
Heinzpeter Hempelmann. "Unaufhebbare Subjektivität Gottes"? Probleme einer Lehre vom *concursum divinum* dargestellt an Hand von Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus, 1992. 413 S., DM 49,80.

Bei dem Buch handelt es sich um eine Arbeit Hempelmanns, die im Wintersemester 1991/92 von der Universität Mainz als Prädikatsdissertation angenommen wurde.

I. "Lobe den Herren, der alles so herrlich regieret" - so heißt eine Zeile in dem Lied, das *Joachim Neander* im Jahre 1680, in seinem Todesjahr, gedichtet hat. Daß Gott der "Herr" ist, "der alles so herrlich regieret" - das haben Christen zu allen Zeiten geglaubt und bekannt. Man nennt dies den christlichen Vorsehungsglauben; und der Versuch, diesen Glauben argumentativ zu entfalten, heißt: die Lehre von der Vorsehung. Zur Zeit Neanders, im 17. Jahrhundert, wurde in den dogmatischen Systemen der altprotestantischen Orthodoxie die Vorsehungslehre (*de providentia*) mittels einer Unterscheidung der göttlichen Tätigkeit entfaltet. Insofern die göttliche Tätigkeit ein Handeln an der Welt ist (*opus Dei ad extra*), gliedert sich die *providentia* in drei Akte: *conservatio*, *concursum*, *gubernatio* (d.h. Gott erhält - begleitet - regiert die Welt). In unserem Jahrhundert, in dem es - nach der Erfahrung zweier Weltkriege - still geworden war um die theologische Rede von einer göttlichen Vorsehung, hat es kein geringerer als *Karl Barth* unternommen, dieses Lehrstück im Anschluß an das Schema der alten Dogmatik zu erneuern. Die entsprechenden Ausführungen findet der Leser im 3. Band der Kirchlichen Dogmatik, also im Zusammenhang der Lehre von der Schöpfung - und zwar im 3. Teilband (KD III/3), der 1950 erschien, fünf Jahre nach dem Ende des 2. Weltkrieges. Daß Gott die Welt nicht nur erschaffen hat, sondern daß er sie in jedem Moment bis zu ihrem Ziel erhält, begleitet und regiert, macht Barth gerade in einer Zeit geltend, in der für viele der herkömmliche Vorsehungsglaube zerbrochen war. Auf diesem Hintergrund wäre es auch heute zu begrüßen, wenn - vielleicht durch *Hempelmanns* Studie über Barths *concursum*-Lehre angeregt - die Vorsehungslehre und die Frage nach ihrer Wahrheit erneut zum Gegenstand theologischer Bemühung würde.

Auf den ersten Seiten der *Einleitung* (1-6) umreißt Hempelmann die "Bedeutung der Lehre vom *concursum divinum*" (= CD): "Die Frage, wie das Zusammenwirken von Gott und Mensch, oder allgemeiner: wie das Wirken Gottes in, mit und unter seinen Geschöpfen zu denken ist, führt

ins Zentrum christlichen Gottesglaubens." Von da aus zieht Hempelmann Verbindungslinien u.a. zur "Theodizeeproblematik", zur "Frage nach dem rechten Verständnis von Rechtfertigung und Heiligung" und auch zur "Schriftlehre". Außerdem betont Hempelmann die Rolle dieser Lehre "für das interdisziplinäre Gespräch der Theologie im Rahmen der *universitas litterarum*" (1). Sein Vorhaben, das Thema in der Auseinandersetzung mit dem großen Entwurf *Karl Barths* zu entfalten, kann Hempelmann nicht zuletzt damit begründen, daß dessen Versuch einer Erneuerung der alten Vorsehungslehre bisher kaum beachtet und recht gewürdigt worden sei (2-4).

Die Arbeit selbst gliedert sich in drei Teile (A-C). *Teil A* (7-60) "stellt Barths Lehre vom CD in einen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang", d.h. "Aussagen Barths über die Mitwirkung Gottes ... bis zur Abfassung von KD III,3 werden zusammengestellt und auf eine mögliche Genese seines Denkens *de providentia* ... hin untersucht" (4f). *Teil B* (61-184) bietet eine "systematisch-theologische Perspektive und fragt nach dem Ort der Lehre vom CD im übergreifenden Zusammenhang der Kirchlichen Dogmatik" (5). Mit *Teil C* (185-376) wendet sich Hempelmann dann "der eigentlichen Interpretation der Aussagen über den CD selbst" zu, und zwar in "einem Dreischritt von nachzeichnender Paraphrase, Interpretation der Aussagen durch Einzeichnung in den Gesamtzusammenhang der Kirchlichen Dogmatik und kritischer Erörterung" (5). Im *Schlußkapitel* (377-391) faßt Hempelmann seine kritischen Rückfragen zusammen (377-390), die schon zuvor in den drei Teilen angeklungen waren, und skizziert die verbleibenden Aufgaben (390f).

