

gewisse wirtschaftliche und kulturelle Freiheit und Fülle notwendig war, um die christliche Welt zu formen, eine Voraussetzung, die auf dem harten Boden Islands und Norwegens viel später entstand. Die Betrachtung der Mannigfaltigkeit innerhalb germanischer Art, der Wesenszüge des deutschen Volkes und seiner verschiedenen Stämme, des Ineinander natürlicher menschlicher Voraussetzungen und übernatürlichen Offenbarungsglaubens ist, wie man sieht, geeignet, aus der Betrachtung der Vergangenheit Einblick in das Gefüge der Gegenwart zu gewinnen und anzuspornen, die natürlichen Kräfte zu betätigen. Es sollte nur immer geschehen ohne fanatische Enge und ohne negative Verdammungsurteile, sollte unbeirrt von Widerspruch und Drohung einzig im Dienst lebendiger Wahrheit stehen.

Hubert Becher S.J.

Reformatatorische Perspektiven

Hermann Diem, der das Kierkegaard-Bild vom Standpunkt der dialektischen Theologie geschrieben hat, gibt eine kleine Auseinandersetzung mit Heinrich Barth heraus¹. Sie scheint fast eine interne Angelegenheit der Dialektiker zu sein, zum mindesten aber eine rein fachliche Auseinandersetzung zwischen Theologie und Philosophie, und dies noch in einer wenig eingängigen Sprache. In Wirklichkeit aber blitzen hier Lichter auf, die das Gegenwärtige der geistigen Situation scharf beleuchten.

Die Einleitung vor allem läßt erschreckend deutlich das Entweder-Oder erkennen, in das durch die dialektische Theologie der deutsche Protestantismus geraten ist. Entweder es wird die *ratio peccati*, unter der alle Natur steht, bis ins Radikale durchgeführt, — und dann endet es bei einem existentiellen Atheismus, ja Anti-Theismus der Natur. Oder man sucht dann doch nach einem „Hinweis zu Gott“ in der Natur, — und dann ist die katholische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis die Folge und mit ihr das katholische Verhältnis zwischen Natur und Offenbarung und Gnade. Die „*analogia entis*“, die wir seiner Zeit

in der Auseinandersetzung mit Max Scheler einerseits, Karl Barth andererseits als den Angelpunkt betonten, ist damit in der Tat auch praktisch zu einem solchen geworden, besser: zu einer Wegkreuzung, zwischen Atheismus und Katholizismus im Lager des deutschen Protestantismus. „Man trieb die Desillusionierung aller idealistischen oder sonstwie im Verdacht verkappter Religiosität stehenden Philosophien so weit, bis man eine einwandfrei profane und betont atheistische Philosophie fand. Und als man sie endlich hatte, mußte man sie gleich wieder zur Erzielung eines natürlichen Verständnisses für den christlichen Glauben verwenden. Man trieb die Humanität auf allen Gebieten zur Katastrophe und erschlich dann mit dem katastrophalen Minus ein entsprechendes christliches Plus... Jedes politische Ethos wurde entlarvt als Selbstsicherung des in seine Eigenmächtigkeit sich selbst verbauenden Menschen und der Wille zur Polis so lange aller weltanschaulichen Inhalte entkleidet, bis das nackte, durch keine Ideologie mehr gemilderte, bloße Miteinandersein als Urform des Staates übrig blieb. Das konnte natürlich kein Mensch aushalten, besonders in einer Zeit, die in solch eminenter Weise zum politischen Handeln drängt. So mußte es kommen, daß gerade die hitzigsten Kämpfer gegen alle ideologische Politik zuerst gezwungen waren, jene übrig gebliebenen politischen Urformen wieder ideologisch zu verklären, indem sie ihnen als ‚Schöpfungsordnungen‘ ein nicht geringes christliches Gewicht verliehen... Es führen alle Wege nach Rom, d. h. zur *analogia entis*“ (1 ff.). „Jene Theologen werden sicher alles vermeiden wollen, was sie in die Nähe der katholischen Auffassung der Analogie bringt. Sie wollen deshalb... streng daran festhalten, daß die Analogie nur vom Glauben aus zu sehen ist. Von der humanen Seite wollen sie nicht mehr als höchstens ein hinweisendes Offenbleiben für die Möglichkeit des Glaubens... (Aber) die katholische Lehre kann sich auch mit diesem Minimum an Analogie begnügen“ (73 f.).

