

weder theologisch noch exegetisch abgedeckt sind. Dieter Sackmann fragt nach den ethischen Konsequenzen für die Gegenwart in dem Referat „Zum ‚Streit um den Frieden‘ in einer eschatologisch-apokalyptischen Perspektive“ (S. 134-156). Der gut recherchierte und dokumentierte Beitrag führt in die gegenwärtige Diskussion ein, klärt den Unterschied zwischen Apokalyptik und Prophetie und schließt mit konkreten Konsequenzen in Thesenform (S. 148ff). Schließlich zeigt Otto Betz in dem Aufsatz „Die Güldene Zeit – Apokalyptisch-Eschatologisches Denken bei Fr.Chr. Oetinger“ (S. 157-169) wie es von der Apokalyptik zum Chiliasmus kommt und welche ethischen und sozio-politischen Konsequenzen das nach sich ziehen kann.

Die Besonderheit des Bandes liegt darin, daß er biblisch-theologische, seelsorgerliche und kirchengeschichtliche Aspekte vereint. Man wünscht sich, daß an einer Stelle konkret exegetisch mit apokalyptischen Texten gearbeitet und die Umsetzung in die Verkündigung gezeigt wird. Dann würde das unüberhörbare Plädoyer für die Unaufgebbarkeit der Apokalyptik in Theologie und Kirche, Seelsorge und Verkündigung noch glaubwürdiger.

Helmuth Egelkraut

---

Bernhard Rothen. *Die Klarheit der Schrift*. Bd. 1: *Martin Luther: Die wiederentdeckten Grundlagen*. Bd. 2: *Karl Barth: Eine Kritik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

---

Bekanntlich hat Martin Luther in seiner Schrift vom unfreien Willen gegenüber dem Humanismus nachdrücklich die Klarheit der Schrift bekannt. Der Humanismus vertrat – namentlich in der Gestalt des Erasmus – die Ansicht, daß die Schrift an verschiedenen und aus der Sicht Luthers zentralen Stellen dunkel sei, so daß menschliche Worte nicht mehr geeignet seien, die angedeuteten Inhalte auszusagen. Demgegenüber postulierte er eine Methode, die es erlaubte, die Intentionen der Schrift zugänglich zu machen, mit dem Resultat, daß das Evangelium, die klare, offenbare und assertorische Zusage Gottes in Christus, zugunsten einer Werkfrömmigkeit preisgegeben wurde.

Rothen sieht auf dem Hintergrund der reformatorischen Lehre von der Klarheit der Schrift ein grundlegendes Problem in der neueren Theologie, das durch die historisch-kritische Betrachtung der Schrift genährt wird, nämlich die Ungewißheit und Relativität des theologischen Urteils und die jegliche dogmatisch-bekennende Aussage entschärfende Skepsis. Es führt unweigerlich zu der Grundsatzfrage, ob die neuere „wissenschaftliche“ Betrachtung der Schrift überhaupt angemessen ist. Sein Anliegen ist es, unter Verweis auf ihren Charakter als *heilige Schrift*, als *Wort Gottes*, „einen neuen Zugang zu finden zu

den Grundfragen aller Theologie“ (I,7). Daß er dazu aus der Theologie Luthers schöpft, ist mehr als nur eine gelungene Wahl, denn er steht damit am Fundament evangelischen Denkens.

Rothen entfaltet in einem ersten Kapitel Luthers Umgang mit der Schrift als Wort Gottes. Er verdeutlicht darin, daß die Schrift für Luther „ein faktisch vorhandenes Buch“ ist, „das in seiner nicht begrifflichen, sondern ‚leibhaftigen‘ Präsenz zugänglich ist“ (I,73), „ein göttliches Dichtwerk“ (I,75), das – und das redet Rothen zu seinen Amtsbrüdern im Dienst der Gemeinde – „nur im Rahmen der Kirche, dort, wo eine ernsthafte und leidenschaftliche Liebe zur Herde Christi und zu ihren geringsten Gliedern die Gedanken leitet, dort, wo der Mensch in der überschweren Aufgabe des Kirchenregimentes an seinen Kräften verzweifelt, so daß alle bloße Rechthaberei verstummt und der Mensch für sich und die anderen zum Bettler wird“ (I,76), verstanden wird.

