

Die „dialektische Theologie“ in katholischer Sicht

Es ist eine in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzende Tatsache, daß der Kreis der Theologen um Karl Barth, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen, Emil Brunner u. a. für die derzeitige Lage der protestantischen Theologie zu einer Entscheidung fordernden Macht geworden ist. Die protestantische Theologie steht zur Zeit, wie allgemein zugegeben wird, in einer Krise, die wesentlich tiefer geht als die traditionellen Gegensätze zwischen Liberalismus und Orthodogie. Diese Theologie war in ihrer Geburtsstunde und seitdem beständig durch die doppelte Tendenz bewegt, die als christliches Erbgut überkommenen Bestände einerseits als wesentlich zu behaupten und zu sichern, andererseits als nicht zum Wesen des Christentums gehörig abzustossen. Es war lediglich ein Mehr oder ein Minder der einen oder der andern Richtung, was die Liberalen von den Orthodoxen unterschied. Im letzten Jahrhundert gewann aber die liberale Richtung in steigendem Maße das Übergewicht, und auch die Orthodogie gab nicht nur mehr und mehr einzelne objektive Positionen preis, sondern kam durch die „Erlanger Schule“ dazu, ein subjektives Erfahrungselement, das Erlebnis der Wiedergeburt, zum methodologischen Ausgangspunkt der Dogmatik zu nehmen. Der Dogmatik fiel dann nur noch die Aufgabe zu, nachzuweisen, daß der Inhalt dieses individuell-subjektiven Erlebnisses mit dem Offenbarungsgehalt der Bibel und der Bekenntnisschriften sich decke. Der methodologische Ausgangspunkt war aber ein subjektiver, bewußtseinsimmanenter, geworden. Insofern hatte sich Schleiermachers Prinzip von dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl als Grundprinzip für die ganze protestantische Auffassung der Dogmatik durchgesetzt.

Gleichzeitig mußte aber auch die Unsicherheit der gesamten dogmatischen Grundlage in katastrophaler Deutlichkeit in Erscheinung treten. Wie sollte ein inneres Erlebnis, das Herr Schmig oder Herr Müller im Jahre 1929 hat, Grundprinzip sein zur Erkenntnis der geschichtlichen Begebenheiten der urchristlichen Lehrverkündigung? Durch den Heiligen Geist? Aber Herr Schmig und Herr Müller stimmten nicht überein. Wie soll der historische Graben überwunden werden, der den heutigen Protestanten und den gesamten Protestantismus von Christus und den Aposteln trennt? Die Reformatoren hatten diesen Graben nicht gesehen. Sie hatten das ganze christliche Erbe überkommen und sahen sich in der Lage des wohlberechtigten Erben, der nicht lange nach seinem Recht gefragt wird, solange er mittut an der Erhaltung und Sicherung des Erbgesetzes. Sie schufen dem Prinzip der Tradition und Erhaltung gegenüber das Prinzip der Auswahl und begannen, einen Teil des Erbes zu veräußern. Deshalb wurden sie angegriffen. Ihr Augenmerk war auf die Abwehr der Angriffe gegen dieses neue Prinzip gerichtet, auf den Nachweis ihrer Berechtigung zur Veräußerung. Wo sie der Tendenz der Erhaltung folgten, hatten sie keine Gegner und brauchten sie nicht mit Beweisen aufzuwarten. Hier fühlten sie sich sogar in der Lage, den Spieß umzudrehen und mit übersteigerten Forderungen aufzutreten. Die Zuverlässigkeit der Heiligen Schrift als Glaubensquelle, ihre Inspiration, war eine allgemein anerkannte christ-

liche Überzeugung; sie übersteigerten sie, bis man schließlich in der Orthodorie zu der unvernünftigsten Wort- und Buchstabeninspiration kam. Die Notwendigkeit des Glaubens zur Rechtfertigung wurde im Luthertum zur solafides-Lehre übersteigert, während bei den Reformierten die Prädestinationslehre zum übergreifenden, die ganze Glaubenslehre beherrschenden Prinzip wurde. Diesem Extremismus in einzelnen Teilen stand die Preisgabe wesentlicher Teile des Erbgutes gegenüber, vor allem der Lehre von der Hierarchie, dem Priestertum, der Verdienstlichkeit der guten Werke und besonders auch die Wegleugnung des Garanten der Inspiration und des Kanons, der kirchlichen Tradition und des kirchlichen Lehramtes.

