgeschichte, oder sie ersetzten den in der Bibel bezeugten Christus durch den sogenannten historischen Jesus, das heißt durch ein eigenes Produkt des Historismus. Erst Bultmann gelang es, mit Hilfe einer historisch verfahrenenden Exegese das biblisch-reformatorische Dogma oder, wie er sagt, das biblische Kerygma, gegenwärtig zur Sprache zu bringen. Darin besteht seine bleibende Leistung, hinter die zurückzugehen sich keine historisch arbeitende Theologie leisten kann, wie weit auch immer sie sich von Bultmanns theologischem Entwurf entfernen mag.

In dieser Leistung Bultmanns wurzelt aber zugleich unser Ausgangsproblem. Denn indem Bultmann als Exeget den Verstehensprozeß zum Ziel bringt, indem er also auf dem Wege historisch-kritischer Auslegung dazu kommt, das biblische Christuszeugnis hier und jetzt zu *verstehen*, ist er sein eigener Dogmatiker bzw. selbst Lehrer der christlichen Dogmatik. Anders hat er sich nie verstanden; anders kann man ihn nicht verstehen. Gerade weil Barth Bultmann bestätigt, er habe die Grenze zwischen Exegese und Dogmatik grundsätzlich aufgehoben, mußte er dessen *Dogmatik* verdächtigen, so wie er die Dogmatik der gemeinsamen liberalen Lehrer, für die in ihrer Weise ja auch die Grenzen zwischen Exegese und Dogmatik bereits gefallen waren, bekämpfte. Denn daß die Differenz zwischen ihm und Bultmann im wesentlichen *methodischer* Art sein könne, hat Barth auch nicht von ferne eingeleuchtet, und seine beständigen Versuche, dem Baseler Kollegen in dieser Hinsicht ein Licht aufzustecken, hat Bultmann resignierend mit dem Sprichwort kommentiert: *oleum et operam perdidit*.

Undenkbar für Barth, daß die historisch-kritische Theologie die Mauer zwischen dem 1. und dem 20. Jahrhundert transparent machen, den „garstigen Graben“ überbrücken, die Sache Jesu Christi zum Reden bringen könnte. „Die historisch-kritische Methode der Bibelforschung hat ihr Recht“, schreibt Barth im Vorwort zur ersten Auflage seines Römerbriefkommentars, und er wiederholt diese Feststellung ausdrücklich in der zweiten Auflage, „sie weist hin auf eine Vorbereitung des Verständnisses, die nirgends überflüssig ist“. Das Verständnis aber bewerkstelligt sie nicht; hat sie es doch

seiner Meinung nach nur mit dem Vergangenen zu tun, mit dem „was da steht“. Diese Meinung vermittelten ihm seine Begegnungen mit „so gelehrten Männern wie Jülicher, Lietzmann, Zahn, Kühl und ihren Vorgängern“, geriet er doch „immer wieder in Erstaunen über die Bescheidenheit ihrer Ansprüche“, sobald er ihre Versuche betrachtete, „zu eigentlichem Verstehen und Erklären vorzudringen“.

Diese nicht unberechtigte und wohl verständliche, wenn auch kaum gründlich genug reflektierte Animosität gegen die historisch-kritische Methode in der Theologie hat Barth zeit seines Lebens festgehalten, ja, seine vermutlich letzte Äußerung zur Sache könnte sogar die sarkastischste sein. Eines, so schreibt er im Nachwort zur schon genannten Schleiermacher-Auswahl, verdanke er jenen Meistern trotz allem: „Ich habe damals das Gruseln verlernt, habe nämlich die ‚historisch-kritische‘ Schule in ihrer älteren Gestalt damals so gründlich durchlaufen, daß mir die Äußerungen ihrer späteren und heutigen Nachfolger nicht mehr unter die Haut oder gar zu Herzen, sondern, als nur zu bekannt, nur noch auf die Nerven gehen konnten.“

