

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Biblische Theologie und historisches Denken*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Schmid, Konrad

Die Geschichte vom Sündenfall zwischen historischer Bibelkritik und Theologie : die Kontroverse zwischen Ludwig Köhler, Emil Brunner und Hugo Greßmann aus dem Jahre 1926
in *Biblische Theologie und historisches Denken*, 2008: 335-355
Basel, Schwabe, Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Schwabe: <https://schwabe.ch/Biblische-Theologie-und-historisches-Denken-978-3-7965-2569-8>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Biblische Theologie und historisches Denken* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Schmid, Konrad

Die Geschichte vom Sündenfall zwischen historischer Bibelkritik und Theologie : die Kontroverse zwischen Ludwig Köhler, Emil Brunner und Hugo Greßmann aus dem Jahre 1926
in *Biblische Theologie und historisches Denken*, 2008: 335-355
Basel, Schwabe, Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Schwabe publiziert:

<https://schwabe.ch/Biblische-Theologie-und-historisches-Denken-978-3-7965-2569-8>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Die Geschichte vom Sündenfall zwischen historischer Bibelkritik und Theologie

Die Kontroverse zwischen Ludwig Köhler,
Emil Brunner und Hugo Greßmann aus dem Jahr 1926

Konrad Schmid (Zürich)

I.

Es ist eine Binsenwahrheit, dass das Aufkommen der historischen Bibelkritik nicht nur die Bibelwissenschaft begründet, sondern auch die Theologie insgesamt grundlegend verändert hat.¹ Auf das Ganze gesehen muss man – bei allen gegenläufigen Beispielen² – festhalten, dass die Etablierung der historischen Bibelkritik in der Theologie eine beispiellose Erfolgsgeschichte ist. An protestantischen Fakultäten kommen den biblischen Fächern im Rahmen der klassischen Disziplinenaufteilung ein deutlicher prozentualer Anteil der Lehrstühle zu, an katholischen Fakultäten sind sie numerisch gesehen weniger prominent institutionalisiert, doch spätestens seit dem Zweiten Vatikanum gilt für sie wie für ihre protestantischen Gegenstücke, dass auch sie der historischen Bibelkritik verpflichtet sind.³

¹ Klassisch formuliert etwa von E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode der Theologie* (1900), wieder abgedruckt in: F. Voigt (Hg.), *Ernst Troeltsch Lesebuch*, UTB 2452, Tübingen 2003, 2-25, 8: „So hat die historische Methode auch die Theologie ergriffen, erst schüchtern und fragmentarisch mit allerhand Vorbehalten und Einschränkungen, dann immer energischer und umfassender, bis sie auch hier bewirken musste, was sie überall sonst bewirkt hat, eine prinzipielle Veränderung der gesamten [sic] Denkweise und der ganzen Stellung zum Gegenstande.“

² Vgl. die Beispiele bei G. Ebeling, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*, in: *ZThK* 47 (1950), 1-46 = ders., *Wort und Glaube*. Bd. I, Tübingen ³1967, 1-49, 1-6; aus neuerer Zeit etwa die Beiträge in U. Luz (Hg.), *Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge*, Zürich 1992; E. Linnemann, *Bibelkritik auf dem Prüfstand – Wie wissenschaftlich ist die „wissenschaftliche Theologie“?*, Nürnberg 1998; *Original oder Fälschung. Historisch-kritische Theologie im Licht der Bibel*, Bielefeld ²1999.

³ Vgl. L. Ruppert, *Der Weg der neueren katholischen Exegese vornehmlich im Bereich des Alten Testaments*, in: G. Kaufmann (Hg.), *Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, München 1979, 43-63; H.W. Seidel, *Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhundertwende* (1962), hg. v. C. Dohmen, *Athenäums Monographien Theologie* 86, Frankfurt a.M. 1993; vgl. L. Ruppert, *Die historisch-kritische Methode der Biblexegese im deutschen Sprachraum: Vorgeschichte, gegenwärtige Entwicklungen, Tendenzen, Aufbrüche*, in: ders., *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments*, SBAB 18, Stuttgart 1994, 266-307.

Man würde diesen Befund nur unzulänglich interpretieren, wenn man sich auf den Standpunkt stellen würde, die Theologie habe seit der Aufklärung keine andere Wahl gehabt, als sich im Bereich der Bibel den Standards der neuzeitlichen Wissenschaft zu beugen. Sie habe gewissermaßen dem Druck von der Straße, dem Zeitgeist nachgegeben, was im Protestantismus sofort geschehen sei, während es im Katholizismus etwas länger gedauert habe. Demgegenüber ist es wahrscheinlich angemessener zu sagen: Der innere Drang zur Wahrheit des christlichen Glaubens trieb ihn dazu, den Dialog mit der Wissenschaft zu suchen und Wege zu finden, die Bibel nicht gegen, sondern mit den Wissenschaften zu verstehen.

Sollte es in der gegenwärtigen universitären Theologie noch eine „Wissenschaftsfeindlichkeit“ geben, so scheint sie sich jedenfalls nicht mehr nach innen – auf ihre wissenschaftlich kontrollier- und kritisierbaren Teildisziplinen – zu richten. Das gilt insbesondere für die exegetischen Fächer: Dass historische Texte, stammen sie nun aus der Bibel oder aus ihrer Vor- oder Nachgeschichte, mit den Methoden historischer Kritik zu bearbeiten sind, wird im Bereich der Theologie nirgends ernsthaft in Frage gestellt. Am ehesten finden sich „wissenschaftsfeindliche“ Positionsbezüge seitens der Theologie nach außen hin, etwa in ethischen Belangen im Bereich der Gentechnologie, der Spitzenmedizin, der Biologie oder der Technikentwicklung.

Nun ist dieser institutionelle Erfolg der historischen Bibelkritik allerdings zumindest in einer Hinsicht zu relativieren. Zwar sind die Bibelwissenschaften organisatorisch bestens in der Theologie verankert, doch kann man dasselbe auch in inhaltlicher Sicht sagen? Spielen die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese der Bibel eine wesentliche Rolle in der Theologie, namentlich im Bereich der Dogmatik? So pauschal gestellt wird sich die Frage nicht beantworten lassen, doch ist die Bibelkritik von ihren Anfängen im 18. Jahrhundert an in einer gewissen Emanzipationsbewegung von der Dogmatik weg entstanden, nicht zuletzt in der Absicht, die Bibel vor „Razzien der Dogmatiker aller Farben“ in Schutz zu nehmen,⁴ so dass es nur schon von daher wenig erstaunlich ist, dass sich jedenfalls kein kontinuierlicher Fluss konkreter Resultate der Bibelkritik in die dogmatischen Diskussionen hinein etablieren konnte.

Vielleicht schon auffallender ist der Befund, dass das mitunter eher beziehungslose statt beziehungsvolle Nebeneinander von Exegese und Dogmatik nur selten zu expliziten Disputationen über bestimmte theologische Topoi geführt hat, die sowohl in biblischer wie auch in systematischer Hinsicht bedeutungsvoll sind. Einer der nicht häufigen, aber gut dokumentierten Fälle betrifft einen zwischen zwei Alttestamentlern und einem Dogmatiker geführten Disput über Sünde und Gnade mit Rekurs auf Gen 2-3 aus dem Jahr 1926, der im Folgenden dargestellt und auf seine theologiegeschichtliche Situierung und sein Problembewusstsein hin befragt werden soll.

II.

⁴ B. Duhm, Das Buch Jesaja, HKAT III/1, Göttingen 1892, 3.

