

## Das Prinzip der Dialektik in der Theologie Karl Barths.

**W**er zu den Veröffentlichungen K. Barths Stellung nehmen will, ist der Gefahr, Mißverständnisse zu vermehren, besonders ausgesetzt. Das liegt tief im Wesen der Barth'schen Denkweise begründet. Er kann jedem, der seinen „Standpunkt“ untersuchen will, entgegenhalten von einem „Stand“punkt könne man bei ihm nicht reden; forscht man nach seiner „Theologie“, so erfährt man, daß er gar nicht den Anspruch auf eine solche erhebe; fixiert man einen bestimmten Moment seiner Gedankenentwicklung, so muß man sich gegenwärtig halten, daß es ein transitorischer Moment ist; vernimmt man das „Wort Gottes“ aus seinem Munde, so nötigt er uns selbst im nächsten Augenblick dazu anzuzweifeln, ob es das Wort Gottes ist. Neben der schärfsten Bekämpfung gewisser theologischer Denkweisen (Schleiermacher!) steht bei K. Barth die Versicherung, daß, was er zu sagen habe, sich mit allen theologischen Richtungen vertrage oder auch nicht vertrage, bloß eine „Randbemerkung“ „ein bißchen Zimt“ (Kierkegaard) sei; neben dem Ja steht das Nein und umgekehrt, neben beiden das „Aber“ und hinter Ja und Nein und Aber der Hinweis auf das große Loch, in dem alles Denken und Ausagen aufhört. Mitten aus diesem Loch ertönt dann wieder die Stimme der Ewigkeit, das Zeugnis von der Auferstehung, von welchem Zeugnis aber weder K. Barth noch der Leser oder Hörer sondern nur Gott allein weiß, ob es Zeugnis ist.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. GW. S. 70 f., 156 f. S. 151. Ich zitiere im folgenden von K. Barth die gesammelten Vorträge „Das Wort Gottes und die Theologie“ München 1924 = GW.; die Auflagen des Römerbriefkommentars = R<sup>1</sup> u. R<sup>2</sup>, die Predigten „Komm Schöpfer Geist“ von K. B. u. Ed. Thurneisen, 2. Aufl. München 1924 = Predigten; die Theol. Blätter, hrsg. von K. L. Schmidt = ThBl.; den Artikel von Paul Althaus in der Zeitschrift f. system. Theologie, hrsg. von K. Stange 1. Jahrg., 4. Heft S. 741 ff. = Althaus; die Schrift von Martin

Die Kunst, den flüchtigen Vogel im Zickzackfluge zu schießen, ist schwer. Ich maße sie mir nicht an.

Wenn ich nun trotzdem, der Bitte des Herausgebers folgend, mich verleiten lasse in das Gespräch mit K. Barth einzugreifen, so geschieht es aus zwei Gründen: K. Barth hat für unsere gegenwärtige theologische und kirchliche Situation eine tief einschneidende Bedeutung erlangt. Wenige Theologen der Gegenwart dürften wie er auf so weite Kreise in den verschiedensten Lagern so nachdrücklich eingewirkt haben. Das kann nicht von ungefähr kommen. Und wenn auch K. Barth gewiß vor manchem bange werden wird, der mit seinen Formeln wie ein Unkundiger mit gefährlichen Waffen hantiert, ich möchte mich nicht beirren lassen in der Annahme, daß es wirklich sehr wichtige Gedanken gewesen sind, die uns genötigt haben, auf das zu horchen, was aus Barths Feder kommt. Barth hat uns mit einem Ernst und auch mit einem Mut, wie selten einer, vor die Gottesfrage gestellt. Man mag über ihn denken, wie man will, man mag ihm nachsprechen oder ihm widersprechen, es soll gar nicht erst diskutiert werden, daß es ihm um die Ehre Gottes, und um sie allein geht. Und nicht um die Ehre eines gemalten Gottes oder einer Ideologie von Gott, sondern um die Ehre des sich im Wort offenbarenden Gottes. Einer „Theologie“, der es zuzüglichst um Gott und das Wort Gottes geht, kann man aber gar nicht ausweichen. Man muß sich mit ihr auseinandersetzen. Entstehen Mißverständnisse dabei, so mag Barth selbst dafür sorgen, daß sie beseitigt werden. Man kann nicht mehr tun, als ihm in aller Freundschaft bezeugen, daß ehrlicher Wille vorhanden war sie zu vermeiden.

