

BARTHS SCHRIFTVERSTÄNDNIS UND DIE HISTORISCH-KRITISCHE METHODE IN DER KRISE

Christoph Raedel

Vom »Ende der historisch-kritischen Methode« ist schon verschiedentlich gesprochen worden.¹ Die bibelwissenschaftliche Forschung scheint das jedoch nicht anzufechten, hat sich doch die Grundentscheidung für ein historisch-kritisches Herangehen an die Bibel im Laufe des vergangenen Vierteljahrtausends ganz überwiegend, zumal an den staatlichen Theologischen Fakultäten, durchgesetzt. Gleichwohl ist die ihr zu Grunde liegende Annahme, dass sich ein Handeln Gottes in der Geschichte nicht aufweisen lasse und daher von einer entsprechenden Arbeitshypothese abzusehen sei, bis heute strittig. Auch Warnungen vor der Fruchtlosigkeit einer so verstandenen Bibelkritik gab es und gibt es nicht nur von evangelikaler Seite. Auch Bibelwissenschaftler, die sich selbst der geschichtswissenschaftlichen Methoden bedienen, weisen kritisch auf die Grenzen der Leistungsfähigkeit der historischen Kritik hin.²

Der Alttestamentler Manfred Oeming hat in seinem Lehrbuch zur biblischen Hermeneutik zusammengetragen, was sich gegen den (exklusiven) Gebrauch der historisch-kritischen Methode in den Bibelwissenschaften geltend machen lässt. Er verweist auf die immer weiterreichenden Verzweigungen innerhalb der theologischen Forschung, die »zur Entwicklung von Spezial-Spezialisten« führen.³ Dem entspreche eine weitgehende Praxisferne der Forschungsleistungen, die der Gemeinde kaum mehr zu vermitteln seien. Oeming verweist weiterhin auf

¹ Vgl. bes. GERHARD MAIER: *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal 1974; ULRICH WILCKENS: *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. III: *Historische Kritik der historisch-kritischen Exegese. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Göttingen 2016.

² Das kann in polemischer oder auch sachlicher Weise geschehen. Zu den polemisch aufgeladenen Einsprüchen gehört KLAUS BERGER: *Die Bibelfälscher. Wie wir um die Wahrheit betrogen werden*, München 2013; zu den sachlichen zählt ULRICH WILCKENS: *Kritik der Bibelkritik. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann*, Neukirchen-Vluyn 2012.

³ Vgl. MANFRED OEMING: *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 2007², 43. Nächstes Zitat ebd.

eine problematische Eigengesetzlichkeit des akademischen Betriebs: »Das System, sich durch Promotion und Habilitation, die ja ›originell‹ sein sollen und einen ›Fortschritt‹ darstellen müssen, wissenschaftlich zu qualifizieren, zwingt dazu, immer gewagtere Denkspiele ›durchzuspielen‹, die zuletzt jeder Plausibilität ermangeln. Das führt zu einer kaum noch überschaubaren Hypothesenflut und zur Regionalisierung der Wahrheit: Was an der einen Universität aktuelles Forschungsergebnis ist, gilt wenige hundert Kilometer weiter als völliger Unsinn.« Die Spezialdiskurse der exegetischen Wissenschaft tangierten kaum noch die sich in der Gegenwart stellenden Glaubensfragen. Im Gegenteil: Nicht nur Studierende der Theologie erlebten die historisch-kritische Auslegung »als sublimste Form der Religionskritik [...], als vornehmste Form des zersetzenden Atheismus«⁴. Weil sich in der akademischen Praxis jedoch historische Urteile und theologische Wertungen schnell vermischten, bleibe für Glaubensgewissheiten kein Raum. Fest stehe allein die Prämisse, die historisch-kritische Arbeitsweise sei alternativlos. Prägnant schließt Oeming: »Durch die Zerlegung der Texte und Vermenschlichung ihrer Produktionsbedingungen droht die Bibel ihre Mitte einzubüßen und ihren Geist auszuhauhen. Die agnostische Forschung mit ihrem Verzicht auf die Annahme der Existenz und Wirksamkeit Gottes in der Welt findet immer nur zu dem, was sie als Prämisse mitgebracht hat. Geht die Sonderstellung des Wortes Gottes nicht völlig verloren?«⁵

Man wird an dieser Analyse des Wissenschaftsbetriebs nicht achtlos vorbegehen dürfen. Allerdings braucht die Diagnose, dass die historisch-kritische Methode in einer Krise stecke, ein Kriterium, das ein solches Urteil erlaubt. Dieses Kriterium ist im Grunde damit gegeben, dass die biblischen Texte nicht als Literatursammlung, sondern als Heilige Schrift überliefert sind, ihre Auslegung also der Gemeinschaft zu dienen hat, in der Menschen die Schrift empfangen, in ihr unterwiesen und dazu angeleitet werden, aus ihr zu leben. Bereits in diesem Sachverhalt liegt ihre Sonderstellung als Gottes Wort.

Das bedeutet, dass die historische Erforschung der biblischen Texte aller aufklärerischen Intuition zum Trotz einen größeren, einen wirklich theologischen Horizont braucht, in dem sie sich zu bewegen und zu bewähren hat. Isoliert von diesem größeren Sachzusammenhang, also von der Frage, um welche *Sache* es den Texten geht, muss die historische Auslegung biblischer Texte in die Irre gehen, wird sie zum Beschäftigungsprogramm von Theologen, die unter den gegenwärtigen Bedingungen (noch!) ihren gesicherten Status an staatlichen Theologischen Fakultäten haben.

Im Folgenden wollen wir uns Karl Barth als einem Gesprächspartner zuwenden, dem es in der Auslegung biblischer Texte um die darin verhandelte Sache ging und der sich selbst auf Kanzel und Katheder als Schriftausleger be-

⁴ A.a.O. 44.

⁵ Ebd.

tätigt hat.⁶ Barths Anliegen soll in drei Schritten kritisch gewürdigt werden: Erstens soll gezeigt werden, dass Barths Ausgang von der Gottesoffenbarung als Kritik an der methodischen Überwältigung der Bibel gelesen werden muss. Sodann soll die nach Barth aus der Freiheit Gottes folgende Unterscheidung zwischen der Gottesoffenbarung und der Schrift als deren Zeugnis kritisch rekonstruiert werden, um im dritten Schritt darzulegen, warum die historische Bibelexegese – Barths Ansatz kritisch weiterführend – zugleich kanonische und pneumatische Auslegung sein muss.