Unsicherheit des Kanons und Leugnung der Inspiration konnte nach Beseitigung ihres Fundamentes, der Tradition und des Lehramtes, nur eine Frage der Zeit sein. Allein schon die Verwerfung des Jakobusbriefes durch Luther bedeutet im Grunde den Sturz des ganzen Inspirationsystems der Orthodorie. Der Sturz kam durch den Rationalismus und die liberale Bibelkritik. Die durch den Humanismus eingeleitete Diesseitswendung der Kultur und des Lebensgefühls, die durch den Protestantismus auf religiösem, die Französische Revolution auf politischem und gesellschaftlichem Gebiet gefördert wurde und in den berauschenden Erfolgen der diesseitig eingestellten Naturwissenschaften Bewährung zu finden schien, drängte immer stärker hin auf die Schaffung einer Weltanschauungslehre, die den Menschen in den Mittelpunkt des Universums stellt und von ihm aus alles zu begreifen sucht, die mittelalterliche Theozentrik durch Anthropozentrik ablöst. In einer fast idealen Weise wurde diese zeitgegebene Sehnsucht erfüllt durch die kantische Philosophie, die die Dinge der Erfahrung sich nach dem Intellekt richten, durch die Synthesis des Intellekts erst geschaffen werden läßt. Diese grenzenlos radikale Anthropozentrik ist die Signatur der ganzen idealistischen Philosophie mit ihrem Bewußtseinsimmanentismus. Gott wird demgemäß entweder an den Rand zurückgedrängt, zum müßigen Zuschauer gemacht, oder ins Subjekt aufgenommen, mit dem Ich identifiziert; die Religion ist in Gefahr, entweder zum bloßen naturalistisch-ethischen Streben oder zur Ehrfurcht vor sich selbst umgedeutet zu werden. Eine negative Metaphysik trennt von Offenbarung, Wunder, Gnade, Erlösung, Sakrament, von allen eigentümlichen Inhalten des Christentums. Zu dem historischen Graben kommt noch ein metaphysischer hinzu, der noch radikaler von den Urgegebenheiten des Christentums scheidet.

In dieser Situation griff Schleiermacher entscheidend ein, so entscheidend, daß nach übereinstimmender Überzeugung von Freunden und Gegnern sein Einfluß die ganze Entwicklung der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts beherrschte. Das grundsätzlich Neue Schleiermachers war dieses: er faßte die Religion als Erlebnis, lediglich als Erlebnis, als Erlebnis eigener Art, als Gefühl und Anschauung oder lediglich als Gefühl, als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl von irgend einem Absoluten. In seinen Reden bekennt er sich ausdrücklich zum Pantheismus und auch in der Glaubenslehre ist keine Preisgabe des pantheistischen Gottesbegriffs feststellbar. Damit ist die Religion in das Subjektiv-Individuelle verlegt. Sie hat bei der idealistisch-immanentistischen Gebietsverteilung ihre eigene Provinz erhalten. Damit ist aber auch der Total-Ausverkauf alles spezifisch und positiv Christlichen rest-

los vollzogen. Jeder Glaubenssatz und jedes Gebot ist aus der Provinz der Religion verbannt. Nichts Christliches hat absolute Geltung. Eine irrationale Unmittelbarkeit zu Gott, Mystik, wie man heute protestantischerseits diese anthropologische Religionsauffassung nennt¹, sollte den Inbegriff alles Religiösen bilden. Es ist nur eine Frage des Geschmacks, ob man sich mehr für das Christentum als für eine andere Religionsform entscheidet. Im Christentum hängt nach den Offenbarungsquellen alles von Gott dem Schöpfer und Herrn, dem Offenbarer und Erlöser ab, bei Schleiermacher alles vom Menschen. Dazwischen liegt eine unendliche Kluft. Alle Annäherungsversuche, die der unter Schleiermachers Einfluß stehende Protestantismus an die historischen Begebenheiten des Christentums und Christus selbst machen konnte, durch A. Ritschl, W. Herrmann, K. Heim oder auch die „Erlanger Schule“ tatsächlich machte, waren mit absoluter Notwendigkeit zum Scheitern verurteilt. Es kann von einem zufälligen rein menschlichen Erlebnis des einzelnen kein sicherer Weg führen zur Gesamtgegebenheit des Christentums, das seinen Ursprung in einer freien Tat Gottes hat.

Von dieser Unmöglichkeit geht die dialektische Theologie aus. Es ist ihr Verdienst, sie ins hellste Licht gestellt zu haben und sie praktisch ernst zu nehmen. Es ist zum Verständnis dieser theologischen Richtung, ihrer Erscheinungsform und ihres Erfolges, ganz wesentlich, zu beachten, daß sie von der Praxis her orientiert ist und sich der theologischen Problemlage vonseiten ihrer praktischen Auswirkung her bemächtigte. Karl Barth geht aus von der Krisis der christlichen Verkündigung. Als Schüler W. Herrmanns hat er unter dem Banne Schleiermachers gestanden. Als Prediger, der sein Amt ernst nimmt, empfindet er es als unerträglichen Widerspruch, der zur persönlich tief gefühlten seelischen Not wird, daß er Gottes Wort verkündigen soll und nur Menschenwort verkündigen kann. Die Krisis des Widerspruchs zwischen Sollen und Können, die hier an der Verkündigung offenbar wird, muß natürlich noch weit tiefer gehen, das ganze Verhältnis des Menschen zum Worte Gottes, das ganze Glaubensproblem betreffen. Schon W. Herrmann war durch einen Widerspruch zwischen Sollen und Können, zwischen dem Ideal der kantischen Ethik und seiner Unerfüllbarkeit, zum christlichen Glauben gelangt, d. h. nach ihm zu einer unerklärlichen Tat der Freiheit, die kraft göttlichen Zwanges geschehen soll, zur Berührung mit einer Macht, die nicht nur Gesetz, sondern auch Hilfe ist. Die dialektische Theologie sieht die Not weniger theologisch, mehr religiös; ihr Fragen und Denken will in bewußtem Anschluß an Kierkegaard nicht objektiv, sondern „existentiell“ sein, d. h. so, daß man sich selbst, seine Existenz einsetzt, so daß das Subjektive das Objektive wird. Im Gegensatz zum theoretischen oder phänomenologischen Denken ist das „existentielle“ derart, daß der Denkende nicht als unbeteiligter Zuschauer seinen Denkinhalten als seinen Objekten gegenübersteht, sondern derart, daß er sich bewußt ist, selbst in der Entscheidung zu stehen, daß er leidenschaftlich interessiert ist. Dieses existentielle Denken bricht sich Bahn wie ein Durchbruch des Realismus mitten heraus aus einem sonst universonellen Bewußtseinsimmanentismus, so daß die Existenz des eigenen Subjekts als reale Wirklichkeit verstanden und

