

SCHWEIZERISCHE KIRCHEN-ZEITUNG

KBA 4144

16
26 Hochwälden Horn
P. Theo Brämle,
Dornacherstr. 133 I
B a s e l

Redaktion: Mgr. Dr. VIKTOR v. ERNST, Can., Prof. theol., St. Leodegarstr. 9, Luzern, Tel. 2 02 87
Dr. phil. et theol. ALOIS SCHENKER, Prof. theol., Adligenswilerstr. 8, Luzern, Tel. 2 65 93

Verlag und Expedition: Räder & Cie., Buchdruckerei und Buchhandlung, Luzern, Frankenstr. 7-9, Telephon 2 74 22. — Abonnementspreise: bei der Expedition bestellt jährlich Fr. 12.—, halbjährlich Fr. 6.20 (Postcheck VII 128) — Postabonnemente 30 Cts. Zuschlag. Für das Ausland kommt das Auslandsporto hinzu. Einzelnummer 30 Cts. — Erscheint je Donnerstag. — Insertionspreise: Einspaltige Millimeterzeile oder deren Raum 12 Cts. — Schluß der Inseratenannahme Dienstag morgens. Jeder Offerte ist zur Weiterleitung 20 Cts. in Marken beizulegen.

Luzern, 13. März 1941

109. Jahrgang · Nr. 11

Inhalts-Verzeichnis Karl Barths theologische und geistesgeschichtliche Bedeutung. — Anbauplan! — Veritati. — Biblische Miscellen. — »Keusches Geschlecht« von Dr. Callisto Simeon. — Aus der Praxis, für die Praxis: Waffensegnung. — Totentafel. — Kirchen-Chronik. — Rezensionen. — Recollectio. — Freizeitgestaltung in der Gemeinde. — Inländische Mission.

Karl Barths theologische und geistesgeschichtliche Bedeutung*

Von Dr. theol. J. Fehr.

Die protestantische Theologie der Gegenwart bietet ein überaus merkwürdiges Bild. Sie erscheint fast wie ein Querschnitt durch die ganze Geschichte protestantischer Theologie. Fast alle geschichtlichen Formen dieser Theologie sind heute, soweit die Verschiedenheit der Zeiten dies überhaupt möglich werden läßt, irgendwo ernsthaft vertreten, vermehrt durch die besondern Möglichkeiten der Gegenwart. Alle Formen menschlichen Selbstverständnisses, wie sie Aufklärung, Rationalismus, Idealismus und Romantik mit sich brachten, haben im Laufe der Zeit auf die protestantische Theologie Einfluß gewonnen und sind als solche heute noch erkennbar, sei es in der Gestalt unentwegten theologischen Liberalismus, oder bibeltreuer Orthodoxie, in der Form des gläubigen Pietismus oder historischer und biblischer Kritik.

Die bedeutendste und zugleich komplizierteste Erscheinungsform protestantischer Theologie ist jedoch heute die sog. dialektische Theologie, d. h. die Theologie Karl Barths und seiner Freunde. Es gab wohl noch selten eine theologische Richtung im Protestantismus, die dem wohlwollenden und dem übelwollenden Mißverständnis in dem Maße ausgesetzt war, wie es bei der Theologie Karl Barths der Fall ist. Die einen sehen in ihr die konsequenteste Wiedergeburt reformatorischer Theologie; die andern bezichtigen Karl Barth des Katholizismus und des Thomismus; die einen erblicken in dieser Theologie einen Rückfall ins Mittelalter, andere halten sie für eine letzte, verzweifelte Konsequenz aus der heutigen Situation des Protestantismus, manche halten diese Theologie für scholastischen Dogmatismus, andere aber für modernen Nihilismus; den einen erscheint sie dürr und unfruchtbar, andere sehen darin eine stärkste und lebendigste religiöse Potenz.

* Vortrag gehalten an der St. Thomas-Festakademie der Theol. Fakultät Luzern, am 7. März 1941.

Einer solchen Situation gegenüber ist es, um zu einem objektiven Urteil über die theologische und geistesgeschichtliche Bedeutung von Karl Barth zu kommen, doppelt notwendig, jene Quellen zu befragen, die jenseits von allem Theologenstreit am ehesten imstande sind, ein einigermaßen untrügliches Bild von der Eigenart seiner theologischen Richtung zu bieten. Diese beiden Quellen sind 1. die neuere protestantische Theologiegeschichte, die sozusagen den Untergrund bildet, aus dem Barths Theologie erwachsen ist, und zugleich den Hintergrund, von dem sie sich abhebt, und 2. die möglichst objektive Analyse der umfangreichen Werke Karl Barths und seiner Freunde, welche den sichtbaren Ausdruck ihres religiösen und theologischen Wollens bilden.

I.

Wenn wir die theologische und geistesgeschichtliche Bedeutung Karl Barths ermessen wollen, ist es zunächst vonnöten, daß wir uns kurz die theologiegeschichtliche Situation vergegenwärtigen, in die Karl Barth eingetreten und in der er groß geworden ist. Es ist zwar von Karl Barth zu sagen, daß seine Kritik sich nicht bloß gegen die theologische Form richtet, die um die Jahrhundertwende blühte, sein Protest richtet sich vielmehr sozusagen gegen die gesamte theologische Vergangenheit des Protestantismus bis hinab zur ersten eigentlichen theologischen Schule des Protestantismus, zur lutherischen und reformierten Orthodoxie. Aber der eigentliche große Gegner, gegen den Karl Barth vor gut zwanzig Jahren den Kampf aufgenommen und gegen welchen er seine neue Stellung bezogen hat, ist doch die Form protestantischer Theologie, die seit einem Jahrhundert in stetig zunehmendem Maße das Bild auf den protestantischen theologischen Fakultäten Deutschlands und der Schweiz beherrschte, nämlich der sog. theologische Modernismus. Dieser Modernismus innerhalb der protestantischen Theologie ist durch zwei Dinge entscheidend charakterisiert: einmal durch die innige Verbindung mit der jeweils herrschenden Philosophie, insbesondere mit dem deutschen Idealismus, und zweitens durch

die fortschreitende Historisierung der theologischen Wissenschaft.