Im besagten Jahr lieferten sich die Zürcher Fakultätskollegen Ludwig Köhler⁵ und Emil Brunner⁶, angestoßen durch einen Artikel Köhlers im „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz“,⁷ eine harte Kontroverse zum Verständnis von Gen 3, in die sich im selben Jahr auch noch Hugo Greßmann,⁸ der Berliner Alttestamentler, auf Seiten Köhlers einschaltete.⁹

Köhlers Anstoß der Debatte ergab sich nach dessen eigener Auskunft aufgrund der Diskussion um die Erbsünde im Rahmen der aufkommenden dialektischen Theologie:

„Der Gang der dogmatischen Erörterungen bringt es mit sich, daß zurzeit viel von der Lehre von der Erbsünde gesprochen wird.“¹⁰

In diese Debatte wollte Köhler einige Klarstellungen zur „Geschichte vom Sündenfall“ einbringen. Er legte Wert darauf, dass Gen 2f ein ätiologisch ausgerichteter Mythos sei, der vor allem erklären wolle, „warum die Schlange keine Beine hat; ... warum die Frau Geburtsschmerzen hat; ... warum der Acker verflucht ist; warum die Menschen Kleider tragen, und warum die Menschen aus dem Paradiese vertrieben sind“¹¹, dabei aber keinerlei historischen Wert habe, wie dies – seiner Ansicht nach – Paulus noch meinte, nach dessen Auffassung die Sünde durch den ersten Menschen in die Welt gekommen sei. Dass Paulus hier irrte, sei aber von entscheidender Bedeutung und mit erheblichen Konsequenzen für die Theologie verbunden:

„In dem Augenblick, wo man die Tatsächlichkeit und Geschichtlichkeit, die tatsächliche, in der Zeit, und zwar am Anfang des Menschengeschlechtes gelegene, Geschichtlichkeit des Sündenfalls unserer ersten Eltern Adam und Eva in Frage stellt oder rundweg ablehnt, ist die Adamslinie, wie

⁵ Vgl. zu ihm R. Smend, Ludwig Köhler, in: C. Bizer u.a. (Hgg.), Theologisches geschenkt. FS M. Josuttis, Bovenden 1996, 185-195, zur hier verhandelten Kontroverse 193. Aufschlussreich ist auch Köhlers Autobiographie „Ein Schweizer wird Schweizer“ (Schaffhausen o.J.), für Köhlers theologische Prägung im Studium ist die Schilderung der Begegnung mit dem Zürcher Neutestamentler Paul Wilhelm Schmiedel besonders bedeutsam (238-241).

⁶ Vgl. F. Jehle, Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert, Zürich 2006. Eine „autobiographische Skizze“ findet sich in W. Kramer/H. Sonderegger (Hgg.), Emil Brunner in der Erinnerung seiner Schüler, Zürich 1989, 28-49.

⁷ L. Köhler, Die Geschichte vom Sündenfall, in: KBRs 41 (1926), 105f; ders., Replik, in: KBRs 41 (1926), 121; E. Brunner, „Die Erde dreht sich“. Eine Erwiderung, in: KBRs 41 (1926), 113-116; ders., Duplik, in: KBRs 41 (1926), 141f; ders., Der Sündenfall und die alttestamentliche Wissenschaft, in: ChW 40 (1926), 994-998. Neben Köhler und Brunner meldeten sich auch einige Pfarrer mit unterschiedlichen Voten in KRBS zu Wort.

⁸ Vgl. R. Smend, Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, Göttingen 1989, 173-181, zur Kontroverse 180.

⁹ H. Greßmann, Paradies und Sünde, in: ChW 40 (1926), 842-846; ders., Die Bibel als Wort Gottes, in: ChW 40 (1926), 1050-1053 (sowie die nachgetragene Klarstellung zur „Mission“ [1053] in: ChW 40 [1926], 1275), vgl. dazu auch R. Smend, Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, Göttingen 1989, 180; W.H. Neuser, Karl Barth in Münster 1925-1930, ThSt(B) 130, Zürich 1985, 27f.

¹⁰ 105.

¹¹ 105.

man die Beziehung genannt hat, welche Paulus zwischen Christus als dem zweiten Adam und dem Adam, von dem alle Menschen abstammen, diese Adamslinie ist zerstört. Sie läßt sich nicht und auf keine Weise spekulativ, durch Uebertragung, Vergeistigung, Umdeutung oder wie ihr es nennen wollt, wiederherstellen. Die ganze Heilslehre des Paulus ist zerbrochen, wenn das nicht historisch im einfachen Verstande des Wortes ist. Die reformatorische Lehre von der Erbsünde ist zerstört. ... Es ist nur noch zu sagen, daß kein Alttestamentler von Ruf es heute mehr auf sich nimmt, die Geschichtlichkeit des Sündenfalls zu vertreten. ... Das heißt aber, daß der Verkündigung des Paulus eine wesentliche Grundlage entzogen ist ... Ich bin Gott dankbar, im Paulinismus nur einen Versuch von vielen neutestamentlichen sehen zu dürfen, der das Erlösungswerk Jesu den Heilsbegierigen nahebringen will.“¹²

Die Argumentation Köhlers rief den erregten Widerspruch Brunners hervor, der in Köhlers Ausführungen nicht mehr als einige „nicht gerade durch ihr spezifisches Gewicht ausgezeichnete Reflexionen aus der Aufklärungstheologie“¹³ fand. Er diagnostizierte bei Köhlers Opposition gegen die klassische Erbsündenlehre nachgerade „Pelagianismus“¹⁴, um ihr dann seine eigene Auslegung von Gen 3 im Gefolge der traditionellen Deutemuster entgegenzustellen:

„Gerade das wird zur Sünde gerechnet, vielmehr als Ursprung der Sünde erkannt, was sonst überall als das Wertvollste im Menschenleben gilt: das Wissen von Gut und Böse. Diese Emanzipation, dieses Sehendwerden des Menschen ist das Unheil, das alles andere Unheil nach sich zieht als Gottes Strafe, darum weil Gott seine Ehre keinem anderen überläßt, weil er Gott ist, und das heißt: ein eifersüchtiger Gott ist, der sich das Alleingottsein nicht antasten läßt. Dies alles, diese über allen Vergleich tiefste Erkenntnis des Grundrätsels der Existenz steht ausdrücklich in Gen 3.“¹⁵

Gott allein ist Gott und wo der Mensch gegenüber Gott autark werden möchte, dort bewegt er sich im Bereich der Sünde. Davon handelt nach Brunner Gen 3. Der Ketzerhut wurde im Gefolge der Diskussion auch wieder an Brunner zurückgegeben, vor allem von dem sich nun einschaltenden Hugo Greßmann, der Brunner wegen seines vorgefassten „Sünde-Gnaden-Schemas“ eine apokalyptische Verfallstheologie unterschob:

„Brunner steht hier wie Barth, aber Barths Theologie ist nicht christlich oder höchstens halbchristlich; sie stammt aus dem 4. Esra und ist bezeichnend für eine Zeit des Zusammenbruchs und der Inflation.“¹⁶

¹² 106. In seiner Theologie (L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, NThG, Tübingen [1933] ³1953, 157f, äußert sich Köhler nur knapp, aber durchaus auf der Linie seiner 1926 vorgebrachten Argumentation.

¹³ Brunner, KBRS 41 (1926), 113.