Der andere Grund, um dessenwillen ich die folgenden Darlegungen nicht zurückhalte, ist dann der Eindruck, daß in den letzten Veröffentlichungen über und gegen K. Barth seiner Theologie nicht die Gerechtigkeit widerfahren ist, die sie beanspruchen darf. Martin

Werner „Das Weltanschauungsproblem bei K. B. u. Alb. Schweizer“, Bern 1924 = Werner; die Schrift von Otto Piper „Weltliches Christentum“, Tübingen 1924 = Piper.

Werner ist völlig taub für das, was K. Barth zu sagen hat, wie er andererseits blind ist gegenüber den Schwächen des Standpunktes von Alb. Schweizer; Otto Piper behandelt K. Barth in einer Schrift über „Weltliches Christentum“, und Paul Althaus, mit dessen positiven Ausführungen ich mich durchaus zusammenfinde, hebt einseitig nur einen Zug der Barth'schen Theologie heraus. Alle drei überschätzen meines Erachtens das philosophische Moment in K. Barths Verkündigung und vergessen, daß auch bei K. Barth nicht alles so geschlossen und einheitlich dasteht, wie es nach seiner kategorischen Sprache allerdings sein müßte, sie übersehen auch, daß K. Barth seinen Ausgang vom Pfarramt genommen, und daß es praktische Fragen der Wortverkündigung waren, die ihn zuerst beschäftigten. Sollte plötzlich die religiöse Not bei ihm vergessen und die religiöse Problemstellung nicht mehr im Mittelpunkt sein?

Es bedarf zur rechten Würdigung der Theologie K. Barths also gerade einer Untersuchung über das Verhältnis des philosophischen Elementes zum religiösen, oder sagen wir gleich deutlicher, zum christologischen. Ich versuche sie zu geben, indem ich an den entscheidenden Begriff anknüpfe: an die Dialektik.

## 1.

Daß alle Äußerungen K. Barths, wenigstens seit der 2. Aufl. des Römerbrief-Kommentars, ihren besonderen „Geschmack“ in der dialektischen Behandlung des Glaubens haben, das merkt, wer überhaupt noch „schmecken“ kann. Aber was heißt Dialektik? Das Wort pflegt dem gewöhnlichen Sterblichen ein gewisses Gruseln zu erregen. Hat er eine Ahnung von Philosophiegeschichte, so tritt ihm die Gestalt Hegels schreckhaft und warnend in die Erinnerung. Wir haben es also offenbar mit einem philosophischen Prinzip zu tun. Der Gedanke kann auftauchen: K. Barth wird zum so und sovielten Male versuchen, das Christentum in Ideen aufzulösen. Olet!

Was heißt Dialektik? Dialektik ist die Kunst der Gesprächsführung. Aber nicht jedes Gespräch ist dialektisch. Nicht

das Gespräch, in dem nur Mitteilung zu Mitteilung gefügt wird. Dialektik ist die Kunst der wissenschaftlichen Gesprächsführung. Da geht es um die Erkenntnis der Wahrheit. Es wird gestritten, Einwürfe müssen abgetan, für und wider, ja und nein müssen erwogen werden. Man nehme einen beliebigen platonischen Dialog! In der Dialektik kommt das Denken in seiner Bewegung zum Ausdruck. Sofort ist klar, was Hegel meinte: der Geist ist in der Bewegung begriffen. Es gilt ihn in seiner Bewegtheit zu erfassen. Alle Dialektik setzt den Wahrheitsgedanken voraus. Aber alle Dialektik schließt auch das Bewußtsein in sich, daß wir die Wahrheit noch nicht haben, daß sie uns aufgegeben ist. Im Wesen dieser Spannung liegt es beschlossen, daß das Prinzip der Dialektik sehr verschieden gehandhabt werden kann. Ich kann den Gedanken akzentuieren, daß es immer die Wahrheit ist, die in dem Ja und dem Nein zum Durchbruch kommen will. Dann ist selbst das Nein immer noch „im Geist“, es ist nie restlos unwahr. Die Dialektik geht von der großen Position der Wahrheit oder der Synthese aus. (So P. Tillich, ThBl. 1923, 264.) Die Dialektik kann aber auch den Gedanken akzentuieren, daß immer nur die Wahrheit gesucht wird, immer geht es durch Ja und Nein ohne Ende fort. (So der Relativismus.) Ich kann auch den Blick auf das Paradox richten, daß die Wahrheit in unserem Denken da ist und nicht da ist, und an der Wahrheit, d. h. gerade durch sie und mit ihr, verzweifeln (Kierkegaard). Ich kann weiter den Ernst der Sache wieder preisgeben und die Dialektik nur als ein Durchgangsmoment fassen, etwas Nichtdialektisches wird eine zeitlang in die dialektische Bewegung hineingerissen, dann tritt es wieder heraus, und die Dialektik ist zu Ende. Ich kann endlich einen vornehmen Kritizismus vertreten und erklären: Die Wahrheit steht als Krisis über unserem Denken, aber die Wahrheitsfrage selber ist unlösbar. Wir kämpfen im Vordergrund mit dem Mittel der Dialektik; was sich im Hintergrund vollzieht, ist uns unerkennbar. Die ganze Not der Philosophie schaut also dem Begriff der Dialektik aus den Augen.

