Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 2 (1946)
Heft: 3

Artikel: Zur theologiegeschichtlichen Stellung der Schöpfungslehre Karl Barths
Autor: Buess, Eduard
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877586

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Zur theologiegeschichtlichen Stellung der Schöpfungslehre Karl Barths.

Unter der Ueberschrift «Das Werk der Schöpfung» liegt der erste Teil der «Lehre von der Schöpfung» *Karl Barths* vor.[1] Im Vorwort gesteht der Verfasser: «Mit der ‚Lehre von der Schöpfung' habe ich ein Gebiet betreten, auf dem ich mich entschieden weniger vertraut und sicher fühle.» Dieses Geständnis mag bei den einen eine gewisse Bangnis auslösen: «Wenn» im Labyrinth der Schöpfungslehre «der Gerechte kaum erhalten wird, wo wird dann der Gottlose und Sünder bleiben?» Jene andern, die dem «Panchristismus» Barths schon längst nichts Gutes prophezeit haben, mögen es mit schmunzelnder Genugtuung aufnehmen: wir haben es ja schon immer gesagt, daß der verborgene Schaden in der Lehre von der Schöpfung ausbrechen müsse. Wir unsrerseits bekennen, daß wir mit großem Zutrauen an diesen neuesten Band der «Kirchlichen Dogmatik» herangetreten sind. *Jülicher*, der vor gut fünfundzwanzig Jahren den Verfasser des «Römerbriefes» neben Marcion gestellt hat[2], würde sich gewiß wundern, von demselben Verfasser eine «Lehre von der Schöpfung» vor sich zu sehen. *Barth*, dessen angeblicher Marcionitismus damals für viele ein Anstoß gewesen ist, hat in den vergangenen Jahren bewiesen, wie sehr er von der Gnade her mit der Natur, von der Erlösung her mit der Schöpfung, von Christus her mit den ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου vertraut ist. Die politische «Bodenständigkeit», die Barth bewiesen, weist auf eine theologische «Bodenständigkeit» hin, die der «Lehre von der Schöpfung» zugute kommen muß.

Das Geständnis mangelnder Vertrautheit mit diesem Gebiet ist aber dann sehr wohl zu begreifen, wenn es verall-

[1] Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik III/1, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1945, 488 S., geb. Fr. 24.—.

[2] Karl Barth, Der Römerbrief, 7. Aufl., 1933, S. XVII. (*Anm. des Redaktors:* Zur Frage nach dem Marcionitismus der dialektischen Theologie vgl. K. L. Schmidt, Marcion und wir, die Gegenwartsbedeutung von Harnacks Marcion, in: Adolf von Harnack zum 70. Geburtstag, Sonderdruck aus der Kartellzeitung Akademisch-Theologischer Vereine, 1921; ferner A. Hein, Moderner Marcionitismus und praktische Theologie, in: Theologische Blätter, 1922, Sp. 124 ff., 144 ff. *K. L. S.*)

gemeinert und *ins Prinzipielle erhoben* wird. Wer ist auf diesem Gebiet zu Hause? Wer kann und darf sich hier «vertraut und sicher» fühlen? Gilt es nicht, eben in *der* Gestalt der Schöpfungslehre, in der sich die Theologie seit zwei Jahrhunderten häuslich eingerichtet hatte, ein Fremdling zu werden? Gilt es nicht, aufzubrechen und das Zelt, das bisher auf dem Grunde einer theologia naturalis breit und bequem eingesessen war, neu ins Grundlose hinauszubauen, nämlich dahin, wo kein anderer Grund ist als der von Gott selber gelegte, Jesus Christus. Barths Aeußerungen über das Verhältnis von Schöpfung und Offenbarung, Natur und Gnade und über die darin eingeschlossenen Fragen und Schwierigkeiten haben auf einen Weg verwiesen, der vom bisher begangenen Weg aus gesehen sich ins Weglose verliert. Er ist an allen drei Möglichkeiten, die bisher mit Erfolg ausprobiert worden waren, in gleicher Weise vorübergegangen.