1. DER AUSGANG BEI DEM SICH OFFENBARENDE GOTT ALS KRITIK JEDER METHODE

Als 1922 die zweite Auflage von Barths Römerbrief-Kommentar erschien, machte sie ihn mit einem Schlag bekannt. »Der Römerbrief war als direkter Angriff auf den Leser geschrieben«, urteilt Robert Jenson⁷ – und so ist er auch aufgenommen worden. Der Pfarrer aus Safenwil legte sich bereits im Vorwort mit den Zunftgenossen aus der Bibelwissenschaft an, indem er herausstellte, dass er die historische Kritik – »deren Recht und Notwendigkeit ich [...] noch einmal ausdrücklich anerkenne«⁸ – im Blick auf das Verstehen des Textes lediglich »den ersten primitiven Versuch« des Erklärens zu nennen bereit sei, der zudem ganz zu Unrecht im Ruf stehe, »exakte Wissenschaft« zu sein.⁹ Der Ausleger, so Barth weiter, könne doch nicht bei der Texterklärung stehen bleiben, sondern habe, wie etwa bei Luther zu sehen, die Aufgabe, die »Mauer«, die das erste Jahrhundert von der Gegenwart trenne, »transparent«, also auf die Sache hin durchsichtig zu machen, um die es dem Text geht: »Bis zu dem Punkt muß ich als Verstehender vorstoßen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der *Sache*, nahezu nicht mehr

⁶ Barth hat als Professor in Göttingen Vorlesungen über Eph, Hebr, Jak, 1 Kor, 1 Joh, Phil, Kol und über die Bergpredigt gehalten und diese Praxis, wenn auch mit abnehmender Tendenz, in Münster und Bonn beibehalten. RUDOLF SMEND urteilt mit Recht: »Es dürfte sich nicht leicht eine Dogmatik finden lassen, für die und in der das Wort Gottes schlechthin und das Wort Gottes auch im besonderen [...] in der Gestalt der Heiligen Schrift, eine solche Rolle spielte wie in dieser ›Kirchlichen Dogmatik‹« (Karl Barth als Ausleger der Heiligen Schrift, in: H. KÖCKERT/W. KRÖTKE [Hg.]: Theologie als Christologie. Zum Werk und Leben Karl Barths, Berlin 1988, 9–37, hier 14).

⁷ ROBERT W. JENSON: Karl Barth, in: D. F. FORD (Hg.): Theologen der Gegenwart. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts, Paderborn 1993, 27–51, hier 35.

⁸ KARL BARTH: Der Römerbrief. Zweite Auflage in neuer Bearbeitung, München 1922, IX.

⁹ Ebd.

vor dem Rätsel der *Urkunde* als solcher stehe.«¹⁰ Die Sache aber, das »Wort in den Wörtern«, sei die Beziehung des unendlich vom Menschen unterschiedenen Gottes zu eben diesem Menschen.

Für Adolf von Harnack hatte sich Barth damit als »Verächter der wissenschaftlichen Theologie« verraten.¹¹ Er legt Barth unter anderem die Frage vor, ob die Offenbarungen in der Bibel »etwas so Eindeutiges und Klares« seien, dass man »kein geschichtliches Wissen und kein kritisches Nachdenken braucht, um ihren Sinn richtig zu verstehen«¹². In seiner Replik formuliert Barth den Paradigmenwechsel im Verständnis dessen, was theologische Wissenschaft sei: »Die ›Wissenschaftlichkeit‹ der Theologie wäre dann ihre Gebundenheit an die Erinnerung, daß ihr Objekt *zuvor* Subjekt gewesen ist und immer wieder werden muß.«¹³ Die Theologie hat ihre Wissenschaftlichkeit also nicht an einem *allgemeinen* Verständnis von Wissenschaft auszuweisen, sondern an ihrem *spezifischen* Gegenstand zu gewinnen.¹⁴ Ihr Gegenstand aber begegnet ihr immer schon als vorgängiges Subjekt: Gott in seiner Offenbarung.

Worum geht es Barth, wenn er Gott als Subjekt des Verstehens wie überhaupt aller theologischer Arbeit stark macht? Er möchte zweierlei: Zum einen will er – in kritischer Absicht – die Axiomatik des Methodischen dekonstruieren, die in seinen Augen Ausdruck einer neuzeitlichen Metaphysik ist. Zum anderen möchte er – in konstruktiver Absicht – den *theologischen* Charakter der Bibelauslegung, also ihren Dienst am Leben der Kirche und ihrer Glieder, herausarbeiten. Folgen wir diesen beiden Anliegen.

Barth spricht der historischen Kritik keineswegs überhaupt ihr Recht ab; sein Einspruch zielt vielmehr auf den Alleinherrschaftsanspruch und die behauptete Alternativlosigkeit der historisch-kritischen Methode. Es ist die Methode, genauer: die *Axiomatik* des methodischen Denkens, die seit dem 17. Jahrhundert zur Bemächtigung der Bibel durch den neuzeitlichen Menschen geführt hat. Der Rekurs auf die Methode gewinnt, wie Heidegger ausgeführt hat, den Charakter einer als alternativlos verstandenen Metaphysik.¹⁵ Das Problem des Methodischen ist dabei ihr Machtcharakter. »Die Methode, die bestimmten Bedingungen genügen muß« – so schreibt Michael Trowitzsch –, »erweist sich als eine ganz dem Geist der Neuzeit adäquate Größe: als eine Macht, die ein Stück Herrschaft zu vergeben hat. Insofern ist sie eingefaßt in den Rahmen einer immer plausibler

¹⁰ A.a.O. XI.

¹¹ Siehe den Briefwechsel zwischen Karl Barth und Adolf von Harnack, in: J. MOLTSMANN (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I, München 1966², 321–347.

¹² A.a.O. 323.

¹³ A.a.O. 323 f.

¹⁴ Vgl. BARTH: KD I/1, 9.

¹⁵ Vgl. MARTIN HEIDEGGER: Unterwegs zur Sache, Pfullingen 1971⁴, 170.

erscheinenden übergeordneten Notwendigkeit, des unbedingten Willens zur Macht, zum Vermögen, zum Können.«¹⁶

Diese Bemächtigung des Textes, seine Unterwerfung unter die Methode, läßt sich als Ausdruck des zutiefst menschlichen Verlangens nach Sicherheit verstehen. Wenn Barth im Vorwort zur zweiten Auflage seines Römerbriefkommentars schreibt: »Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein«¹⁷, dann ist damit auch dies gemeint: Sie müßten selbstkritischer sein gegenüber ihrem uneingestandenem Verlangen, zwar alle (dogmatischen) Glaubenssicherungen preiszugeben, *nicht* aber die ihrer neuzeitlichen Geisteshaltung adäquate Sicherung durch die Methode, mittels derer Gott in seinem Offenbarsein hermeneutisch ausgeschlossen und der biblische Text auf seine Verfügbarkeit hin entworfen wird. Wenn für Barth das Verstehen seinen Ausgang bei der Gottesoffenbarung in Jesus Christus nimmt, dann ist das gleichbedeutend mit der »Weigerung, im neuzeitlichen Sinne der Verbindlichkeit der Methode den Vorrang vor der Maßgeblichkeit des Gegenstandes anzuerkennen«¹⁸.