Auch wenn Hempelmann wiederholt betont, daß seine Untersuchungen "nicht die Theologie Karl Barths *in globo* besprechen, sondern Probleme seines Ansatzes nur insoweit diskutieren [wollen], als diese von Belang sind für eine (mögliche) Lehre vom CD" (129), so ist er sich doch auch darüber im klaren, daß er, wenn er Barths Lehre vom concursus divinus nicht isoliert darstellen will, grundsätzliche methodische Erwägungen zur Barth-Interpretation anstellen sowie nach dem Grundanliegen und dem "Generalnenner ..." (129) der Barthschen Theologie fragen muß. Darum gehe ich zunächst auf Hempelmanns Auffassung der Grundlinien Barthscher Dogmatik ein (II), bevor die Lehre vom concursus divinus ins Blickfeld kommt (III).

II. Mit *Ingrid Spieckermann* spricht Hempelmann bei Barth von "phasenübergreifender *Intention* theologischer Sachorientierung auf der einen und ihrer phasenbedingten, vorläufigen *Explikation* auf der anderen Seite"

(51). Auf dem Hintergrund dieser Unterscheidung läßt sich Hempelmanns Stellung zu Barth kurz so charakterisieren: Während er dem *Anliegen* der Barthschen Theologie - Gott einzig gemäß seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus zu denken und zur Sprache zu bringen - zustimmt, steht er der *Durchführung* kritisch gegenüber. Denn alle Ausführungen Barths in der Dogmatik werden laut Hempelmann von einer bestimmten *Voraussetzung* gesteuert: dem Begriff der unaufhebbaren Subjektivität Gottes. Diese Voraussetzung habe Barth zwar für einen pointierten Ausdruck seiner Intention gehalten, in Wahrheit aber laufe diese Voraussetzung (von Barth unbemerkt) seiner Intention zuwider und stelle damit die ganze weitere Entfaltung des dogmatischen Stoffes in Frage. Die Auseinandersetzung mit Barth steht bei Hempelmann dementsprechend unter dem Motto: "im Sinne Barths, aber barthianischer als Barth" (257, vgl. 138. 390). Was ist darunter im einzelnen zu verstehen?

Das *Grundanliegen* der Barthschen Theologie erblickt Hempelmann darin, "von Gott her zu lernen, wie von Gott zu reden sei"; d.h. konkret: "Wer Gott ist, in welchen Kategorien von ihm zu reden ist, das sagt die Trinitätslehre." Nun kommt aber laut Hempelmann "angesichts dieser fundamentalen hermeneutischen Bedeutung der Trinitätslehre alles darauf an, wie diesem Grundsatz ... entsprochen wird" (130). Dieser Frage widmet Hempelmann seine Aufmerksamkeit, und genau an dieser Stelle setzen auch seine kritischen Rückfragen ein. Bekanntlich hat Barth "in der Kirchlichen Dogmatik das trinitarische Sein Gottes als das Sein in den drei Gestalten des Offenbarers, der Offenbarung und des Offenbar-Seins bestimmt" (130f) bzw. davon gesprochen, "daß *Gott* sich offenbart, daß er sich *durch sich selbst* offenbart und daß *er sich selbst* offenbart" (131). Hempelmann fährt fort: "Dieses Subjekt-, Prädikat- und Objekt-Sein Gottes ... in seiner Offenbarung bringt eben dieses eine zum Ausdruck: daß Gott der Herr über und in seiner Offenbarung ist [;] und sichert eben das eine: die Unaufhebbarkeit des Subjekt-Seins Gottes. Umfassend, als Subjekt, Prädikat und Objekt, ist und bleibt Gott Subjekt seiner selbst. Barth formuliert so in kaum überbietbarer Weise die radikale Autonomie des als absolute Selbstbestimmung zu denkenden Seins Gottes" (131).