Es ist nicht zu viel gesagt, daß das enge Bündnis der protestantischen Theologie mit den verschiedenen Spielarten des deutschen Idealismus durch ein ganzes Jahrhundert hindurch das Glück und die Tragik der protestantischen Theologie ausgemacht hat. Wir können uns heute kaum mehr vorstellen, mit welchem Gefühl der Erleichterung und Begeisterung die protestantischen Theologen in den ersten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts nach der Unsicherheit, welche der Aufklärungsrationismus in die Reihen der orthodoxen Theologen gebracht hatte, das erste Bündnis mit dem philosophischen Idealismus eingingen, um damit sozusagen die Existenzmöglichkeit der Theologie im modernen Geistesleben sicherzustellen. Kein Geringerer als W. G. Friedrich Hegel selbst hatte damals im Gegensatz zum Aufklärungsrationismus vom Standort des reinen Denkens die Notwendigkeit der Religion als höchstes Phänomen des Geistes dargetan, hatte das Christentum als die absolute Religion, als die Religion schlechthin erklärt und hatte in seiner Philosophie der Geschichte gezeigt, daß von Luthers erster Abwendung von der äußern Autoritätsgebundenheit des Katholizismus bis zur vollen geistigen Freiheit des reinen idealistischen Denkens eine einzige gerade Linie führe, und daß darum der Protestantismus die ideale Form der absoluten Religion sei. Eine wunderbare Perspektive schien sich da für die Zukunft evangelischer Theologie zu öffnen! Angefangen von Ph. Marheinecke und K. Rosenkranz bis herauf zum Zürcher Theologen A. E. Biedermann gab es nun eine große Zahl theologischer Hegelschüler, die nach der Anweisung ihres Meisters, die Religionsbegründung vom Standort des reinen Denkens versuchten und die völlige Identität von Glauben und reinem Denken, von Theologie und reiner Wissenschaft nachzuweisen sich abmühten. Aber tiefer als die Wirkung von Hegels abstrakter Philosophie und tiefer als selbst der Einfluß von Kant und Fichte, welche den Begriff der sittlichen Aktivität als konstitutives Element des Christlichen empfahlen und in Albrecht Ritschl den größten Schüler fanden, noch tiefer war für die protestantische Theologie der Neuzeit der Einfluß F. Schleiermachers, den seine Jünger dankbar den Kirchenvater des 19. Jahrhunderts nannten. Auch er hat seiner Religionsbegründung ein idealistisches Schema zugrunde gelegt, aber er hat diese Begründung weder vom Standort des reinen Denkens noch des sittlichen Wollens versucht, sondern er hat dort der Religion »eine eigene Provinz im Gemüte« angewiesen, und so schien er der protestantischen Theologie nebst der Tiefe und Innerlichkeit auch eine gewisse Selbständigkeit gegenüber den idealistischen Philosophen gegeben zu haben. Bis herauf zu Rudolph Otto hat ein großer Teil der protestantischen Theologen vom Werke Schleiermachers gelebt und E. Tröltzsch hat noch vor zwanzig Jahren Schleiermachers Glaubenslehre als die tiefste und innerlichste Dogmatik des Protestantismus gepriesen.

Ohne Zweifel hat diese modernistische Theologie durch die Anlehnung an die idealistische Religionsbegründung für den Augenblick jeweilen einen außerordentlich lebendigen und aktuellen Aspekt erhalten; die Zeitgemäßheit und die sog. »wissenschaftliche Haltbarkeit« der Theologie schien zudem immer wieder überzeugend nachgewiesen zu sein.

Aber alle diese Vorzüge der modernistischen Theologie erwiesen sich mit der Zeit als ein billiges und vergängliches Linsengericht, für das die Theologie ihr kostbares Erstgeburtsrecht eingetauscht hatte: nämlich den eigentlichen Gehalt und damit den spezifischen Wert und die besondere Würde einer christlichen Theologie überhaupt, die ja ihren Gehalt und ihre Begründung weder aus einem idealistischen, noch aus einem andern philosophischen System schöpft, sondern aus dem Glauben und aus der Offenbarung in Jesus Christus. Auf diesen Verlust der christlichen Substanz in der modernistischen Theologie aufmerksam gemacht und dagegen mit der äußersten Energie gekämpft zu haben, das ist das erste theologische Verdienst Karl Barths, darin liegt die erste Bedeutung seines Werkes.

Der theologische Modernismus innerhalb der protestantischen Kirche ist aber nicht nur durch die Verschmelzung von Theologie und idealistischem Denken gekennzeichnet, sondern ebenso sehr auch durch die fortschreitende Historisierung der theologischen Wissenschaft und ihrer Methode. Dieses Ueberwuchern der Geschichte und der geschichtlichen Kritik in der modernistischen Theologie wird einem verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, welche ungeahnte Entfaltung die Geschichtswissenschaft in Deutschland seit Leopold v. Ranke erfuhr und welche gewaltigen Ringen um eine historische Gesamtweltanschauung mit den Namen Karl Lamprecht, Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert, Rudolph Eucken und Oswald Spengler bezeichnet ist. Für die Theologen wurde die Versuchung, ein immer engeres Bündnis von Theologie und Historie zu wagen, umso verlockender, je mehr die Geschichtswissenschaft in ihrem Hunger nach immer neuen Objekten längst selber auf das religiöse Gebiet übergreifen und in den Forschungen der sog. religionsgeschichtlichen Schule bereits eine reiche Fülle der verschiedensten fremden Religionsformen dem Verständnis des abendländischen Menschen nahe gebracht hatte.