Barths scharfes Urteil über die dominierende Denkform der Neuzeit steht im Dienst der Sache der Theologie: Es geht ihm um die Freiheit Gottes, die sich als Thema wie ein roter Faden durch seine *Kirchliche Dogmatik* und dabei unverkennbar auch durch seine Lehre vom Wort Gottes zieht.¹⁹ Der Freiheit Gottes ist sein Für-den-Menschen-Dasein, das sich *als Liebender* zu ihm In-Beziehung-Setzen. Gott bleibt auch das Subjekt, wenn er in seinem Wort zu den Menschen kommt. Dem entspricht nach Barth auf Seiten des Menschen der gehorsame Glaube, was jede Bemächtigung des Textes ausschließt. Vielmehr geht es um die Ermächtigung des Rezipienten durch den Text, genauer: durch den sich im Wort offenbarenden Gott. So geht allem Verstehen voraus, sich als Rezipient zuvor von Gott auslegen zu lassen: »Wenn aber jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt« (1Kor 8,3).

Gottes Freiheit, sich in seinem Wort zu offenbaren, ist nach Barth das Ende aller methodischen Bemächtigung dieses Wortes. Wenn Barth kritisch über die Kritik urteilt, dann schwingt darin die Einsicht mit, dass die menschlichen Möglichkeiten von Kritik und Selbstkritik begrenzt, ja erschöpft sind und dass es

¹⁶ MICHAEL TROWITZSCH: »Nachkritische Schriftauslegung«. Wiederaufnahme und Fortführung einer Fragestellung, in: ders. (Hg.): Karl Barths Schriftauslegung, Tübingen 1996, 73–109, hier 95. Vgl. im Briefwechsel mit Harnack Barths Feststellung, dass den Theologischen Fakultäten in ihrer Betriebsamkeit der »Begriff eines maßgeblichen Gegenstandes vor lauter Maßgeblichkeit der Methode fremd und ungeheuerlich geworden« sei (in: J. MOLTSMANN [Hg.]: Anfänge, 335).

¹⁷ BARTH: Römerbrief, X.

¹⁸ TROWITZSCH, Schriftauslegung, 99.

¹⁹ Vgl. BARTHS Ausführungen über »Die Freiheit des Wortes« in KD I/2, 741 ff.

eine andere, eine »nachkritische Schriftauslegung« (Rudolf Smend) braucht.²⁰ Diese Art der Schriftauslegung geht von der Freiheit des sich im Wort offenbarenden Gottes aus; sie versteht sich zugleich als Wegbereitung für das dem Menschen unverfügbare »Ereignis« des Verstehens.²¹ Damit hat die historisch-kritische Forschung ihren Ort innerhalb eines umgreifenden, ihr vorausliegenden Ganzen, nämlich der Theologie, die – in Gestalt der Dogmatik – »die wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott« ist.²² Für Barth lässt sich die historische Arbeit am Text nicht aus dem Zusammenhang der dogmatischen Prüfung alles Redens von Gott herauslösen, denn erst durch diese Verortung wird anerkannt, dass die Bibel von einer Gemeinschaft als Heilige Schrift überliefert ist und sie mit ihrer Auslegung dieser Gemeinschaft zu dienen hat. Exakt darin wird die historische Forschung dem Text, genauer: seiner Sache gerecht. Die historische Kritik kann prinzipiell nur einen *Teil* dessen erfassen, »was die Bibel überhaupt zur Bibel macht«²³, denn das sind nicht die ermittelten Vorstadien oder Bearbeitungsschichten eines Textes, sondern das ist die Bezeugung des auferstandenen Jesus Christus. Ihn zu erkennen liegt nach Barth nicht im Vermögen der menschlichen Vernunft, denn »vernnehmbar ist und vernommen wird [er] allein auf Grund Gottes eigener Freiheit, Entscheidung und Aktion«²⁴. Gott ist immer der, »der sich in seiner eigenen Offenbarung dem Menschen bekannt gemacht hat und nicht der, den der Mensch sich ausdenkt und als Gott bezeichnet«²⁵. So ist Gotteserkenntnis die von ihrem Gegenstand, von Gott als Subjekt her gewirkte Erkenntnis.

Von dieser Voraussetzung her vermag Barth zwar durchaus zu erkennen, dass die Theologie in einer der Wissenschaft analogen Weise arbeitet, dass sie sich aber nicht von einem allgemeinen Wissenschaftsbegriff her vorgeben lassen darf, was die Theologie als Wissenschaft ausmacht, weil das vom Gegenstand der Theologie her bestimmt werden muss. Nach Barth geht es bei der Erkenntnis der Wahrheit Gottes in Jesus Christus um »Lebenswahrheit«,²⁶ also um die Leben eröffnende und gestaltende Wahrheit. Daher genügt die *scientia* (Wissen) nicht, um angemessen widerzugeben, was christliche Erkenntnis ist. Theologie ist in einem umfassenderen Sinne als *sapientia* (Weisheit) zu bestimmen. Barth zufolge

unterscheidet *sapientia* sich von dem engeren Begriff *scientia* »nicht dadurch, dass sie nicht auch Wissen in sich enthielte, aber darüber hinaus redet dieser Begriff von einem Wissen, das ein praktisches Wissen ist, das die ganze Existenz des Menschen umfasst«²⁷ – mit anderen Worten: das den Lebensweg des Christen erleuchtet und ihm den Weg weist.

Genau das jedoch vermag die historische Kritik nicht. Im Gespräch mit seinem Basler alttestamentlichen Kollegen Walter Baumgartner markierte Barth deutlich ihre Differenz im Verständnis dessen, was die Auslegung biblischer Texte zu leisten habe. Baumgartner, so verstand Barth den Kollegen, arbeite von der Voraussetzung aus, dass »Sie das Phänomen des AT lösen könnten (und sogar müßten) von der Tatsache, daß Ihnen das AT durch die christliche Kirche gegeben und zur Auslegung aufgegeben ist. Oder positiv: daß dieses Phänomen wie jedes andere vom Standpunkt [...] eines allgemeinen menschlichen Wissens und Gewissens her zu betrachten und zu würdigen sei.«²⁸ Historischer Texterklärung spricht Barth nicht grundsätzlich ihr Recht ab (wenn auch die breiten exegetischen Abschnitte der KD belegen, dass ihm selbst primär die synchrone Auslegung wichtig ist), doch kann alle Schrifterklärung »nur an die Schwelle heranzuführen, jenseits derer die Schrift als Gottes Wort in sich selber klar ist«²⁹. Die Schwäche der historisch-kritischen Texterklärung liegt also darin, dass sie »die Texte auf menschliche Wörter [reduziert], denen sie mit grammatischen und philologischen Methoden zu Leibe rückt und dabei doch nicht auf das achtet, »worauf diese Wörter hinweisen«³⁰. Das eine Wort in den menschlichen Wörtern aber ist Gottes Offenbarung in Jesus Christus, die der Heilige Geist im Zeugnis der Apostel und Propheten vergegenwärtigt. Es kann hier also gerade keine *allgemeingültige* hermeneutische Prinzipienlehre geben, sondern allein ein Maßnehmen daran, dass Gott sich im Wort der Schrift offenbart. Barth unterstreicht: »Hören heißt dann zweifellos: durch das menschliche Wort die Offenbarung zu Gesicht bekommen – *Verstehen*: das menschlich konkrete Wort von der Offenbarung her erforschen – *Auslegen*: das Wort in seiner Beziehung zur Offenbarung erklären.«³¹ So bleibt der Gegenstandsbezug maßgeblich, wenn es ums Verstehen der Schrift geht.