¹ Vgl. E. Brunner, Die Mystik und das Wort, durchweg.

die Entscheidung über ihr Schicksal mit dem ganzen Ernst der christlichen Eschatologie ins Auge gefaßt wird. Aus dieser leidenschaftlichen Subjektivität in Verbindung mit der praktischen Einstellung erklärt sich der prophetische Zug, der unwiderstehliche Drang zur Verkündigung, der dieser Richtung so wesentlich ist. Ihr Ethos ist Ernst und Ehrlichkeit, erfüllt von ungeheurem vitalem Drang. Der Ausgangspunkt und die erste Entfaltung zeigt sehr viel Verwandtschaft mit den in der Jugendbewegung entbundenen Kräften. Ihr Erfolg bei der jüngeren Generation dürfte zum größten Teil auf Rechnung dieser Verwandtschaft zu setzen sein. Ihr Bestes dürfte auch in dieser Richtung liegen.

Aus diesem Ethos allein erklärt sich aber nicht ganz ihr Erfolg; mit ihm erschöpft sich nicht ihre Gegenwartsbedeutung. Für theologische Kreise tritt in außerordentlichem Maße in den Vordergrund ihre starke Angriffsstellung gegen Schleiermacher und die in Abhängigkeit von ihm geratene evangelische Theologie des 19. Jahrhunderts. Beständig kehrt die Klage wieder, daß durch den verhängnisvollen Einfluß des „Vaters der evangelischen Theologie“ diese Theologie in die unwürdigste Abhängigkeit von der idealistischen Philosophie geraten sei und dadurch in ihrem innersten Wesen verkehrt worden, zur Mystik, zur Funktion der menschlichen Psyche degradiert worden sei. In seiner umfangreichen Studie „Die Mystik und das Wort“ (11) verurteilt Emil Brunner Schleiermachers Lebensziel eines Bündnisses zwischen mystischer Immanenzphilosophie und Religion der Bibel als innere Unmöglichkeit und kolossalen Selbstbetrug. Zu ähnlich scharfer Verurteilung der gesamten Haltung der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts kommt Friedrich Karl Schumacher in seinem Buche „Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne“. Sachlich stehen alle Vertreter der neuen Richtung in gleich scharfer Angriffsstellung gegen die gesamte protestantische Theologie, die schon recht früh die Theologie der Reformatoren und der Bibel preisgegeben haben soll. Die dialektische Theologie will sie neuentdeckt haben; sie erhebt den Anspruch, die einzige zu sein, die den biblisch-reformatorischen Begriffen entsprechend zu reden verstehe.

Es liegt auf der Hand, daß ein solcher Angriff durch seinen Glanz und seine Universalität dazu angetan ist, Aufsehen zu erregen. Karl Barth hätte nicht so sehr überrascht zu sein brauchen, daß auf einmal die große Glocke anschlug (vgl. Dogmatik I IX). Von so großem Erfolg hätte der Angriff aber auch nicht sein können, wenn er nicht gut begründet gewesen wäre. Er war, will uns scheinen, sachlich noch stärker begründet, als die Vertreter der dialektischen Theologie selbst wahrnahmen. Wir sehen die Begründung etwas anders. Sie liegt in der fortschreitenden und sich vollendenden Veräußerung alles spezifisch Christlichen, die in der geschichtlichen Entwicklung des Protestantismus grundgelegt war, mit dem durch Schleiermacher herbeigeführten Abhängigkeitsverhältnis von der idealistischen Philosophie zur grundsätzlichen Vollendung kam und nur durch logische Inkonsistenz oder Selbsttäuschung für Einzelheiten außer Kraft gesetzt, nie aber grundsätzlich beseitigt werden konnte.