¹⁴ „Die Polemik aber gegen die ‚paulinische Spekulation‘ hat ihren tiefsten eigentlichen Grund nicht in wissenschaftlichen Beobachtungen ..., sondern einzig und allein in jenem nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum; in jenem Denken, das die Alten Pelagianismus nannten.“ (116)

¹⁵ 114. Vgl. auch seine Überlegungen im Abschnitt „Die Erbsünde“ in: ders., Das Ärgernis des Christentums. Fünf Vorlesungen über den christlichen Glauben, Zürich (1957) ³1988, 49-70, sowie ders., Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, Zürich(1937) ⁵1970, 130-134; ders., Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik Band II, Zürich 1950, 101-135.

¹⁶ Greßmann, ChW 17 (1926), 845.

Greßmann seinerseits konnte im Text von Gen 3 kein Lamento über die menschliche Sündenverfallenheit erkennen. Er interpretierte die Erzählung ganz anders:

„Und Gott? Es ist richtig, daß er das Leben und das Wissen als ‚ein ihm allein reserviertes Herrenrecht‘ betrachtet und daß er sich ‚das Alleinsein nicht antasten lassen‘ will. Aber das ist doch gerade das Traurige, daß der Mensch in ein solches Herrenrecht eingreifen, daß er ungehorsam sein *muß*, um selbst vorwärts zu kommen. Wenn man dies ‚Sünde‘ nennen will, gut, dann ist eben die Sünde ein wesentlicher Faktor in der Aufwärts-Entwicklung der Menschheit; denn ohne diesen Ungehorsam oder ohne diese ‚Sünde‘ hätten wir noch heute kein Wissen.“¹⁷ – „Die tiefe Wahrheit, die in der Erzählung liegt, ist jedenfalls die, daß das Wissen zwar gottgleich macht, aber zugleich widergöttlich ist und deshalb nicht ins Paradies führt, sondern im Gegenteil uns ins Elend stürzt. ‚Selig‘ ist, wer kein Wissen besitzt, wer dumm ist wie das liebe Vieh.“¹⁸

So war der Streit eskaliert, man kam von Gen 3 schnell auf das Grundsätzliche zu sprechen und es wurde deutlich, dass es bei der Kontroverse um mehr und anderes ging als um das Verständnis von Gen 3. Vordergründig könnte man meinen, die Diskussion drehe sich im wesentlichen um die Frage der Anthropologie: Wie ist die menschliche Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gut und Böse in Gen 3 qualifiziert, als bloßer Ausdruck von Sünde oder nicht doch in einer gewissen Ambivalenz, die den Menschen in seiner Eigenart auch auszeichnet?¹⁹ Thematisch stand diese Frage in der Tat im Zentrum, doch die Auseinandersetzung griff tiefer: Den eigentlichen Streitpunkt erfasste – allerdings auch erst im Verlauf der Debatte – wohl Brunner am klarsten. Der Vorgang, dass Köhler und Greßmann „auf Grund wissenschaftlicher Exegese die christliche Dogmatik – und weiterhin Fundamentalsätze des christlichen Glaubens – angreifen“ ist ihm „zum Anlaß geworden, die alttestamentliche Wissenschaft zu einer theologisch-grundsätzlichen Besinnung aufzufordern.“²⁰ Brunner stieß sich vor allem an der Zugangsweise der Alttestamentler zur Bibel „in genau demselben Geiste ..., wie wenn sie an irgendein profanes geschichtliches Dokument herangehen.“²¹ Dabei sei das

„Bewusstsein davon, was alttestamentliche Theologie im Unterschied von Religionsgeschichte des Volkes Israel ist, völlig verloren gegangen. Denn biblische Theologie ist, im Unterschied zur religionswissenschaftlichen Erforschung der Bibel, diejenige Wissenschaft von der Bibel, die sie

¹⁷ 844.

¹⁸ 846.

¹⁹ Vgl. dazu in der neueren Auslegung von Gen 2-3 etwa J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Minneapolis 1993; H. Spieckermann, *Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f*, in: A. Graupner u.a. (Hgg.), *Verbindungslinien. FS W.H. Schmidt*, Neukirchen-Vluyn 2000, 363-376; K. Schmid, *Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f und ihrer theologischen Tendenz*, in: *ZAW* 114 (2002), 21-39.

²⁰ Brunner, *ChW* 20 (1926), 994.

²¹ 995. Vgl. zu diesem Topos die instruktive forschungsgeschichtliche Studie von J.W. Rogerson, *Die Bibel lesen wie jedes andere Buch? Auseinandersetzungen um die Autorität der Bibel vom 18. Jahrhundert an bis heute*, in: S. Chapman u.a. (Hgg.), *Biblischer Text und theologische Theoriebildung*, *BThSt* 44, Neukirchen-Vluyn 2001, 211-234.

erforscht unter dem Gesichtspunkt, daß sie Gottes Wort und damit etwas grundsätzlich Anderes sei als andere Religionsdokumente.“²²

Seinen alttestamentlichen Kontrahenten Köhler und Greßmann hielt er deren Orientierung am „Humanismus der liberalen Theologie“ vor:²³

„Die Grundvoraussetzung oder Arbeitshypothese, mit der in der Regel die alttestamentliche Wissenschaft heute arbeitet, ist nur unbestimmt zu bezeichnen als die irgendwie ‚humanistische‘. Sie bietet den Vorteil einer völligen Arbeitsgemeinschaft mit jeder an menschlicher Kultur orientierten Geisteswissenschaft. ... Es ist der religiöse Humanismus der liberalen Theologie ... Der Nachteil dieser Art Bibelwissenschaft ist der, daß durch sie gerade das Eigentümliche der Bibel, nämlich ihr Charakter, Wort Gottes, *revelatio specialis* zu sein, nicht erkannt wird. Wie es nun auch heute noch nicht bloß religiösen Humanismus, sondern christlichen Glauben gibt, so muß es auch eine alttestamentliche Wissenschaft geben, die statt des religiösen Humanismus den christlichen Glauben zur Voraussetzung hat.“²⁴

Brunners Generalkritik richtete sich allerdings nicht nur gegen Köhler und Greßmann, er hatte mit diesen beiden Forschern die – wie er sich ausdrückte – „heute maßgebende alttestamentliche Wissenschaft“ überhaupt im Blick, woran andere, wie etwa explizit Karl Budde,²⁵ natürlich Anstoß nehmen mussten. Man wird vor allem an die Einflüsse der religionsgeschichtlichen Schule denken können.²⁶ So findet sich bereits bei Gunkel eine Köhler und Greßmann durchaus vergleichbare Auslegung von Gen 2f:

„Wenn unser Mythos mit einem ‚deshalb‘ schlosse, ... so müßte es heißen: deshalb hat der Mensch gegenwärtig zwar die Erkenntnis von Gut und Böse; aber er wohnt nicht mehr im Paradiese und hat viel Elend und Mühsal ... Der Mythos erklärt also Wohl und Wehe des menschlichen Lebens: seine besondere Auszeichnung, die Vernunft; und sein trauriges Geschick, Mühsal des Ackerbaus und Wehen der Geburt. ... Es ist herkömmlich, diese Erzählung ‚den Sündenfall‘ zu nennen. Aber diese zentrale Stellung hat der Sündenfall in der alten Erzählung keineswegs. Die Hauptsache steht vielmehr, wie in den alten Erzählungen stets, am Ende; und diese Hauptsache ist also die Austreibung aus dem Paradiese ... Die begangene Sünde ist demnach ein sekundärer Zug, der erklären soll, wie es gekommen ist, daß der Mensch zwar die Erkenntnis besitzt, aber das Paradies verloren hat.“²⁷

²² 995.

²³ Vgl. R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* (1924), in: ders., *Glaube und Verstehen I*, Tübingen ³1958, 1-25: „Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die liberale Theologie ist der, daß sie nicht von Gott, sondern von Menschen gehandelt hat“.

