

Die Krisis der protestantischen Theologie

Helmuth Thielicke (*»Die Krisis der Theologie«*. Zur Auseinandersetzung zwischen Barth und Gogarten über »Gericht oder Skepsis«. 80 [19 S.] Leipzig 1938, J. C. Hinrichs. M. - .90) verluft in dem Streit über die Grundlagen der Theologie eine vermittelnde, zwischen Barth und Gogarten stehende Lösung. Gogartens Vorwurf gegen Barths »Theologismus« geht dahin, daß dessen »gesamtes theologisches Denken von einer heimlichen philosophischen Ideologie, und zwar einer sehr handfesten Identitätspekulation getragen sei« (5). Gerade weil Barth nicht nach der Beziehung zwischen Offenbarung und unserer Wirklichkeit frage, weil er die »anthropologische Frage nach der Anknüpfung« (8) verwerfe, ver falle er um so hoffnungsloser dem latenten »Philosophismus«. Es genüge in der Tat nicht, eine philosophische und anthropologische »Kruste« der Theologie zuzugestehen, während ihr Kern reines Denken von Gott her und aus der Offenbarung wäre. Barth glaubt die Scheidung darum so legen zu können, weil »nur so Gottes alleiniges, souveränes Subjektsein zum Ausdruck kommt und jede Möglichkeit menschlicher cooperatio ausgeschaltet wird« (10). Aber damit gelangt Barth nur zu einem überweltlichen »Monolog Gottes mit sich selbst«. Ist es aber nicht vielmehr so, daß Kern und Schale hier nicht zu scheiden sind, »daß man auf alle Fälle solche Ideologien nur so erkennt, daß man mitten im Akt solcher Erkenntnis schon wieder neuen Ideologien verfallen ist« (9), daß also »unsere Theologie auch mitten in ihrem Gottesdienst - Welt« ist (12) und damit opus peccati und immer neu erlösungsbedürftig? Thielicke schließt in diesen letzten Gedanken alle Theologie, auch die Gogartens, ein, welche dem Verhängnis Barths durch die Bewußtheit des Anthropologischen entfliehen zu können glaubte, und er verwurzelt diese »Knechtsgehalt der Theologie« in der »Knechtsgehalt ihres Meisters« selbst. Christi Verhüllung in den »Begriff Mensch« (Phil. 2) bringt es mit sich, daß Er mit anthropologischer Begrifflichkeit verwechselt werden kann. Aber freilich: »Der Knecht wird sich durch all seine Zeit hin erinnern und sagen lassen, daß seine so inadäquaten, verwechselbaren Begriffe wieder Buße tun, sich

hassen und töten müssen«, was ihn behüten wird, seine Sünderarmut nun selbst wieder zum Mittel »eines naiv klugen, peccata fortiter zu machen« (18).

Thielicke bemerkt sehr gut, daß Gogartens Angriff als ganzer gegen den jungen Barth ziele. Man wird sich also fragen können, ob der Barth des »Credo«, der »theologischen Existenz heute« und gar der Barth der »kirchlichen Dogmatik II« sich indessen vielleicht zur Anerkennung des anthropologischen Anknüpfungspunktes »bekehrt« habe. Fraglos bezeichnen die Schriften Barths seit etwa 1929 eine Abfage an die abstrakte Gott=Welt= (als Ja=Nein=)Dialektik des »Römerbriefes« und damit auch ein Abrücken von der Ausschließlichkeit der Subjektivität Gottes in der Offenbarung. Aber diese Wandlung bedeutet so wenig eine Konzession an die Theologie des »diakritischen« Anknüpfungspunktes als der bevorzugten Stelle des Einbruchs der Offenbarung in die Welt (wie sich im Streit mit Brunner zeigte), daß sie vielmehr gerade eine viel radikalere Besinnung auf die historische Einmaligkeit der Offenbarung Christi besagt. Die Anselm-Studie hatte Barth gelehrt, alle »Necessität« in Gottes freiem Tun und Willen zu sehen, also in Dessen »faktischem« Sichoffenbaren. Damit war aber »die in sich geschlossene Einzigkeit des Menschen ... überlegen umschlossen und endgültig relativiert« (Dogm. II, 283), und kam gerade so nicht mehr als dialektischer Gegenpol zu Gott in Betracht. Galt früher die Verlorenheit der Welt als »Hölle«, aus der der »Weg« und die »Bewegung« der Dialektik uns je erlöste, so wird nun die Wirklichkeit von »Hölle« auf den einzigen Punkt von Christi Kreuzesverlassenheit verlegt, während wir dämmernde, schlafende Menschen, eben wegen unserer Relativität, gar nicht ahnen können, was »Hölle« ist. Insofern wird in Barths neuer Phase die Heilsökonomie noch weit unbedingter »Monolog« Gottes: nicht mehr als Dia der Dialektik von Gott und Welt, sondern als Dia des Dialogs von Vater und (höllisch verlorenem) Sohn, in welchem Dialog die Welt stumm umschlossen ist.