Das *Axiom "der unaufhebbaren Subjektivität Gottes in seiner Offenbarung"* (130; vgl. 171)² identifiziert Hempelmann als die Grundvoraussetzung des Barthschen Denkens, die alle Ausführungen und so auch die Lehre vom concursus divinus steuert und bis ins einzelne bestimmt, nach Hempelmann aber letztlich der eigenen Intention Barths widersprechen

2 Diese (den Titel der Arbeit Hempelmanns bildende) Formulierung findet sich in einem Brief Barths an Thurneysen aus dem Jahr 1924 (130, Anm. 442).

und eine Lehre vom göttlichen Begleiten unmöglich machen soll. Die Kritik Hempelmans an diesem Axiom, die Berührungspunkte mit der "Münchener Barth-Interpretation" (177) aufweist, aber die sich auch - v.a. durch das entschiedene Festhalten Hempelmans an dem Grundanliegen Barths (180) - signifikant von dieser unterscheidet (177-182), führt im Ergebnis - wie dann auch später bei der Behandlung von Barths Lehre vom concursus divinus - "zu zwei verschiedenen Komplexen kritischer Rückfragen, die sich freilich nicht voneinander trennen lassen: (1) Inhaltliche Rückfragen; (2) Rückfragen an die Sprachauffassung Barths und Kritik der aus ihr resultierenden inhaltlichen Konsequenzen" (377).

Die Formel von der unaufhebbaren Subjektivität Gottes sei - so Hempelmann - zunächst für Barth ein "Kampfbegriff" (130) gewesen, ein "Emanzipationsmittel", das die Theologie instand setzen sollte, sich von allen "philosophisch-weltanschaulichen Umklammerungen" zu lösen. Doch "unter der Hand" sei dieser Begriff dann "zum *Inhalt* des ... theologischen Ansatzes" geworden: "die grammatischen Kategorien Subjekt, Prädikat und Objekt [werden] auch fundamentale Bestimmungen des trinitarischen Seins Gottes" (131). Hempelmann beschreibt diesen Vorgang als eine "Substantialisierung des Emanzipationsmittels" (131), die nicht nur als solche problematisch sei, sondern die auch dem neuzeitlichen Gottesbegriff (von dem Barth ja gerade loskommen wollte) antithetisch verhaftet bleibe (132f) und in ihren Konsequenzen zu einer theoretischen Inkonsistenz innerhalb der Gotteslehre führe (133f).

Darüber hinaus versucht Hempelmann mit Hilfe erkenntnistheoretischer und sprachphilosophischer Überlegungen die "linguistische Relativität" der von Barth zur Explikation der Trinität herangezogenen grammatisch-logischen Terme nachzuweisen (134f). Obwohl Hempelmann einerseits die "Bedeutung des Ansatzes von Barth" u.a. darin sieht, "mit besonderer Schärfe auf die sprachtheologischen Probleme einer angemessenen Explikation des Wortes Gottes hingewiesen zu haben", konstatiert er andererseits, daß Barth durch die nicht genügend reflektierte Verwendung von Begriffen wie "Subjekt" und "Subjektivität" "offenbarungsfremde, die Wahrnehmung und das Hören des Wortes Gottes verstellende Größe[n]" in die Dogmatik einführt (55). Eine Formulierung Nietzsches aufnehmend fragt Hempelmann: "Muß Barths Theologie nicht unter die 'Kinder der Unschuld' gerechnet werden, welche an Subjekt, Prädikat und Objekt glauben, die Grammatik-Gläubigen, welche noch von unserem Apfel der Erkenntnis nicht gehört haben?" Und weiter: "Handelt es sich bei der ... als Subjekt, Prädikat und Objekt explizierten Trinität nicht ausgesprochen um einen Gott *unserer* Grammatik?" (134f). Ferner macht Hempelmann