Durch diesen Einbruch der Religionsgeschichte und der Religionspsychologie in die protestantische Theologie ist für die theologischen Systematiker eine uralte Frage in neuer Form brennend geworden: die Frage nach der Absolutheit des Christentums. Und auf diese Frage hat die Theologie des sog. Historismus mit der völligen Relativierung des Christentums geantwortet. Die protestantische Theologie des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts stand zum überwältigenden Teil im Banne des Historismus, dessen bedeutendster theologischer Repräsentant Ernst Tröltzsch gewesen ist. Man wird allezeit mit einer gewissen Ergriffenheit des tragisch anmutenden Ringens gerade dieses Mannes gedenken, der schließlich aus ehrlicher Konsequenz das theologische Lehramt verließ und zu den Philosophen übersiedelte. Ernst Tröltzsch hat wie kein anderer unter den Schwierigkeiten gelitten, die für den Protestantismus durch jene religionsgeschichtliche Betrachtung entstanden, welche die Urgeschichte des Christentums nur in genauer Analogie zur Entstehungsgeschichte anderer Religionen betrachtet, und welche darum auch für den Gründer und für die historischen Dokumente des Christentums, insbesondere für die Bibel und die Bekenntnisschriften der Kirche, keine andere Wertung und Auslegung gelten läßt als für die religiösen Persönlichkeiten und Schriften der übrigen weiten religionsgeschichtlichen Welt im Osten und Süden auch. Das erschüt-

ternde Bild der Mannigfaltigkeit, der innern Bewegtheit und Schönheit der historischen religiösen Gebilde, bestärkte bei diesen Männern, die zwar Historiker, aber keine Theologen waren, die Ueberzeugung vom historisch-individuellen und darum relativen Charakter aller großen Religionsformen und damit auch des Christentums. Historisch und relativ ist identisch, das wurde allgemein anerkannter Grundsatz im theologischen Historismus. Von der Absolutheit des Christentums konnte man schließlich nur noch in dem uneigentlichen Sinne sprechen, als eben das Christentum jene Religionsform sei, die mit den antiken und modernen Elementen des Europäertums unlösbar verbunden sei und also sozusagen als unablässiger Bestandteil zur Kultur des abendländischen Menschen gehöre. Diese konsequente religionsgeschichtliche Relativierung des Christentums, zu der die radikale Bibelkritik ihren redlichen Beitrag geleistet hat, bedeutet eine völlige Säkularisierung und Preisgabe des Christentums, das ohne einen wirklichen Absolutheitsanspruch nicht denkbar ist. Die protestantische Theologie schien sich im modernistischen Historismus selber ad absurdum geführt zu haben.

Geistesgeschichtlich gesprochen ist es das große Werk Karl Barths, daß er, obwohl selber Schüler der theologischen Modernisten von Marburg und Berlin, in den ersten Nachkriegsjahren eine neue protestantische Theologie sozusagen aus dem Boden gestampft, daß er auf seine Weise der protestantischen Theologie ihr Thema und ihre Würde wieder zurückgegeben hat. Es ist das Verdienst Karl Barths, daß es heute in der protestantischen Theologie weithin nicht mehr bloß um die Themata der Aufklärung und des Idealismus, sondern wieder um das Wort Gottes geht, um die Offenbarung in Jesus Christus. Gegenüber der relativistischen Geschichtswissenschaft hat er der Theologie den Glauben an die Selbständigkeit und Absolutheit ihres Gegenstandes wieder zurückzugeben versucht.

Freilich hat es schon vor Karl Barth unter den protestantischen Theologen welche gegeben, die abseits der großen Heerstraße evangelischer Theologie gegen die eingeschlagene Richtung Protest erhoben. Schon zu Beginn des letzten Jahrhunderts erhob Sören Kierkegaard, der große einsame Däne, seine leidenschaftlichen Anklagen gegen den Staat und der Theologie mit Hegel, und wurde — überhört. Man könnte hier auch an alle die Männer erinnern, die Karl Barth gerne zu seinen Ahnen zählt, an Blumhardt, Kutter, Zündel, selbst an Dostojewski und Overbeck. Auch Männer wie Martin Kähler und der große St. Galler Adolph Schlatter haben sich zeitlebens vergeblich bemüht, durch die Front des theologischen Modernismus durchzustoßen. Aber immer handelte es sich hier nur um mehr oder weniger kraftvolle Reaktionen theologischer Einzelgänger, von denen die Theologie des breiten Heerweges wenig Notiz nahm. Die protestantische Theologie mußte sich durch die schrankenlose Relativierung des Christentums, bei der sie im konsequenten Historismus endete, gewissermaßen selber ad absurdum führen, bis eine Gegenbewegung breiteren Boden fassen konnte.

Hier liegt die eigentliche geistesgeschichtliche Bedeutung Karl Barths: er hat das Steuer der protestantischen Theologie radikal herumgerissen, um sie aus den unvermeidlichen Konsequenzen zu befreien, zu denen der Weg der

protestantischen Theologie seit mehr als hundert Jahren mit innerer Notwendigkeit hindrängte. Hier liegt auch die theologische Bedeutung seines Werkes: Karl Barth hat im Gegensatz zu einem ganzen theologischen Jahrhundert einen neuen theologischen Ansatz versucht und bis zur Stunde durchgehalten. Barth sieht den Ausgangspunkt des theologischen Denkens nicht mehr wie die Modernisten in der Tatsache des »Religionshabens überhaupt«, sei es in der Form frommer Gemütsregung (Schleiermacher), oder in der Gestalt reinen Denkens (Hegel) oder vorbildlicher ethischer Berufstreue (Kant, Fichte), sondern er sieht christlichen Glauben, christliche Theologie und christliche Kirche wieder in etwas begründet, was schlechterdings von außen und von oben kommt: im Wort Gottes, in der Offenbarung in Jesus Christus. Karl Barths Theologie will nicht mehr bloß christlich angehauchte Religionsphilosophie und Religionsgeschichte sein, sondern eigentliche, strenge Offenbarungstheologie, also eine Theologie, deren Grund und Gegenstand Gottes Wort ist, wie es sich kund tat in Jesus Christus, wie es geschrieben steht in der Hl. Schrift und wie es gelehrt wird in der christlichen Kirche. (Schluß folgt.)

Anbauplan!

»Wenn wir unserem Volk das tägliche Brot sichern wollen, muß dem Umbruch der Wiesen ein Umbruch der Geister vorausgehen.« So hat sich neulich Dr. Wahlen, der Schöpfer und Leiter des Anbauplanes, in einer Versammlung ausgedrückt. Er wollte damit folgende Tatsache hervorheben: Die Sicherung des täglichen Brotes durch den Mehranbau wird uns nur glücken, wenn wir bei der Bauernsamsen und beim ganzen Volk jene Bereitschaft zustande bringen, aus der heraus die konsequente Durchführung des Planes überhaupt erst möglich wird. Daß wir zur Schaffung dieser Bereitschaft nicht Jahre zur Verfügung haben, leuchtet wohl jedem ein.