²⁴ 995. Vgl. zur Gegenüberstellung von Humanismus und christlichem Glauben auch seine Überlegungen in ders., *Christentum und Kultur*, Zürich 1979. Zu seinem Schriftverständnis vgl. ders., *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*, Dogmatik Band III, Zürich 1960, 284.

²⁵ K. Budde, *Noch einmal die Paradiesesgeschichte*, ChW 41 (1927), 10-19, 16.

²⁶ Vgl. G. Lüdemann/M. Schröder, *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation*, Göttingen 1987.

²⁷ H. Gunkel, *Genesis*, HKAT I/1, Göttingen (³1910) ⁶1964, 29.

Auch Gunkel wandte sich so – in seiner dezidiert auf den „historisch[en] Sinn“²⁸ ausgerichteten Auslegung – gegen das traditionelle Verständnis von Gen 2f als Erzählung von Urstand, Sündenfall und Erbsünde und hob dafür wesentlich stärker ihre Ambivalenzen hervor, die „Wohl“ (die Erkenntnis) und „Wehe“ (das verlorene Paradies) des menschlichen Lebens thematisieren.

Man wird mit Brunner darüber diskutieren müssen, wie fruchtbar die von ihm aufgerissene Diastase zwischen „religiösem Humanismus“ und „christlichem Glauben“ ist, an der er sich ja in der Folge in der Frage nach der „anderen Aufgabe der Theologie“²⁹, den Anknüpfungspunkt für das Wort Gottes im Menschen sichtbar zu machen, selbst noch abarbeiten und dabei das schroffe „Nein“ Karl Barths als Antwort erfahren sollte.³⁰ Doch Brunner erkannte deutlich, dass die unterschiedliche Einschätzung der *conditio humana* in Gen 3 bei Köhler und Greßmann aus einer eigenen methodischen Zugangsweise zu den biblischen Texten resultierte: Das, wenn man so will, „humanistische“ gezeichnete Bild des Menschen ergab sich bei Köhler und Greßmann aus ihrem „irgendwie ‚humanistische[n]‘“ Zugang zur Bibel – nimmt man dagegen, wie Brunner vorschlug, „den christlichen Glauben zur Voraussetzung“ der Exegese, dann lässt dieser sich in seiner dogmengeschichtlich geprägten Gestalt, jedenfalls *in nuce*, auch in den Bibeltextrn wiederfinden.

Brunner handelte sich mit diesem Positionsbezug gleich zwei offene Flanken ein: Zum einen gerät die Theologie, in ein zirkuläres Verhältnis zur Bibel, und zum anderen ergeben sich gewisse Konflikte mit dem protestantischen Schriftprinzip, das für diese Frage traditionellerweise auf dem „Glauben aus dem Hören“ (Röm 10,4) anstelle eines „Hören aus dem Glauben“ beharrt. In der Kontroverse mit Köhler und Greßmann äußerte sich Brunner dazu nicht näher, doch in seiner Dogmatik finden sich genauere Anhaltspunkte, wie Brunner das Verhältnis von Normativität und Relativität der Schriftautorität bestimmt. Grundlegend ist für ihn bezüglich der Offenbarungsfrage die Unterscheidung zwischen der Schrift und dem, was sie bezeugt. Letzte Autorität kommt nur der Offenbarung Gottes in Jesus Christus selbst zu, während die Schrift von dieser eigentlichen Offenbarung her kritisierbar ist:

„Wie der geschichtliche Bericht, so unterliegt auch die theologische Lehre der Apostel von Jesus Christus der kritischen Prüfung. ... In Wahrheit geht es darum, dass die eigentliche Norm eben die Offenbarung, Jesus Christus selbst ist, der sich uns durch den Heiligen Geist bezeugt, der sich aber zu seiner Selbstoffenbarung des Zeugnisses der Apostel bedient. Während wir aber im unbedingten Sinn an das Medium, an das Offenbarungsmittel des Apostelzeugnisses gebunden sind, sind wir nur in relativem Sinn an die Autorität dieses Zeugnisses gebunden. Die unbedingte Autorität ist Jesus Christus selbst, den wir nur durch den Bericht und die Lehre der Apostel haben; aber er, den wir nur durch sie haben, steht über ihnen. Ihr Zeugnis ist gültig, unbedingt bindend, sofern es wirklich ihn selbst bezeugt.“³¹

28 40.

29 E. Brunner, Die andere Aufgabe der Theologie, in: ZZ 7 (1929), 255-276.

30 K. Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934.

31 Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik Band I, Zürich 1946, 54f.

Was näherhin das Alte Testament betrifft, so gilt dafür grundsätzlich dasselbe. Auch das Alte Testament ist nicht selbst Offenbarung, sondern bezeugt Offenbarung, deren Inhalt aber in diesem Fall noch „vorläufig“ ist:

„Grundsätzlich ... besteht zwischen dem alttestamentlichen Offenbarungszeugnis und der Offenbarung selbst das gleiche Verhältnis wie zwischen dem Apostelzeugnis und Jesus Christus, nur dass über dem Alten Testament, wie über der dort bezeugten Offenbarung selbst, das Wort ‚vorläufig‘ steht.“³²

Es war nachgerade zu erwarten, dass dieser Frontalangriff Brunners auf die Fundamente alttestamentlicher Wissenschaft in ihrer historisch-kritisch geprägten Gestalt von Greßmann nicht unerwidert blieb. „Wir Modernen“, so hielt er fest, „stehen zu dieser Auffassung“ Brunners „von der Bibel als dem Worte Gottes ... und bekämpfen sie bis aufs Blut, weil es sich dabei um Sein oder Nichtsein der geschichtlichen Theologie als Wissenschaft handelt.“³³ Dabei wird bei ihm wie auch bei seinen Gegnern deutlich, wie sehr damals in den Kategorien wissenschaftlicher Parteien gedacht worden ist. Greßmann sprach von „Wir Modernen“, Barth wird später brieflich die Position der Seinen mit einem ebenso emphatischen „uns“ verbinden.³⁴

Greßmann war sich im Klaren, welche Konsequenzen die Propagierung einer eigentlichen, normativen Offenbarung hinter der Schrift, von der her die Schriftauslegung bestimmt würde, mit sich bringt: Er hielt es für ausgemacht, dass das von Brunner verfolgte Ziel für die Exegese lautet: „weg von der Wissenschaft.“

„Die Methode der wissenschaftlichen Exegese ist immer dieselbe, ob es sich nun um die Erklärung des Alten oder Neuen Testaments oder um die der Veden, des Avestas, des Korans oder der Germania des Tacitus handelt. Denn die Exegese hat überall dieselbe Aufgabe: aus den überlieferten Schriftwerken die Tatsachen festzustellen, die wirklich gewesen sind, oder die Gedanken herauszuarbeiten, die die Verfasser jeweils gedacht haben. ... Ihr Ziel ist die absolute Objektivität, die von den Vorstellungen des modernen Menschen und seinen Bedürfnissen völlig abzusehen trachtet.“³⁵

Nahezu zeitgleich – in einem Vorwort zur Publikation einer von ihm veranstalteten Berliner Vorlesungsreihe zu den „Entwicklungsstufen der jüdischen Religion“ – äußerte Greßmann sich an anderer Stelle sachlich vergleichbar:

„Gerade heute, wo eine starke Welle des Antisemitismus über unser Volk dahingeht, und wo das Bild des Judentums durch der Parteien Gunst und Haß verzerrt wird, bedarf es doppelt einer wissenschaftlichen Würdigung, die fern von dem Lärm des Tages und den Übertreibungen der Leidenschaft die geschichtlichen Tatsachen so objektiv, gerecht und vorurteilslos wie möglich darstellt.“³⁶

³² 56.