Hermann Diem selbst will sich dagegen nicht nur mit der „*analogia fidei*“ Karl Barths schützen, sondern mit einer äußersten Entgegensetzung in der Gotteserkenntnis selbst. Auf der einen Seite

¹ Herm. Diem, Kritischer Idealismus in theologischer Sicht. (105 S.) München 1934, Chr. Kaiser. M 4.50.

ist Gott als Gott, wie Er ist, erst erkannt, wenn Er als Dreipersonlichkeit erkannt ist, — was aber einer natürlichen Erkenntnis unmöglich ist. Auf der andern Seite ist der konkret existente Mensch, der Gott erkennen will, von sich aus der erbsündige Mensch, so daß ihm Gott nur als „Gott des Zornes“ entgegentritt. „Es ist wesentlich für die theologische Untersuchung, daß für sie die Frage nach der Gotteserkenntnis nicht in der Problematik des menschlichen Erkenntnisvermögens liegt, sondern in der Problematik der Trinität. Aus dieser ergibt sich, daß Gott selbst die Heilsveranstaltung für notwendig gehalten hat, um dem Menschen eine wirkliche Erkenntnis von sich zu geben, die der Mensch also nicht von sich aus hat, auch nicht vorläufig und teilweise. Das heißt nicht, daß er sie nicht haben könnte — sofern er doch von Gott nach seinem Ebenbild geschaffen ist —, sondern nur, daß er sich selbst der Möglichkeit dieser richtigen Erkenntnis... beraubt hat, sie also faktisch nicht mehr hat. Was ihm bleibt, ist die Möglichkeit, Gott in seinem Zorn und sich selbst unter dem Gericht dieses Gottes zu erkennen. Das ist die Wahrheit seines Lebens, die letzte und ganze Wahrheit, die auch dort, wo sie in letzter Klarheit erkannt werden würde — und welcher Mensch hätte je dieser Erkenntnis standzuhalten vermocht, ohne sie umzubiegen und ihr auszuweichen? — noch immer nicht den Schatten einer Ahnung davon enthielte, daß sie etwa nicht die letzte und ganze Wahrheit sein könnte. Daß sie das tatsächlich nicht ist, das ist ausschließlich deshalb und darin wahr, daß Gott sich als der dreieinige Gott offenbart hat“ (92).

Aber so wenig entgeht Diem damit dem obigen Entweder-Oder, daß in dieser Zeichnung eine „natürliche Gotteserkenntnis“ enthalten ist, die über die katholische noch hinausgeht. Denn nicht nur gibt er in seinen Worten die „Möglichkeit, Gott in seinem Zorn und sich selbst unter dem Gericht dieses Gottes zu erkennen“ zu, — also die Möglichkeit, natürlicherweise die Erbsünde zu erkennen, — was nicht wenige katholische Theologen ablehnen, sondern er läßt auch irgendwie die „Möglichkeit“ offen, daß der Mensch kraft dessen, daß er „von Gott nach seinem Ebenbild ge-

schaffen ist“, den Dreipersonlichen Gott natürlicherweise erkennen „könnte“, — was alle katholischen Theologen ablehnen.