Halten wir fest: Barths Kritik an der historischen Kritik ist dezidiert *theologisch* motiviert. Durch die Axiomatik der Methode tritt die historisch-kritische Exegese in einen Widerspruch zu dem Gegenstand, den sie erforscht. Die biblischen Texte sind nämlich nicht einfach literarisches Überlieferungsgut, sondern

²⁰ Vgl. TROWITZSCH: Schriftauslegung, 105.

²¹ Vgl. KD I/1, 116 ff.

²² A.a.O. 1.

²³ JÖRG LAUSTER: Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004, 261.

²⁴ KARL BARTH: Dogmatik im Grundriß, Zürich 1947², 26.

²⁵ A.a.O. 27.

²⁶ A.a.O. 28.

²⁷ A.a.O. 29.

²⁸ Karl Barth und Walter Baumgartner. Ein Briefwechsel über das Alte Testament, hg. von R. SMEND, in: ZThK Beiheft 6, Tübingen 1986, 240–271, hier 247.

²⁹ KD I/2, 799.

³⁰ LAUSTER, Prinzip und Methode, 273.

³¹ KD I/2, 515.

sie bezeugen das Wort Gottes in den menschlichen Wörtern, sie erschließen die Offenbarung des dreieinigen Gottes in Jesus Christus in ihrer Selbstaussagekraft. Kurz gesagt: »Die Heilige Schrift legt sich selbst aus, aller unserer menschlichen Beschränktheit zum Trotz.«³² Für Barths Aversion gegenüber der Axiomatik des Methodischen ist sein Verständnis von Gottes Freiheit maßgeblich. Gleiches gilt für die Unterscheidung Barths zwischen geoffenbartem und geschriebenem Wort Gottes, der wir uns nun zuwenden. Dabei werden wir sehen, dass Barth der historischen Kritik ihren freilich begrenzten Raum dadurch sichert, dass er Gotteswort und Menschenwort scharf unterscheidet, was zu einer Reihe von Folgeproblemen führt, auf die wir eingehen müssen.

2. DIE INDIREKTE IDENTITÄT DER SCHRIFT MIT GOTTES OFFENBARUNG

Die ausführlichsten Darlegungen Karl Barths zum Schriftverständnis finden sich im ersten Band seiner *Kirchlichen Dogmatik*. Im ersten Teilband entfaltet Barth seine Lehre vom Wort Gottes in ausdrücklicher Entsprechung zur Trinitätslehre, die die Grundstruktur seiner Dogmatik darstellt.³³ Das Wort Gottes wird somit seiner dreifachen Gestalt nach als verkündigtes, geschriebenes und geoffenbartes Wort entfaltet.³⁴ Barth lehrt eine Einheit des Wortes Gottes in der Differenz dieser drei Gestalten. Die in Jesus Christus geschehene Offenbarung ist dabei »ursprünglich und unmittelbar, was die Bibel und die kirchliche Verkündigung abgeleitet und mittelbar sind: *Gottes Wort*«³⁵. In KD I/2 entfaltet Barth ausführlich, was in seiner Lehre vom Wort Gottes (KD I/1) bereits angelegt ist: die Vorstellung von der »indirekten Identität« der Bibel als dem geschriebenen mit dem geoffenbarten Wort Gottes. Indirekt ist diese Identität aufgrund der Freiheit Gottes, so Gott sich dem Menschen in einer Weise selbst mitteilt, die ihn gleichwohl unverfügbar bleiben lässt. Wir werden sehen, dass Barth diese Überlegung in Analogie zur Zweinaturenlehre versteht.

Für Barth ist Gottes Selbstoffenbarung Ereignis (*actus*), und darum kann es sich auch nur *ereignen*, dass Gott die menschlichen Worte der Bibel »sein Wort sein läßt« und durch sie redet.³⁶ Dass die Bibel Gottes Wort ist, lässt sich also nicht feststellen, denn dieses Sein geschieht im Werden, ist mithin keine Eigenschaft der Schrift: »Die Bibel *wird* also in diesem Ereignis, und auf ihr Sein in diesem

³² KARL BARTH: Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, München 1924, 22.

³³ Vgl. KD I/1, 124 f.

³⁴ Vgl. a.a.O. 89 ff.

³⁵ A.a.O. 120.

³⁶ A.a.O. 112.

Werden bezieht sich das Wörtlein »ist« in dem Satz, daß die Bibel Gottes Wort ist. Nicht darin wird sie Gottes Wort, daß wir ihr Glauben schenken, wohl aber darin, daß sie uns Offenbarung wird.«³⁷ So bleibt Gott das Subjekt im Wunder des Verstehens, auch wenn es der Mensch ist, der Gottes Wort sein Vertrauen schenkt.

Grundlegend für das Verständnis von Barths Schriftlehre ist seine These, dass die Lehre von der Heiligen Schrift deren Autorität nicht begründet, sondern sie *bekannt*. Denn jeder Versuch, begründen zu wollen, was die Bibel für uns ist, wäre selbst ein Versuch, sich der Schrift zu bemächtigen. Das Bekenntnis dagegen ist Ausdruck des Ortes, an dem sich der Bekennende findet. Der Satz, dass die Bibel das Zeugnis der Offenbarung Gottes sei, ist nach Barth »schlicht darin begründet, daß die Bibel auf unsere Frage nach Gottes Offenbarung tatsächlich Antwort gegeben, daß sie uns die Herrschaft des dreieinigen Gottes vor Augen gestellt hat«³⁸. So bleibt Barth auch in der Schriftlehre seinem Verständnis treu, wonach Gott als das Subjekt seines Wortes anerkannt werden muss. Dem Menschen ist die Verfügbarkeit über Gottes Reden dadurch verwehrt, dass die Heilige Schrift nur in *indirekter* Weise mit der Offenbarung identisch ist. Was ist damit gemeint?

Zum einen *bezeugt* die Bibel Gottes Wort, also Gott in einer Selbstoffenbarung. Schrift und Wort Gottes stehen zueinander im Verhältnis differenzierter Einheit: Sie sind darin voneinander unterschieden, dass die menschlichen Worte der Bibel über sich hinausweisen, auf die von ihnen bezeugte Sache, die Selbstoffenbarung Gottes. Diese Unterscheidung ist zugleich dialektisch dadurch aufgehoben, dass die Worte der Apostel und Propheten – so Barths Kurzschreibung für die kanonischen Schriften Alten und Neuen Testaments – das Medium sind, mittels dessen es zum Ereignis der Begegnung des Rezipienten mit Gottes Offenbarung kommt. Denn »ein wirkliches Zeugnis stellt ja das von ihm Bezeugte, obwohl es nicht mit ihm identisch ist, gegenwärtig auf den Plan«³⁹. Gott erwählt sich das Zeugnis zum Medium seines gegenwärtigen Offenbarseins.