Hat R. Barth einen logisch eindeutigen Begriff

der Dialektik? Er hat ihn nicht! Er arbeitet mit dem Begriff der Dialektik, wie mit etwas Selbstverständlichem. Er kann sich gar nicht verständigen mit Gegnern, die diesen Begriff nicht handhaben. Und dabei sicht er, erkenntnistheoretisch betrachtet, aus einem Nebel heraus. Man muß sich nicht wundern, daß er nie da steht, wo man ihn sucht. Beweis: R. Barths Antwort an P. Tillich (ThBl. 1923, Sp. 287 ff.). Tillichs Position ist durchaus klar, wenn ich sie auch nicht für richtig halte. Barths Antwort ist, was die Dialektik betrifft, durchaus unklar. Man hat den Eindruck, hier ist R. Barth eine höchst peinliche Frage gestellt. Er kann nur antworten, indem er sich des „Loches“ rühmt, das im Mittelpunkt seiner Theologie steht, indem er mit „sehr unangebrachtem Humor“ darauf hinweist, daß seine „Wissenschaft“ „weder eine negative noch positive, sondern überhaupt keine ‚Wurzel‘ hat“, indem er plötzlich sich verbittet, daß man ihn bei der Dialektik allzu ernsthaft verhafte, und sich durchaus „die Geste der Absolutheit“ reservieren will, indem er — ausgerechnet R. Barth! — sich auf das „Sft“ und „gibt“, auf die Heilsgeschichte, auf die Taufe, auf die Gewißheit der Offenbarung in Christus beruft, auf alle die Dinge, die er im Namen der Dialektik immer und überall bekämpft.

Seine Antwort an Tillich kann jedem ein für allemal klar machen, daß die Dialektik bei R. Barth keinesfalls ein eindeutiges philosophisches Prinzip ist. „Wer Ohren hat zu hören, der hat gehört!“

Aber ich behaupte: R. Barth weiß das auch und will gar nicht den Anspruch erheben, mit seiner Dialektik ein logisch einwandfreies philosophisches Prinzip zu vertreten. Darum lehnt er auch Tillich so deutlich ab. R. Barth will Theologe sein und hat das ja oft genug betont. Er denkt gar nicht daran in die Geschäfte der Philosophen einzugreifen. Er will das Spiel von Hegel und seinesgleichen nicht noch einmal „schlechter“ aufführen (GW. 151). Er will keinen dialektischen Weg zu Gott zeigen. Denn: „Es gibt keinen Weg zu Gott von uns aus, auch keine via negativa, auch

keine *via dialectica* oder *paradoxa*" (GW. 153). Darum will und kann auch K. Barth das, was er Dialektik heißt, nicht in widerspruchsfreier Weise auseinanderlegen. Die Dialektik hängt also bei ihm irgendwo an etwas anderem. Sie ist selbst nur ein Aktidenz. Sie ist nicht das Einzige und nicht das Letzte. Es muß sich erst zeigen, was sie im Zusammenhang der Aussagen von Gott eigentlich zu bedeuten hat.

Wer diesen Tatbestand aus den Augen läßt, muß K. Barth immer Unrecht tun. Und er ist in den neueren Behandlungen seiner Theologie nicht immer zur genügenden Anerkennung gekommen (richtig dagegen: Piper S. 94/95). K. Barth ist viel zu sehr als philosophischer Dialektiker behandelt worden, der er nicht ist. Argumentiert man daher von einem philosophisch-dialektischen Standpunkt aus gegen ihn (z. B. Tillich), so antwortet K. Barth mit dem Hinweis darauf, daß ihm solche Kritik „ein Rätsel“ sei, und daß man ihn mit blinden Augen anschauet.