Wir wollen nun nicht Öl und Arbeit verschwenden, um nachzuweisen, daß Barth der historischen Theologie nicht gerecht wird, wenn er sie mit bloß Vergangenen beschäftigt sieht, stets mit dem verderblichen Tun begriffen, Gräben zwischen uns und der Heiligen Schrift aufzureißen und die Bibel historisch zu verfremden, während er für seinen sonst täglichen Gang zur Kanzel das nahe, das vertraute und redende Bibelwort brauchte. Barth konnte vermutlich der Theologe, der er war, nur sein, wenn er – im 20. Jahrhundert! – die hermeneutische Problematik des Historismus abschaltete und den Abstand der Zeiten überwand, indem er ihn ignorierte.

Aber fragen wir, *wie* er denn das biblische Wort zum Reden brachte, *wie* es ihm gelang, Paulus zu verstehen und – „kritischer als die Historisch-kritischen“ – der Sache selbst ansichtig zu werden, die Paulus meinte und in seinem – des Paulus – Namen heute zu reden? Denn wenn ihm auch der von Schleiermacher und den historisch-kritischen Theologen geschätzte Begriff „Hermeneutik“ nur schwer aus der Feder floß – ohne Hermeneutik konnte auch Barth seine Theologie nicht treiben.

Er läßt uns über seine Hermeneutik zudem auch keineswegs im unklaren. Sein „hermeneutisches Prinzip“ besteht darin, „daß ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte“, schreibt er im mit Recht berühmt gewordenen Vorwort zur zweiten Auflage seiner Auslegung des Römerbriefes. In diesem Sinne der „permanenten Krisis von Zeit und Ewigkeit“ setzt er voraus, „Paulus habe im Römerbrief wirklich von Jesus Christus geredet und nicht von irgendetwas anderem“, und wer ihn nach dem Recht dieser Annahme fragt, dem antwortet er mit der Gegenfrage, „ob denn ein ernster Mensch etwa mit einer anderen Annahme an einen nicht zum vornherein keines Ernstes würdigen Text herantreten könne als mit der Annahme, daß – Gott Gott ist?“ So liest er denn das biblische Zeugnis „im Lichte dessen, was allein gesagt werden kann und darum auch tatsächlich allein gesagt wird.“

Diese Auskünfte erscheinen mir hinreichend deutlich zu sein. Bei Barth bleibt der historische Abstand unbedacht. Darum erscheint bei ihm das Mißverstehen, nicht das Verstehen als problematisch, während die Hermeneutik der historischen verfahrenen Theologie das Mißverstehen als das Normale ansehen, die Bedingungen für das Verstehen aber erst aufsuchen muß. In der Überzeugung, das Verstehen ergebe sich bei der

Hinwendung zur *Sache* von selbst, reflektiert Barth die allem – auch seinem – Verstehen zugrunde liegenden hermeneutischen Regeln nicht, obwohl er sie natürlich *faktisch* anwendet: auch er versteht nur mit Hilfe von Vorverständnis, ausgehend von einer speziellen Fragestellung und auf Grund eines Lebensbezuges zur Sache seines Textes. Aber er kann diese hermeneutische Problematik unbedacht lassen, weil er den Zugang zur Sache des Neuen Testaments nicht anders sucht und findet, als es bis zum Aufkommen der historischen Methode für jeden Theologen selbstverständlich gewesen war: Man liest und versteht das biblische Wort mit Hilfe einer dogmatischen Voraussetzung, sei es eines dogmatischen Systems wie bei Thomas oder bei den altprotestantischen Dogmatikern, sei es eines dogmatischen Prinzips, wie Luther es in der Rechtfertigungslehre besaß und Barth in dem Grundsatz, daß Gott Gott sei und nicht Mensch. Luther wie Barth beweisen beispielhaft, daß auch auf dem beschriebenen Wege die Bibel durchaus in ihrer reformatorischen Potenz neu zur Sprache gebracht werden kann. Der Erfolg des Barthischen Theologisierens zeigt darüber hinaus, daß auch in einem von historischem Denken zunehmend durchtränkten Zeitalter eine unhistorische Methode ihr Recht offenbar nicht verloren hat.