Hinsichtlich der Vorgabe für alle Theologie wird konstatiert, daß Theologie nicht im Glaubensbewußtsein der Menschen ihren Gegenstand finden kann, sondern daß Gott sich auf der Erde hat hören lassen, mithin also, daß er sich geoffenbart hat. Das Wort von Christus „begegnet als ein mündliches oder geschriebenes Wort“ (I,38). Die in der Lutherdeutung verschiedentlich betonte und von einem existentialen Aktualisierungsinteresse geleitete Vorordnung des gepredigten Wortes wird damit zurückgewiesen und Schrift um der Vergewisserung willen als Notwendigkeit aufgezeigt.

Ein wesentliches Interesse des Verfassers ist es, das mit dem reformatorischen *sola scriptura* herausgestellte Prinzip sachlich richtig zu erfassen. Es gehe Luther damit nicht nur um die formale Berufung auf die Schrift, sondern auch darum, „daß man vermehrt und mit einer einzigartigen Hingabe und mit unvergleichlichem Vertrauen die Bibel liest, die Bibel – und nicht eine Menge von anderen Büchern, die viel zweifelhafter, unklarer, inhaltsarmer, unpädagogischer, geistloser – ganz einfach schlechter sind als die Bibel“ (I,43). Damit wird die Schrift praktisch einem methodisch-technischen Zugriff entzogen. Die bei Luther sehr heikle Frage der Kanonskritik wird in neuer Klarheit von der Schriftkritik abgegrenzt. Letztere rechne nicht damit, daß es überhaupt *Heilige* Schrift gebe, jene aber setze gerade die Existenz derselben voraus. In sehr einfühlsamer Weise werden Luthers Probleme mit den von ihm ans Ende des neutestamentlichen Kanons gestellten Bücher geschildert.

Die Klarheit der Schrift wird begründet durch ihren göttlichen Ursprung. Luthers Argument ist: „Summa, wenn die Schrift dunkel oder zweideutig ist, wozu war es dann gut, daß sie uns von Gott übergeben wurde?“ (I,58; WA 18,655,25f). Mit anderen Worten, die Klarheit der Schrift ist theologisch begründet. Daß die Schrift von Gott

gegeben wurde, war zur Zeit Luthers allgemein akzeptiertes Glaubensgut, aber wurde und wird seit der Aufklärung grundsätzlich in Frage gestellt. Weil Luther inkarnatorisch denkt, begegnet er der Schrift ganz menschlich: er hört auf ihr Wort, er identifiziert die in ihr angesprochenen Fragen als menschliche, er sieht die Vielgestaltigkeit der Schrift und den Facettenreichtum als ganz normale, menschliche Gegebenheiten an und hat gerade in dieser menschlichen Nähe ihres Wortes Gottes Wort. „Er versucht nirgends das Rätsel des Miteinanders von Göttlichem und Menschlichem begreifbar zu machen, sondern er behauptet und bewährt nur in offener Auseinandersetzung die Klarheit der Schrift“ (I,70).