Damit hängt dann ein anderes eng zusammen. Man hat es so aufgefaßt, als läge in dem dialektischen Verfahren für K. Barth eine Art Gottesbeweis. Nun ist gar keine Frage, daß es für ihn bei der Dialektik sich um Wahrheit handelt. Auf die Wahrheit kommt ja letzten Endes nicht weniger als alles an (vgl. GW. 106 u. ö.), wie könnte es sich in der Dialektik des Gottesgedankens um etwas anderes als um die Wahrheit handeln! Aber für K. Barth gilt Gottesbeweis = Gotteslästerung. Die Dialektik ist eben auch kein Weg (s. oben!). Gott wäre nicht Gott, wenn er am Ende eines menschlichen Weges stünde (GW. 135). Er ist ja Ursprung, Anfang, Voraussetzung und ebenso der Glaube. Gottes Gnade ist frei und bleibt frei und läßt sich „nicht einfach durch eine dialektische Umkehrung beschaffen“ (ib.). Darum sind denn auch solche Sätze wie „die Frage ist die Antwort“, „das Nein ist das Ja“, „der Tod ist das Leben“, „die Grenze ist die Aufhebung der Grenze“, „das Gefängnis ist die Freiheit“ — übrigens durch ihre fortgesetzte Wiederholung schon ausgeleiert! — durchaus nicht im Sinne einer logisch gültigen Umkehrung zu verstehen. Sie sind selber „fragwürdig“

(GW. 167). Martin Werner braucht gewiß K. Barth nicht erst zu belehren, daß man nicht begriffliche Umkehrungen für umgekehrte Realitäten nehmen, und nicht aus Postulaten auf Erfüllungen schließen darf (S. 36), und auch Paul Althaus greift vorbei, wenn er K. Barth den Relativismus als Gottesbeweis verwenden läßt (S. 753). „Die Frage, die die Antwort ist“ — ist, wenigstens nach K. Barth, immer die von Gott aus gestellte Frage. „„In die Frage nach Gott übersetzt — kann man von „Frage“ gar nicht reden und hören, ohne schon von Antwort zu hören... Dieses Nein ist eben Ja. Dieses Gericht ist Gnade... Dieser Tod ist Leben usw.““ (GW. 114). Auch die Mühle der Dialektik kann mit lautem Geclapper vollständig leer laufen (GW. 150—153).

## 2.

Die Dialektik K. Barths ist nicht philosophisch, sondern theologisch zu verstehen. Dieser Satz muß unbedingt bei gerechter Würdigung K. Barths vorangestellt werden. Aber wie kommt es, daß man Barth doch für einen philosophischen Dialektiker gehalten hat? Die Antwort ist nicht schwer. Die Sache liegt ähnlich, wie bei dem heute so verfehmten Schleiermacher. Man kann hoch und heilig versichern, daß man nur Theologe sei und rein theologisch denke, und doch der Philosophie allerlei Einfluß auf die theologische Denkweise verstaten. K. Barths Verhältnis zur Philosophie ist durchaus kein bloß ausschließendes. Schon seine Sprache verrät ihn. Zählt er die „Ahnenreihe“ auf, in die er sich einordnet, so erscheinen da auch Kant und Plato (vgl. GW. 164, 146, R<sup>2</sup>, VI), die er nach dem Verständnis seines Bruders Dr. Heinr. Barth sich deutet (R<sup>2</sup>, VI). Geht er mit den Theologen ins Gericht, so bemerkt er wohl, die Philosophen wissen, was wir Theologen manchmal nicht zu wissen scheinen (GW. 159). Der Weg Platons läuft für ihn „auf weite Strecken“ dem Weg des Paulus, Luthers, Calvins, Kierkegaards „parallel“ (GW. 146). „Gott ist im Himmel und Du auf Erden“. Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu

diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem. Die (!) Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus" (R<sup>2</sup>, XII).

So erwirkt sich Barth die Erlaubnis, was die Bibel sagt, auch einmal in der Sprache einer gewissen Philosophie auszudrücken. Beispielsweise: Das Neue Testament verkündet die Auferstehung Jesu von den Toten. „Sehen wir uns hin“ — und sagen dasselbe (!) „in der Sprache des Denkens, d. h. aber dialektisch“! (R<sup>2</sup>, VIII). Wir haben Röm. 5, 12 ff. vor uns; umschreiben wir: „Die in Adam in die Welt eingezogene Sünde ist die zeitlose, die transzendente Disposition der Menschenwelt“ (R<sup>2</sup>, 151). Wir lesen Röm. 5, 5: der Heilige Geist ist uns gegeben! Erläutern wir: gegeben heißt „immer allen menschlichen Gegebenheiten vorausgegeben, von uns aus nur als nicht-gegeben anschaulich und begreiflich“ (R<sup>2</sup>, 137); schließlich lassen wir uns daran erinnern, daß „Wort“ griechisch „Logos“ heißt, daß Logos = Sinn ist, und wir können die großen Verkündiger des Logos, Plato und Kant, zu „Schrittmachern des evangelischen Wortverständnisses“ erheben, die „unmittelbar (!) an der Schwelle der Wahrheit“ stehen! (vgl. E. Brunner, Die Mystik und das Wort, S. 105). Wobei dann „nur noch“ hinzuzufügen ist, daß das Wort, welches der sinnlosen Tatsächlichkeit den Sinn zurückgibt, im Evangelium Tatsache geworden ist (ib.)!