Das „anima naturaliter christiana“ war durch die Aufklärung in „christianum = humanum“ abgewertet worden. Übernatur und Wunder wurden ge-

leugnet. Man kannte keine größere Leidenschaft als die der Abwehr jeglicher Tendenz, über die Grenzen der Natur hinauszugreifen. Die klarste Konsequenz der neuen Richtung war der reine Materialismus. Der kantische Ethizismus war ja doch auch ein Hinausgreifen über die ehernen Grenzen der Erfahrung nach Maßgabe der innerhalb der Grenzen gegebenen Regeln und Formen. Die Selbstvergottung war eine mit den gepriesenen Denkvoraussetzungen unvereinbare Wertüberhöhung. Die biblisch-christlichen Ideen verhalten sich zu diesen humanistisch-naturalistischen Vorstellungen wie Feuer und Wasser. Sie können sich nicht vermählen. Sie können nicht einmal zusammenwohnen. In einem Gefäße, das mit Wasser gefüllt ist, kann das Feuer nicht brennen. Darum ist es eine große Täuschung, wenn Barth (Dogmatik I 216) meint, es sei gleichgültig, welcher Philosophie man angehöre, und eine Bekehrung zum kritischen Realismus sei bedeutungslos. Ob Gott unter Voraussetzung einer realistischen Philosophie irgendwie erkannt werden könne, darüber wird noch weiter unten die Rede sein. Daß aber weder die christliche Gottesidee, noch eine andere spezifisch christliche Idee in idealistischem Bewußtseinsimmanentismus möglich ist, das dürfte schon jetzt klar sein. — Feuer erlischt, wenn es in ein mit Wasser gefülltes Gefäß geschüttet wird —, und das dürfte allein Grund genug sein, die Frage als höchst bedeutend zu bezeichnen, welche Philosophie man hat. Der radikalen kritizistischen Umdeutung des Denkens entspricht eine ebenso radikale rationalistische Umdeutung des Glaubens. In der kritizistisch-idealistischen Immanenzphilosophie wird der ursprüngliche Sinn der Erkenntnis umgebogen. Das Ursprüngliche wird als unwissenschaftliche Vorstufe abgetan, das Umdeutungsprodukt als das wissenschaftlich Haltbare gelobt. Man kennt nur den jähen Umschlag von Extrem zu Extrem und sieht nicht die besonnene Mitte des kritischen Realismus. Ebenso findet man auf dem religiösen Gebiet keine Mitte und Besonnenheit. Von der übertriebenen Wundersucht, die man besitzen zu müssen wähnt oder bei der christlichen Offenbarung unterstellt, von dem Extrem der Buchstabeninspiration kommt der jähe Umschlag zur radikalen Leugnung der gesamten Übernatur, des Wunders und der Offenbarung. Die Offenbarung in ihrer ursprünglichen Sinngegebenheit wird als naive, mythologische Vorstufe abgewertet, die rationalistische Umdeutung mit all ihren Blüten unwahrhaftiger Rabulistik als der eigentliche Sinngehalt der christlichen Religion angepriesen, und man tut sich etwas zugute auf diesen Fortschritt vom mythologischen zum „exakten“ Denken, in dem sich nirgendwo Besonnenheit und Exaktheit zeigt.

Angesichts einer so großen Geistesverirrung kann der Ruf zur Selbstbesinnung nicht stark genug erschallen. Es ist ein Wahn, zu glauben, das Denken werde durch Aufhebung seiner natürlichen Sinngebung vervollkommenet. Diese natürliche Sinngebung läßt sich gar nicht ganz entfernen. Sie steckt zu tiefst auch noch in den Sägen drin, durch die sie geleugnet wird; sonst würde man ja gar nicht sie selber leugnen, sondern etwas anderes, das man an ihrer Stelle dächte oder meinte. Eine gesunde Reaktion ist die Phänomenologie. Sie ist ein Schritt zur Gesundung, freilich nur ein Schritt zu ihr hin, nicht die Gesundung selbst. Denn sie greift noch nicht bis zur Wurzel des Übels durch, kehrt noch nicht zur ursprünglichen Sinngegebenheit des Denkens im vollen Maße zurück. Nur der Realismus versteht das Erkennen ohne Sinnverdrehung

und Umdeutung so, wie es seiner Urgegebenheit nach gemeint ist. Er ist auch allein die Philosophie, der die Offenbarung in ihrem ursprünglichen Sinne, ohne Bruch und Umdeutung, entspricht. Es ist doch wahrhaftig ein Wahn, zu glauben, das Christentum werde vervollkommenet, wenn man seinen göttlichen Ursprung und seine Fülle in Gott und zu Gott hin auf bloße natürliche, anthropologische Gegebenheiten zurückführt, wenn man Gottes Offenbarung als bloße Menscheneinsicht, Gottes Gebot als bloße ethische Forderung der Menschennatur, Gottes Verehrung als bloße gefühlsmäßige Geisteserhebung des Menschen begreifen will und dabei Offenbarung, Wunder, Gnade und Sakrament im ursprünglich gegebenen Sinne rundweg leugnet. Da würde es der Wahrhaftigkeit schon besser entsprechen, wenn man seinen Abfall vom Christentum offen eingestände.