Er hat zum vorneherein den Weg des *Kulturprotestantismus* vermieden. Wenn dieser im Gefühl der sittlichen Kräfte die Gnade nur noch als Steigerung dieses Gefühls, als «höchste Humanität» *(Herder)* zu sehen vermochte, so konnte Barth darin nur eine Verwirrung und Verkehrung erkennen. Schon eher mochte ihm die zweite Möglichkeit zur Versuchung werden. Es war natürlich nicht völlig aus der Luft gegriffen, wenn man in ihm die Schatten *Marcions, Münzers, Schwenckfeldts* zu neuem Leben erweckt glaubte. Wenn der Kulturprotestantismus die «Gnade» in der «Natur» verschwinden ließ, so riß bei den *Schwärmern* die «Gnade» die «Natur» in ihr Kraftfeld hinein, um ihre Besonderheit auszulöschen. Erlegen ist Barth dem Enthusiasmus nie. Schon der «Römerbrief» hat den Riegel, den Paulus hier vorschiebt, beachtet und gebraucht, wenn auch wohl zu wenig wirksam und nachdrücklich. Es heißt dort zur Stelle Röm. 3, 31: «Wir gerade richten das Gesetz auf... Wir gerade verkündigen Gott als den Herrn Himmels und der Erde, indem wir ihn den unbekannten Gott nennen, das Schöpfungsgemäße in allem Geschaffenen, indem wir die Erlösung predigen...» [3] Die «Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert» macht zu *Kohlbrügge* folgende vielsagende Anmerkung:

[3] Ebd., S. 91.

«Kohlbrügge scheint doch gemeint zu haben, die christliche Wahrheit in einem eindeutigen Satz und als systematische erfassen zu können... Für Calvin verschwindet die Natur nicht neben der Gnade... der Gehorsam nicht im Glauben, die Heiligungsgnade nicht in der Rechtfertigungsgnade... Wo man bei Kohlbrügge nur oder fast nur *ein* Wort hört, da hört man bei Calvin regelmäßig zwei Worte, da findet bei ihm sinnreiche Unterscheidung und umsichtige dialektische Beziehung statt...»[4]

Nun aber bot sich in der menschlich-logisch so eindrucksvollen Stellung der überlegenen Mitte zwischen und über den Extremen die dritte Möglichkeit dar, die *katholische Lehre von der Gnade als der Uebernatur*, die eine in sich lebensfähige und mit Eigensinn und Eigengesetzlichkeit begabte Natur heiligend und krönend überwölbt. Nicht in der pelagianisierenden Form des klassischen Jesuitismus, nach der ich sie eben charakterisiert habe, auch nicht in der vermittelnden des Scotismus, wohl aber in ihrer augustinisch-thomistischen Prägung, in der sie für den oberflächlichen Blick der reformatorischen Lösung zum Verwechseln ähnlich sieht, konnte diese Möglichkeit einem Barth zur Versuchung werden. Aber er scheint sich zu tief in den «Enthusiasmus» des Neuen Testaments hineingelesen zu haben, zu direkt von den Reformatoren, von Blumhardt und dem echt neutestamentlichen Geistesfeuer, das im von *Blumhardt* ausgehenden «religiösen Sozialismus» glüht, berührt worden zu sein, als daß er nicht Mißtrauen geschöpft hätte. Calvin mußte schon das Richtige gemeint haben. Aber zu sehen, *worin sich Calvin von Augustin und seinen modernen Geistesverwandten an diesem Punkt unterschied*, das hatte weder Calvin selber vermocht, noch war es seither gelungen, die feine Grenze unübersehbar klar auszuziehen. Sie ist in einer Dimension des theologischen Denkens zu suchen, für welche die üblichen Kategorien versagen. Formal können die Reformatoren und Augustin dasselbe sagen. Aber dieselbe Aussage hat hier einen andern Klang, einen andern Akzent, einen andern Kurswert als dort.

---

[4] Karl Barth, Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert, Vorlesung aus dem Wintersemester 1929/30 in Bonn, neu hrsg. von Hans Walt, S. 352.

Die Reformatoren reden auch von Natur und Schöpfung in Erinnerung und Erwartung des unmittelbaren Gegenübers zum lebendigen Worte Gottes und seiner haltenden, sichernden und entsichernden Gegenwart; sie wollen auch hier «als aus Gott, im Gegenüber zu Gott, in Christus sprechen» (2. Kor. 2, 17); darum können sie alle Sicherungen, die dem natürlichen Selbst- und Weltverständnis des Menschen entstammen, entbehren, ohne sie als nachträgliche Bestätigung notwendig verschmähen zu müssen. Im Unterschied dazu trägt die philosophierende Theologie Augustins das Wort Gottes wohl als Bild, Lichtschein und lebendige Erinnerung mit sich und in sich, sie hat es aber nicht als das ganze Blickfeld beherrschende Forderung und Verheißung vor sich; weil sie nicht das volle, ungeteilte Augenmerk auf die Verheißungsgegenwart und machtvolle Nähe des Wortes zu setzen wagt, muß sie sich nach philosophischen Sicherungen umsehen. «Natürliche Theologie» in Gestalt von theologisch gemeinter Anthropologie und Kosmologie hat darum hier eine andere Funktion, ein anderes Gewicht, einen andern Ernst als dort.