VI

Nur: Man kann nicht *zugleich* auf den Wegen Barths und Bultmanns verstehen, und zwar gerade dann nicht, wenn man dasselbe versteht und es gar gleich versteht. So wenig Bultmann jemals bereit war, Vorarbeit für Barths Dogmatik zu leisten, so wenig konnte Barth in der Arbeit der Exegeten mehr sehen als eine Hilfswissenschaft der eigentlichen Theologie. Beide haben es von ihrer eigenen theologischen Arbeit behauptet und der des anderen zugestanden, daß Exegese und Dogmatik zusammenfallen. Barth setzt dabei eine fast zweitausend Jahre alte Tradition fort, die im Neuen Testament zum Beispiel in der Auslegung der urgemeindlichen Glaubensformeln durch Paulus, des Paulus durch seine Schüler, der markinischen Überlieferung durch Matthäus und Lukas usw. erfaßt werden kann. Bultmann ist exponierter Vertreter einer Entwicklung, die vor rund zweihundert Jahren mit dem Einbruch des historischen Denkens in die Theologie einsetzte und die gerade durch seine hermeneutische Besinnung und der darauf beruhenden exegetischen Arbeit einen wegweisenden Abschluß fand.

Gerhard Ebeling hat deshalb nicht ohne Grund die „dogmatische“ und die „historische“ Theologie, deren Differenz die Aufteilung der theologischen Fakultät in ihre Disziplinen widerspiegelt, „zwei geschichtlich sich ablösende Auffassungen der Theologie, also verschiedene hermeneutische Formen der Theologie“ genannt (KidZ 20, 1965, S. 489). Seine weitergehende Behauptung, die traditionelle Dogmatik habe „mit Beginn der Neuzeit aufgehört, dogmatisches Reden im Sinne gegenwärtiger theologischer Verantwortung zu sein“, schießt freilich über das Ziel hinaus. Nicht nur Barth, der den alten methodischen Weg ebenso konsequent wie eindrucksvoll und erfolgreich ging, auch die überwiegende Mehrzahl der gewöhnlichen Bibelleser widerlegen diese Behauptung.

Aber richtig ist, daß man das Nebeneinander von historisch und dogmatisch verfahrenen Theologie nicht gründlich genug problematisieren kann, wobei freilich die Ausdrücke „historisch“ und „dogmatisch“ nicht unbedingt dienlich sind, das Problem zu erhellen.

Die *methodische* Differenzierung „historisch-dogmatisch“ kann den falschen Eindruck erwecken, hier hätten wir es mit dem Dogma, dort mit der Historie zu tun, obschon doch der Gegenstand, um den sich beide Methoden bemühen, durchaus

derselbe und ebensowohl historisch wie dogmatisch ist: das biblische Christuszeugnis. Vielleicht sollte man deshalb lieber von unhistorischer und historischer Methode sprechen statt von dogmatischer und historischer. Entscheidend bleibt freilich so und so das adäquate Verständnis der gemeinten Sache. Der christlichen Theologie geht es auf dem einen wie auf dem anderen Weg um dieselbe Sache, nämlich um die einzige Sache, um die es christlicher Theologie überhaupt gehen kann: um Jesus Christus. Ihn so zu verstehen, daß dieser Name kein leerer Begriff bleibt, sondern sich als die alle Wirklichkeiten umfassende und bestimmende Wirklichkeit zeigt, gibt es heute offenbar die historische Methode, die dem Christuszeugnis in seiner historischen Ferne und Fremde begegnet und mit Hilfe einer solchen Hinsicht angemessenen Hermeneutik den Prozeß der Übersetzung in unsere Zeit vollzieht, und die dogmatische Methode, die den historischen Abstand hermeneutisch ignoriert und das historische Zeugnis von einer dogmatischen Voraussetzung aus gegenwärtig interpretiert.