³³ H. Greßmann, Die Bibel als Wort Gottes. Eine Antwort an D. Brunner, in: ChW 40 (1926), 1050-1053, 1050.

³⁴ Vgl. u. Anm. 49.

³⁵ 1050.

³⁶ H. Greßmann, Einführung, in: L. Baeck u.a., Entwicklungsstufen der jüdischen Religion, Giessen, 1927, 1-14, 2. Ebenso bemerkenswert wie hermeneutisch anfechtbar dort auch die Aus-

Aus heutiger Warte erstaunt das unbekümmerte Votum Greßmanns für „absolute Objektivität“, dem Brunner entgegenhielt: „*Voraussetzungslose Wissenschaft gibt es nicht*“,³⁷ doch wird aufgrund Greßmanns Angriffs auf die Schriftauslegung etwa Karl Barths in dessen Römerbriefkommentar deutlich, wogegen er dabei ankämpft:

„Aber wer wie Barth den Römerbrief auslegt, indem er mit Bewußtsein von den religiösen Bedürfnissen des gegenwärtigen Menschen ausgeht und auf die Gegenwart wirken will, der lehrt uns nicht den Paulus kennen, wie er wirklich war, sondern den Paulus, wie er nach Barth hätte sein müssen, der macht aus einem Brief des Paulus an die Römer einen Brief Barths an seine Gemeinde. Diese Art der Auslegung ist, vom Standpunkt der wissenschaftlichen Exegese aus betrachtet, eine Fälschung der Geschichte. Hier ist uns kein Wort zu scharf; hier müssen wir im sittlichen Zorn reden über eine Art von Theologie, die das Wesen der geschichtlichen Wissenschaft völlig verkennt.“³⁸

Greßmann sah also in der gegenwartsbezogenen Exegese Barths eine elementare Gefährdung der wissenschaftlichen Erhebung des historischen Eigensinns der biblischen Texte: Barth findet in seinen Bibelauslegungen sich selbst, aber nicht den Sinn der Texte. Greßmann wurde dabei auch nicht müde, Barth noch einmal die strukturelle Nähe von dessen Theologie zur Apokalyptik, namentlich zum 4. Esrabuch vorzuhalten:

„Barth, Brunner und ihre Freunde haben in einer Zeit des Zusammenbruchs und der Inflation ... mit ungeheurem Ernst die Realität des lebendigen Gottes betont. ... Das ist das große Verdienst dieser Theologen, das ihnen nicht geschmälert werden soll. Aber sie haben diesen Gott seinem Wesen nach vor allem als den sündenstrafenden, strengen Richter erkannt, genau so wie es für den Verfasser des 4. Esra gilt.“³⁹

Ja, er rückte die Barthsche Theologie gar in die Nähe des Marcionismus:

„Für den Religionsgeschichtler ist dabei die Tatsache von besonderem Reiz, daß Barth seinen Gott als das ganz ‚Andere‘, dem Menschen ‚Fremde‘ empfindet und ihn demgemäß benennt. Das hatte einst auch Markion getan ...“⁴⁰

sage: „Denn wahre Objektivität setzt immer Liebe voraus, und darum ist der jüdische Forscher der jüdischen Religion gegenüber immer im Vorteil; er muß sie notwendig besser kennen als der christliche Forscher.“ (2f)

³⁷ Brunner, ChW 1926, 995 (Kursive im Original gesperrt).

³⁸ 1051.

³⁹ 1052 (Kursive im Original gesperrt). Vgl. o. Anm. 15.

⁴⁰ 1053. Vgl. dazu auch bereits Barths Entgegnung an A. von Harnack in: ChW 37 (1923), wieder abgedruckt in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 1, ThB 17, München ³1974, 341: „Aber nun haben auch Sie, hochgeehrter Herr Doktor, den Schatten *Marcions* gegen mich beschworen mit der Behauptung, daß ich ‚das Band zwischen dem Glauben und dem Menschlichen zerschneide‘“. Harnack seinerseits hatte Barth gegenüber allerdings nicht von Marcionismus gesprochen.

Greßmann bestritt der Dogmatik nicht ihr Recht, doch sah er kaum oder keine Verbindungslinien zur historischen Exegese:

„Was ich als Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft und im Interesse einer gesunden Entwicklung der geschichtlichen Theologie überhaupt fordern muß, das ist die *strenge Scheidung zwischen Dogmatik und Exegese*. Es wäre sehr viel besser, wenn die Dogmatiker ganz auf die Exegese verzichten wollten. Wenn sie dennoch Exegese treiben wollen und müssen, dann sollen sie es auch nach den Grundsätzen der exegetischen Wissenschaft tun und nicht neue, unheilvolle Methoden befolgen, die zum Untergang dieser theologischen Fachdisziplin führen werden. Sie dürfen sicher sein: wenn die Theologen eines Tages für unfähig gelten, die Bibel nach der historisch-kritischen Methode auszulegen, dann werden ihnen die Philologen dieses Werk abnehmen. Aber solange es eine historisch-kritische Geschichtswissenschaft in der Theologie und im Besonderen auf dem Gebiet der alttestamentlichen Forschung gibt, solange werden Brunner und Genossen auf Granit beißen.“⁴¹

Greßmann war mit seinem Urteil über die Wissenschaftsfeindlichkeit der „dialektischen Theologie“, namentlich was historische Fragen angeht, nicht allein. Adolf von Harnack hatte sich dazu bereits 1923 mit seinen „Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen“ eine breite Kontroverse mit Barth in der „Christlichen Welt“ geliefert,⁴² und 1927 gestand Harnack dann freimütig in einem Brief an Martin Rade⁴³:

„Unsre heutige Theologie – erfreulich ist (und das ist etwas Großes), daß sie es ernst meint und daß sie auf die Hauptsache geht. Aber wie schwach ist sie als Wissenschaft, wie eng und sektierisch ihr Horizont, ... wie expressionistisch ihre logische Methode und wie kurzsichtig ihre Auffassung der Geschichte!“⁴⁴

Martin Rade war seinerseits in den Streit zwischen Brunner und Greßmann als Herausgeber der „Christlichen Welt“ involviert, kommentierte den Streit aber nur knapp und kündigte indirekt ein Schlusswort zur Debatte an, das er aber nie lieferte:

„Ich bin erschrocken und betrübt, daß die Geister so auseinanderfahren. Ich währte ernstlich, daß wir in diesen Sachen gewisser und einiger wären. Auch im ‚Kirchenblatt für die reformierte Schweiz‘ verlief die Auseinandersetzung unbefriedigend. Über die Selbstverständlichkeit historisch-philologischer Auslegung des Buchstabens sollte kein Streit sein. Welchen religiösen Gewinn wir aus dem Buchstaben – auch durch möglichen Irrtum seiner Auslegung hindurch – haben mögen, ist dann ein Andres. Aber es darf keine neue Allegorese geben. Ich möchte noch kein redaktionelles Schlußwort sagen, nur wiederholen, dass mir gerade Gen. 3 ein Schriftwort zu sein scheint, an dem der Theologe seine Meisterschaft bewähren kann. Es rächt sich, daß man die ‚Hermeneutik‘ vernachlässigt hat.“⁴⁵

⁴¹ 1053 (Kursive im Original gesperrt).

⁴² Vgl. die Dokumentation in: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*. Teil 1, ThB 17, München ³1974, 323-345.

⁴³ Vgl. zu ihm C. Schwöbel, *Martin Rade. Das Verhältnis von Geschichte, Religion und Moral als Grundproblem seiner Theologie*, Gütersloh 1980, bes. 206-245.