Es ist für Karl Barth wie für alle seine Freunde zum Unheil geworden, daß sie nie auf den wahren Sinn der katholischen analogia entis gehört haben. Ihre Formel ist im Vierten Laterankonzil ausdrücklich für alle möglichen Heilsordnungen geprägt als Grundformel des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf überhaupt, das durch keine noch so erhabenen Heilsordnungen aufgehoben werden kann. Nicht also so ist es, daß es eine „Ordnung“ der analogia entis gibt, von der aus ein Schritt geschähe in eine übernatürliche Ordnung oder Ordnung der Erlösung, sondern konkret existent gibt es nur die Eine Ordnung der Erlösung von der Erbsünde durch Christus in der Kirche, und alle Erkenntnis und alles Tun ist darum so lange unwirklich, ja „Lüge“, wie Augustinus sagt, als sie nicht irgendwie von dieser Ordnung her und innerhalb dieser Ordnung sich vollzieht (Denzinger 178 bis 198). Aber als Ordnung der Erlösung durch Gott zu Gott hin ist es wesentlich, ja betont, Gottes-Ordnung. „Gott alles in allem“ heißt der Endzeitssinn der Erlösung. Und hierin erscheint das Gesetz der analogia entis konkret existent. Es gibt zuerst eine „so große Ähnlichkeit“ (tanta similitudo) zwischen Gott und Mensch zu: jene Ähnlichkeit, die gnadenhaft bis zur Ähnlichkeit zwischen Vater und Kind ging, aber vom Menschen in der Erbsünde mißbraucht ward, nach einem „wie Gott“ zu greifen, mit der Folge der verzweifelnden Gott-Ferne und des Gott-Trotzes. Für diese zugegebene „so große Ähnlichkeit“ aber behauptet nun das Gesetz der analogia entis, als seine eigentliche Aussage (gemäß der geschichtlichen Stellung des Konzils gegen schwärmerische Gott-Identitäten), die „größere Unähnlichkeit“: das Je-Größer Gottes also (Deus semper major, wie St. Augustin sagt) sowohl über jede noch so große gnaden-große Ähnlichkeit hinaus, wie auch über allen noch so großen Trotz des gott-sein-wollenden Menschen hinaus. Die „je größere Unähnlichkeit“ sagt also die unbewegte Stille der Göttlichen Majestät, vor der alle menschliche Unruhe von Seligkeit und Elend zu ver-

stummen hat, hinein in die Stille des fraglosen Dienstes. Damit sagt die katholische „natürliche Gotteserkenntnis“ im Grunde nicht so sehr etwas über Können oder Nichtkönnen des Menschen, sondern in ihr spricht zuletzt und eigentlich der Primat der Glorie und des Dienstes der Göttlichen Majestät über alles menschliche Kreisen um menschliches Heil.

Dann aber ergeht von hier aus das eigentliche Gericht über die Reformation: sie erscheint als der ständig neue „Protest“ des „Menschen“ gegen den „Dienst“: einstmals gegen den fraglosen Dienst in der objektiven Kirche, dann auch immer mehr gegen den Dienst auf der nüchternen Erde der Menschwerdung. Reformatorisch ist der Protest gegen menschliche Verrottungen und der Protest für Wohl und Heil des Menschen. Katholisch ist der stumme Dienst mitten in solchen Verrottungen, im blinden Gehorsam gegen den Dienst Gottes, selbst und gerade um den Preis, „schaler Rest“ und „Schaum“ und „Abschaum“ zu werden (wie es der erste Korintherbrief ausdrücklich als Apostellos zeichnet: 4, 9—13).

Der nun offen entbrannte Kampf zwischen Emil Brunner und Karl Barth² über ein „und“ zwischen Natur und Gnade (das „katholische und“, wie wir in früheren Jahren formulierten), *Theologia naturalis* und vorab *analogia entis* läßt diese Lage grell aufleuchten. Brunner meinte, eine „*analogia entis*“ als Gemeinsames zwischen Katholisch und Reformatorisch aufstellen zu können, während der Unterschied darin läge, daß der reformatorische Standpunkt das „Subjektsein Gottes“ betone (Natur und Gnade 41 — offenbar gegen eine katholische sog. „Verdinglichung Gottes“!). Barth spitzt sein Nein soweit zu, daß er es nicht einmal „für sinnvoll halten“ will, „auch nur der Negation der ‚natürlichen Theologie‘ eine ... systematische Betrachtung zu widmen“ (Nein 11). Beide sehen nicht, wie sie in Einem wahrhaft gegen das Katholische übereinstimmen: in der Revolte des „Persönlichen“ gegen