Eine Rückfrage aus bibeltreuer Sicht ergibt sich aus Rothens Ablehnung der „Inverbation“ des Heiligen Geistes. Der Autor verweist auf die Freiheit des Geistes gegenüber dem Wort. Er wirke mit Hilfe des Wortes auf unbegreifliche Weise den Glauben. „Wer von einer Wortwerdung des Geistes redet, vermischt die Personen der Trinität und ihre spezifischen Werke, und er kommt in die dogmatisch unhaltbare Position, daß er das eine Wort als in zweierlei Substanzen gekommen, und damit wirklich auch als zweigeteilt und zerrissen ansehen muß (teils die Substanz des Menschen Jesus, teils die Substanz des biblischen Papiers und seiner Buchstaben hätten dann das Wort angenommen)“ (I,72f). Wir meinen, daß dies keine Zweiteilung des Wortes ist, weil das biblische Wort in Kontinuität zu der Inkarnation steht. Wenn Jesus sagt, daß die Worte, die er rede, „Geist und Leben“ (Joh 6,63) seien, dann waren dies seine menschlichen Worte, die mit menschlicher Stimme ebenso wie auf irgendeinem anderen Datenträger (also auch auf dem Papier) weitergegeben werden können. Und sie bleiben Geist und Leben, wenngleich, um einmal in Anlehnung an Luther zu reden, Hannas und Kaiphas sie redeten. Die Kontinuität besteht ferner darin, daß ebenso wie die menschliche Natur Christi zur Vollbringung der Heilswerke notwendig und daher relevant war, auch das menschliche Wort und die materielle Dimension zur Kommunikation notwendig sind. Schließlich besteht die Kontinuität auch darin, daß das Wort keine eigenständige Größe neben Christus ist, sondern eben den fleischgewordenen und in die Dimension des Aussagbaren getretenen Christus bezeugt und, da es von seinem Geist gegeben ist, sein eigenes Wort ist. Die Rückfrage an dieser Stelle bleibt umso mehr, als auch Rothen mit Luther sieht, daß das Wort Jesu, also das geisterfüllte Wort, nicht automatisch wirksam ist, sobald es geredet wird, weil die Schrift auch das Phänomen der Verstockung kennt und auch Jesu Werk menschlichem Widerstand ausgesetzt war (I,57).

Im zweiten Kapitel wird die Klarheit der Schrift in ihrer Relevanz für die jeweilige kirchliche Gegenwart nachgezeichnet. Erneut wird betont, daß sie keine empirisch gewonnene Aussage ist, sondern „ein

Prinzip, eine Annahme und Voraussetzung“ (I,84). Äußere und innere Klarheit der Schrift werden definiert. Anfechtbar erscheint die Aussage, „die innere Klarheit ist ein Geheimnis zwischen Gott und dem einzelnen Menschen und ist letztlich nicht kommunikabel und keinem anderen zugänglich: Keiner kann prüfen, was ich glaube, und keinem ist zuzumuten, daß er sich blind vertrauend meinem subjektiven Urteil beugt und sich meinem persönlichen Glauben anschließt“. Wird hier nicht doch wieder wortloser und vom Monismus geprägter Mystik das Wort geredet? Luther sieht vielmehr auch die subjektive Überzeugung getragen von der Klarheit des äußeren Wortes, wobei allerdings auch Rothen wieder die Abhängigkeit der inneren Klarheit vom äußeren Wort wahrnimmt.

Dem Ansatz, daß die Schrift der Kirche – und nicht einer distanziert urteilenden Fachwelt – gegeben ist, entspricht auch die Beobachtung, daß die Klarheit der Schrift im Streit bewährt werden muß. Luthers Schriftgebrauch im Abendmahlsstreit und in seinen Auseinandersetzungen mit der mittelalterlichen Theologie und mit Erasmus wird zur Veranschaulichung ausführlich herangezogen. Dabei gilt, daß die Hure Vernunft kein Recht hat, über die Schrift zu urteilen. „Sie hat vielmehr sich dem Wort der Schrift zu unterstellen, auch wenn sie die Inhalte nicht begründen kann. Nur als auf das Wort hörende Vernunft hat sie ihr Recht. Die Schrift ist nicht ein passives Objekt, das vom Licht des Menschengenies erhellt wird, sondern sie ist das Subjekt, das vielfältig ‚aufklärend‘ die dunklen Schatten über dem Leben vertreibt“ (I,145). Darin liegt zugleich eine Antwort auf das hermeneutische Problem, welches Luther sehr wohl sieht, aber er disqualifiziert es, wie Rothen treffend bemerkt, als ein Problem der Vernunft. Die Vernunft möchte Gott im Unglauben begreifen und wird darin zur Hure (I,157). Sie ist der Meinung, „Erkenntnis der Wahrheit ließe sich als eine einheitliche gewinnen, und man könne also die verschiedenen Einsichten miteinander vermitteln und könne ihr Zusammenstimmen faßbar machen“ (I,205). Gott aber begegnet dem Menschen in der Doppelheit von Gesetz und Evangelium. Diese Paradoxie allein ist geeignet, die Vernunft zu überwinden und sie ins Heil zu stellen. Ein freies und ungezwungenes Verhältnis zu Sprache und Logik ergibt sich daraus (I,195), so daß auch die Vernunft der Theologie dienen kann, wie Luther etwa in den Disputationen erkennen läßt.