Es ist selbstverständlich, daß wir Geistliche auch unseren Teil zum Gelingen dieses gewaltigen Werkes beitragen müssen. Der hochw. Bischof von Basel hat übrigens eingehend im Fastenhirtenbrief davon gesprochen. Da die Schaffung dieser Bereitschaft zu einem guten Teil eine Erziehungsaufgabe ist, fällt sie naturgemäß auch in unseren Bereich. Vor allem aber interessieren uns die sozialen und religiösen Fragen, die durch den Plan aufgeworfen werden.

Um was geht es?

Seit der Jahrhundertwende ist ungefähr die Hälfte des damaligen Ackerlandes dem Getreide- und Fruchtbau entzogen worden.

Weil unsere hochwertigen Milchprodukte im In- und Ausland sehr guten Absatz fanden, stellte sich ein Großteil der Bauernleute auf Milchwirtschaft und damit auf Wiesenbau um.

Dazu kam, daß wir als Kompensation für die Lieferungen unserer Textil- und Maschinenindustrie viel Getreide aus den Agrarländern einführen mußten. Abgesehen von den stark reduzierten Gestehungskosten des importierten Getreides hatten also die Exportlieferanten und mit ihnen die Arbeiterschaft aus dem angeführten Grund wenig Interesse an einer starken Eigenproduktion auf heimatlichem Boden.

SCHWEIZERISCHE KIRCHEN-ZEITUNG

Redaktion: Mgr. Dr. VIKTOR v. ERNST, Can., Prof. theol., St. Leodegarstr. 9, Luzern, Tel. 2 02 87
Dr. phil. et theol. ALOIS SCHENKER, Prof. theol., Adligenswilerstr. 8, Luzern, Tel. 2 65 93

Verlag und Expedition: Räder & Cie., Buchdruckerei und Buchhandlung, Luzern, Frankenstr. 7-9, Telefon 274 22. — Abonnementspreise: bei der Expedition bestellt jährlich Fr. 12.—, halbjährlich Fr. 6.20 (Postcheck VII 128) — Postabonnemente 30 Cts. Zuschlag. Für das Ausland kommt das Auslandsporto hinzu. Einzelnummer 30 Cts. — Erscheint je Donnerstag. — Insertionspreise: Einspaltige Millimeterzeile oder deren Raum 12 Cts. — Schluß der Inseratenannahme Dienstag morgens. Jeder Offerte ist zur Weiterleitung 20 Cts. in Marken beizulegen.

Luzern, 20. März 1941

109. Jahrgang • Nr. 12

Inhalts-Verzeichnis Karl Barths theologische und geistesgeschichtliche Bedeutung. — Der jüngste Sohn des seligen Bruder Klaus, Magister Nikolaus. — Die Fastenhirtenbriefe der hochwst. schweiz. Bischöfe. — La Vertu de Religion. — Ein neuentdecktes Bruder Klausen-Biid. — Aus der Praxis, für die Praxis: Geschichtliches zur öftern Beicht; Das Landjahr; Pastorelle Klugheit. — Kirchen-Chronik. — Rezensionen. — Diözesan-Caeclienverein.

Karl Barths theologische und geistesgeschichtliche Bedeutung

Von Dr. theol. J. Fehr.

(Schluß)

II.

Wegen ihres neuen theologischen Ansatzes ist die Theologie Karl Barths von allem Anfang an bei den unentwegt liberalen Theologen im Verdacht des verkappten Katholisierens gestanden. Denn obwohl die Theologie Karl Barths nichts anderes als eine entschlossene Rückkehr zu den Ursprüngen der protestantischen Theologie in der Reformation sein möchte, ist es doch unvermeidlich, daß sich Karl Barth und seine Freunde der katholischen Theologie in sehr wichtigen Dingen näher verwandt fühlen müssen als dem säkularisierten Christentum der liberalen Schule. Wenn wir aber als katholische Theologen genauer auf die Eigenart der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths hinsehen, werden wir bald erkennen, welche tiefgreifenden Unterschiede zwischen dialektischer und katholischer Theologie liegen. Schon der Protest gegen den Einbruch des philosophischen und geschichtlichen Denkens in die Theologie ist bei Karl Barth ein wesentlich anderer, als er es in katholischer Theologie wäre. Seine Theologie erweist sich schon hier als eine typische, zeitbedingte Reaktionserscheinung, die zwar von einer hinreißenden Radikalität, aber auch von einer gefährlichen Einseitigkeit ist.

Es war die gute Absicht Karl Barths, die Theologie aus dem nivellierenden Relativismus der theologischen Historisten und aus der unheilvollen Identifizierung mit der jeweils modischen idealistischen Religionsbegründung zu befreien und ihr ihren eigentlichen Gegenstand, die Offenbarung Gottes, und damit ihre Freiheit, ihre Selbständigkeit und ihre Würde wieder zurückzugeben. Wie hat er das gemacht? Er hat Gottes Offenbarung, welche Grund und Gegenstand der Theologie ist, nicht nur in ihrer Besonderheit und Transzendenz gegenüber allem menschlichen Denken anerkannt, son-