Zum anderen gilt freilich auch, dass die Bibel Gottes Wort *ist*. Das ist kein Widerspruch zum eben Gesagten, vielmehr wechselt Barth lediglich die Perspektive. Ging es ihm zunächst darum, wie *Gott* die Schrift gebraucht (nämlich als wirksames Zeugnis), so nun darum, wie die *Kirche* sich zur Schrift stellt.⁴⁰ Sie tut es, indem sie sich zur Priorität der Schrift vor »allen anderen Schriften und Instanzen, auch vor denen der Kirche selbst« bekennt.⁴¹ Sofern Barth die Bibel als das »Wort Gottes« bezeichnet, ist damit also eine spezifische Weise ihres Ge-

³⁷ A.a.O. 113.

³⁸ KD I/2, 511.

³⁹ A.a.O. 512.

⁴⁰ Vgl. JOHN WEBSTER: Karl Barth, London 2004², 65.

⁴¹ KD I/2, 557.

brauchs gemeint und nicht eine »Aussage über einen uns übersichtlichen und verfügbaren Sachverhalt«⁴². Sie in eine solche umzuformen, wäre wiederum ein Versuch, sich der Schrift zu bemächtigen.

Die beiden Perspektiven auf das eine Wort Gottes berühren sich im *Zeichencharakter* der menschlichen Worte der Schrift: »[A]ls das in und mit der Offenbarung selbst eingesetzte Zeichen, als das Zeugnis der unmittelbar in und mit der Offenbarung selbst berufenen Zeugen, steht nun doch auch die Schrift in jener indirekten, weder durch Gottes noch durch des Menschen Wesen bedingten, wohl aber durch Gottes Entscheidung und Tat herbeigeführten Identität menschlichen Seins mit Gott selber, kann und muß auch sie [...] Gottes Wort genannt werden: Gottes Wort im Zeichen des Menschenwortes.«⁴³ Diese »Entscheidung und Tat« Gottes wird von Barth mittels der Inspirationslehre interpretiert.

Barths theologiegeschichtlicher Durchgang durch die sich wandelnden Verständnisse von Inspiration lässt ihn zu dem Urteil kommen, dass in der reformatorischen Orthodoxie die Inspiration von einem Satz über das Sein Gottes in einen Satz über das Wesen der Schrift umgeformt wurde. Somit aber werde die Inspiration als ein vom Menschen feststellbarer Zustand oder von ihm zu beschreibender Sachverhalt aufgefasst, während er tatsächlich ein »auf freier Entscheidung beruhendes freies Handeln Gottes« bezeichne.⁴⁴ Daher ist für ihn auch jeder Versuch, die Worte der menschlichen Autoren als unfehlbar oder irrtumslos auszuweisen, Bemächtigung des Textes, Verfügbarmachung Gottes.

Doch allen Versuchen der Bemächtigung des Wortes gegenüber bringt Barth zur Geltung: Das Verstehen des Wortes Gottes ist ein Wunder, und dieses Wunder ereignet sich, wann immer Gott sich herablässt, einen ganz menschlichen Text dazu in Dienst zu nehmen, Menschen als der offenbare Gott zu begegnen. Für dieses Wunder ist es nicht nötig und nicht möglich, dem menschlichen Text eine ihn irgendwie vor anderen Schriften auszeichnende göttliche Qualität nachzuweisen. Anders gesagt: »Barth denies that the [biblical] texts have any place for a concept of inspired-ness. This is the key issue for Barth.«⁴⁵

Die Unterscheidung von Gotteswort und menschlichem Text treibt Barth bis zur äußersten Konsequenz voran. Unvereinbar mit dem Ereignis der Inspiration ist es für ihn, sich die Autoren als Personen vorzustellen, die Gott auf übernatürliche Weise vor Fehlern bewahrt habe. Wären sie keine fehlbaren Menschen,

⁴² Ebd.

⁴³ A.a.O. 554.

⁴⁴ A.a.O. 585.

⁴⁵ DAVID GIBSON: The Answering Speech of Men. Karl Barth on Holy Scripture, in: D. A. CARSON (Hg.): The Enduring Authority of the Christian Scriptures, Cambridge (U.K.) 2016, 266–291, hier 280.

dann sei es auch »kein Wunder, daß sie Gottes Wort reden«,⁴⁶ sondern logisch ableitbar. Doch Barth geht noch einen Schritt weiter, wenn er sagt, dass die Autoren der Schrift nicht nur haben Fehler machen können, sondern sie »haben [...] auch in jedem Wort gefehlt«, und gerade darin bestehe das Wunder, dass sie »mit diesem ihrem fehlbaren und fehlenden Menschenwort Gottes Wort geredet« haben. Für Barth hat die Bibel als menschlicher Text keinen Vorzug vor anderen Schriften. Hier liegt der Grund, warum sich Barth zumindest im Grundsatz nicht gegen die historisch-kritische Methode wendet, wenn sein theologisch orientierter Schriftgebrauch auch wenig Interesse an ihren Ergebnissen erkennen lässt.

Entscheidend dafür, dass Gott sich heute offenbart, ist somit keine Qualität des Textes, sondern die Entscheidung Gottes, den heutigen Rezipienten im menschlichen Wort als Gotteswort zu begegnen. Darüber also, »wo und wie die Bibel sich in solchem Ereignis als Gottes Wort bewährt, darüber entscheiden nicht wir, darüber entscheidet Gottes Wort selber, indem es in dieser und dieser Zeit der Kirche diesen und diesen Menschen gegenüber das Ereignis der Einsetzung und Inspiration der Propheten und Apostel zu seinen Zeugen und Dienern bestätigt und erneuert, so daß sie in ihrem geschriebenen Wort vor unseren Augen aufleben«⁴⁷. Die Inspiration der Autoren und die Illumination der Rezipienten fallen somit bei Barth zusammen. »What completes the circle of revelation is the creation of the human subject who hears and receives the Word of God in faith and obedience, which means that the work of the Spirit in revelation is not complete once the Scriptures have been written.«⁴⁸ Im Wirken des Heiligen Geistes begegnet der Mensch auf eine ihm unverfügbare Weise dem Anruf Gottes.

So bestätigt Barth im Schriftverständnis, was für ihn theologisch überhaupt gilt: Alles Sein ist im Werden, wenn auch gilt, dass nicht alles Sein sein Werden unter den gleichen Bedingungen hat.⁴⁹ Das Sein des Wortes Gottes ist dabei unter der spezifischen Bedingung im Werden, dass Gottes Geist den Rezipienten des Wortes durch den Heiligen Geist zu diesem Wort in ein Verhältnis von Glaube und Gehorsam setzt, womit die Bedingung des rechten Hörens und Verstehens ganz in der Macht und dem Ratschluss Gottes steht.

Für Barth ist die Vorstellung, wonach alles Sein und damit auch Gottes Sein im Werden ist, aufs Engste mit der Trinitätslehre verknüpft.⁵⁰ In KD I/2 setzt er die Vorstellung von der »indirekten Identität« des geoffenbarten mit dem ge-

⁴⁶ KD I/2, 588. Nächste Zitate ebd.

⁴⁷ A.a.O. 589.

⁴⁸ BRUCE L. MCCORMACK: The Being of Holy Scripture Is in Becoming. Karl Barth's Conversation with American Evangelical Criticism, in: V. BACOTE u. a. (Hg.): Evangelical Scripture. Tradition, Authority and Hermeneutics, Downers Grove 2004, 55–75, hier 62.