darauf aufmerksam, daß die grammatischen Kategorien Subjekt-Prädikat-Objekt eine inhaltliche Bedeutung haben, insofern sie eine "spezifische, philosophisch gefüllte Einteilung von Wirklichkeit" implizieren (136). "Gerade dann, wenn man weiß, daß Barth die Trinitätslehre nicht durch die genannten grammatischen Kategorien *begründen*, sie vielmehr mit ihrer Hilfe 'nur' formulieren will, wird man darauf hinweisen müssen, daß sie nicht bloße Explikationsformen darstellen, sondern selbst *inhaltliche* Bedeutung haben, insofern die mit ihnen gegebene und für die Gotteslehre behauptete Struktur selbst etwas bedeutet" (136f). Auf dem Hintergrund dieser kritischen Hinweise folgert Hempelmann weiter: "Es ist ... zu fragen, ob Barth dem eigenen Anliegen: der Abwehr aller *anthropozentrischen* Kategorien in der Auslegung des Wortes Gottes, konsequent folgen kann: Wenn die Verwendung sprachlicher Aussagemittel inhaltlich nicht gleichgültig ist, wenn auf die trinitarische Offenbarung als Selbstauslegung reflektiert wird, um von ihr her eine angemessene theologische Bestimmung von Begriffen zu erreichen, dann muß konsequenterweise die in, mit und unter der Offenbarung Gottes selbst gegebene und gewordene Sprachgestalt als einzig angemessene Explikationskategorie ernstgenommen werden" (55).

III. Dem Leser macht Hempelmann schon in den ersten beiden Teilen seiner Studien deutlich, daß Barths These von der unaufhebbaren Subjektivität Gottes erhebliche Auswirkungen auf die Gestaltung der Vorsehungslehre und damit auch der Lehre vom *concursum divinum* haben muß. Denn in diesem Lehrstück geht es ja um die Entfaltung des Satzes, daß Gott die Welt und so auch die in der Welt handelnden Subjekte (die Menschen) begleitet. Und somit stellt sich die Frage, wie sich die Subjektivität Gottes zur Eigenständigkeit der Welt und insbesondere zur Subjektivität des Menschen verhält. Diese Frage wird zu einem verwickelten Problem, wenn man das Übel in der Welt und das Böse in den menschlichen Handlungen ins Auge faßt. Um es mit Hempelmans eigenen Worten zu sagen: "Die Lehre vom CD wird ... identifizierbar als exemplarische Erörterung der Frage, wie Gott als Herr denkbar ist angesichts des zur Freiheit geschaffenen, seine Freiheit aber zum Aufstand gegen Gott pervertierenden Menschen" (184).

Die genannte Frage hat die christliche Theologie von ihren Anfängen an beschäftigt. Heinrich Schmid kann es in seiner Darstellung der "Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche" als die "schwierigste Aufgabe der Dogmatik" bezeichnen, "die Weise des göttlichen *concursum* bei den bösen Handlungen der Menschen nachzuweisen, ohne doch die Schuld des Bö-

sen irgendwie zugleich auch auf die c. [= causa] prima, also auf Gott, zurückzuführen".³ Im Zentrum der Bemühungen der altprotestantischen Orthodoxie, an die Barth sich ja anschließen will, stand dementsprechend eine genauere Untersuchung über das Verhältnis der *causa prima* (Gott) zu den *causae secundae* (den Geschöpfen, v.a. den Menschen).

Betrachtet man die Rezeption der alten Dogmatik bei Barth, so ist es nun nach Hempelmann bemerkenswert, wie unbefangen Barth sich nicht nur der alten Terminologie (derzufolge gliedert sich der *concursum divinum* noch weiter in ein *praecurrere, concurrere, succurrere* Gottes) anschließt, sondern auch der in der Philosophie verwurzelten Kategorie der Kausalität bedient und sich mit der Vorstellung von Gott als der *causa sui* bzw. *causa prima* anzufreunden vermag. Nach Hempelmann geschieht dies nicht zufällig: "Die *causa*-Begrifflichkeit ermöglicht ... in kaum zu steigernder Weise eine Darstellung der absoluten Souveränität und Unbedingtheit Gottes. Umgekehrt eignet sie sich auch dafür, das Nachgeordnetsein des Geschöpfes ... auszudrücken" (243). Freilich nimmt Barth die *causa*-Begrifflichkeit nicht auf, ohne sie einer umfassenden Neuinterpretation zu unterziehen. Hempelmann wertet die Passagen der "Kirchlichen Dogmatik" zur Frage, "unter welchen Bedingungen ... die Verwendung des *Kausalbegriffes* in dieser Lehre [vom göttlichen Begleiten] *legitim* zu heißen" ist (KD III/3, 114), als einen weiteren Beleg für die Aufmerksamkeit, mit der Barth den sprachtheologischen Problemen innerhalb der Dogmatik nachgegangen sei. Die "Uminterpretation des *causa*-Begriffs vollzieht sich ... in dem bekannten, für die Argumentationsweise Barths so bezeichnenden Dreischritt von Abwehr offenbarungsfremder Vorstellungen, Konzentration des Denkens auf Jesus Christus und Entfaltung der Konsequenzen als Generalisierung des dort Begriffenen (242).