dern er hat sie als unversöhnlichen Gegensatz und Widerspruch zu allem natürlichen Denken und zu allem natürlichen religiösen Empfinden des Menschen dargestellt. Christliche Offenbarung ist für Karl Barth nicht bloß nicht ableitbar aus der Welt und der Vernunft — etwa nach Art einer Naturoffenbarung —, sie hat ihren Ursprung nicht bloß außerhalb und oberhalb aller Bemühungen des menschlichen Geistes, nein, sie steht zu allem menschlichen Denken, Fühlen und Wollen als deren diametraler Gegensatz, als deren unaufhebbarer Widerspruch, als ihr »Gericht«. Karl Barth hat die kalvinische Anthropologie bis zu ihren extremsten Konsequenzen durchgedacht und weiterentwickelt und dementsprechend ist der Mensch im radikalsten Sinne des Wortes Sünder, d. h. im Widerspruch zu Gott. Und diese sündige Verkehrtheit des Menschen möchte Karl Barth gerade da am unerbittlichsten aufdecken, wo sie sich nach seiner Meinung am raffiniertesten verhüllt, nämlich in den sublimsten Aeußerungen des menschlichen Geistes: in der Religion und in der Philosophie. Was immer der Mensch tut und denkt, ist schon in der Wurzel krank, ist angesteckt von der radikalen Sündigkeit und Gottwidrigkeit des Menschen; sein Denken und Beten ist von Natur aus Widerspruch gegen Gott. Das ist sozusagen die eine Seite, die durch die ganze Theologie Barths hindurch in Erscheinung tritt: das Denken und die Religion des Menschen wird nicht bloß relativiert, sondern die Relativierung aller Religion und alles Denkens wird durch den Rückgriff auf die reformatorische Erbsündenlehre aufs äußerste radikalisiert. Von diesem Gericht ist auch das menschliche Wort der Bibel und des kirchlichen Dogmas nicht ausgenommen.

Die »dialektische« Theologie hat aber seiner Zeit ihren Namen daher erhalten, daß Karl Barth dieser einen Seite eine andere Seite dialektisch gegenüberstellt, nämlich die nachdrückliche Beteuerung, daß Gott, wann und wo es ihm gefalle, unser nicht nur unfähiges, sondern unser verkehrtes und verkehrt bleibendes menschliche Wort gebrauche, um zu uns zu reden. So wie Gott nach lutherischer Rechtfertigungslehre die Sündigkeit des Menschen durch die Erlösung

26 Hochelidon Horn
P. Theo Brämle,
Dornacherstr. 133 I B a s e l

nicht aufhebt, sondern nur sozusagen zudeckt und über-
sieht, so überhört er hier die Verkehrtheit und Gottwidrig-
keit unseres Redens von Gott und tritt hinter unserm sün-
digen Wort mit seinem Wort redend und hörend für uns
ein.

Wenn es uns möglich wäre, uns mit dieser Antwort
Karl Barths auf die entscheidende Frage der theologischen
Prolegomena zufrieden zu geben, oder wenn wir uns ent-
schließen könnten, den Fragen der theologischen Erkennt-
nislehre, insbesondere der Lehre vom Wesen und von der
Möglichkeit göttlicher Offenbarungserkenntnis kein allzu
großes Gewicht beizumessen und alsbald über sie hinweg
zur Tagesordnung zu schreiten, so würden wir sehen, daß
Karl Barth über viele Gegenstände der christlichen Theo-
logie nicht nur in origineller, sondern auch tiefgründiger
und auch den katholischen Theologen weithin befriedigen-
der Weise denkt und spricht. Wenn aber ein Theologe wie
Karl Barth in den reifen Jahren seines Lebens eine theo-
logische Erkenntnislehre im Umfange von mehr als 1500 Sei-
ten geschrieben hat und auf diese Weise dokumentiert,
welche Bedeutung er in einer Zeit des theologischen Um-
bruchs den grundlegenden Fragen der theologischen Pro-
legomena beimißt, dann dürfte es auch von katholischen
Theologen nicht wohlgetan sein, die erkenntnistheoretischen
Differenzen zwischen dialektischer und katholischer Theo-
logie gering zu schätzen oder zu bagatellisieren. Wenn näm-
lich zwischen Karl Barth und der katholischen Theologie
die entscheidende Gemeinsamkeit darin besteht, daß beide
erkennen, daß christliche Theologie damit steht und fällt,
daß sie Offenbarungstheologie ist, dann muß leider auch
gesagt werden, daß schon bei der nähern Interpretation die-
ser Gemeinsamkeit die Wege Barths und der katholischen
Theologie wieder auseinandergehen, und daß von dieser
Differenz die ganze übrige Theologie hüben und drüben
überschattet ist. Man kann und soll das bedauern, aber be-
streiten kann man es leider nicht.

Aus der Analyse des christlichen Offenbarungsbegriffes
ergibt sich, daß die Möglichkeit christlicher Offenbarungs-

erkenntnis entscheidend an zwei Bedingungen geknüpft ist,
an eine objektive und an eine subjektive. Der hl. Thomas hat
dies einmal folgendermaßen formuliert: *Ad fidem duo re-
quiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia propo-
nantur. . . . Aliud autem quod ad fidem requiritur est as-
sensus credentis ad ea quae proponuntur. . . . Et ideo fides
quantum ad assensum est a Deo interius movente per gra-
tiam (II-II 6, 1)*. Es handelt sich also 1. darum, daß Gottes
ewiges Wort in der Gestalt menschlicher Worte und Begriffe
einen menschlichen Ausdruck finde, und es handelt sich
2. darum, daß der Mensch zum Erkennen und Anerkennen
dieses menschlich-irdischen Ausdrucks der ewigen göttlichen
Wahrheit befähigt und bewegt werde. Wir können den Ge-
gensatz, der uns von Karl Barth trennt, nicht schärfer for-
mulieren, als wenn wir sagen, daß diese beiden Grundvor-
aussetzungen christlichen Glaubens und christlicher Glau-
benswissenschaft in der Theologie Karl Barths gänzlich auf-
gelöst und negiert sind.

Dies gilt einmal von der objektiven Bedingung aller
christlichen Offenbarungserkenntnis: daß nämlich Gottes
Wort in menschlichen Worten und Begriffen seinen rechten
Ausdruck finde. Die Frage, um die es hier geht, ist das Pro-
blem der Analogie in der Theologie. Es ist wohl in der ge-
samten protestantischen Theologiegeschichte noch von nie-
mandem die Bedeutung des theologischen Analogiegedan-
kens so ernstlich gespürt und so scharf in die Mitte der
erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung gerückt wor-
den, wie bei Karl Barth. Nicht umsonst hat Barth gesagt,
daß er die *analogia entis* für die Erfindung des Antichrist
halte und daß er in ihr den einzigen ernsthaften Grund sehe,
nicht katholisch zu werden. In der Tat ist nach thomistischer
Auffassung keine Offenbarung und keine Offenbarungswis-
senschaft möglich ohne den Analogiegedanken. Offenbarung
heißt eben wesentlich, daß Gott sein Wort uns kund tut in
Worten und Begriffen, die unserer natürlichen Sprach- und
Begriffswelt angehören. Wohl sind unsere schönsten und
reinsten Worte und Begriffe ein unzulängliches, unvollkom-
menes und darum *inadaequates* Zeichen des göttlichen Ge-

Der jüngste Sohn des seligen Bruder Klaus, Magister Nikolaus

Von P. Alban Stöckli.