Haben wir im wesentlichen richtig gesehen und Barth und Bultmann nicht mißbraucht, indem wir in ihrer jeweils spezifischen Weise, Theologie zu betreiben, ein Grundlagenproblem gegenwärtiger Theologie überhaupt entdeckten, dann steckt in der alten und immer wiederholten Klage, daß die historische und die dogmatische Theologie, insbesondere die exegetische und die „systematische“ Wissenschaft so hoffnungslos nebeneinanderher leben, ein gutes Stück mangelnder Reflexion über die sachgemäßen Möglichkeiten eines ersprießlichen Miteinanders. Jedenfalls erweist sich die gängige Vorstellung, die Disziplinen der Exegese und der Dogmatik müßten als zwei sich ablösende theologische Schritte im Ausbildungsgang einander zugeordnet werden, weil sie ihrem Wesen nach so einander zugeordnet sind, als irrig. Diese beiden Gegebenheiten unserer Theologie lassen sich nicht als Teile zu einem Ganzen summieren, sondern konkurrieren als jeweils ganze Größen miteinander. Prinzipielle Arbeitsteilung kann es zwischen ihnen nicht geben, sondern höchstens eine näher zu bestimmende Arbeitsgemeinschaft. Es müßte denn die historische Interpretation sich auf historische oder philologische Vorarbeit oder die „dogmatische“ Theologie sich auf systematisierende Nacharbeit beschränken und jeder die eigentliche theologische Leistung jeweils dem Partner überlassen. Daß dies defiziente Verhältnis nicht selten herrscht, weiß jeder, und wer wollte sich wundern, daß gerade dann, wenn man die theologische Hauptarbeit dem Partner zuschiebt, dieser den Ball zurückgibt und so das, was zu leisten wäre, gänzlich unerledigt bleibt. Wer wäre nicht als Student oft von der Exegese zur Dogmatik und zurück wie von Pontius zu Pilatus gelaufen. Aber so sollte es nicht sein, und wer bei Barth oder Bultmann studierte, hat es so auch nicht erfahren. Biblische Theologie ist als solche lebendige dogmatische Theologie, wie umgekehrt rechte dogmatische Theologie lebendige biblische Theologie sein wird. Jeder muß sehen, ob er besser auf diesem oder auf jenem methodischen Weg zum Theologen werden kann. Auf beiden zugleich wird er es schwerlich.

Daß Arbeitsgemeinschaften zwischen Exeget und Dogmatiker bislang recht wenig befriedigen konnten, möchte gerade daran liegen, daß man sich um Arbeitsteilung bemühte, wo doch nur konkurrierende Arbeit möglich ist. Davor aber sollte man sich nicht scheuen: in Gemeinschaft zu konkurrieren. Barth und Bultmann zeigen die Fruchtbarkeit solcher Konkurrenz. Trifft man sich am Ziel, sind die verschiedenen Wege gerechtfertigt; verfehlt man sich, hat jeder Grund und Anlaß, vom anderen lernend auf dem eigenen Weg nach den Fehlern zu suchen. Denn da man sich um die gleiche Sache bemüht, muß man nach dem gleichen Ergebnis suchen. Vielleicht können sich Elefant und Walfisch tatsächlich nur naßspritzen, jeder von seinem Element aus, in dem er sich wohlfühlt. Aber sie

täten es dann doch mit demselben Wasser. Allerdings vermag ich nicht einzusehen, warum nicht in Erkenntnis der hier waltenden Problematik gerade zwischen solchen Exegeten und Dogmatikern, die ihr konkurrierendes Verhältnis ernst nehmen und jeweils auf ihrem Weg der christlichen Sache *auf den Grund* gehen, fruchtbare Arbeitsgemeinschaften möglich sein sollen.