Hempelmann wirft Barth nun aber vor, die sprachtheologische Besinnung nicht radikal genug vollzogen zu haben. Denn Barth gehe davon aus, daß "die *concursum*-Lehre mit ihrem begrifflichen Fundament als Ganzes formal [!] in Ordnung und formal [!] sogar bis auf diesen Tag brauchbar und vorbildlich ..." sei (235), bzw. daß die Aufgabe der Dogmatik nur darin bestehe, den vorhandenen Begriff der Kausalität inhaltlich neu zu füllen und theologisch eindeutig zu machen (236-241). Barths Versuch "einer Synthese von philosophischer Begrifflichkeit und biblisch-christlicher Inhalte" muß nach Hempelmann aber scheitern, weil er auf der - von Hempelmann bestrittenen - Vorstellung beruhe, "Begriffe seien leer, Begrifflichkeit sei etwas rein Formales und darum - mehr oder weniger beliebig -

3 Zitiert bei Hempelmann (377, Anm. 1).

inhaltlich Füllbares. Barth übersieht (1), daß Sprache - auch und gerade schon auf der Ebene der Semantik - kein bloßes Mitteilungsinstrument darstellt, daß die sprachlichen Einteilungen von Wirklichkeit vielmehr als solche etwas 'bedeuten' und insofern inhaltlich nicht indifferent sind. ... Barth übersieht (2), daß sprachliche Einteilungen von Wirklichkeit ganze theoretische Hintergründe mitbringen" (381). So habe etwa die *causa-Terminologie* "nicht nur eine philosophische Tradition", sondern transportiere und impliziere "selbst eine philosophische Weltanschauung, die aristotelische Vorstellung einer monarchischen Seinsverfassung" (381).

Hempelmanns Kritik richtet sich gegen die Sprachauffassung Barths auch dort, wo er bei ihm eine Besinnung "auf den Ort des Redenden wie des Adressaten" vermißt (387). Um eine derartige Besinnung kommt nach Hempelmann gerade die Vorsehungslehre nicht herum. "Wenn eine Theorie über den *concursum divinum* nicht selbstwidersprüchlich entwickelt werden soll, muß sie ... ihre Rückbezüglichkeit und die sich aus dieser Selbstreflexivität ergebenden Konsequenzen berücksichtigen: Daß Gott alles Wirken seiner Geschöpfe begleitet, schließt ein, daß auch die Lehre vom *concursum divinum* als geschöpfliche Aktion als mitkonstituiert durch göttliche Mitwirkung begriffen werden muß. Solche Reflexionen auf den damit gegebenen Status theologischer Theorie, der Lehre vom *concursum divinum* im besonderen, fehlen bei Barth" (388).

Zu den "Rückfragen an die Sprachauffassung Barths" gesellen sich inhaltliche Rückfragen, die sich nach Hempelmann alle "auf die Frage zu spitzen [lassen]: Präsentiert Barth, wie von ihm beansprucht, eine Lehre vom *concursum divinum*, oder verhält sich Gott in diesem *concursum* nicht letztlich nur zu sich selbst?" (377) Denn laut Hempelmann ist Jesus Christus "in der *concursum*-Lehre der Kirchlichen Dogmatik nicht nur expliziter Erkenntnisgrund, sondern auch exklusiver Ort des so beschriebenen *concursum* Gottes" (379). Indem Barth nämlich ausschließlich das Verhältnis Gottes zu dem Menschen Jesus als das göttliche Begleiten des Geschöpfes beschreibt, wird zwar die "Einheit von göttlicher und geschöpflicher Aktion ... erreicht, aber doch nur um den Preis des Verzichtes auf die Reflexion der für die *concursum*-Lehre spezifischen Probleme: das Gott-Sein Gottes *angesichts* des Todes, der Sünde und der Not seines Geschöpfes; das providentielle Wirken Gottes *inmitten* des alten Äons; die Frage, wie Gott zugleich als Herr der Welt angezeigt und nicht für ihre Sünde und damit für ihr Elend verantwortlich, also als gerecht ausgesagt werden kann" (379).