Von den zehn Kindern des seligen Bruder Klaus hat
der jüngste Sohn, nach des Vaters Namen genannt, bei der
Mit- und Nachwelt das meiste Interesse gefunden. Es ist das
begreiflich, war er doch noch ein Wiegenkind, als sein Vater
Haus und Familie verließ, um seiner Berufung zu folgen
und Gott in der Einsamkeit zu dienen. Zudem brachte es
sein Aufstieg und seine Stellung in der Welt als gelehrter
Priester, als Magister artium und als Pfarrer seiner Heimat-
gemeinde Sachseln, mit sich, daß über ihn weitaus am mei-
sten schriftliche Aufzeichnungen erhalten blieben. Freilich
sind diese Aufzeichnungen bis jetzt nirgends zu einem eigent-
lichen Lebensbild des Mannes verarbeitet worden. R. Durrer
bringt in seinem großen Quellenwerk über Bruder Klaus
an ca. 12 Stellen verschiedene Einzelheiten, bald im Text,
bald in Fußnoten, die, zu einem Ganzen verbunden, schon
ein ordentliches Gerüst seines äußern Lebensganges aus-

machen. Aus der Pariser Studienzeit hat dann der Stifts-
archivar Dr. Paul Stärkle diesem Lebensbild noch einige
neue, Durrer noch nicht bekannte Daten und Ergebnisse
eingefügt, so daß man auf Grund der vorliegenden gesicher-
ten Angaben es wagen kann, einen geordneten Lebensabriß
dieses Mannes zu entwerfen. Doch darf man kein Charakter-
bild erwarten. Denn es liegt leider keine einzige von seiner
Hand geschriebene Zeile vor, die uns einen Blick in sein
Innenleben gestatten würde, und auch die äußern Zeugnisse
berühren diese Seite kaum. Was wir bieten können, ist nicht
mehr als ein geordneter äußerer Lebensgang. Dieser aber
ist ziemlich vollständig, und in Anbetracht des fast gänz-
lichen Schweigens der Nachrichten über die meisten andern
Kinder des Seligen ist man dafür doppelt dankbar.

Bei der Aufzählung der Kinder des seligen Bruder
Klaus macht R. Durrer über dessen jüngsten Sohn folgende
Angaben: Nikolaus, geboren am 24. Juni 1467, beim Weg-
zug seines Vaters sechzehn Wochen alt, um 1480 Student in
Basel, ca. 1485 und noch 1488 Stipendiat in Paris, 1491,
18. März als Kaplan im Ranft investiert, 1496 dem Herzog
von Mailand als Stipendiat für die Universität Pavia emp-

dankens, aber das schließt nicht aus, daß sie ein wahrer Ausdruck des ewigen Wortes sind, angepaßt unserer irdischen Zeit der Wanderung im Dunkel des Glaubens. In dieser Lehre von der *analogia fidei* ist grundsätzlich die Möglichkeit christlicher Offenbarung, aber auch die Möglichkeit eines verbindlichen Dogmas und einer sinnvollen Offenbarungswissenschaft theologisch formuliert. Wenn aber auf der andern Seite für Karl Barth menschliches Wort, selbst wenn es das menschliche Wort der Bibel oder des kirchlichen Bekenntnisses ist, nur Finsternis und Sünde, also Widerspruch gegen Gott ist, dann ist damit zugleich wirkliche Offenbarung, ein verbindliches Dogma und eine sinnvolle Offenbarungswissenschaft im Keime verunmöglicht. Daher kommt es denn auch, daß in der Theologie Karl Barths der eigentliche Begriff des christlichen Mysteriums durchwegs durch ein Surrogat ersetzt ist, durch das Paradoxon. Wenn ich aber das Paradoxon als den eigentlichen Sinn der Offenbarung ausbebe, dann kann jede Absurdität in einem religiösen Sinn geglaubt werden. Erik Peterson hat einmal mit Recht gesagt, daß man dann ebenso gut den Satz, daß $2 = 5$ seien, in einem religiösen Sinn glauben könne, und es sei nicht zu viel gesagt, daß dieser Glaube schon weit verbreitet sei. Diese Verwerfung des theologischen Analogiegedankens hat denn auch zur Folge, daß es auf diesem Boden kein wirkliches Dogma und keine Kirche mit verpflichtender Autorität geben kann. R. Bultmann hat Barth mit Recht vorgeworfen, daß er nur eine sozusagen »doketische« Ekklesiologie vertrete, denn die Autorität seiner Kirche ist nur eine hinfällige dialektische Scheinautorität.

Aber nicht nur die objektive Voraussetzung aller religiösen und theologischen Erkenntnis ist in der Theologie Karl Barths aufgehoben, auch das subjektive Korrelat zum Analogiegedanken, nämlich die Möglichkeit, daß der Mensch diese Analogien als Gestalt des offenbarten Gotteswortes durch das *lumen fidei* erkenne und anerkenne, ist durch die reformatorische Anthropologie im Keime verunmöglicht.

Während es nach katholischer Theologie ohne ein gotteschenktes Erkenntnislicht keine Glaubenserkenntnis und

folglich auch keine Theologie gibt, wehrt sich Karl Barth leidenschaftlich gegen die Annahme einer »übernatürlichen Ausrüstung« des glaubenden Menschen, eines »göttlichen Einflusses« oder einer »gotteschenkten Kapazität«. Denn der Mensch, der zwar in Jesus Christus mit Gott versöhnt ist, hört deswegen nach reformatorischer Anthropologie nicht auf, dasselbe sündige und darum zur Gotteserkenntnis unfähig bleibende Geschöpf zu sein. Wenn also der Mensch glaubt, dann ist Gott selbst hinter das unfähige und verkehrte Reden des Menschen getreten und hat für ihn geredet und gehört. Der Mensch ist im Glauben nur sozusagen Schauplatz, aber nicht eigentlich Subjekt dieses Redens und Hörens.