«*Zwei*» Worte sind in der Tat zu sagen, wo immer theologisch gesprochen wird. Aber es kommt nun alles darauf an, daß auch nicht der Verdacht möglich werde, eines der beiden Worte sei nicht unmittelbar Antwort auf Gottes Wort, sondern in irgendeiner Weise, gleichgültig ob dem Worte Gottes «vorlaufend» oder ihm «nachfolgend», ein Wort, das sich der Mensch aus sich selber sagen könne. Es kommt alles auf die Energie und Klarheit an, in der es ein für allemal, hoch und markant aufgerichtet wird, daß auch das Wort «Natur» nur im Zusammenhang der Botschaft vom «Selbstwort» Gottes, das Jesus Christus heißt, ein theologisch sinnvolles Wort ist. Es muß auch der geringste Anschein vermieden werden, die beiden Worte hätten verschiedenen Ursprung und wiesen in verschiedener Richtung, das eine zwar komme von Gott her zum Menschen und wiese vom Menschen weg wieder auf Gott zurück, das andere aber entspringe dem menschlichen Geist und führe zu Gott empor als zu dem Ort, wo der menschliche Geist bei seinem «finis et principium» und damit erst recht wieder bei sich selber ist. Es muß unmißverständlich klar sein, daß auch das Wort «Natur» zuerst und zuletzt Gottes

Wort und Werk meint und den Menschen nur eingeschlossen in dieses Wort und Werk. Eine Theologie des Wortes Gottes und des Glaubens weiß es und lebt davon: das Gespräch *mit* Gottes Wort und Verheißung muß ununterbrochen weitergehen und sich auch im Reden *über* Gottes Wort (und das ist Theologie im Unterschied zum Gebet), auch im Selbstgespräch des Menschen fortsetzen; es darf keinen Augenblick abbrechen, und das Selbstgespräch des Menschen darf niemals einen eigenen, selbständigen Inhalt und Sinn gewinnen. Es gilt, auch in der Theologie Ernst zu machen mit dem Gebot: «Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt!» Es geht um den Gehorsam gegen die Forderung: «Betet ohne Unterlaß!»

Um zwei Worte kreist jede theologische Aussage. Aber beide Worte sind Antwort auf das *eine* Wort, Lehre und Zeugnis vom *einen* Worte Gottes. Die römisch-katholische Theologie[5] ist als «Philosophie» nicht darauf angewiesen, ihre Aussagen über unsere Natur und die in ihr verborgene Gottheit im unmittelbaren Gegenüber zum Worte Gottes zu empfangen. Sie vermag sie auch außerhalb dieses Gegenübers zu gewinnen. In ihrer klassisch jesuitischen Gestalt wird sie sich diese Fähigkeit schon «vor» der Begegnung mit dem Worte Gottes zuschreiben; die aristotelische Moralphilosophie, Anthropologie, Physik und Metaphysik hat schon «vor» der Erleuchtung durch die Offenbarung Sinn und Wahrheit; sie bedarf der Offenbarung nur gerade zur Autorisation ihres schon im Gang befindlichen Unternehmens. In ihrer augustinisch-thomistischen Gestalt wird sie sich derselben Fähigkeit erst «nach» der Begegnung mit dem Worte Gottes mächtig wähnen; daß es sich hier anders als dort um eine von der Offenbarung begrenzte, elevierte und formierte Fähigkeit handelt, ist bedeutsam, ändert aber nichts an der Tatsache, daß sich der Mensch nun doch auch hier in sich selber befähigt weiß; auch hier läßt sich der Verdacht nicht zerstreuen, man habe bei der Offenbarung nur gerade das Gut-