Hempelmann zieht das Fazit: "Indem Gott hier aber nur noch mit dem in Ewigkeit innertrinitarisch erwählten Menschen Jesus Christus im Ereig-

nis des Geistes mitwirkt, gerät die Geschichte des geschöpflichen Seins als solche zur exklusiven Explikation innertrinitarischer Wirklichkeit. Es entsprechen sich nicht nur immanente und ökonomische Trinität: vielmehr wird die Geschichte identisch mit der ökonomischen Selbstentsprechung des trinitarischen Gottes zu seinem Sein ad intra. Anders herum formuliert: Die gefallene geschöpfliche Welt wird theologisch nicht adäquat gewürdigt. Vom urzeitlichen Perfektum ... der Gnadenwahl als Praedestination her ist sie immer schon als versöhnte be- und umgriffen, kann sie nur noch als letztlich schon heile Welt in den Blick kommen" (379f).⁴

IV. Hempelmann will seinem Anspruch nach "barthianischer" sein als Barth. Daran ist zunächst nichts auszusetzen. Vielmehr ist zu begrüßen, daß sich hier ein Interpret dem sachlichen Anliegen des Autors verbunden weiß und den Autor an diesem Anliegen als dem eigenen Maßstab messen will. Ein solches Vorgehen in der Barth-Kritik verspricht fruchtbarer zu sein als so manche von außen herangetragene, die von vornherein einem anderen theologischen Ansatz verpflichtet ist.

Doch wie kann Hempelmann mit Barth gegen Barth argumentieren? Wie wir gesehen haben nur, indem er entscheidende Begründungsverhältnisse bei Barth gegen dessen eigenen Aussagewillen umkehrt. Dabei ist es für Hempelmanns Barth-Interpretation bezeichnend, daß er Barth nicht - wie viele andere Kritiker seiner Offenbarungstheologie - die "christologische Konzentration" bzw. den "Christomonismus" vorwirft, sondern im Gegenteil behauptet: "Barths Theologie ist nicht christozentrisch genug; ihr fehlt gerade hinsichtlich des grundlegenden *Gottesbegriffs* der Christomonismus. Das, was Gott ist, wird in den Prolegomena [der Kirchlichen Dogmatik] nicht mit einem synthetischen Urteil, im Aufsehen zu Jesus ..., sondern mit einem analytischen Urteil, als Explikation dessen, was Subjekt bedeutet, und unter der Voraussetzung, das biblische Herr decke sich semantisch mit diesem Grundanliegen seiner Theologie, bestimmt" (173f).

Aber wird diese Interpretation Barth gerecht, wenn man bedenkt, daß Barth nicht allgemein von der unaufhebbaren Subjektivität Gottes spricht, sondern konkret von "*der unaufhebbaren Subjektivität Gottes in seiner Offenbarung*", daß er diesen Begriff also gerade *im Blick auf die Offenbarung* bildet, und daß Barth daran von den ersten Bänden seiner Dogmatik

4 Seinen eigenen Ansatz, der das Ziel verfolgt, "vom Kreuz Jesu Christi her das Mitwirken Gottes mit seinen Geschöpfen so auszusagen, daß weder das Alles-in-Allem-Wirken Gottes eine Einschränkung erfährt, noch Gott zum *auctor et mali* wird" (391), hat Hempelmann in dem Aufsatz vorgelegt: "Gottes Ohnmacht in der Welt als spezifische Weise seines Herrschaftswirkens. Eine biblisch-trinitarische Bestimmung", *ThBeitr* 22 (1991), 293-319.

bis hin zu seinem Spätwerk⁵ festgehalten hat? Alle Beteuerungen Hempelmans, im Sinne Barths oder im Anschluß an das Anliegen Barths vorzugehen, können nicht verdecken, wie gering dann doch das gemeinsame Fundament ist. Es reduziert sich letztlich auf den "banal klingende[n] Ausgangssatz", "das von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ausgehen muß ..., wer eine angemessene *concursum*-Lehre entfalten" (390) oder überhaupt christliche Theologie treiben will. Wie Hempelmann selbst zugesteht, ist das ein Ausgangspunkt, der "nicht mehr nur für Barth oder Barthianer kennzeichnend ist, sondern jüngst z.B. von Pannenberg für die Begründung und Entfaltung der Trinitätslehre, also das Herzstück der Theologie, anerkannt worden ist" (390). Alles hängt demnach daran, wie man diesen Ausgangspunkt präzisiert und im einzelnen zur Geltung bringt (390f). Welchen Sinn soll dann aber das Motto "barthianischer als Barth" überhaupt noch haben?