⁴⁹ Vgl. a.a.O. 64.

⁵⁰ Vgl. EBERHARD JÜNGEL: Gottes Sein ist im Werden, Tübingen 1967².

schriebenen Wort Gottes in Analogie zur Inkarnation.⁵¹ Dass er dabei den Grundentscheidungen der reformierten Christologie folgt, ist für sein Schriftverständnis von weitreichender Bedeutung. Während die lutherische Lehrtradition eine wechselseitige Mitteilung der Eigenschaften von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu kennt, lehnt Barth es ab, die hypostatische Vereinigung in der Weise aufzufassen, dass es im Mensch gewordenen Gottessohn zu einer Wesensverwandlung, also Vergöttlichung der menschlichen Natur gekommen sei. Die Personeneinheit des Erlösers bestehe in einer »Entscheidung und Tat Gottes am Menschen« Jesus,⁵² und sei folglich nicht als Beschreibung eines Sachverhalts zu verstehen. In dieser Auffassung ist vorgebildet, wie Barth das Verhältnis von Gottes- und Menschenwort versteht: Jede Vergöttlichung des menschlichen Wortes soll ausgeschlossen werden: »If the human nature of Christ is not divinized through the hypostatic union, how much less are the human words of the prophets and apostles divinized through the sacramental union by which God joins them to the Word of God.«⁵³ So wie die Schöpfungsgaben Brot und Wein nach reformierter Vorstellung nicht das Vermögen haben, Träger der Personalpräsenz Christi zu sein, so vermag nach Barth auch die menschliche Sprache nicht Träger des Wortes Gottes zu sein. Eben dies ändert sich auch durch das Ereignis der Inspiration nicht.⁵⁴ Durch Inspiration erhält das Wort menschlicher Autoren Zeugnischarakter, nicht aber göttliche Eigenschaften.

Diese Einlassungen haben einen paradoxen Effekt. Einerseits wird der historisch-kritischen Arbeit am biblischen Text der Platz vor der Schwelle zum eigentlichen Verstehen zugewiesen: Sie leistet nicht das Eigentliche, indem nämlich Gott selbst das (erste) Subjekt des Verstehens ist, für das der Mensch auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes angewiesen bleibt. Andererseits erfährt die historische Kritik keine innere Begrenzung, denn sie darf den Text als das untersuchen, was er solange ist, wie das vom Geist gewirkte Wunder des Verstehens sich nicht ereignet. Barth konnte insofern ohne Probleme behaupten, es sei »kein einziger Vers in der Bibel mit absoluter Sicherheit und Eindeutigkeit überliefert«, ja es sei auch gut möglich, dass es kein einziges echtes Jesuswort gebe.⁵⁵ Solche Aussagen können für Barth eher noch unterstreichen, welch ein Wunder es ist, wenn Gott sich in diesem menschlichen Wort offenbart.

Doch überzeugen diese Zuordnungen? Bereits exegetisch ist fraglich, ob Barth den von ihm zur Begründung herangezogenen Bibeltexten gerecht wird. So spricht 2Tim 3,16 ausdrücklich davon, dass »alle Schrift« von Gott eingehaucht sei, hebt also genau auf jene Inspiriertheit des Textes ab, die Barth unbedingt

⁵¹ Vgl. KD I/2, 553 f.

⁵² A.a.O. 554.

⁵³ McCORMACK: Being of Holy Scripture, 70.

⁵⁴ Vgl. a.a.O. 69 f.

⁵⁵ SMEND: Karl Barth als Ausleger, 29.

zurückweist⁵⁶: »Paul appears to be saying [...], that scripture has as its source God's breath and that this is its essential characteristic.«⁵⁷ Dass dies nicht im Widerspruch zur Wirksamkeit der Schrift steht, zeigen die sich anschließende Verse 16b–17. Zwar hat Barths Anliegen sein volles Recht: Er möchte die Wirksamkeit Gottes im Wort der Bibel zur Geltung bringen, ja er warnt davor, die Schrift nicht aus dem Zusammenhang des geschichtlichen Handelns Gottes zu lösen, und keinesfalls darf die Schrift an die Stelle Gottes treten. Doch ist es, um diesem Anliegen gerecht zu werden, unnötig, einen scharfen Keil zwischen Gottes- und Menschenwort zu treiben, wie Barth es tut. Wenn die Schrift nach Barth im Ereignis des gehorsamen Hörens zu dem *wird*, was sie selbstverständlich von jeher *ist*, also nicht etwas Neues oder Anderes, dann liegt es doch nahe, anzuerkennen, dass die menschlichen Worte teilhaben an dem, was sie bezeugen – freilich ohne damit direkt identisch zu sein. Niemand, der ein dahingehendes Inspirationsverständnis vertritt, käme auf den Gedanken, zu behaupten, das Wort Gottes in jeder Gestalt sei gekreuzigt worden; solches gilt selbstverständlich für das Mensch gewordene, nicht für das geschriebene Wort Gottes.

Schließlich ist auch Barths behauptete Analogie zwischen der Inkarnation des Gottessohnes und der Inspiration der Schrift nicht unproblematisch.⁵⁸ Denn die Analogie geht bereits vom Geheimnis der hypostatischen Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in der Person des Gottessohnes aus, einem Geheimnis, das auch Barth nur umschreiben, nicht aber bestimmen kann. Wenn er dann ausgehend von diesem Geheimnis sagt, dass für die Bibel zwar nicht von einer hypostatischen Vereinigung, sondern von einer »indirekten Identität« gesprochen werden könne, so ist hier offenbar von zwei verschiedenen Geheimnissen die Rede, und es ist vergeblich, das eine mit dem anderen *erklären* zu wollen. Tatsächlich geht es im Blick auf die Bibel nicht um »the *union* of human words with divine words but rather how we may speak of human words as divine words and vice versa. This is the mystery: Scripture *is* the word of God«⁵⁹, also Gotteswort im Menschenwort, und das kraft der Selbstbindung Gottes an dieses Wort im Heiligen Geist.

⁵⁶ »[W]e might ask whether he [Barth] has given sufficient weight to the simple exegetical fact that the only biblical use of *theopneustos* [...] is attached to *pasa graphe*; that is, this particular activity of God focuses on the biblical *text* rather than the biblical *author* or Bible *reader*« (MARK D. THOMPSON: Witness to the Word. On Barth's Doctrine of Scripture, in: D. GIBSON/D. STRANGE [Hg.]: Engaging With Barth. Contemporary Evangelical Critiques, Nottingham 2008, 168–197, hier 189).

⁵⁷ GEORGE W. KNIGHT: The Pastoral Epistles (New International Greek Testament Commentary), Carlisle 1992, 447.

⁵⁸ Vgl. GIBSON: Answering Speech, 289.

⁵⁹ Ebd.