Man hat Karl Barth mit Recht schon gefragt, wie denn der Mensch dazu komme, dieses angeblichen göttlichen Redens und Hörens für uns gewiß zu werden. Auf den Hl. Geist als die subjektive Möglichkeit der Offenbarung hinzuweisen, ist unter den dialektischen Voraussetzungen offenbar unmöglich oder sinnlos, denn für diesen Hinweis fehlen ja dem sündigen Menschen gerade die Voraussetzungen und ob der Hl. Geist selber sein Wort höre und kenne, das steht in der Offenbarungslehre nicht zur Diskussion. Wenn nicht alles täuscht, dann erfüllt sich hier wieder einmal jene alte Erfahrungsweisheit, welche die Franzosen mit den Worten auszusprechen pflegen: *les extrêmes se touchent*. Die äußersten Gegensätze berühren sich auch in der Theologiegeschichte. Die ursprüngliche theologische Intention Karl Barths war es, die Theologie aus den unheilvollen Konsequenzen der immanentistischen Erlebnistheologie zu befreien. Tatsächlich sieht es nun aber zum mindesten so aus, als ob gerade Barths Theologie ihre Begründung ganz wesentlich aus dem subjektiven religiösen Erlebnis, aus dem existenziellen Pathos schöpfe, wovon alle seine Reden und Schriften erfüllt sind. Oskar Bauhofer hat schon vor Jahren darauf hingewiesen, daß Barth fortwährend aus seinem existenziellen theologischen Pathos die Richtigkeit seiner Lehren ablese und ableite. Wenn man diese Behauptung ausspricht, tönt es einem zwar gleich von allen Seiten entgegen,

fohlen, Magister, 1502 Pfarrer zu Sachseln, gestorben 7. Oktober 1503. — Aus diesen Daten sind die über den Aufenthalt in Basel und Paris teils zu korrigieren, teils zu ergänzen, wie im Verlaufe der Arbeit gezeigt wird.

Die erste eingehendere Kunde über den jungen Nikolaus erhalten wir aus dem Bericht des Hans von Waldheim über seinen Besuch bei Bruder Klaus. Der Knabe zählte damals sieben Jahre. Am 26. Mai des Jahres 1474 kam nämlich der Ritter Hans von Waldheim aus Halle an der Saale in den Ranft, um den »lebenden Heiligen« zu sehen, dessen Ruf schon durch ganz Deutschland gedrungen war. Um leichter Zutritt zu erhalten, wandte er sich an den Pfarrer von Kerns, Oswald Isner, den Beichtvater des Seligen, und kam in dessen Begleitung am frühen Morgen des genannten Tages zur Ranftklaus. Dort angekommen, sprach der Pfarrer zu dem Jungen, der sie begleitete: »Lauf zu Bruder Klausen Frau und sage ihr, ich wolle Messe lesen. Falls sie Messe hören will, so soll sie kommen und ihren jungen Sohn mitbringen.« Als er dann die Vorbereitungen zur Messe getroffen und das Meßbuch mit der Messe von St. Magdalena aufgeschlagen hatte, schaute er sich um und gewahrte Bru-

der Klausen Frau und ihren Sohn. Ueber diese Begegnung schreibt Waldheim: »Er kam zu mir und führte mich zu ihnen. Also gab ich ihr die Hand und auch dem Sohn und bot ihnen guten Morgen. Darauf fragte ich die Frau: ‚Wie lange ist Bruder Klaus von euch fort?‘ Sie sprach: ‚Dieser Knabe hier, mein Sohn, der wird auf St. Johannis des Täufers Tag sieben Jahre alt, und als der Knabe 13 Wochen (in Wirklichkeit 16) alt war, an St. Gallen Tag, da schied Bruder Klaus von mir und ist seither nicht mehr zu mir gekommen.‘« Darauf hatte der Ritter ein längeres Gespräch mit der Frau und ihrem Sohn. Von dem letztern notierte er sich noch: Der Junge ist gerade gebaut wie Bruder Klaus und gleicht ihm, als ob er ihm aus dem Gesicht geschnitten wäre. Nach dem Gespräch verabschiedete er sich von der Frau und gab dem Knaben noch eine Kleinigkeit zum Geschenk. — So knapp und flüchtig hingeworfen dieses Bildchen ist, so gestattet es uns doch einen Blick in die Welt des jungen Nikolaus. Wie oft wird er auch bei andern ähnlichen Besuchen, die Leute von allen Schattierungen, Geistliche, Würdenträger und Diplomaten in den Ranft brachten, mit dabei gewesen sein und hellhörig, wie die Jugend ist, ein schönes

die dialektische Theologie sei doch der radikale Gegensatz aller bloßen Erlebnistheologie. Der Intention nach ist sie das gewiß, aber auch wirklich nur der Intention nach, und es wirkt mehr als ermüdend, katholische Theologen seit Jahr und Tag diese gute Absicht Karl Barths loben zu hören, wo sie ja doch so deutlich wie er sehen müßten, daß so ziemlich unmittelbar hinter dieser gemeinsamen Intention sein Weg wieder von uns abweicht. Es ist jedenfalls nicht zufällig, daß an allen entscheidenden Stellen der Dogmatik Karl Barths eine kernige existenzialphilosophische Terminologie das Bild beherrscht.