Es ist der dialektischen Theologie als hohes Verdienst anzurechnen, daß sie vom Standpunkt der Wahrhaftigkeit aus die unbedingte Verschiedenheit von Begriffen, die in idealistischem Sinne Produkt des geschöpflichen Geistes des Menschen sind, und dem uns im Glauben geschenkten Bewußtsein, daß Gott Wirklichkeit ist, so außerordentlich stark hervorhebt. Sie hat auch in ihrem Begriff des existentiellen Denkens eine Möglichkeit, die Beziehung des Menschen zu Gott als eine wirkliche zu erkennen und ernst zu nehmen, als eine Beziehung, in die der Mensch nicht als Zahl, Ding oder Schauspieler eingeht, sondern in die er existentiell verwickelt ist. Aber das entgeht ihr, daß durch dieses Denken der Bewußtseinsimmanentismus entscheidend gesprengt ist, insofern hier die eigene Existenz als realistisch erfaßt verstanden wird, und neben der eigenen auch die Existenz der Mitmenschen, bei denen man ein ähnliches Verhältnis zu Gott voraussetzt oder herbeizuführen sich bemüht. Auch die Existenz Gottes ist als wirklich gedacht. Sonst könnte man die Beziehung nicht existentiell denken, in der der Mensch zu Gott steht. Zwischen meiner Existenz und einem idealistisch verstandenen Gedankenpunkt besteht keine so leidenschaftlich ernste Beziehung, die über meine ewige Seligkeit entscheiden könnte. Die Beziehung mitsamt den beiden Existenzen, zwischen denen sie besteht, ist auch nicht bloß in außerbewußter Wirklichkeit rein sachlich da; sonst wüßte man nichts davon und könnte keine Theologie darüber schreiben. Sie ist auch nicht im Glauben allein, insofern er Gottes Werk ist; denn sie ist in der Theologie, in dem Denken, durch das die dialektische Theologie aufgebaut wird.

Diese Sprengung des Bewußtseinsimmanentismus wird von der dialektischen Theologie tatsächlich vorgenommen, aber nicht als solche erkannt. Daher bleibt man prinzipiell im Banne der idealistischen Philosophie und nimmt nur hinsichtlich des Ergebnisses, das sich aus ihrer Gegenüberstellung mit dem Christentum herleitet, Schleiermacher und seinen Anhängern gegenüber eine antithetische Stellung ein: nicht Harmonie, sondern Disharmonie, soll das Ergebnis sein, nicht Verbindung, sondern Trennung die Forderung. Weil man die vom christlichen Denken her sich als notwendig erweisende Sprengung des Bewußtseinsimmanentismus nicht in ihrem Ernst und ihrer Tragweite erkennt und zu einer prinzipiellen erkenntnistheoretischen Rektifizierung des, auch abgesehen vom christlichen Denken, in sich unmöglichen Idealismus des Denkens nicht voranschreitet, stößt man auf diesen unendlich tiefen Spalt, der dann zwischen Denken und Glauben und ihren Inhalten aufklafft. Man stößt

auf letzte absolute qualitative Gegensätze, die letztlich allem zu Grunde liegen: Zeit und Ewigkeit, Gott und Welt, Sünde — Tod und Gnade — Erlösung.

Die Vertreter der dialektischen Theologie sind nicht auf dem hier beschriebenen Weg zu ihrer Paradoxie gekommen, sondern auf dem Wege der literarischen Abhängigkeit von Kierkegaard, der seinerseits wieder von Luther und Hegel abhängig ist, der der dialektischen Philosophie Hegels prinzipiell erlag, während er sie antithetisch bekämpfte¹. Das Verhältnis Kierkegaards zu Hegel ist den wesentlichen Zügen nach das Verhältnis der dialektischen Theologie zur idealistischen Philosophie. Hegel verstand unter Religion das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes durch Vermittlung des endlichen Geistes. Hegel glaubte das Christentum absolut und der Vernunft entsprechend zu machen, indem er es in die Selbstverwirklichung des dialektischen Prozesses aufnahm. Kierkegaard glaubt diesem Monismus aufs entschiedenste widersprechen zu müssen, weil dadurch das Christentum zur bloßen Subjektivität der Menschheit als solcher relativiert werde, zu einem Entwicklungsprozeß, für den alle Momente in der menschlichen Natur gegeben seien. Wenn es so wäre, so könnte der Gehalt des Christentums aus dem Menschen sokratisch erfragt werden, während das Christentum, wie Kierkegaard in den „Philosophischen Brocken“ weitläufig ausführt, steht und fällt mit seinem transzendenten Ursprung, demgemäß der Mensch nicht nur die Wahrheit, sondern auch die Bedingung, die Wahrheit zu verstehen, von außen empfängt. Diese Bedingung ist das absolute Paradox: Gott in der Zeit = Christus. Darum ist der Glaube für das Denken nie erreichbar, vielmehr nur durch das Opfer des Denkens in der Leidenschaft der Unendlichkeit zu verwirklichen. Das Glaubensobjekt wird eine logische Unsinnigkeit, die ohne jedes Warum angenommen werden muß. In leidenschaftlichem Verlangen, dem Monismus Hegels möglichst scharf zu widersprechen, stellt Kierkegaard seinen absoluten Dualismus auf, nach dem Zeit und Ewigkeit in unendlichem qualitativem Unterschied auseinanderfallen, und alles, was zur Ewigkeit gehört: Gott, Schöpfung, Gericht, Erlösung in absoluter Diskontinuität von allem getrennt ist, was zur Zeit gehört: Welt, Mensch, Sünde, Tod. Die unendliche Kluft zwischen Zeit und Ewigkeit verschlingt den historischen Graben, der den Schüler zweiter Hand von der Bedingung des Glaubens, von Christus, zu trennen und dem Schüler erster Hand gegenüber zu benachteiligen scheint. „Das Historische, daß Gott in menschlicher Gestalt Dasein gehabt hat, ist die Hauptsache; das übrige historische Detail hat auch nicht die Wichtigkeit, die es hätte, wenn von einem Menschen statt von Gott die Rede wäre. Die Juristen sagen, daß ein Kapitalverbrechen alle kleineren Verbrechen in sich aufsaugt; so ist es mit dem Glauben.“² So wird die apologetische Schwierigkeit der historischen Diskontinuität des Protestantismus mit dem geschichtlichen Ursprung des Christentums aus dem Blickfeld geschafft durch Versenkung in den Abgrund der metaphysischen Diskontinuität, die allgemeinmenschlich, ja allgemeinkreatürlich sein und den Menschen, die Kreatur, von Gott trennen soll. Diese Diskontinuität soll vom Menschen her absolut unüberwindlich sein und nur von Gott her überwunden