den „objektiven Dienst“. Darum legt Brunner den Akzent auf ein „Subjektsein Gottes“, das im Subjektsein des Menschen sein Analogon hat. Das heißt der Ton gleitet wieder auf die „persönliche Innerlichkeit“ und „persönliche Erfahrung“, mit der das Reformatorische immer gegen den katholischen „Dienst“ protestierte und vorab den Dienst des Ganzopfers der Persönlichkeit (wie es von den Reformatoren gefordert ward, und wie sie es versagten). Darum aber auch besteht Barth unerbittlich auf einer unableitbaren Freiheit Gottes, die in keine Institutionen und Systeme einging, sondern im unableitbaren und unzusammenhängenden Jetzt des Aktes der Offenbarung allein ihre Evidenz und ihr Kriterium habe. Es ist hierin der Protest gegen ein wirkliches Eingehen Gottes in der Menschwerdung in den „Menschen wie sonst“, ja zuletzt gegen ein wirkliches Eingehen Gottes in der Schöpfung in die Formen und Gesetze der Schöpfung. Es ist Protest gegen den „Dienst“, in den Gott selbst Sich begibt, da Er so schaffend und menschwerdend in die Welt „Sich ausleert“ (Phil. 2, 7). Sei es vom persönlichen Menschen her (Brunner), sei es vom persönlichen Gott her (Barth), — es ist der Eine Protest gegen die „Ausleerung“ und „Vergeblichkeit“ und „Verunterung“ und „Unterjochung“ und „Erniedrigung“ des Es des Dienstes, und des Dienstes der „Sache Sklave“, worin das Entscheidende der Erlösung liegt (Phil. 2, 6—8). Die „*theologia crucis*“ der Reformation enthüllt sich so als Protest gegen das Kreuz. Und besonders schmerzlich offenbart sich das in dem ausschließlichen Ich-Stil der Schriften beider Theologen.

Das katholische „und“ aber, um das in breiteren Kreisen nun der Streit geht³, sagt dementsprechend gar nicht einen innerweltlichen Kulturkompromiß, sondern die Ununterschiedlichkeit des Dienstes, zu der das Geschöpf und erst recht der von Gnaden Erlöste und erst recht der an der Erlösung Mitwirkende unwidersprechlich gehalten sind: weil das Geschöpf kraft seines Eingewiesenseins mit Mitgeschöpfen in die Schöpfung und der Erlöste kraft seines Gesendetseins wie Christus und mit Chri-

² Emil Brunner, *Natur und Gnade*. Zum Gespräch mit Karl Barth (Tübingen 1934). — Karl Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, in: *Theol. Existenz* heute, Nr. 14 (München 1934).

³ Vgl. z. B. Herm. Herrigel in der „*Tat*“, November 1934, S. 606 ff.

stus und in Christus „in die Welt“ hinein in solchen ununterschiedlichen Dienst gestellt sind. Das ist der wahre Sinn des paulinischen „allen alles werden“: die „Freiheit“ der Unterscheidung, darin wir als „Kinder Gottes“ „nicht von dieser Welt“ sind, hineinopfern in den restlosen Erlösungs-Dienst an und in eben dieser Welt. Das ist nichts anderes als die „Indifferenz“ der Exerzitien des hl. Ignatius: so „Gott loben, Ehrfurcht erweisen und dienen“, daß man keine Unterschiede in diesem Dienst mache (in-differentes) und darum positiv zu allem steht, was als „seiend“ von die-Gott „geschaffen“ ist.

Erich Przywara S. J.

Die Lawine

„Und willst du die schlafende Löwin nicht wecken,

So wandle still durch die Straße der Schrecken.“ (Schiller, W. Tell.)