Zum Schluß noch eine Bemerkung zu Hempelmans Kritik an der Sprachauffassung Barths. Auch an dieser Stelle nimmt Hempelmann ja ein zentrales Anliegen Barths auf - nämlich das sprachtheologische -, um es dann zu radikalieren und gegen ihn zu wenden. Hempelmans eigene Sprachtheorie liefert zugleich eine Erklärung dafür, warum Barth den Widerspruch zwischen seinem theologischen Anliegen und der materialen Ausführung selbst nicht bemerkt habe. Die Erklärung lautet, kurz gesagt, Barth habe sich von der Sprache überlisten lassen: "Man wird ... in diesem vorausgesetzten Gottesbegriff [der unaufhebbaren Subjektivität Gottes] ein 'trojanisches Pferd' sehen dürfen, in dem über die Identifikation mit dem biblischen Gotteszeugnis offenbarungsfremde Inhalte in die Dogmatik eindringen können" (140) - und daß dies bei Barth tatsächlich geschehen ist, daran läßt Hempelmann in seiner weiteren Darstellung keinen Zweifel. Ähnliches gilt nach Hempelmann für den von Barth in der *concursum*-Lehre theologisch legitimierten Begriff der Kausalität, obwohl Barth diesen Begriff doch nur aufnehmen will, wenn er inhaltlich neu gefüllt und im Blick auf Jesus Christus präzisiert wird. Dies erlaubt es Hempelmann wohl, Barth als Gewährsmann für die sprachtheologische Fragestellung zu zitieren. Ansonsten liegen Barths und Hempelmans

5 So z.B. in dem Aufsatz über "Die Menschlichkeit Gottes": "Und nun ist zweifellos Gottes *Göttlichkeit* das Erste und Grundlegende, was uns im Blick auf die uns in der Heiligen Schrift bezeugte Existenz Jesu Christi in die Augen springt. Und darin besteht Gottes *Göttlichkeit* in Jesus Christus, daß Gott selbst in ihm souverän redendes und handelndes *Subjekt* ist: Er ist der Freie ..." Wenig später heißt es dann: "Aber hier ist noch Konkreteres zu sehen. Gottes hohe Freiheit ist in Jesus Christus seine Freiheit zur Liebe" (Karl Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich 1956, 12). - Es ist zu bedauern, daß Hempelmann dem Spätwerk Barths und insbesondere dem vierten Band der Kirchlichen Dogmatik von vornherein kaum eine das Thema seiner Arbeit erhellende Funktion zuerkennt und infolgedessen weitgehend ausklammert (62. 175. 181f).

Sprachauffassung so weit auseinander (vgl. 279-285. 380-390), daß eine Kollision unvermeidlich und darum leicht vorhersehbar ist. Damit dürfte deutlich sein, daß Hempelmans Unternehmen erst auf dem Hintergrund seiner - im Unterschied zu Barth radikaler ansetzenden - Sprachauffassung plausibel wird. Richten wir auf diese unser Augenmerk, dann verlassen wir den Boden der Barth-Interpretation und gelangen zu Hempelmans eigenen Intentionen und Voraussetzungen. Darauf kann nun im Rahmen dieser Rezension nicht näher eingegangen werden, zumal Hempelmann seine Sprachauffassung schon in früheren Veröffentlichungen ausführlicher begründet und ihre hermeneutische Bedeutung für die Theologie dargestellt hat.⁶

Das Buch "Unaufhebbare Subjektivität Gottes?" bringt nunmehr eine Bestätigung und Bewährung: Hempelmann versucht zum einen, Karl Barth als Zeugen für sein sprachtheologisches Anliegen in Anspruch zu nehmen (auch wenn er zugleich gegen Barth ins Feld zieht), zum anderen dieses Anliegen als Konsequenz aus der Vorsehungslehre einsichtig zu machen. Im Zuge seiner Darstellung der concursus-Lehre Barths arbeitet Hempelmann die sprachtheologische Fragestellung als eine Fundamentalfrage theologischer Theoriebildung heraus: "Was hier, am Phänomen der Selbstreflexivität einer widerspruchsfrei zu formulierenden *concursum*-Lehre wie in einem Brennspeigel deutlich wird, das gilt nicht nur für die *concursum*-Lehre, sondern im Prinzip für alle theologischen Aussagen. Das verleiht der Erörterung der Frage nach der angemessenen Sprachgestalt einer Lehre vom göttlichen Begleiten exemplarische Bedeutung für alle theologischen Theorien, ja für Theoriebildung überhaupt, sofern sie theologisch begriffen werden soll. Es lassen sich hier Hinweise für die Antwort auf die grundsätzliche Frage gewinnen, unter welchen Bedingungen theologische Sätze, die von der Voraussetzung der Gegenwart Gottes als des Herrn in der Welt ausgehen, überhaupt wahr sein können" (390).