[5] Vgl. neuerdings zur Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit Karl Barth: H. U. v. Balthasar, Analogie und Dialektik, zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths, in: Divus Thomas, Juni 1944; von demselben, Analogie und Natur, in: Divus Thomas, März 1945.

achten eingeholt, das es einem erlaube, mit gutem Gewissen seinem philosophischen Eros zu frönen. Dem aufmerksamen Leser der Heiligen Schrift können die Hintergründe der erstaunlichen Anziehungskraft dieser und verwandter Lösungen nicht verborgen bleiben: der Mensch schreibt sich diese Fähigkeit zu, weil er ihrer bedarf, und er bedarf ihrer, weil er es sich an der Kraft und Fähigkeit des Wortes Gottes, die gerade in den Unbefähigten mächtig ist, nicht genug sein läßt; weggewandt vom unmittelbaren Gegenüber zum Worte Gottes muß er am Wagnis des Glaubens verzagen.

Die augustinisch-thomistische Möglichkeit hat sich durch die Jahrhunderte fort und fort erneuert, und wenn die Weltgeschichte als das Weltgericht, wenn, im Sinne *Goethes*, das, was wir als fruchtbar erkennen, auch wahr wäre, so wäre ihre Richtigkeit aufs nachdrücklichste erwiesen. Im protestantischen Bereich hat sie die bedeutsamsten Reinkarnationen im deutschen Idealismus und in der Existentialphilosophie gefunden. Für jenen ist *die an Schleiermacher anknüpfende «positive» Theologie* repräsentativ. Wenn Schleiermacher selber seine Dialektik, Ethik und Religionsphilosophie als Grundwissenschaft verstand, zu der sich die «historische Wissenschaft» der Glaubenslehre wie das Individuelle zum Allgemeinen, das Kontingente zum Notwendigen verhielt, so hat doch die «Schleiermachersche Rechte», vielfach identisch mit der sogenannten Vermittlungstheologie, das Verhältnis beträchtlich modifiziert: jene Grundwissenschaft mußte sich mit der Stellung einer Hilfsdisziplin neben einer in sich irgendwie eigenständigen Theologie begnügen. Aehnlich ist die Lage in der *existentialphilosophisch orientierten Theologie* unserer Zeit. Die Existentialphilosophie empfiehlt sich der protestantischen Theologie mit dem Hinweis darauf, daß sie, in der Nachfolge *Kants*, eine spezifisch protestantische Form des philosophischen Denkens ausgebildet habe. Daß ihrer Idee des Guten, auf das hin der Mensch existiert, die Seinsfülle des Ursprungs eignet, von dem her der Mensch existiert, daß nach ihr der Mensch schon im Urakt seiner Existenz im «geschichtlichen» Gegenüber Mensch ist, diese Erkenntnisse machen sie uns in der Tat ungewöhnlich interessant. Trotzdem kann sich eine ihrer selbst bewußte Theologie nicht auf

das Programm *Gogartens*[6], erst recht nicht auf dasjenige *Bultmanns* einlassen[7]. Sie kann von einem «Vorverständnis», das die gemeinsame Gesprächsbasis mit der Philosophie abgäbe und von ihr aus gleichsam durch den Vorhof der Schöpfungstheologie ins Heilige und Allerheiligste der Menschwerdung und der Versöhnung führte, nichts erwarten. Sie vermag in der Tatsache der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes und der Menschwerdung Christi nicht die Autorisation zu erkennen, nun den Menschen, der Mensch ist, bevor die Offenbarung an ihn ergeht, in diesem «Bevor» zum Gegenstand einer besondern Untersuchung zu machen. Sie verwehrt es sich, im Faktum, daß Gott in Christus diesen Menschen ansieht, sich zu ihm herabläßt, sich ihm angleicht und sich an ihn «verliert», die Aufforderung zu erblicken, sich nun ihrerseits diesem Menschen anzugleichen; sie muß sich daran halten, daß jene Angleichung Gottes an den Menschen von Haus aus die Angleichung des Menschen an Gott meint; sie ist an die Wahrheit der Anhypostasie der menschlichen Natur Jesu Christi gebunden. Sie ist nicht in der Lage, Stellen wie Röm. 1, 19 f. als Ausgangspunkt für eine philosophisch evidente Anthropologie zu verwenden; gerade sie verwehren es ihr, in eine philosophische «Freiheit» und Weite zu entweichen; nach ihnen ist das Licht, das uns «die unsichtbare Macht und Gottheit» Gottes in der Schöpfung wirklich hell und «einleuchtend», das uns die Verfinsterung unserer Herzen wirklich finster macht, ganz und gar das Licht der Zornesoffenbarung Gottes, durch die hindurch sich seine rettende Gerechtigkeit offenbart. Es gibt freilich eine theologische Anthropologie, aber die wird «schlicht in dem Aufweis des im Worte Gottes selbst bezeichneten, in Jesus Christus aufgedeckten, ursprünglichen status integritatis und des nunmehr in Kraft stehenden status corruptionis» bestehen. «Der Zirkel zwischen dem Verständnis Gottes und dem Verständnis des Menschen ... ist wirklich nur einer, und er ist ein fest