⁴⁴ A. von Harnack-Zahn, *Adolf von Harnack*, Berlin 1936, 535.

⁴⁵ ChW 40 (1926), 1094.

Rade betonte die Notwendigkeit historisch-kritischer Auslegung und die Unmöglichkeit theologischer Auslegung im Sinne einer Allegorese. Allerdings spricht aus den Zeilen eine gewisse Ratlosigkeit: Wie sind dann Bibelkritik und Theologie vermittelbar? Greßmanns Vorschlag einer radikalen Trennung beider schien jedenfalls – wie Rades Schweigen darüber vermuten lässt – keine Option zu sein. Die Kontroverse ebte dann gewissermaßen in doppelter Weise aus, auf der einen Seite publik, auf der anderen Seite privat. Der eine, öffentliche Strang ist in der „Christlichen Welt“ dokumentiert. Er besteht aus einer Kurznotiz Gressmanns,⁴⁶ in der er sich selbst verteidigt und versichert, dass er „für die Mission“ eintrete und „seit langem Mitglied des Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins“ sei, sowie einer Darstellung des sich nun noch zu Wort meldenden Karl Budde⁴⁷ mit einer Abhandlung darüber, wie er die Paradieserzählung interpretiert, die inhaltlich näher bei Brunner, methodisch näher bei Greßmann stand. Budde beschloss seine Überlegungen mit folgenden Worten:

„Das sind Nachgedanken – nur einige von den vielen, die sich von selbst auf tun –[,] Sicherheit lässt sich dafür nicht geben, aber sie reichen doch vollkommen aus, dem wenig schmeichelhaften Bilde entgegenzutreten, das Greßmann (vgl. besonders Sp. 843, 844) von der Fürsorge Gottes für sein Geschöpf und der nur angeblichen Seligkeit des Paradieses meint entwerfen zu dürfen. Wer die Kulturseligkeit vertreten will – die Kehrseite sollte doch dabei auch nicht übersehen werden, heute am allerwenigsten – [,] dem bleibt das selbstverständlich unbenommen; aber auf die Paradiesesgeschichte darf er sich dafür nicht berufen, ohne, was sie berichtet und lehrt, in sein Gegenteil zu verkehren. Auch auf der anderen Seite, bei Brunner, dürfte, was ich zu bieten hatte, nicht eben willkommen sein. Aber das darf ich mit Ruhe abwarten. Meine Absicht war einzig und allein, dem heiligen Texte sein Recht zu geben: möchte mir das, wenigsten in den Hauptzügen, gelungen sein.“⁴⁸

Allerdings gab es nichts mehr abzuwarten, es meldete sich keiner der Disputanten mehr zu Wort.

⁴⁶ „Wie ich aus vielfachen Äußerungen meiner Freunde entnehme, ist mein Satz über die *Mission* CW Nr. 21 Sp. 1052 mißverständlich formuliert. Ich verteidige dort die Mission, in dem ich sage: Ich begreife nicht, wie bei Brunners Auffassung eine Mission möglich sei. Denn wenn man die Absolutheit der Religion leugnet, indem man den Nichtchristen des [sic], Wort Gottes’ oder jegliche Offenbarung abspricht, kann man auch die Absolutheit des Christentums nicht behaupten. *Für mich als gläubige* [sic] Christen ist die Absolutheit des Christentums selbstverständlich; da für mich das Christentum die Religion ist, so erkenne ich damit zugleich die Absolutheit der Religion an und muß folglich in allen Religionen einen Teiloffenbarung Gottes finden. Eben darum trete ich auch für die Mission ein und bin seit langem Mitglied des Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins.“ (H. Gressmann, in: ChW 40 [1926], 1275 [Kursive im Original jeweils gesperrt]); vgl. auch die Bemerkungen von A. Titius in dessen Nachruf auf H. Gressmann: G. „führt aus, daß ihm Gott eine lebendige Wirklichkeit, die Religion eine absolute Größe sei, daß er als evangelischer Christ das Christentum in seiner lutherischen Form für die absolute Religion halte. Das schloß für ihn die Überzeugung nicht aus, sondern ein, daß man auch in anderen Religionen Gottes Wort hört und das Verständnis dafür, daß auch der Jude seine Religion für die absolute ansieht.“ (A. Titius, Nachruf der Berliner Theologischen Fakultät, in: ZAW 45 [1927], iii-iv)

⁴⁷ Vgl. zu ihm R. Smend, Karl Budde (1850-1935), in: S.E. Balentine/J. Barton (Hgg.), *Language, Theology, and The Bible. Essays in Honour of James Barr*, Oxford 1994, 351-369.

⁴⁸ K. Budde, Noch einmal die Paradiesesgeschichte, in: ChW 41 (1927), 10-19, 19.

Der zweite Strang, der nichtöffentliche Ausgang der Debatte ist durch den 1981 publizierten Briefwechsel zwischen Martin Rade und Karl Barth erhalten geblieben, der auch dafür mitverantwortlich sein mag, dass Rade kein „redaktionelles Schlusswort“ mehr gesprochen hat. Karl Barth schrieb mit ungewöhnlich, aber nicht ganz unerwartet harten Worten über Greßmann an Rade:

„Greßmann ist *kein* Theologe, in *keinem* Sinn, und mit demselben ‚sittlichen Zorn‘, mit dem er sich als bewusst *heidnischer* Geschichtswissenschaftler über meine Exegese aufregt, bekenne ich, daß ich an seine *bona fides*, sich Theologe nennen zu dürfen, ... *nicht* glaube. Es ist eine Lüge, sich Theologe zu nennen und in einer theologischen Fakultät zu sitzen, wenn man wie er für theologische Fragen *kein* Verständnis und für theologische Aufgaben *kein* Interesse, sondern seine *ganze* Liebe als Wissenschaftler nur bei der Geschichtswissenschaft hat. Sunt certi denique fines, und die sind bei Greßmann überschritten. Der Artikel deckt auf – und darin liegt sein trauriges Verdienst –, daß die Geister tatsächlich und endgültig ‚auseinanderfahren‘. Es steht zwischen Greßmann und ‚uns‘ so, daß wir uns nichts, gar nichts mehr zu sagen haben, und ich hoffe nur das Eine: daß Brunner nun *schweigt*. Er könnte ja wirklich ebenso gut mit einem Holzpflöck diskutieren wie mit diesem Mann, der über die Frage: Was ist Theologie? noch keine fünf Minuten nachzudenken für nötig gehalten hat. Und an diesen Mann selbst hätte ich auch keinen anderen Wunsch als den, daß er uns in Ruhe ließe und sich mit den Philologen über *ihre* Probleme unterhielte.“⁴⁹

Wie hätte aber – abgesehen von aller Polemik – Barths eigene sachliche Position in dieser Frage ausgesehen? Den Äußerungen im Briefwechsel mit Rade lässt sich nur soviel entnehmen, dass eine in der Weise von Köhler und Greßmann durchgeführte Bibelkritik für Barth mit Theologie nichts zu tun hat. Das ist grundsätzlich konsistent mit den bekannten Äußerungen Barths zum Problemkreis der historisch-kritischen Forschung in dem von Greßmann inkriminierten Römerbriefkommentar, v.a. im Vorwort zur 2. Auflage. Barth anerkannte dort ausdrücklich „Recht und Notwendigkeit“ der Bibelkritik, aber er machte ihr das „Stehenbleiben bei einer Erklärung des Textes“, die er „keine Erklärung des Textes nennen kann, sondern nur den ersten primitiven Versuch einer solchen, nämlich bei der Feststellung dessen ‚was da steht‘“ zum Vorwurf⁵⁰. Demgegenüber, so forderte Barth, müsse die Bibelkritik zu einem Verstehen dessen vordringen, was in diesen Texten vorgetragen wird. In diesem Sinne rief er den Bibelkritikern bekanntlich zu: „Kritischer müsstet mir die Historisch-Kritischen sein!“⁵¹ In dieser Unzufriedenheit mit den Vollzügen der Bibelwissenschaft seiner Zeit ist auch der wichtigste Grund dafür zu sehen, weshalb Barth selber in seiner „Kirchlichen Dogmatik“ extensiv eigene Bibelexegesen entwickelte. Barth versuchte so, das auch von Brunner thematisierte Problem der Diastase zwischen Schrift und der durch sie