V. Summa: Das neue Buch von Heinzpeter Hempelmann ist allein schon deshalb zu empfehlen, weil sein Gegenstand ein Thema der Dogmatik ist, das nicht gerade im Zentrum der systematischen Diskussion der Gegenwart steht, das aber weit mehr als bloß historisches Interesse verdient: die Lehre von der Vorsehung. Das Buch stellt zugleich eine Barth-Interpreta-

6 Heinzpeter Hempelmann, "Gott ein Schriftsteller!" J.G. Hamann über die End-Äußerung Gottes ins Wort der Heiligen Schrift und ihre hermeneutischen Konsequenzen, Wuppertal 1988; ders., "Veritas hebraica als Grundlage christlicher Theologie: Zur systematisch-theologischen Relevanz der biblisch-hebräischen Sprachgestalt", in: K. Haacker/H. Hempelmann, *Hebraica veritas: Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe*, 39-78, Wuppertal/Zürich 1989. (Vgl. Rez. in JET 5/1991, S. 153-158).

tion dar, und als eine solche wird es in der Barth-Forschung sicherlich Beachtung finden. Darüber hinaus läßt es die Grundlinien eines eigenständigen Ansatzes in Gestalt einer sprachtheologischen Fundamentalbesinnung erkennen - und darin liegt vermutlich seine hauptsächliche Bedeutung. Ob Hempelmann damit tatsächlich barthianischer als Barth ist - die Entscheidung über diese Frage sei dem Leser überlassen. Vielleicht dürfen wir in diesem Ansinnen ein Zeugnis für die unaufhebbare Subjektivität des Interpreten sehen, der es unternimmt, den Autor besser zu verstehen als dieser sich selbst verstanden hat.

H. P. Willi

Heinz Schumacher. *Urknall und Schöpfergott. Weltentstehung und Weltzukunft in Naturwissenschaft und Bibel*. Wuppertal/Zürich: Brockhaus 1990, ²1991. 319 S., DM 29,80.

Wie können Forschungsergebnisse der Naturwissenschaften und die biblischen Aussagen zu Weltentstehung und Weltzukunft "zusammengedacht" werden? Dieser Fragestellung ist das informative und auch für Laien gut verständliche Werk von Heinz Schumacher verpflichtet. Dabei sieht sich der Autor von Anfang an in einer doppelten Frontstellung: Er argumentiert gegen die atheistische Vorstellung einer "Zufallswelt ohne Plan und Sinn" (S. 13), und setzt sich zugleich von verschiedenen, im Bereich des Kreationismus vertretenen Ansichten deutlich ab. - Der Leser darf sich dabei nicht vom Untertitel des Buches in die Irre führen lassen: Nur die letzten 35 Seiten sind dem zweiten Thema "Weltzukunft" gewidmet.

Wer in der Tradition von Karl Heim, Erich Sauer und Joachim Illies den Brückenschlag zwischen Naturwissenschaft und Bibel versucht, muß sich auch nach seinen hermeneutischen Voraussetzungen (S. 45-47) befragen lassen. Nach Schumacher ist die Bibel Gottes offenbartes, fehlerloses Wort. Trotzdem warnt er vor einer scheinbar wörtlichen, dabei aber den gesamtbiblischen und heilsgeschichtlichen Zusammenhang mißachtenden und deshalb letztlich die Aussageabsicht des Textes verfehlenden Auslegung der Bibel.

Gerade beim Thema "Weltentstehung" läßt sich aufzeigen, daß diese hermeneutische Position den notwendigen Freiraum für eine Harmonisierung von Naturwissenschaft und Bibel schafft, indem sie vier zwar nicht unproblematische, aber doch vertretbare exegetische Grundentscheidungen zu Genesis 1 ermöglicht: - Gen. 1,1 wird nicht als Überschrift des Schöpfungsberichtes, sondern als selbständige Aussage im Sinne einer