Das Wort wird für uns Leute des Flachlands wohl die klassische Quelle unserer Lawinenweisheit sein. Wenn wir die Ehre haben, von den alpinen Majestäten zu Besuch geladen zu werden, ist es nicht die gute Zeit für Lawinen. Wir fahren dann durch Schutzgalerien, wir bestaunen eigentümlich verbogene Kieferkrüppel. Wir kommen bei stiller Waldwanderung am Berghang plötzlich zu einer Lichtung, da liegt alles die Kreuz und die Quer, aber doch mit einer beängstigenden Betonung des Abwärts — Steinbrocken, Stammsplitter, Moos und Schlamm —, da ist also eine Mure vorbeigedonnert. Die großen und grausigen Naturereignisse selbst sehen wir Gäste weniger Sommertage nicht. Allerdings im Film sind sie auch uns zugänglich.

Die wichtigsten Formen sind die Staub- und die Grundlawinen. Bei der Staublawine sammeln sich im Windschatten an den Bergspitzen die sog. Schneewächten, lockere Schneemassen von größten Ausmaßen, aber geringem Zusammenhalt. Irgendwann ist dann der Punkt erreicht, daß jeder Halt versagt und diese angehäuften Masse herabfährt, unterwegs immer neue Massen mit in die Bewegung zieht und schließlich die ganze Talsohle mit einem zwar losen, aber oft haushohen Schleier bedeckt. Besonders gefürchtet ist dabei die Wirkung des

Luftdrucks, der Menschen, Häuser und Felsblöcke vor sich her fegt.

Bei der Grundlawine handelt es sich um verfestigte Schneemassen, die zur Zeit der Schneeschmelze auf dem aufweichenden Boden ins Gleiten kommen. Ihre Sturzwege sind einigermaßen bekannt. Es ist z. B. die Aufgabe des sog. Bannwaldes, sie von den Menschensiedlungen abzuhalten oder sie gar nicht zur eigentlichen Entfaltung kommen zu lassen. Was für uns bei diesem Naturereignis im Vordergrund steht, ist dies plötzliche Anwachsen und Auswachsen einer kleinen Bewegung ins Riesenhafte. Um diesen Gedanken zu steigern, hat man besonders betont, daß der geringfügigste Anlaß das gewaltige Geschehen einleiten kann. Deshalb das Gebot des Schweigens im Tale der Schrecken.

Mit ein wenig Nasenrumpfen erwähnt H. Berlepsch¹ diese „im Nicht-Alpenlande beinahe stereotyp gewordene Meinung, daß irgend eine unbedeutende äußere Veranlassung, z. B. das Schneekörnchen, das der Fittichschlag eines Vogels in rollende Bewegung setzt, die Lufterschütterung, welche durch Geräusch, durch das Knallen der Peitsche, das Klingeln einer Saumroßglocke, ja selbst durch Husten und Sprechen entstehe — hinreichend oder vielmehr nötig sei, um den Sturz einer Lawine herbeizuführen.“ Er erzählt dann aber selbst von einer Stelle in den Ötztaler Alpen, die wohl nicht weit von dem Landungspunkt des ersten Stratosphärenballons entfernt sein dürfte, bei der die Lawinengefahr an den geringfügigsten Ursachen hänge. „Eine Gesellschaft von Leuten kam an diese Stelle, als sie so recht mit Schnee beladen war, und sie wagten es deshalb nicht, darüber wegzugehen. Ein Mann der Gesellschaft hatte einen großen Hund bei sich. Man kaufte ihm denselben ab und jagte ihn hinüber. Die Lawine löste sich richtig ab, der Hund war verloren, aber die Leute konnten nun ungehindert passieren.“ Daß solche Fälle vorkommen könnten, solle nicht in Abrede gestellt wer-

¹ H. A. Berlepsch, Die Alpen in Natur- u. Lebensbildern (Jena 1871) S. 200. — Zusammenstellung der neuesten Forschungen in einem Vortrag von W. Paulcke, Schnee, Wächten u. Lawinen, in: Naturwissenschaften 1934, S. 745.