VII

Ich bin mir darüber im klaren, daß durch unseren Ausgangspunkt bei Barth und Bultmann das Problem, um das es mir ging, in mancher Hinsicht vereinfacht wurde. Das geschah mit Absicht, um es als solches deutlich zu machen. Es kompliziert sich z. B. sofort, wenn man fragt, wo und inwieweit heute im Bereich der dogmatischen Disziplin rein historisch gearbeitet wird, sei es im Vollzug biblischer Exegese, sei es bei der Interpretation dogmengeschichtlicher Texte; daß Dogmatik sich weithin heute als Theologie- und Dogmengeschichte darstellt, ist gewiß nicht illegitim, scheint mir freilich methodisch nicht hinreichend reflektiert zu werden. Andererseits überlege man sich, inwieweit denn die einzelnen Exegeten überhaupt die Intention verfolgen, ihre Texte zu *verstehen*, das heißt, zu gegenwärtigen dogmatischen (kerygmatischen) Aussagen vorzustoßen — eine zweifellos sehr unterschiedlich zu beantwortende Frage.

Faktisch dürfte es also eine Vielzahl verschiedener Konstellationen im Verhältnis der exegetischen und dogmatischen Fächervertreter zueinander geben, die auch echte Arbeitsteilungen in bestimmten Fällen nicht ausschließen. Dazu müßten freilich je und je die methodischen Fragen gründlicher durchdacht werden, als es bisher zu geschehen pflegt; sonst wird die berechtigte Klage über das interdisziplinäre Gewurstel, wie Gerhard Ebeling es einmal genannt hat, nicht aufhören. Dann würde sich auch zeigen, daß derartige sachgemäße Arbeitsteilungen nur im Rahmen beständiger *persönlicher* Arbeitsgemeinschaft möglich und für den Studenten ersprießlich sein können. Sie werden freilich immer die Ausnahme bleiben. Der im allgemeinen geforderte und angemessene Weg, der unser Problem in das Zentrum der Studienreformproblematik rückt, wird Ausgestaltung und Angebot zweier konkurrierender Ausbildungswege sein. Damit würde sich u. a. auch das leidige Sprachenproblem, das Wolfgang Trillhaas mit Recht kürzlich wieder angesprochen hat (EvKomm 4/1969 S. 209 ff.), erledigen.

Barth und Bultmann sind — wir wiederholen es — darin christliche Theologen, daß sie *biblische* Theologie treiben. Das heißt: Gegenstand ihrer theologischen Arbeit ist ein kontingentes geschichtliches Ereignis, eben das Ereignis „Jesus Christus“, und dies als ein im verkündigten Wort gegenwärtiges. *Beider* theologische Arbeit vollzieht sich deshalb konsequent in Auslegung der Heiligen Schrift als des Zeugnisses von diesem kontingenten Heilshandeln Gottes. Alle möglichen oder wirklichen Differenzen zwischen ihnen bewegen sich im Rahmen dieser fundamentalen Gemeinsamkeit, wie heute deutlicher als je zu Tage tritt, heute, da sich die Barth und Bultmann transzendierende Entwicklung gerade von dieser Gemeinsamkeit der theologischen Väter unserer Generation abwendet. Die neuere theologische Entwicklung wird gekennzeichnet durch den Versuch, an die Stelle des kontingenten und verkündigten Christusgeschehens, das im biblischen Zeugnis begegnet, Geschichte überhaupt oder das geschichtliche Ereignis als solches zu setzen, womit sich, mit welchen Modifikationen auch immer, die Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts auf engstem Zeitraum wiederholt. Diese Entwicklung spiegelt sich besonders charakteristisch in der heute in