¹ Vgl. hierzu auch Torsten Bohlin, Glaube und Offenbarung 114.

² Philosophische Brocken Kap. 5, § 2.

werden können durch das Wunder des Glaubens. Daß Gott offenbar, daß Christus Gott sein soll, diese historische Tatsache soll eine metaphysische Unmöglichkeit sein, ein absolutes Argernis für die Vernunft und doch eben Tatsache und existentielle Entscheidung fordernd. Zum Neinsagen ist der Mensch aus sich fähig, das Ja-sagen aber kann nur Wirkung des Heiligen Geistes sein. Der Mensch steht ja als Kreatur aufseiten der Zeit und im Gegensatz zur Ewigkeit und zu Gott. Nach der — auch von Kierkegaard und den meisten Vertretern der dialektischen Theologie angenommenen — voluntaristisch-irrationalen Bestimmung der Menschenseele bei Luther ist die Seele egozentrischer Ichwille. Dieser Ichwille ist die Grundform der Sünde, weil durch ihn der im Sein der Kreatur liegende Widerspruch zu Gott ein gewollter wird. Der Geist macht uns in Christus, der unsere Schuld trug, die Unendlichkeit dieser Schuld offenbar, so daß wir vor dem Gerichte Gottes, in dem wir dann stehen, in Todesfurcht erzittern. Zugleich läßt uns derselbe Geist in Christus, insofern in ihm Gott völlige Gemeinschaft mit dem Menschen eingeht, auch Gnade sehen und gibt uns dadurch die Gewißheit der Erlösung. Das Paradox besteht darin, daß das Bewußtsein der Gnade mit dem Bewußtsein, sündig vor Gott dazustehen, zusammengehört und nur in ihm möglich ist. So ist Christus selbst das absolute Paradox, weil sich in ihm Zeit und Ewigkeit, Mensch und Gott, Gericht und Gnade überschneiden.

Indem die dialektische Theologie diese Paradoxlehre mit schroffer Einseitigkeit in den Mittelpunkt stellt, weicht sie zwar, wie Torsten Bohlin überzeugend nachgewiesen hat¹, von Kierkegaard und Luther ab, aber man kann doch nicht verkennen, daß in der *theologia crucis* Luthers eine ähnlich zentrale Erschütterung der Vernunftgeltung und des Widerspruchsprinzips vorliegt². Wegen der Vernachlässigung der psychologischen Momente, durch die die Paradoxlehre bei Luther bedingt ist, und der Zurückweisung der individuell-subjektiven religiösen Erfahrung, die bei Luther eine so große Rolle spielt, kann der Anspruch der dialektischen Theologie, Erneuerung der Theologie der Reformatoren zu sein, nicht als berechtigt anerkannt werden. Man wird aber bestimmt sagen müssen, daß sie, aufs ganze gesehen, die Tragweite des zentralen Dualismus klarer gesehen und die Paradoxlinie schärfer gezeichnet hat. Eine Ausbiegung aus dieser Linie ist es, wenn Emil Brunner in seiner Polemik mit Eberhard Grisebach glaubt, die Erschütterung des Vernunftaxioms zu einer vorläufigen machen, den „Erozismus der Vernunft“ aber, trotz Durchführung der Paradoxlinie, vermeiden zu können³. Ein Axiom, das einmal erschüttert ist, gilt nicht mehr. Wenn die Vernunft einmal geköpft ist, so ist es um sie geschehen. Daß Brunner hier entscheidend aus der Linie herausrückt, zeigt sich auch darin, daß er den zentralen Dualismus nicht mehr entschieden durchführen kann, insofern die radikale Verderbtheit der Menschennatur im Gegensatz zu den Reformatoren geleugnet wird⁴.

Gerade die radikale Durchführung der absoluten Trennung von Zeit und Ewigkeit und allem, was jeweils zu der einen oder der andern gehört, ist das

¹ Glaube und Offenbarung 114 ff. 144 ff.

² Vgl. Walther v. Loewenich, *Luthers Theologia crucis*.

³ Zwischen den Zeiten Jahrg. 7 (1929) 256 f.

⁴ U. a. D. 266 Anm. 6.