⁴⁹ K. Barth, Brief an M. Rade vom 7.11.1926, in: C. Schwöbel (Hg.), Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel, Gütersloh 1981, 218. Vgl. auch R. Smend, Karl Barth als Ausleger der Heiligen Schrift (1988), in: ders., Epochen der Bibelkritik. Gesammelte Studien Band 3, BevTh 109, München 1991, 216-246, hier: 228f; sowie – anhand des Briefwechsels zwischen K. Barth und W. Baumgartner – ders., Der Exeget und der Dogmatiker, in: ders., Bibel – Theologie – Universität. Sechzehn Beiträge, Göttingen 1997, 194-208.

⁵⁰ K. Barth, Der Römerbrief, Zürich ²1922 (1989), XVI.

⁵¹ Römerbrief, XVIII.

bezeugten Offenbarung dadurch zu überwinden, dass er einen entschlossenen Weg durch die Schrift zu der von ihr bezeugten Sache hindurch propagierte:

„Bis zu dem Punkt muss ich als Verstehender vorstossen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der Sache, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der Urkunde als solcher stehe, wo ich es also nahezu vergesse, dass ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, dass ich ihn in meinem Namen reden lasse und selber in seinem Namen reden kann.“⁵²

Interessant an dieser Aussage ist, dass der Schleiermacher-Antipode Barth hier im Grunde genommen eine romantisch inspirierte Bibelhermeneutik im Sinne eines „going native“ fordert: Auslegendes Subjekt und Autor müssen zu einer Einheit verschmelzen. Barth muss geahnt haben, dass dieser Positionsbezug nicht unproblematisch ist:

„Ich weiss, dass diese Sätze mir wieder schwere Rügen eintragen werden.“⁵³

In der Tat – jedoch gibt es nur wenige Äußerungen aus dem Umfeld der erwachenden „dialektischen Theologie“, die mit ähnlicher Klarheit das Sachproblem des Verhältnisses zwischen Bibelkritik und ihrer theologischen Bedeutung ansprachen.⁵⁴

Auf Barths ungehaltenen Brief antwortete Rade mit einem persönlichen und einem offiziellen Schreiben an Karl Barth, beide vom 8.11.1926, letzteres plante er bereits vor der Kontaktaufnahme Karl Barths.⁵⁵ Der offizielle – in der formalen Sie-Anrede gehalten – lautete:

„Sehr geehrter Herr Kollege,

Ihr werter Brief, für den ich Ihnen bestens danke, hat mir nichts Neues gesagt. So habe ich mir Ihre Stimmung und Stellung zu den Gressmannschen Artikeln gedacht. Und ich bin gewiß, dass auch Sie nicht einen Moment im Unklaren waren, wie ich persönlich zu diesen Artikeln stehe. Daß Herr Brunner nach [sic] einmal antwortet, ist schon durch das Gesetz der Regel de tri ausgeschlossen. Im übrigen kann ich Ihnen nur sagen, daß ich das Meine getan habe, Brunners Votum zu verbessern. Was gedruckt steht, ist der 2. état. Und Ihr Herr Bruder in Madiswil ist Zeuge, wie ich mich bis zuletzt um seinen Text bemüht habe. Gleiche Wohltat habe ich Herrn Gressmann nicht angedeihen lassen. Aber dies *streng vertraulich*.

Das Interessante an Ihrem Brief war mir, daß Sie Gressmann das Recht absprechen, einer theologischen Fakultät anzugehören. Welche praktischen Konsequenzen wollen Sie daraus ziehen?

⁵² Römerbrief, XIX.

⁵³ Römerbrief, XIX.

⁵⁴ Vgl. weiter die Darstellung bei H.-J. Kraus, Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen-Vluyn 1970, 282-296.

⁵⁵ So schreibt Rade im ersten Brief: „Mein lieber Karl, Dein Brief traf zu einer Zeit ein, wo ich mich mit einem Brief an Dich trug. Fast wäre es mir lieber, ich hätte ihn schon geschrieben, ehe Dein Brief kam. Indessen, es geht auch so.“ Inhaltlich bemerkt Rade weiter: „Wir haben die persönliche Fühlung arg verloren. Es ist mir eine Wohltat, daß ich sagen kann: Meine Schuld ist das nicht. Aber es hat mir auch mein inneres Verhältnis zu Dir nicht getrübt.“ (Brief an K. Barth vom 8.11.1926, in: Schwöbel [Hg.], Karl Barth – Martin Rade, 219). In dem Briefwechsel zwischen Karl Barth und E. Brunner (E. Busch [Hg.], Karl Barth – Emil Brunner. Briefwechsel 1916-1966, Zürich 2000) findet sich in den edierten Briefen der Jahre 1926 und 1927 kein Bezug auf die Kontroverse mit Köhler und Greßmann.

Gressmann würde der Berliner Fakultät nicht angehören, wenn er nicht seine Meriten um das AT hätte. Man kann ihn doch *nur dadurch* ins Unrecht setzen, daß man ihn bekämpft. Alles Andere ist unprotestantisch. [...] Lassen Sie uns diese Dinge ruhig in Freiheit erörtern, auch wenn da mancherlei Geister offenbar werden.

In größter Hochachtung
Ihr ergebener Rade.“

Barth nahm dann in einem weiteren Brief noch ein letztes Mal bezug auf die Causa Greßmann:

„Den Gressmann-Brief hätte ich dir natürlich nicht schreiben sollen. Ich sehe ja wohl, wie sehr ich ‚auf Granit beiße‘, wenn ich von dir verlange, das mit mir als einen Skandal zu empfinden, was die ganze ‚gute Gesellschaft‘ der Theologen eurer Generation nicht gehindert hat, auf eure Historiker so stolz zu sein – die Tatsache, daß diese Historiker, sobald sie das Glatteis der Theologie betreten, sich benehmen wie Kinder, Barbaren oder Heiden. Praktische Konsequenzen, ein Auto-dafé gar, führe ich nicht im Schilde. Ich wollte dir nur anzeigen, daß ich jeden Vermittlungsversuch hier für nutzlos halte, weil ich Gressmann das Recht abspreche, in *theologicis* überhaupt mitzureden. Aber auch das hätte ich ja ruhig für mich behalten können. Ich hoffe nur, daß solche Gespräche zwischen Leuten, die sich gegenseitig nichts angehen, immer seltener werden: der Gressmann-Brunner-Streit war *nur* unerbaulich. [...] Genug davon.“⁵⁶

Bei aller Freundschaft mit Rade spricht dieser Brief auch die Distanz Barths zu ihm aus. Das ist nicht zuletzt daran erkennbar, dass er Rade nicht in die Gruppe der „Wir“, die er ihm gegenüber ohnehin nur in Führungszeichen benennen kann, einschließt, sondern jeweils von „eurer Generation“, „eure[n] Historiker[n]“ spricht. Ironischerweise entspricht Barth in diesem Brief, in dem er auf jeglichen „Vermittlungsversuch“ verzichtet, weil Greßmann „in *theologicis*“ gar nicht mitreden könne, genau der zuvor von Greßmann erhobenen Forderung, Dogmatik und Bibelkritik ganz voneinander zu trennen. Insofern war das Ende der Kontroverse durchaus stimmig.

