

nicht, uns Leben herum', sondern muß mittels des Lebens, vor allem des sozialen, betätigt werden (247). „Wir leiden an der Begrenztheit unserer Existenz, aber durch dieses Leiden greifen wir aus unserer Endlichkeit ins Unendliche“ (248).

2. Der von uns an der Mystik getadelte Mangel an Distanzgefühl, die von ihr zwar nicht als von vornherein gegeben, aber doch als metaphysische Tatsächlichkeit behandelte Einheit von Gott und Seele, eine Einheit, die in raffinierter Methodik erlebnishaft bewußt werden soll — eben diese Momente werden von einer jüngsten Richtung aufs Schärfste bekämpft, die Gott in radikaler Dialektik gerade als „das ganz Andere“ versteht und in gewissem Anschluß an Luther die Gottesbeziehung rein theozentrisch gestaltet, den paradoxen „Glauben“ an das oppositum alles tatsächlich Erfassbaren“ auf den Schild erheben will, im Gegensatz gegen jeden Psychologismus, der die für die Frömmigkeit primär konstitutive Objektbezogenheit verleugnet und allen Historismus, der im Bereich des Endlichen, Relativen, das Absolute sich unmittelbar entfalten sieht. In einer eigenen neuen Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“ (Chr. Kaiser-Verlag München) entwickeln Barth, Gogarten und ihre Freunde ihre programmatischen und polemischen Gedanken<sup>2)</sup>. Ausgehend von dem inneren und äußeren Zusammenbruch der europäischen Gegenwartskultur wollen sie doch nicht dem naiven Weltoptimismus der Vorkriegszeit einfach einen ebenso „natürlichen“ Kulturpessimismus entgegensetzen, vielmehr auf Grund dieser für sie schließlich kontingenten Erfahrung prinzipiell den Gedanken der strengen Transzendenz Gottes zur Anerkennung bringen und darauf die Selbständigkeit der Religion begründen nicht nur gegenüber aller naturalistischen Gebundenheit des Menschen, sondern auch gegenüber allem einseitig idealistischen Denken, selbst in seiner ethischen Strenge. „Was der Mensch wollen kann, das sind Dinge, das ist nicht Geist“ (II, 47). „Der Mensch will eben leben, das ist's. Und dieses Lebenwollen läßt sich grundsätzlich weder vergeistigen noch verklären, noch wie man sagt: „in den Dienst Gottes stellen.“ (II, 48).

Es ist letztlich das schwierige Problem der Auseinandersetzung zwischen Religion und ethischem Idealismus, um das es hier geht. Sehe ich recht, so handelt es sich für Barth und Gogarten weniger um einen Gegensatz gegen den kantischen Kritizismus als gegen den „sittlichen und geschichtsphilosophischen Kausch des Fichteschen und Hegelschen Idealismus“ (Gogarten III, 17 und Barth in Heft II, 397 ff.). Was sie im Namen der Religion oder Gottes bekämpfen möchten, das ist lutherisch gesprochen, jene *concupiscentia*, die den Menschen nie, selbst im religiösen Akt nicht, dazu

kommen läßt, Gott zu geben, was ihm allein gebührt: Die Ehre; was ihn vielmehr zur Selbstvergötterung treibt auch im Gutherhalten. „Der Glaube an die Göttlichkeit der Menschen ist der letzte Sinn und die eigentliche Voraussetzung jenes Glaubens an die Erziehung, von dem wir sagten, daß er bezeichnend sei für unsere geistige Situation“ (III, 14).- „Wir haben erkannt, daß jener Satz wahr ist, der die letzte Voraussetzung des ganzen-modernen Denkens ist, daß nämlich . . . (der Mensch) in seiner ewigen Idee ein Wesen von höchster Autonomie, von vollkommenster Selbstgesetzlichkeit ist. Aber wir haben ihn erkannt als einen Satz, der den Menschen und all sein Tun von Gott und seinem Tun scheidet und unterscheidet“ (III, 18). Der Idealismus erscheint in solchen Sätzen nur insoweit als Irrweg, als die Kantische, also die kritische Unterscheidung des sittlichen Bewußtseins überhaupt und des empirischen moralischen Ichs aufgegeben wird. Denn diese Unterscheidung aufzuheben liegt nicht im Möglichkeitsbereich des ernststen Menschen. „Wann und wo bedeutet denn etwa die Frage nach dem Guten etwas anderes als das Gericht über den uns bekannten, auch über den uns bekannten moralischen Menschen?“ (II, 36). „Das Fremde, das Andere, das die Identität herstellen könnte, . . . kann nur eine Willenserklärung Gottes sein, den tatsächlichen Menschen, so wie er ist, für den göttlichen zu nehmen, der er sein soll und der er nie werden kann“ (III, 23). „Was ist ihre (der idealistischen Ethik) tiefste Voraussetzung anderes als die Erkenntnis von der Unfreiheit des menschlichen Willens zum Guten, vom servum arbitrium? (II, 42). Ebenso wahr der Gedanke des Guten nie konstitutive Wirklichkeit sondern regulative Idee, unendliche Aufgabe ist, so wahr alles Sollen als strikter Gegensatz zum Sien seinen Sinn gewinnt.