Hier liegt denn auch das eigentlich Tragische an der ganzen theologischen Arbeit Karl Barths. Seine große theologische und geistesgeschichtliche Bedeutung für die protestantische Kirche liegt darin, daß er in einem leidenschaftlichen Ringen versucht hat, die Theologie aus den Bindungen an eine immanentistische Religionsbegründung zu befreien, daß er wie wenig andere um die Ueberwindung des relativistischen Historismus gerungen hat, und daß er der Theologie ihr eigentliches Thema und damit ihre Würde wieder zurückgeben wollte mit dem Worte Gottes in seiner Offenbarung. Aber selbst bei der wohlwollendsten Beurteilung seiner Theologie wird man nicht zugeben können, daß hier die Probleme und Nöte des Historismus innerlich überwunden seien, und es wäre eine Selbsttäuschung sondergleichen, wenn man übersehen wollte, daß Karl Barth im gleichen Augenblick, in dem er die Theologie unter Gottes Offenbarung stellen und ihr ihren Gehalt zurückgeben will, schon die Voraussetzungen dafür in Abrede stellt. Die Theologie Karl Barths hängt — nach einem guten Wort O. Bauhofers — buchstäblich in der Luft.

Vor 130 Jahren hat der große Luzerner Theologe Alois Gügler eine kleine Schrift über den »Geist des Christentums« geschrieben und darin gesagt: »Die Protestanten haben (in der Theologie) nicht etwa bloß das eine Prinzip verlassen, um ein ähnliches an seine Stelle zu setzen. Nein, sie haben die Prinzipien nicht nur in ihrem Leben, sondern auch in ihrem Begriff völlig in sich zerstört und ihr ganzes Wesen ist einzig wie die gradeste Umstellung des Prinzips

Stück Welt mitten in seiner Einsamkeit erlebt und in sich verarbeitet haben.

Dann schweigen alle Urkunden und Zeugnisse über den jungen Nikolaus bis zu seinem fünfzehnten Jahr, in dem er nach Basel geht zum Studium der Humaniora. Ueber den Beginn dieses Basler Aufenthaltes war R. Durrer lange Zeit im Irrtum, wie das oben angeführte kurze Curriculum zeigt, indem er ihn auf 1480 ansetzte. In den Nachträgen hat er diesen Fehler noch selber korrigiert, da er aus Eichhorns Lebensbeschreibung des Bruders Ulrich im Möösli die Notiz gewann: »Damals wohnte zu Basel ein reicher, gottseliger Doktor, Friedrich von Guarletis genannt, Burger zu Eychstetten etc. Dieser hat nun den Jüngling Nikolaus von Flü in seine Behausung aufgenommen und mit allem notwendigen Unterhalt reichlich versehen und dieses umsonst, rein um des frommen Vaters Bruder Klausen willen.« Als Quelle für diese Mitteilung führt er eine auf Pergament geschriebene »Caution« des Doktors an, »so anno 1483 datiert und anjetzo bey dem Capellenvogt deß Ranfts zu finden«.

selbst zu begreifen.« Obwohl Alois Gügler dieses Wort vom Protestantismus zu Beginn von dessen idealistischer Epoche geschrieben hat, gilt es nicht minder von der Theologie, welche heute bemüht ist, die modernistische Epoche im Protestantismus zu liquidieren. Denn die beiden tragenden Prinzipien katholischer Theologie, welche bei Thomas analogia fidei und lumen fidei heißen, diese beiden Prinzipien hat Karl Barth in ihrem Leben und sogar in ihrem Begriff in sich zerstört, und darum trennen sich die Wege katholischer und dialektischer Theologie trotz der Gemeinsamkeit der theologischen Intention und trotz der größten Ähnlichkeit im ursprünglichen theologischen Ansatz bereits im Verlauf der theologischen Prolegomena wieder voneinander.

Je bedeutender der Mann und sein Werk sind, desto unwürdiger wäre es, in einer falsch verstandenen theologischen Irenik die tatsächlich bestehenden Gegensätze und Einwände zu verharmlosen oder gar zu verwischen. Die höchste Ehre, die man auch einem theologisch Andersdenkenden erweisen kann, besteht darin, daß man ihm in dem Zeichen begegnet und sich mit ihm auseinandersetzt, worin wir alle einig sein sollen: in der Liebe zur Wahrheit.

Die Fastenhirtenbriefe der hochwst. schweiz. Bischöfe

Die Fastenhirtenbriefe des schweizerischen Episkopates zeigen, was die hochwürdigsten Oberhirten unseres Landes ihren Diözesanen von religiös-kirchlicher Warte aus autoritativ zu sagen haben in gegenwärtiger Zeit und Stunde. Es ist für alle Schweizerkatholiken, nicht nur für die Gläubigen der einzelnen Bistümer, lehrreich und wertvoll, zu wissen, was die einzelnen Bischöfe schreiben. Die *communio sanctorum* und die *communio bonorum* ist ja an keine Diözesangrenzen gebunden, und wenn auch kirchenrechtlich und staatsrechtlich keine Kirche der Heimat als Einheitsorganismus besteht, so sind wir doch tatsächlich ein schweizerischer Katholizismus, der die Stimme jedes Oberhirten eines schweizerischen Bistums mit Freude und Ehrfurcht vernimmt und zu Herzen nimmt.

Diese Angaben werden noch etwas weiter ausgeführt in Eichhorns Pariser Manuskript, d. h. in der Abschrift, die er von Wölflins Leben des Bruder Klaus genommen und mit eigenen Randglossen versehen hat. Dort lesen wir: »Dieser (Fried. von Guarletis) nahm aus besonderer Gewogenheit gegen den Einsiedler (den er ohne Zweifel anlässlich einer dreitägigen Reise besucht hatte) den Jüngling in sein Haus auf und verschaffte ihm alles, was er zur Ausbildung seines Geistes notwendig hatte, und zwar in reichem Maße und kostenlos. Er betrachtete es nämlich für einen großen Gewinn, einem Menschen den Unterhalt zu geben, dessen Vater nur durch das Brot der Engel genährt wurde. Niklaus saß also eifrig über seinen Büchern und hatte in kurzer Zeit die Humaniora abgeschlossen. Darauf wurde er von dem gleichen Doktor nach Paris geschickt, wo er in den Studien solche Fortschritte machte, daß er zum Meister der freien Künste promovierte.« Als Quelle für diese Nachrichten beruft sich Eichhorn »auf alte richtig gesiegelte Briefe«. Geirrt aber hat er sich, wie R. Durrer bemerkt, in der Herkunft dieses Doktor Friedrich von Guarletis, der kein Oester-