Typische an der dialektischen Theologie. Darum wird alle Gotteserkenntnis, außer der durch das Wunder des Glaubens, so unbedingt als unmöglich bezeichnet¹. Deswegen wird alle Apologetik so schroff abgelehnt² und uneingeschränkt behauptet, Gotteserkenntnis könne und müsse nur aus Verzweiflung kommen; denn verzweifeln, so meint man, müsse der Mensch, wenn er zur Tiefe der Selbsterkenntnis gelangt, weil er dann sehe, daß er „als Geist, als Sich-selbstbestimmendes“ notwendig in Widerspruch stehe zu dem Spruch über ihm, der Bestimmung (Gottes) über ihn³. Von dem letzten absoluten Dualismus her bekommt der Offenbarungsbegriff seine besondere Gestalt. Es ist eines der größten Verdienste der dialektischen Theologie, dem neuprotestantischen Erlebnissubjektivismus gegenüber den jenseitigen Ausgangspunkt der Offenbarung zu betonen⁴. So sehr wird dieser Gedanke real und ernst genommen, daß man im Offenbarungsgeschehnis die Wurzel des Trinitätsdogmas sieht⁵.

Aber die Neigung zum Extremismus, zur Übersteigerung eines gesunden und an sich berechtigten und dem Christentum wesentlichen Gedankens bemächtigt sich hier der Spekulation in ähnlicher Weise, wie es einst bei den Reformatoren in einzelnen Punkten der Fall war. So kommt man dazu, den Widerspruch, in den man sich hineinverwickelt hat, in die Wirklichkeit selbst hineinzuverlegen, und gefällt sich darin, eine Theologie auszubilden, die den Widerspruch abbildet. Der widerspruchsvolle Glaubensbegriff, in den man sich hineingearbeitet hat, wird zum Ausgangspunkt für die Betrachtung der gesamten Wirklichkeit. „Diese Wirklichkeit aber ist der Zwiespalt, die Zweideutigkeit der menschlichen Existenz. Darum, um dieser Zwiespältigkeit willen, ist die göttliche Botschaft Angriff und Erfüllung, weil der Mensch immer gleichzeitig im Gottfliehen und Gottsuchen begriffen ist. ... Darin ist es begründet, daß die Theologie dialektisch sein muß. Denn das so schwer mißverstandene Wort ‚dialektisch‘ könnte man am besten wiedergeben mit: den Widerspruch abbildend. Weil das Wort Gottes den Menschen in seinem Widerspruch treffen muß und trifft, darum ist es selbst ‚im Widerspruch‘: der Gott-Mensch, die törichte Weisheit, die Freiheit als Gottesknechtschaft, das Kreuz als Offenbarung der Gottesherrlichkeit usw. Darum ist seine legitime Sprache das echte Paradox.“⁶

Solange es sich um populär-rhetorische Darstellung handelt, kann man mit diesen Paradoxen bei wenig reflektierenden Zuhörern vielleicht sehr tiefe Eindrücke erzielen. Die innere Unmöglichkeit einer Bescheidung mit Widersprüchen als ersten Glaubensinhalten tritt aber in dem Maße hervor, als die Besinnung wächst und tiefere gedankliche Durchdringung der in mutiger Rhe-

¹ Hier spielt der nicht überwundene Idealismus eine unselige Rolle, indem man wähnt, der irgendwie erkannte Gott müßte zum Moment unseres Bewußtseins, zu unserem Geschöpf, zum ganz enträtselten Gott werden. Vgl. Brunner, *Die Mystik und das Wort* 102; Barth, *Dogmatik I* 102 216 318.

² Barth a. a. D. 228 f. Brunner, *Zwischen den Zeiten* Jahrg. 7 (1929) 258 (mit einer kleinen Modifikation).

³ Brunner, *Die Mystik und das Wort* 236.

⁴ Vgl. u. a. Brunner a. a. D. 81 f.; *Der Mittler* 370; Barth, *Dogmatik I* 43 ff.

⁵ Brunner, *Der Mittler* 243 ff. Barth, *Dogmatik I* 126 ff.

⁶ Brunner, *Zwischen den Zeiten* Jahrg. 7 (1929) 266.