Von hier aus gesehen erscheint es dann begreiflich, daß Barth in seinem ersten Aufsatz über „Not und Verheißung der christlichen Verkündigung“ seine Gedanken bescheiden nicht als ein „Konkurrenzunternehmen“, sondern als eine Art „Randbemerkung und Glosse“ (I, 3), als das „bischen Zimt“ zur Speise verstanden wissen will. Denn es handelt sich, aufs Prinzipielle gesehen, bei ihm und Gogarten an diesem Punkte um die Fortführung bzw. religiöse Neuanwendung einer Einstellung, die bereits Wilhelm Herrmann im Anschluß an Luthers Schema vom Gesetz und Evangelium in seiner Ethik, genauer deren prinzipieller Grundlegung, in klassischer Form gegenüber dem Neukantianismus und zu Troeltschs Verwunderung vollzogen hat. Es berührt dann aber fast komisch, daß eben aus der Gruppe Barths Herrmann mit dem Selbstgefühl unübertrefflicher Originalität der Vorwurf gemacht wird, bei ihm trete Gott nur in der Psychologie des stlichen Lebens auf (Brunner, Erlebnis, Erkenntnis,

Glaube. 1921), wenn Barth selbst jetzt betont, „daß die Vergebung nur bei Gott zu finden ist, Gott aber nur (!) in der Not, in die der Mensch durch das Problem der Ethik gestürzt wird, diese heilsame Not aber nur dort, wo im Ernst darum gerungen wird.“ (II, 51). Oder ist es nicht Herrmanns Position, wenn Barth schreibt: „Es gilt, sich rückhaltlos unter das im Problem der Ethik sich offenbarende Gericht zu beugen. Eben in der unentrinnbaren Schärfe dieses Gerichts stoßen wir auf die Wirklichkeit Gottes“? (II, 49). Nur daß Herrmann eher vorsichtiger das Erlebnis dieses Gerichts und im Gericht des Erlebnis des erlösenden gnädigen Gottes nicht sowohl in der durch die Vernunft erzeugten Idee des Guten begründet, als vielmehr angesichts der Anschaulichkeit des Charakterbildes Jesu als des heiligen Willens, den wirklich zu „sehen“ nicht in unserer Macht liegt, sondern Gnade ist, Handlung Gottes, sich vollziehen lehrt. Daß also gerade bei ihm die Selbständigkeit der Religion als eines eigentümlichen Erlebens, der Erfahrung Gottes in aller Schärfe herausgearbeitet wird.

Aber, wenn nicht alles trägt, so liegt eben hier der Haken. Wohl weiß nämlich Barth: „Gottes Gnade wird sich wohl nicht einfach durch eine dialektische Umkehrung beschaffen lassen“ (II, 55), also nicht durch ein dialektisches Spiel; wohl weist er auf Jesus Christus als den „Kreis, der den Kreis des ethischen Problems überschneidet“ (II, 56). Aber ihm erscheint die Transzendenz Gottes nur da wirklich erfaßt, wo eine dialektische Reibung der Begriffe Mensch und Gott es verbietet, von einer „Anschaulichkeit“ des Charakterbildes Jesu und von „Erfahrung“ Gottes zu reden. Auch das wieder insofern mit Recht, als (was ich noch stärker als Herrmann zu unterstreichen pflege) wirklich nur der Glaube das an Jesus sieht, was Offenbarung des Geheimnisses Gottes ist und sofern der Glaube wirklich Werk Gottes, keine in menschlicher Initiative liegende Funktion des Menschen ist. Indes wird nun diese richtige Einsicht bei Barth gemäß dem Grundsatz des finitum non est capax infiniti dahin dialektisch überspannt, daß der übergeschichtliche Christus überhaupt nicht in der Geschichte zu finden sein könne und aller Glaube nicht Reaktion herzlichen Vertrauens, sondern „Sohlraum“ sein müsse, also etwas bei dem sich überhaupt nichts denken läßt (es sei denn die gewiß nicht neue Wahrheit, daß der Mensch Gott gegenüber der Empfangende ist). Und wo diese Ueberspannung nicht geteilt wird, da erhebt sich diesem Kreised as Gespenst des Synergismus und die Gnade scheint ihm zur nova lex verzerrt zu werden. Oder warum sonst bekämpft etwa Gogarten Hirschs These, daß das Gewissen der Ort sei, an dem Gottes Urteil den Menschen treffe (II, 15)? Ist es ferner nicht schließlich absurd,