Doch ist damit schon die Aussage gerechtfertigt, „daß es im Umgang mit dem biblischen Wort, wie überhaupt in allem Erkenntnisbemühen, durchaus ein intuitives und ahnendes Verstehen gibt, das richtig ist und der Erkenntnis des grammatikalischen Wortsinnes doch vorausläuft“ (I,198)? Es müßte erklärt werden, wie beschaffen dieses ahnende Verstehen angesichts der Doppelheit von Gesetz und Evangelium und von Verstockung und Erwählung ist. Wenn allerdings

das mehr gefühlsmäßige Verstehen an das Wort gebunden wird, so daß es keine selbständige Größe neben dem Verstehen des Wortes ist, ist es Ausdruck eines nicht auf den bloßen Intellekt beschränkten, sondern ganzheitlichen Verstehens.

Es wird deutlich, daß Theologie für Luther nicht im Elfenbeinturm humanistischer Wissenschaft geschieht, sondern im Gebet, in der Meditation über dem Wort und in der Anfechtung, also im Leben des Christen und der Gemeinde. Indem aber der in dieser lebendigen Umgebung genährte und bewährte Glaube auf das Wort hört und aus dem Wort lebt, ist er gewisser Glaube und erweist sich die Klarheit der Schrift als gewißheitsbegründendes Wort. Auf diesem Hintergrund befragt Rothen die gegenwärtige Theologie nach ihren Grundlagen, ja implizit nach dem inneren Recht ihres Tuns.

Im zweiten Band setzt sich Rothen unter Anwendung der zuvor dargelegten Koordinaten mit der Theologie Karl Barths auseinander. Positiv würdigt er, daß Barth die Kirche bejaht als von Gott gegebene Vorgabe und Rahmen für die theologische Arbeit, ferner die disziplinierte Offenheit des Barthschen Denkens sowie sein Vertrauen in die Texte der Bibel, daß sie ohne Zwischeninstanzen zu uns reden. Er anerkennt, daß bei Barth viele reformatorische Elemente wirksam werden. Jedoch möchte Rothen aus einer grundlegenden Kritik an der neueren Hermeneutik heraus, die einen Menschen von seinen Intentionen her begreifen will, und aus der Sicht dafür, daß das Wort für Luther nicht ein uneigentliches, sekundäres Mittel der Äußerung von an sich wortlosen Intentionen ist, sondern daß das Wort vielmehr die Klärung des Gedankens ist, Barth beim Wort nehmen und das, was er tatsächlich gelehrt hat und wodurch er als Lehrer der Kirche wirksam geworden ist, kritisch unter die Lupe nehmen.