Oder erhält sie doch ein selbständiges Wort? Ja, denn gerade ihre Relativierung ermöglicht jetzt die Immanenz Gottes in ihr (»Credo« 33-34) und in der Aneignung der Offenbarung die Immanenz des Heiligen Geistes im Geiste des Gläubigen. An

Stelle von dessen restloser Passivität («Prädikatsein») tritt ein selbständiges Subjektsein (Dogm. II 405f.), mit einem kreatürlichen Wirkprinzip (ebd. 411), mit einem sich frei und spontan und notwendig in »Werke« umfessenden Glauben (ebd. 400), ja mit einer wahren cooperatio, nicht »bei der Bekehrung des Menschen, wohl aber solange er durch den Heiligen Geist geleitet wird« (ebd.). Denn die Relativität alles Menschlichen läßt die Passivität nicht als einen geeigneteren Anknüpfungspunkt erscheinen als dessen Aktivität: »Solche Gegenstände sind immanente Gegenstände« (ebd. 291). Barth ist also dazu gelangt, Gott ein echtes Gegenüberstehen-lassen zuzugestehen und damit eine echte Ähnlichkeit zwischen Gott und Kreatur (in der je-größern Unähnlichkeit) anzuerkennen. Er sagt uns, »daß zwischen der Liebe, mit der Gott uns liebt, und der uns gebotenen Liebe zu ihm eine Ähnlichkeit besteht. Es ist bei aller majestätischen Überordnung der ersten über die zweite schon in Ordnung, daß beide mit demselben Begriff bezeichnet werden können« (ebd. 435).

Ist das nun etwa ein Zugeständnis an Gogarten und Brunner? Keineswegs. Denn das Gegenüber vollzieht sich innerhalb

des offenbarungshaften, trinitarischen Gegenüber. Barths Gespräch mit der katholischen Theologie vollzieht sich über jene Gegner hinweg. Hat er sich einmal auf den anselmianischen Standpunkt gestellt, daß die Theologie die »necessitas« der faktischen Weltordnung und sie allein zum Gegenstand hat, dann ist in der Tat nicht abzusehen, warum man nicht vom einzigen Telos dieser Ordnung, nämlich von Christus (der damit zugleich auch primum principium ist) her denken sollte. Das Anthropologische kann dann zwar innerhalb dieser Ordnung, nicht aber vor ihr oder neben ihr zu Worte kommen. Damit erledigt sich auch die Frage des Anknüpfungspunktes. Es ist ja nichts als echter Augustinismus, wenn den »guten Werken« der Heiden kein bißchen mehr Affinität zur Gnade zugestanden wird als ihren schwärzesten Sünden. Gnade kann überall anknüpfen, und wenn die gratia sanctificans an vorgängige gratia adiuvans »anknüpft«, so sind das sehr relative Scheidungen innerhalb des einen Gnadentuns Gottes, der »Seine Gaben krönt«. (Näheres zur Auseinandersetzung mit Barth in meiner eben erscheinenden »Apokalypse der deutschen Seele« II.)

H. U. v. Balthasar.

Besp rechungen

Religion und Theologie

Apollon. Studien über antike Religion und Humanismus. Von Karl Kerényi. 8° (280 S.) Wien 1937, Franz Leo. Geb. M 7.80

Philologie ist eine mit dem schweren Panzer nur mühsam zugänglichen Einzelwissens ausgerüstete Wissenschaft. Es sind auf deutschem Sprachgebiet nur wenig Nichtfachleute mehr, die Lust zeigen, auf diese Wissenschaft zu hören. In dem vorliegenden Buch spricht ein Philologe den Freund des Altertums an, der Aussicht hat, auch in so ungünstigen Zeiten gehört zu werden, ein Philologe, der ohne Frage in seltenem Maß fachliche Meisterschaft, Aufgeschlossenheit für neuzeitliche Fragestellungen, Stilgewandtheit und Darstellungsgabe verbindet, bei dem man nur das eine bedauert, daß er auch die Oberflächlichkeiten des modernen Denkens über religiöse Dinge in seine Denkweise ein-

fließen läßt. Letzteres scheint dem Besprecher wenigstens der Fall zu sein bei den dem 1. Kapitel (antike Religion und Religionspsychologie) zu Grunde gelegten, im Erlebnis verhafteten Kategorien von W. Otto, denen die hinreichende Korrektur an kulturhistorischer oder auch metaphysischer Religionsauffassung mangelt; ferner gilt das für eine Wesensbestimmung des Katholizismus (S. 257), bei der ein gänzlich untergeordneter Zug, das selbstverständliche Sichtbarwerden der antiken Form in der Kirche der Antike, übersteigert wird, und vor allem bei dem Anschluß an die Polarität »apollinische« und »dionysische« Religion, die in Nietzsches und Spenglers Sinngebung übernommen wird und nun als Prokrustesbett dienen muß, auf das sich antike religiöse Haltungen einspannen lassen müssen. Es ist sicher ganz unapollinisch, wenn Pindar seine tiefste Menschendefinition in die Worte kleidet: Was ist einer, was ist kei-