7

menn er behauptet, „daß Schlachterding; keine besondere Art oder Eigenschaft Jesu ein Beweis dafür sein kann, daß er die Offenbarung Gottes ist. Ist er die Offenbarung, so ist er sie schlechthin deshalb, weil er sie ist“ (61). Vollzieht sich etwa, nur um die Absurdität auf den Gipfel zu steigern, die Offenbarung jenseits des Bewußtseins durch den als Zauberformel verwandten Namen „Jesum Christus“? Und ist es zum zweiten nicht eine heillos verwirrende Aufhebung alles vorhin Entwickelten, wenn gesagt wird, daß „bei einer primär vom Sittlichen aus bestimmten Auffassung des Evangeliums eben das Evangelium aufgehoben wird“ (II, 12, Anm.), eben weil Sündenvergebung im Sinne der Reformatoren „kein ethisches Prinzip“, sondern ein „Jenseits von Gut und Böse“ sei? (II, 11). Wer immer, der seinen Luther verstanden hat, wollte leugnen, daß alle Rechtfertigung *instificatio impii* ist? Aber ist darum etwa Gottes Urteil sittliche Willkür im Sinn des nominalistischen Gottesgedankens? Gott stiftet doch vielmehr Gemeinschaft oder rechtfertigt, um in seiner Gemeinschaft den Sünder, der nicht gut ist, gut zu machen! Er hebt also im Evangelium die *lex* auf, um sie — paradoxerweise — gerade zu erfüllen! Es ist, zumal in diesem Zusammenhang, ein außerordentlicher Fortschritt nicht nur der Lutherforschung, sondern ein Fortschritt von prinzipieller Tragweite, daß *H o l l* seinerzeit nachgewiesen hat und jetzt gegen *W a l t h e r* geltend macht<sup>3)</sup>, für Luther stelle sich der Rechtfertigungsvorgang *a parte hominis* freilich unentwegt dar als ein synthetisches Urteil Gottes; von Gott aus gesehen aber sei dieses Rechtfertigungsmittel zugleich zu verstehen als ein analytisches, weil Gottes Gnade in keinem Wege an der Gerechtigkeit vorbei, sondern durch die Gerechtigkeit hindurchführe.

Wie bei Barth und Gogarten alle seelisch-geschichtliche Verwirklichung der Gottesbeziehung zur menschlich-endlichen als „Religion“ abgewertet wird, so sucht seinerseits auch Paul Tillich, mit ausdrücklichem Bekenntnis zu dieser Gruppe (447; doch s. oben *R n i t t e r m e y e r* S. 58 f.) die „Ueberwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“ (Kantstudien XXVII S., 3 f.) zu zeigen. „Der Glaube gibt das Prädikat ‚Religion‘ höchstens derjenigen Religion, die das Heil nicht bringt . . . Es . . . bezeichnet das Minderwertige der Religion, daß sie im Subjekt stecken bleibt“ (450).

Dieses Steckenbleiben im Subjekt habe nämlich darin seine Wurzel, daß durch den Religionsbegriff das Unbedingte begründet sei auf dem Bedingten und dadurch selbst bedingt, d. h. aufgehoben werde (448). So werde 1. die Gottesgewißheit relativ gegenüber der Ichgewißheit, 2. Gott gegenüber der Welt (Deismus, Pantheismus), 3. die Religion gegenüber der *Kultur*

Hier erwartete man  
Deus agere wäre  
man erwartete  
ipsum agere  
anz. Deus esse de  
nat. L. G. III, 226  
Z. 6.