torik gemachten ersten Aufstellungen einsetzt. Instruktiv ist in dieser Beziehung Barths Dogmatik I, besonders die Art, wie er sich hier abquält, zu einem einigermaßen befriedigenden Offenbarungsbegriff zu kommen. Die Kluft, die Mensch und Gott trennt, kann ja nach den Voraussetzungen Barths nur von Gott her überwunden werden, weil das Endliche das Unendliche nicht fassen kann, weil jedes Gotterkennen bedeutete, daß Gott zu unserem Geschöpf würde. So bleibt nur die Möglichkeit, daß Gott sich dem Menschen offenbare, ohne daß eine Kenntnis von ihm in das Bewußtsein des Menschen eingehe. Wie soll uns aber etwas offenbar werden, ohne daß wir etwas davon wissen? Ziel einer sich an uns wendenden Offenbarung ist doch ein für uns Offenbarwerden, so daß wir nun sehen und verstehen können, was vorher verhüllt war. Dieses Ziel aber, daß wir irgendwie Gott erkennen, muß nach den Voraussetzungen der dialektischen Theologie ganz unbedingt vermieden werden, und doch muß gerade das das Ziel der Offenbarung sein. Darum ist das Wort Gottes in die Welt hineingesprochen als Anspruch an den Menschen, als Wort, das selbst Gott ist, sein Sohn; darum ist es als Mitteilung, die zugleich Gabe ist, dem Menschen geschenkt in der Ausgießung des Heiligen Geistes. Die innergöttlichen Hervorgänge der göttlichen Personen werden von Barth als Momente der Offenbarungsverwirklichung gefaßt, als hervorgehend aus dem Bestreben Gottes, sich dem Menschen hörbar und erkennbar zu machen, die immer auf den Menschen hinzielen und ihm offenbar werden wollen und es doch absolut nicht können, weil Gott sofort zum Geschöpf des Menschen würde, sobald er irgendwie etwas von ihm erkennen würde. So müht sich Gott vergebens ab: der Mensch, dem sich Gott offenbart, bleibt immer der Mensch, dem Gott nicht offenbar werden kann. Gott ist so groß, daß er nicht begriffen werden kann, aber so klein, daß er nicht imstande ist, uns einen auch noch so unvollkommenen Begriff von sich zu geben. Demnach kann die große Kluft auch nicht von Gott her überwunden werden, und doch weiß Barth dieses und manches andere über Gott und Jenseits mitzuteilen. Er will nichts von dem, was wir historisch von Jesus wissen, nichts von dem, was in der kanonischen Schrift steht, den Kanon selbst nicht, als absolut gelten lassen, und doch glaubt er, die Denkmöglichkeit der Offenbarung konstruiert zu haben (226). Er geht aus von der schlechthin als Wirklichkeit bezeichneten Annahme, daß wir in Predigt und Schrift Gottes Wort hören, sucht dann „diese Wirklichkeit in ihrer Möglichkeit zu begreifen“ (389) und schließt damit, daß wir die Unmöglichkeit, weil Wirklichkeit, Möglichkeit nennen sollen. Dabei bleiben, außer den gedanklichen Widersprüchen, auch noch die Dunkelheiten: Wann höre ich den Anspruch Gottes? Was höre ich in ihm? Wenn das Göttliche doch immer draußen bleibt und, was ins Bewußtsein eindringt, endlich ist, so kann ich nie einen Anhaltspunkt finden zu der Annahme, daß Gott jetzt spreche oder jemals gesprochen habe oder sprechen werde. Die einzige richtige Konsequenz wäre der absolute Agnostizismus.

Die idealistische Philosophie und die liberale Bibelkritik haben Barth und seine Freunde umfängen. Darum macht der Gedanke auf sie so starken Eindruck, daß jede Gotteserkenntnis Gott zu unserem Geschöpf mache. Der erkenntnistheoretische Realismus wird ein Begreifen des unendlichen Gottes durch das endliche Geschöpf stets als absolut unmöglich bezeichnen; er wird

auch dem Menschen auf Erden keine unmittelbare Gotteserkenntnis andichten müssen, aber eine mittelbare, unvollkommene, aber dennoch wahre Erkenntnis Gottes wird ihm nach Vernunft und Schrift nicht nur als möglich, sondern auch als leicht erreichbar und bei fast allen Menschen wirklich erreicht erscheinen. Aus den Spuren der Allweisheit, der Allmacht und der unendlichen Güte in Natur und Geschichte können wir schlußfolgernd zur Erkenntnis des höchsten persönlichen göttlichen Wesens und seines die sittliche Ordnung hütenden heiligen Willens aufsteigen (Weish. 13, 1—9. Röm. 1, 18—21). Nicht die Schnittlinie zwischen Zeit und Ewigkeit, wie Barth im Römerbriefkommentar sagt, erkennen wir nach der Schrift, sondern Gott selbst, das Unanschauliche an ihm, sein Wesen, das uns zwar nicht unmittelbar, aber mittelbar durch die Geschöpfe zugänglich wird, nicht so, daß wir die Vollkommenheit eines restlos begreifenden Erkennens erreichen, aber doch so, daß wir aus der im Bilde vorhandenen Ähnlichkeit zu einem uns etwas enthüllenden Verstehen des Urbildes gelangen. Wir erkennen Gott jetzt im Spiegel und Rätsel, aber es ist ein Erkennen von ihm, wenn auch noch so unvollkommen (1 Kor. 13, 12). Nur weil wir Gott wirklich erkennen, können wir auch wirklich wissen, daß er der Schöpfer und Herr, der Richter und der Erlöser ist. Für die Vertreter der dialektischen Theologie sind diese Hauptthemen ihres Glaubens und Denkens ein überkommenes christliches Erbe, an dem sie festhalten, das aber im Widerspruch steht zu den Voraussetzungen ihres ganzen Denkens. Idealistische Philosophie und liberale Bibelkritik schaffen bei ihnen einen leeren Raum, in dem diese christlichen Grundgedanken nicht mehr stehen können. Sie sehen zwar richtig, daß diese Philosophie und Kritik kein Sockel sind, auf dem das positive Christentum stehen könnte; sie verkennen aber das Negative, daß sie den Sockel wegnehmen, auf dem das Christentum stehen muß, daß sie einen leeren Raum schaffen, in dem es nicht stehen kann. Mit dem Widerspruch als Grundprinzip geht es nicht. Gott kann kein Gott des Widerspruchs sein. Unser Glaube muß ein vernünftiger Glaube sein; sonst kann er nicht bestehen.

Michael Gierens S. J.