Ein erster Unterschied zu Luther ergibt sich darin, daß Luther für die Schrift als solche Klarheit behauptet. Barth hingegen sucht den Gegenstand der theologischen Erkenntnis in Jesus Christus selber, jenseitiger als die diesseitige Schrift, aber auch unmittelbarer zum Menschen, vor allem indem Christus im Akt der Offenbarung, bei dem das biblische Zeugnis nur Medium ist, seine Herrschaft wirksam setzt. In der Erwartung eines solchen Ereignisses liest er die Schrift. Rothen folgert zu Recht: „So scheint die Präsenz des Göttlichen bei Barth von einer Qualität zu sein, die sich mit einer irdischen Zeitlichkeit nicht vergleichen und in Beziehung bringen läßt“ (II,51).

Christus wird ferner zu einem monistischen Prinzip, das in der Schrift einzig wahrgenommen wird. Hier wird Barth vorgeworfen, daß er von einem *Begriff* aus spekulativ denke (II,66-67). Für die Schrift hat dies zur Folge, daß sie zwar der stärkste Hinweis auf dieses Offenbarungsgeschehen ist, aber selbst doch nur als eine zufällige Geschichtswahrheit Zeugnis von einer ebenso zufälligen Geschichte

Christi ist (II,75). „Von der Bibel angewiesen gilt es die bezeugte Sache selbst zu sehen. Wenn das dem Leser geschieht, dann wird die Bibel Gottes Wort (...)“ (II,78). Mit anderen Worten: die *claritas interna* wird beansprucht zur Überwindung der äußeren Unklarheit der Schrift (II,82). Das äußere Wort wird damit der Relativität geopfert.

Rothen verfolgt diese Art der Erkenntnis weiter und stellt fest, daß sie im Grunde nichts anderes ist als die Einsicht in die Folgerichtigkeit und Zwangsläufigkeit, in der die Aussagen der Schrift dem Christusbegriff entsprechen. Es gehe also um den *intellectus fidei*, der, wie Rothen mit Luther konstatiert, der natürlichen Vernunft entspricht, die alles einem Einheitsbegriff ein- und unterordnet: erkenntnistheoretischer Idealismus (II,157).

Für die Soteriologie ergibt sich daraus ein Unterschied zu Luther in der Hinsicht, daß für Luther das Heil durch das Wort vermittelt und im Glauben empfangen wurde. Barth aber hat im Akt der Offenbarung unmittelbar Anteil an „Christus“. Die lutherische Differenzierung von Gesetz und Evangelium wird damit, wie Rothen treffend beobachtet, monistisch aufgehoben. Das Gesetz erscheint nicht mehr als Anklage und spricht kein Verdammungsurteil mehr aus, sondern tritt als Imperativ zum Indikativ der mit der Offenbarung gesetzten „Christuswirklichkeit“ beim Menschen hinzu und beschreibt deren Ausgestaltung. Der Ereignischarakter dieser Offenbarung erscheint dabei lediglich als Sicherung gegenüber der menschlichen Verfügbarkeit.

Als das Herz der Barth'schen Theologie identifiziert Rothen die Gnadenlehre, die „Herablassung und die ungeschuldete Zuwendung Gottes zum Menschen“ (II,189). Doch: „Barth löst ... den Begriff der Gnade aus dem Versöhnungsgeschehen heraus und läßt ihn viel allgemeiner bestimmt sein durch eine Gott zugeschriebene uranfängliche Neigung“ (II,189), dergegenüber das, was sich in der geschöpflichen Dimension ereignet, im Grunde irrelevant wird. Es ist das zutiefst berechnete Anliegen des Autors, dieses – und dazu gehört die Theologie ebenso wie der pastorale Dienst und das menschliche Wort – zur Klarheit der Schrift zu rufen und mit dieser zu begründen.

Das Anliegen des zweibändigen Werkes spricht für sich. Mit großer Treffsicherheit erkennt Rothen die Schwächen der modernen Theologie, doch er zeigt zugleich im Rückgriff auf die Reformation die positive Alternative, nämlich die in sich klare Schrift als die Antwort auf die fraglos problematische Situation der Theologie in der Gegenwart.

*Bernhard Kaiser*