Barth geht auch zu weit, wenn er einfach behauptet, dass menschliche Sprache von sich aus nicht das Vermögen habe, das Wort Gottes aufzunehmen. Das schließt ja doch nicht aus, dass Gott das von sich aus dazu unfähige Wort dazu fähig *macht*, es durch seinen Geist dazu in Stand setzt, Gottes Wort auch tatsächlich zu sein⁶⁰ – und zwar zunächst einmal unter Absehung davon, wie Rezipienten dieses Wortes sich die Geschichte hindurch dazu stellen. Das endliche menschliche Wort vermag das Unendliche aufzunehmen, wenn auch nicht kraft eigenen Vermögens, so doch dadurch, dass Gott es dazu bestimmt. Man könnte sagen, dass Barth das von ihm beschworene »Wunder« des Verstehens klein macht, wenn er es allein im Ereignis des von Gottes Geist ermöglichten *Empfangens* (Hören, Lesen) des Wortes Gottes lokalisiert.⁶¹ Ist das Wunder nicht umfassender? Beginnt es nicht bereits, wenn Gott Menschen dazu beruft, sein offenbartes Wort in Gestalt menschlicher Rede niederzuschreiben, damit Gottes Wort bei den Menschen sei?⁶²

Barth ist nicht bereit, Gottes Selbstoffenbarung auf seine Selbstentäußerung in die menschliche Sprache hinein zu durchdenken.⁶³ Der menschliche Text ist nicht lediglich Hülle oder Gewand für Gottes Wort, vielmehr *schafft* sich der Inhalt des Wortes Gottes seine ihm gemäße literarische Gestalt – eine Gestalt, die die Endlichkeit und Fehlbarkeit ihrer Autoren nicht aufhebt, sie aber zu dem Dienst befähigt, die sie dem Gotteswort zu tun bestimmt sind. Gott entäußert sich wie »ein Schriftsteller«⁶⁴ in menschliches Wort hinein, bindet sich durch den Heiligen Geist an dieses »leibliche Wort«, das als dieses feststehende Wort jeder Weise, in der Menschen sich zu ihm verhalten, vorausgeht – und zwar als Schrift gewordenen Zeichen, das in der Selbstunterscheidung vom Bezeichneten von sich weg weist. So bleibt in Barths Konzeption unterbestimmt, was die Bibel in ihrem Werden immer schon *ist*.⁶⁵ Für Jesus jedenfalls sind die Worte des Alten Testaments »Wort Gottes« (Mt 4,1 ff.; Mk 7,13), wie es dort auch bezeugt ist (Ex 24,4; vgl. Röm 3,2).

Das Reden auch der Propheten und Apostel bleibt endliches, fehlbares Wort. Doch unterläuft Barth die notwendige Unterscheidung zwischen *fehlbarem* und

⁶⁰ Vgl. THOMPSON: *Witness to the Word*, 194.

⁶¹ Vgl. KD I/2, 586.

⁶² THOMPSON fragt mit Recht: »It is not at all clear why the miracle of God using fallible and indeed faulty human words as his own word is preferable to the miracle of the Spirit so superintending the entire process of a human writer's development, experience and literary expression that he or she freely writes the words that God intended« (*Witness to the Word*, 195).

⁶³ Dazu JOACHIM RINGLEBEN: *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her*, Tübingen 2010.

⁶⁴ JOHANN GEORG HAMANN: *Sämtliche Werke*, hg. von J. NADLER, Bd. 1, Wien 1949, 5.

⁶⁵ Vgl. GIBSON: *Answering Speech*, 277.

fehlerhaftem menschlichem Reden von Gott, wenn er davon spricht, dass die Autoren der Schrift vielerlei Fehler gemacht hätten. Selbst in der alltäglichen Kommunikation zwischen Menschen geschieht es doch, dass die Verständigung glückt. So muss auch die Fehlbarkeit und Begrenztheit der biblischen Autoren nicht als aufgehoben gelten, wenn Gott sie durch seinen Geist in der Abfassung vor Fehlern bewahrt, die den Rezipienten in heilsentscheidenden Frage in die Irre führen. Es leuchtet nicht ein, warum eine solche Bewahrung *allein* auf Seiten der Rezipienten stattfinden darf.⁶⁶ Vom Subjekt der Inspiration her, also von Gott her gedacht, müssen der inspirierte Schreiber und der inspirierte Leser vielmehr, im Medium des Textes verbunden, aufeinander bezogen gedacht werden. Damit wäre Barths Anliegen, die Sache der Schrift zur Geltung kommen zu lassen, nicht geschwächt, sondern eher noch gestärkt. Für eine abschließende Würdigung der Schriftlehre Barths bietet gerade dieser Sachbezug zahlreiche positive Impulse.

3. KARL BARTH UND DIE KANONISCH-PNEUMATISCHE SCHRIFTAUSLEGUNG

Barths Schriftlehre wie auch seine Praxis der Schriftauslegung kommen, wie bereits Dietrich Bonhoeffer bemerkte,⁶⁷ von der Predigt her und wollen der Verkündigung als dem grundlegenden Lebensvollzug der Kirche dienen. Von daher plädiert Barth für eine »theologisch interessierte Exegese«, die dem unverfügbaren Wirken des Heiligen Geistes Raum gibt. Dabei bestreitet er keineswegs das Recht zu historisch-kritischer Texterforschung, doch führt sie für ihn lediglich bis an die Schwelle des eigentlichen Verstehens, das beginnt, wenn Gottes Geist den Rezipienten für den Empfang des Schriftwortes als Wort des lebendigen Gottes öffnet.

In seiner Kritik an der Vorherrschaft der Methode vor der Orientierung an der Sache des Textes ist Barth zuzustimmen – scheint doch das Verhältnis zum Bibeltext in der evangelischen Theologie der Gegenwart stark vom Anliegen der institutionellen Selbstsicherung her bestimmt. In Zeiten zurückgehender Theologiestudentenzahlen scheint es umso vordringlicher, die Relevanz der eigenen Forschungsleistungen vor allem für den Wissenschaftsbetrieb (weniger für

⁶⁶ GEOFFREY W. BROMILEY erklärt dazu: »Quite apart from the human wording and forms and concepts, we can readily concede the limitation of the Bible and yet believe that in virtue of the special decision and act of God which is inspiration, it is preserved from actual error« (*Karl Barths Doctrine of Inspiration*, in: *Journal of the Transactions of the Victoria Institute* 87 [1955], 66–80, hier 79).

⁶⁷ Siehe seine Vorlesung »Die Geschichte der Systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts« in: DIETRICH BONHOEFFER: *Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932* (Werke Bd. 11), Gütersloh 1994, 195.

Kirche und Gemeinde!) unter Beweis zu stellen. Während sich Theologinnen und Theologen dagegen verwahren, amtskirchlich bevormundet zu werden (beispielsweise in der Deutung der Reformation), lassen sie sich von gesellschaftlichen Trends her gerne die Stichwörter für eigene Forschungen und auch Positionierungen vorgeben, womit freilich dem fortschreitenden Relevanzverlust noch zugearbeitet wird.