---

[6] Vgl. verschiedene Aufsätze in: Zwischen den Zeiten, bes. 1929, S. 493 ff.; ferner F. Gogarten, Gericht oder Skepsis, eine Streitschrift gegen Karl Barth, 1935; von demselben, Weltanschuung und Glaube, 1937.

[7] Vgl. R. Bultmann, Glauben und Verstehen (bes. den Aufsatz: Das Problem der natürlichen Theologie), 1933, S. 294 ff.

geschlossener Zirkel...» Darum «ist es auch vom Begriff der Schöpfung her nicht möglich, von außen her in ihn hineinzuspringen bzw. eine gemeinsame Plattform aufzuzeigen, auf der man sich mit dem Philosophen darüber verständigen könnte, inwiefern die Bewegung in diesem Zirkel auch von außen gesehen allenfalls möglich ist».[8] Man ist entweder draußen, oder dann ist man — unerhörte Möglichkeit des Glaubens, nur von ihrer gnadenvollen Wirklichkeit her als Möglichkeit überhaupt ins Auge zu fassen — drinnen, drin nämlich im Gegenüber zum Worte Gottes, in dem uns sola fide der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist offenbar ist. Hier drinnen sind die Erkenntnisfähigkeiten und Methoden der Philosophie nicht etwa ausgelöscht; aber sie sind gänzlich der Gewalt des Wortes anheimgegeben, das sie so annimmt, daß es sie richtet und verwandelt; sie dienen nun der Erklärung und Aneignung des biblischen Zeugnisses und sind Glied für Glied eingefaßt von unphilosophisch-«empirischen» Elementen der Sage und Historie, der Gesetzgebung und Liturgie; außerhalb der Annahme, der Rechtfertigung und Heiligung durch das Wort müßten sie augenblicklich in die Irre führen. Hier sind auch die Gegenstände philosophischer Erkenntnis angenommen; es wird keinen Zug menschlichen Wesens und Tuns, keine den Menschen umfangende und tragende Macht und Ordnung geben, die, so wahr sie von Gottes Wort geschaffen sind, nicht wert erachtet wären, hier ihre Wahrheit und ihr Recht zu finden. Aber wirklich nur in der Beziehung auf Gottes Wort, hängend an ihm so «wie der Tropfen am Eimer», finden sie ihre Wahrheit und ihr Recht, und nur eine Theologie, die selber in gleicher Weise an diesem Wort hängt, kann sie nach ihrem Recht und ihrer Wahrheit erkennen.

Es gilt, nach einem charakteristischen Ausdruck Barths, Jesus Christus, das Selbstwort Gottes, immer vor sich zu haben und nie im Rücken zu lassen. Es gilt, die «Natur» material und formal, ontisch und noetisch «in Ihm» zu erkennen, so «in Ihm», daß Er sowohl das Licht als auch der zentrale Gegenstand, besser die konstituierende Mitte aller Gegenstände, auch der anthropologischen und kosmologischen,

[8] Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik I/1, 1932, S. 133.

unserer Erkenntnis darstellt. Zwischen zwei Worten bewegt sich jeder theologische Lehrsatz; aber diese Worte reden beide vom Wort und Werk Gottes in Christus und vom Menschen als von einem in dieses Wort und Werk Aufgenommenen. Die Warnung vor Kohlbrügges Gnadentheologie kann also nie und nimmer die Absicht verfolgen, unser Interesse zwischen Gnade und Natur zu teilen; nein, sie will vielmehr unsere ungeteilte Aufmerksamkeit erst recht voll und ganz auf die Gnade richten, aber freilich auf eine Gnade, die, göttlich erhaben über unsern Begriff der Gnade, die Natur nicht wie dieser ausschließt, sondern unbegreiflich einschließt.