Gebrauch kommenden Unterscheidung von historisch-kritischer und empirisch-kritischer Methode in der Theologie wider. Diese Unterscheidung ist schlechterdings unseriös, und die Rede von einer empirisch-kritischen Methode der Theologie kann man nur als Ausdruck einer von wissenschaftstheoretischem Denken nicht mehr kontrollierten Ideologie bezeichnen. Die Theologie hat eine empirisch-kritische *Funktion*, die sie als christliche Theologie in der Auslegung des biblischen Christuszeugnisses vollzieht; denn Jesus Christus ist für theologisches Verständnis die Krisis der empirischen Wirklichkeit. Um der Wirksamkeit dieser empirisch-kritischen *Funktion* willen hat die Methodenfrage in der Theologie einen so hohen Rang. Wer aber empirisch-kritische und historisch-kritische *Methode* gegeneinandersetzt, verdeckt doch nur, daß er das biblische Christuszeugnis, den Gegenstand *jeder* theologischen Methode, durch einen anderen *Gegenstand* ersetzt, nämlich durch jenen *Gegenstand*, der allein die Rede von einer *empirisch-kritischen Methode* sinnvoll erscheinen läßt: die geschichtliche Wirklichkeit selbst, das gesunde Volksempfinden, die gesamtgesellschaftlichen Erwartungen oder wie man solche Theologie und Kirche umfunktionierende Wirklichkeit nennen mag.

Man soll die skizzierte Entwicklung nicht ernster nehmen, als sie es verdient. Die biblische Verheißung, Himmel und Erde würden eher vergehen als das Wort Christi, scheint mir aus der Sache heraus nach wie vor alles Vertrauen zu verdienen. Auch tröstet mich Heinrich Heine, der gegen Ende seines Lebens erklärte, er sei zu dem Gott der Bibel zurückgekehrt wie der verlorene Sohn, nachdem er lange Zeit bei den Hegelianern die Schweine gehütet habe. Aber man muß sie so ernst nehmen, daß man nach ihren Ursachen fragt, die natürlich mannigfacher Art sind. *Einer* der Gründe für den skizzierten Prozeß, an dessen Ende heute die Preisgabe des biblischen Christuszeugnisses und so das Ende der Theologie selbst stehen, liegt aber zweifellos in der Verlockung, den gordischen Knoten, zu dem sich das weitgehend ungeklärte Verhältnis von historischer und dogmatischer Disziplin und Methodik verknüpft hat und der nicht nur den angehenden Theologen von heute den Zugang zur biblischen Sache ähnlich erschwert wie Alexander den Griff zur Herrschaft über Asien, dadurch zu zerhauen, daß man einfach den Gegenstand der Theologie austauscht und an die Stelle des Christusgeschehens die Geschichte überhaupt, sogenannte gesamtgesellschaftliche Bedürfnisse, kritische Rationalität, die machbare Zukunft, den guten Menschen oder ähnliche Größen setzt. Nicht zufällig wiederholt sich so die im 19. Jahrhundert erfolgte Reaktion auf den Einbruch des historischen Denkens in die Theologie heute als Reaktion auf das damals gestellte und nach wie vor ungelöste Methodenproblem. Jede sachgemäße Neubesinnung der Theologie und jede sinnvolle, das heißt auf Funktionsfähigkeit und nicht auf Umfunktionierung von Theologie und Kirche bedachte Studienreform dürfte darum die von uns aufgeworfene methodische Grundfrage nicht unbedacht lassen. Das zumindest ist jeder Theologe Barth und Bultmann schuldig, wenn er seinen gegenwärtigen theologischen Standort nicht ungeschichtlich bestimmen will.

RUDOLF BULTMANN, der am 20. August seinen 85. Geburtstag begeht, ist aus Wiefelstede (Oldenburg) gebürtig. Er habilitierte sich 1912 als Privatdozent in Marburg. 1916 wurde er a. o. Professor in Breslau. Nach nur einjähriger Lehrtätigkeit in Gießen erhielt er 1921 den Lehrstuhl für Neues Testament an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Philipps-Universität in Marburg, den er bis 1951 innegehabt hat. 1921 erschien als sein erstes großes Werk die „Geschichte der synoptischen Tradition“. 1926 sein Jesus-Buch, 1941 der Kommentar zum Johannesevangelium. 1953 die „Theologie des Neuen Testaments“.

Überreicht durch:

Buchhandlung der Inneren Mission
6000 Frankfurt am Main
Goethestraße 25
Telefon: (0611) 28 21 76