Allerdings müssen wir mit Barth über Barth hinausgehen, wenn er die (Systematische) Theologie an die Gottesoffenbarung verweist, der Exegese jedoch das Menschenwort überlässt. Hier wird, wenn auch unter Vorrang der Dogmatik, getrennt, was lediglich unterschieden werden darf. Gottes Selbstbindung an die Schrift macht es theologisch unmöglich, die biblischen Texte als gleichsam neutralen Raum der kritischen Vernunft zu überlassen. Denn wenn »die Geschichtlichkeit der wesentlichen Worte und Ereignisse [der Bibel] wirklich wissenschaftlich als unmöglich erwiesen werden könnte, hätte der Glaube seinen Boden verloren«⁶⁸. Es ist daher nicht gleichgültig, sondern wichtig, »ob die Grundüberzeugungen des Glaubens auch bei vollem Ernst heutiger exegetischer Erkenntnisse historisch möglich und glaubwürdig sind.« Der Glaube schafft sich nicht Ereignisse, um sich darin Ausdruck zu geben, sondern er entsteht »als Reaktion auf Gottes Handeln und ist selbst Ausdruck dieser Reaktion auf ein ihm voraus- und zugrundeliegendes Ereignis«⁶⁹.

Das »leibliche Wort« von Gottes Offenbarung in Jesus Christus hat seine Gestalt im biblischen Kanon, der, wie Barth zu Recht betont, nicht von der Kirche geschaffen ist, sondern sich ihr imponiert hat. Die »dogmatische« Methode Barths, die ihren Ausgang vom Geschehen her nimmt, dass Gott geredet und sich den Menschen offenbart hat, redet also keineswegs einer Überordnung der Kirche über die Schrift das Wort. Im Gegenteil. Im Bekenntnis zur Bibel als dem Wort Gottes bezeugt die Kirche Jesu Christi den Primat des Schriftzeugnisses vor allem, was (glaubende) Menschen in theologischer oder doxologischer Sprache von Gott zu sagen haben. Referenzpunkt alles Redens von Gott ist das Schriftzeugnis, das von Jesus Christus, dem Mensch gewordenen Wort Gottes, her seine alles ordnende Mitte hat.

Weil Gott selbst, wie Barth hervorhebt, das *erste* Subjekt der Schriftauslegung ist, weil Gottes Wort »sich selbst Geltung [verschafft], die auf Seiten der Rezi-

⁶⁸ JOSEPH RATZINGER/BENEDIKT XVI.: Jesus von Nazareth, Bd. 2, Freiburg i.Br. 2011, 123. Nächstes Zitat ebd.

⁶⁹ ROLAND DEINES: Der »historische« ist der »wirkliche« Jesus. Die Herausforderung der Bibelwissenschaften durch Papst Benedikt XVI. und die dadurch hervorgerufenen Reaktionen, in: CHR. RAEDEL (Hg.): »Mitarbeiter der Wahrheit«. Christuszeugnis und Relativismuskritik bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. aus evangelischer Sicht, Göttingen/Gießen 2013, 20–66, hier 40.

ipienten die Haltung des Gehorsams gegenüber dem Zeugnis hervorbringt«⁷⁰, darum kann das Zeugnis der Schrift schließlich nicht verstanden werden, wenn sich der Rezipient nicht von diesem Wort kritisieren, in Frage stellen und zu-rechtbringen lässt, statt durch Sachkritik seine eigenen Standpunkte vor Gott sicherstellen zu wollen. »Die Bezeugung des göttlichen Charakters der Schrift ist selbst ein göttliches Urteil, das sich dem Individuum durch die Wirkung des heiligen Geistes erschließt«⁷¹; sie ist nicht darauf angewiesen, dass sie der theoretischen Vernunft des Menschen einsichtig gemacht werden kann.

Doch wäre von daher die Theologie nicht dem Verdacht der Unwissenschaftlichkeit ausgeliefert? Lässt sich angesichts eines gut geölten theologischen Wissenschaftsbetriebs, der unablässig neue Einsichten gerade auch zu den biblischen Texten hervorbringt, tatsächlich unterscheiden zwischen Einsichten, die kraft des Geistwirkens zum Verstehen beitragen, und solchen, die das nicht tun? Im Anschluss an Barth kann hierauf nur geantwortet werden, dass es gar nicht darum geht, die historische Arbeit an der Bibel schlechtzureden. Zugleich wäre daran zu erinnern, dass Theologie recht verstanden nicht lediglich *scientia*, sondern *sapientia* ist. Sie erweist sich nicht darin als leistungsfähig, dass sie die Menge an »Verfügungswissen« vermehrt, sondern »Orientierungswissen« erarbeitet,⁷² also ihren Beitrag zur »Einübung im Christentum« (Sören Kierkegaard) leistet. Der Aufgabe, die Schrift zu interpretieren, wird man nur ansatzweise durch Schreibtischarbeit gerecht, geht es doch darum, als Glied an der Gemeinschaft des Gottesvolkes zu leben und mit diesem Leben den zu bezeugen, den die Schrift im Zeugnis vergegenwärtigt (vgl. Joh 5,39). Man kann es kaum kürzer sagen als Nicholas Lash: »The performance of Scripture is the life of the church.«⁷³

Zu dieser ihr aufgetragenen Sache kommt die Kirche jedoch nur, wenn sie sich, wie Barth gemahnt hat, vom Heiligen Geist bewegen lässt. Evangelische Theologie ist möglich nur als »pneumatische Theologie« – nämlich nur im Vertrauen darauf, dass der Geist der Wahrheit »die Wahrheitsfrage zugleich aufwirft und beantwortet«⁷⁴. Eine solche, von innerer Vertrautheit getragene Schriftauslegung entledigt die Theologie nicht aller strittigen Auslegungsfragen, sie ruft sie jedoch immer wieder neu zu der ihr aufgetragenen Sache. Theologie wird so, wie es Ulrich Wilckens formuliert hat, zu einer »geistlichen Wissenschaft, in der alle

⁷⁰ LAUSTER: Prinzip, 264.

⁷¹ A.a.O. 269.

⁷² Die Unterscheidung geht zurück auf JÜRGEN MITTELSTRAß: Für und wider eine Wissensethik, in: ders.: Wissen und Grenzen. Philosophische Studien, Frankfurt a.M. 2001, 75f.

⁷³ NICHOLAS LASH: Performing the Scriptures, in: ders.: Theology on the Way to Emmaus, London 1986, 37–46, hier 43.

⁷⁴ KARL BARTH: Einführung in die evangelische Theologie, München/Hamburg 1962, 48.

Wege philologisch-historischer Exegese in den Dienst der Erkenntnis der Geschichte des Handelns Gottes gestellt werden; und die kritische Aufgabe der Exegese besteht auch und vor allem darin, alle Verfälschungen der geistlichen Inhalte der Schrift, alle Umdeutungen und alle »sachkritischen« Urteile, die seit der Aufklärung zum Problem der Forschung geworden sind, als verfehlt zu erkennen und loszuwerden. Theo-logisch echte Auslegung führt zu einer Hochachtung gegenüber der Bibel als Heiliger Schrift und weckt echte Liebe zu ihr, die [auch] das rationale Interesse durchdringt.«⁷⁵

⁷⁵ WILCKENS: Theologie des Neuen Testaments III, 377.