Barth hat das Wagnis einer «streng christologisch» angelegten Lehre vom Menschen [9] innerhalb einer streng von der Versöhnung und Offenbarung her verstandenen Lehre von der Schöpfung auf sich genommen. Ein Wagnis war das insofern, als er sich von der Heeresmacht der Tradition verlassen sah und ihm auch Einzelgänger wie die Reformatoren selber nur kümmerlichen Sukkurs leisteten. Doch diese Einsamkeit weist auf eine andere hin. Die Lehre von der Schöpfung und vom Menschen war in der Theologie aller christlichen Jahrhunderte der Ort, wo in Gestalt der «theologia naturalis» der philosophische Trieb, das reine, nur sich selber gehorchende und in sich selber schwingende Denken ein wenig angefochtenes Hausrecht besaß. Diese Position ließ sich «die Vernunft» nicht rauben; mochte in Sachen Versöhnung und Erlösung die «Offenbarung» zuständig sein, hier hatte sie in eigener Kompetenz mitzureden. Hier schloß man aus dem bekannten und jederzeit verfügbaren Begriff der Natur analytisch auf deren «finis et principium», vom allgemein menschlichen Erlebnis des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls auf dessen unerkennbares Woher, vom jederzeit zugänglichen Begriff des Gegensatzes von Denken und Sein auf die Einheit, in der der Gegensatz ruht, von der Kontingenz des Existierens auf die Notwendigkeit des Ursprungs, lauter Schlußfolgerungen, die man in philosophischer Ruhe aufstellen und in philosophischer Ruhe nachprüfen und sich aneignen konnte. In dieser friedlichen Beschäftigung läßt sich nun die Theologie stören. Sie läßt sich zum Wagnis verleiten, auch hier von der bekannten

[9] Vgl. E. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, 1946, S. 57.

Natur weg nach dem «unbekannten» Worte Gottes auszuschauen. Sie stellt sich auch hier einsam und ungeschützt der Verheißung und dem Anspruch des lebendigen Gottes, vor dem ihr auch die richtigsten Gedanken und Schlußfolgerungen solange entfallen, bis sie ihr Gottes Wort selber wieder zum Gebrauch übergibt.

Strengelbach/Aargau. *Eduard Buess.*

Vom Gebet als dem rechten Gottesdienst und dem eigentlichen Werk des Christen.

«Sihe das jst ein rechter bitter, nicht den andern unnutzen wesschern gleich, die wol viel plappern aber solchs nimer erkennen, Er aber weis das es Gottes gabe jst was er hat, und spricht von hertzen: Herr ich weis das jch mir selbs nicht ein stück meines teglichen brods schaffen noch erhalten kan noch mich fur einerley not oder ungluck behuten, Darumb wil jchs von dir warten und bitten, wie du mich heissest und zugeben verheissest, als der du on mein gedanken zuvor kompst und dich meiner not annimpst. — *Sihe solch erkentnis jm gebet gefellet Gott wol und jst der rechte, hoheste und kostlichste Gottesdienst den wir jm thun können, Denn damit wird jm sein ehre und danck geben, die ihm gehoret.*»[1] Es wird zunächst die eben beschriebene Erkenntnis des Beters als der rechte Gottesdienst gekennzeichnet. Aber der Ausdruck gilt auch dem Gebet, das diese Erkenntnis ausspricht. Wir werden das *Gebet* selbst als den *rechten, höchsten und köstlichsten Gottesdienst* bezeichnen dürfen. Und dazu nun ein Wort Calvins: «Quum Scriptura in Dei cultu hoc nobis summum caput commendet ut eum invocemus . . .»[2] «Interea, ne contemptui essent communes Ecclesiae preces, eas splendidis elogiis olim Deus ornavit: praesertim ubi templum vocavit domum orationis [Iesa. 56. 7]. Nam et *praecipuam cultuo sui* partem hac voce docuit esse *precandi officium.*»[3] In der von der Heidelberger Universität 1572 herausgegebenen Uebersetzung lauten die beiden Stellen: «Weil

[1] Luthers Auslegung von Matth. 6, 7—13, Weimarer Ausgabe 32, 419; der letzte Satz ist von mir für den Kursivdruck ausgezeichnet.

[2] Calvins Institutio III, XX, 27. [3] Ebd., III, XX, 29.