III.

Im Rahmen der damaligen Theologiegeschichte führt der „unerbaulich[e]“ Streit auf den elementaren theologischen wie auch kirchlichen Gegensatz von „liberal“ und „positiv“, der im Wesentlichen zwei einander gegenüberstehende Umgangsweisen der Theologie mit dem Erbe der Aufklärung innerhalb der deutschsprachigen protestantischen Theologie markiert. Dadurch, dass die Exegeten Köhler und Greßmann „liberal“ argumentierten, führten sie im Grunde genommen den stiftenden Impuls der Exegese als historisch-kritischer Wissenschaft aus der Aufklärung fort, die ja als Emanzipationsbewegung von der Dogmatik überhaupt erst als eigene theologische Disziplin entstand.

Der Gegensatz von „liberal“ und „positiv“ war im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert (und in einer gewissen Verdeckung auch danach) nicht nur intellektuell,

⁵⁶ K. Barth, Brief an M. Rade vom 13.11.1926, in: Schwöbel (Hg.), Karl Barth – Martin Rade, 221-223, hier: 222f.

sondern auch institutionell wirksam: Doppelte Lehrstühle waren in der Regel paritätisch „liberal“ und „positiv“ besetzt. Im Fach Altes Testament lehrte in Bonn J. Meinhold neben E. König, in Berlin A. Bertholet neben E. Sellin, in Leipzig E. Balla neben R. Kittel, in Basel W. Eichrodt neben W. Baumgartner, in Zürich L. Köhler neben W. Zimmerli und V. Maag neben H. Wildberger.⁵⁷ In der Schweiz konnte diese Unterscheidung den Zweiten Weltkrieg noch überdauern und blieb noch bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts hinein wirksam. In Deutschland hingegen war sie nach dem Kirchenkampf zwar nicht obsolet geworden, aber doch nicht mehr unmittelbar erkennbar: Die ungemeine Nachwirkung der Dialektischen Theologie der zwanziger Jahre, angetreten im entschiedenen Widerspruch gegen den Kulturprotestantismus, in der Theologischen Erklärung von Barmen und ihrer Rezeption nach dem Krieg schuf eine der Sache nach, obwohl selbst „aus der liberalen Theologie geboren“⁵⁸, antiliberalen Einheit in der evangelischen Theologie in der Mitte dieses Jahrhunderts, die ihr zu einer der fruchtbarsten Epochen ihrer Geschichte verhalf, aber gleichzeitig auch bestimmte theologische Themen wie – um im Bereich der alttestamentlichen Wissenschaft zu bleiben – etwa Schöpfung oder Weisheit marginalisierte, teilweise sogar stigmatisierte. Im Rückblick auf die Kontroverse kommt man nicht umhin, mit Rade das Hauptproblem darin zu sehen, dass die hermeneutischen Prämissen historischer und theologischer Arbeit an und mit der Bibel nicht deutlich genug herausgestellt und diskutiert worden sind: „Es rächt sich, daß man die ‚Hermeneutik‘ vernachlässigt hat.“⁵⁹ Weder der historische Positivismus Greßmanns noch die sanfte dogmatische Umarmung der Bibel durch Brunner sind wirklich geeignet, einerseits die Bibel zum Sprechen zu bringen und andererseits ihre Fremdheit und historische Abständigkeit in angemessener Weise zu wahren.

Wie beides zu bewerkstelligen sein könnte, ist in der gegenwärtigen Forschung fraglicher denn je geworden. Zwar sind die strikten Parteiungen aus dem Anfang des 20. Jahrhunderts („Wir Modernen“) verschwunden, doch sind sie nicht durch integrative Neuaufbrüche abgelöst worden. Man gewinnt eher den Eindruck, dass die divergenten Zugangsweisen zum Alten Testament, die in der Zeit Köhlers, Greßmanns und Brunners geographisch noch im deutschen Sprachraum vereint und durch Debatten immerhin noch ebenso verbunden wie getrennt waren, heute in globalisierter Form in den verschiedenen Wissenschaftskulturen in Nordamerika und Europa vorgefunden werden können. Namentlich im Bereich der deutschsprachigen evangelischen Theologie scheint zumindest mancherorts die historische und literaturgeschichtliche Auslegung des Alten Testaments dessen Eigenschaft als Heilige Schrift einer Glaubensgemeinschaft mit einer – nicht bloß geforderten, sondern *de facto* vorliegenden – Gegenwartsbedeutung ganz vergessen zu lassen. Entsprechend ist eine Marginalisierung der alttestamentlichen Wissen-

⁵⁷ Vgl. R. Smend, Richtungen, in: ZThK 97 (2000), 259-275, 265; s. auch P. Schweizer, Freisinnig, positiv, religiössozial. Ein Beitrag zur Geschichte der Richtung im Schweizer Protestantismus, Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie 18, Zürich 1972.

⁵⁸ R. Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (1924), in: ders., Glaube und Verstehen I, Tübingen 1958, 1-25, hier: 1.

⁵⁹ ChW 40 (1926), 1094.

schaft in der Theologie die Folge. Umgekehrt wecken manche Bibelauslegungen aus dem Bereich der nordamerikanischen Theologie den Verdacht, die Behandlung historischer Fragen sei für ihre Erarbeitung im Wesentlichen verzichtbar. Solche Strömungen führen umgekehrt zu einer Marginalisierung der alttestamentlichen Wissenschaft im Bereich der antiken Philologien und Geschichtswissenschaften.

Unter den gegenwärtig beobachtbaren Tendenzen sind allerdings auch solche zu erkennen, die eine gewisse Klärung der Situation versprechen können. Besonders die etwa seit dreißig Jahren nicht nur in den Bibelwissenschaften immer wichtiger werdende rezeptionsgeschichtliche Fragestellung,⁶⁰ die nach Vergegenwärtigungen des Alten Testaments nicht nur in aktuellen, sondern auch in vergangenen Epochen fragt, kann einerseits herausstellen, wie bestimmte hermeneutische Prinzipien der Bibelauslegung – seien sie nun positivistisch oder biblizistisch, kritisch oder konstruierend – geschichtlich entstanden und bedingt sind, und andererseits die hermeneutischen Potentiale der Bibeltexte empirisch beschreiben. Entsprechende neue Projekte verdienen die Aufmerksamkeit der Forschung und können auch dazu anleiten, den Bibelwissenschaften neue Arbeitsfelder in der Rezeptionsgeschichte der Bibel zu erschließen. Es ist jedenfalls nicht einzusehen, weshalb die Bibelwissenschaft ihre Arbeitsenergie nahezu ausschließlich auf die historische Rekonstruktion der Vorgeschichte der biblischen Texte konzentrieren soll, wenn die Analyse von deren Nachgeschichte ebenso eine historische Aufgabe ist, die zudem von erheblicher theologischer Erschließungskraft ist.

Prof. Dr. Konrad Schmid

Ordinarius für Alttestamentliche Wissenschaft und Frühjüdische Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

⁶⁰ Vgl. dazu z.B. R. Leonhardt / M. Rösel, Reformatorisches Schriftprinzip und gegenwärtige Bibelauslegung. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag zur zeitgemäßen Schrifthermeneutik, in: ThZ 56 (2000), 298-324.