K. Barth betrachtet dies Reden über den Römerbrief „in der Sprache des Denkens“ offenbar als einen Vorzug seines Kommentars. Mir scheint, daß hier ein sehr gefährliches Spiel aufgeführt wird. Man kann bekanntlich die schönsten Gedichte der Weltliteratur überhaupt nicht ohne Einbuße von einer Sprache in die andere übertragen. Sollte die Sprache des Evangeliums, bei der es sich wahrhaftig um etwas Größeres handelt, so leicht in die Sprache der Platonisch-Kantisch-Cohenschen Philosophie zu übersetzen sein?

Immerhin, wenn die Voraussetzung richtig wäre, daß der Weg Platons und Kants einerseits und der Weg des Paulus andererseits

„auf weite Strecken“ parallel laufen, so möchte man das Wagnis selbst auf die Gefahr der von P. Wernle gerügten Unverständlichkeit unternehmen. Aber gerade diese Voraussetzung ist zu beanstanden. Der Weg Platons und Kants läuft mit dem Weg des Paulus überhaupt nicht parallel. Er ist bei allen Ähnlichkeiten im Einzelnen vom ersten Augenblick an ein anderer Weg. Man hat neuerdings großen Fleiß darauf verwandt zu zeigen, daß die Identitätsphilosophie die Theologie Schleiermachers verdorben habe. Es ist an der Zeit zu unterstreichen, daß die Philosophie des Kritizismus dem Evangelium ebenfalls unmöglich gerecht wird. Weder Plato noch Kant haben für ihr Denken das Prinzip der Gnade maßgebend sein lassen, das für Paulus Anfang und Ende ist. Sie begehen ja gerade, um mit K. Barth zu reden, die Auflehnung gegen Gott und den Frevel an Gott, daß sie vom Menschen aus fragen. Ihr Kritizismus ist nicht die Einsicht in die Krisis, unter die uns das Evangelium stellt. Beide sind Kulturphilosophen und gehören in die Ahnenreihe Tillichs, den K. Barth verwirft. Ihr Transzendentalismus ist nicht der Schöpfergott und ihr „Ursprung“ nicht nur ein anderer Ausdruck für den Herrn; „der in einem Lichte wohnt, da niemand zukommen kann“, und die Rede vom radikalen Bösen ist keine Buße im Sinne der Rechtfertigung, und Logos ist nicht das offenbar gewordene Wort in Jesus Christus und die Vorausgegebenheit nicht das Jenseits der Bibel. Was heißt da „parallel laufen“? Wenn zwei dasselbe sagen, so ist es nicht dasselbe. Und nun soll das Evangelium mit Hilfe der Ursprungsphilosophie „in die Sprache des Denkens“ übertragen werden? Sehen wir zu, wie das Unternehmen gelingt.

## 3.

Mer die 1. und 2. Auflage des Römerbriefkommentars vergleicht, wird einer tief einschneidenden Änderung der Auffassung gewahr. Sie ist so grundlegend, daß eigentlich der Verfasser sein Bedauern hätte ausdrücken sollen, daß er in R<sup>1</sup> den Leser so falsch über Gott und Welt belehrt hat. In R<sup>1</sup> war die

Quintessenz der paulinischen Verkündigung in dem Durchbruch des kosmischen Erlösungslebens in dieser abgefallenen Welt gesehen.<sup>1)</sup> J. E. Beck war der große Lehrmeister dafür. Das Gottesleben ist in Christus hereingekommen in die Geschichte, es wirkt sich aus im Glaubenden, es wächst organisch, wie der Keim aus dem Samen hervor. Die Gerechtigkeit wird Tatsache. Der Heilige Geist wird „Wesensgrund“ des Menschen (N<sup>1</sup> 113). Das Jenseits wird Diesseits (N<sup>1</sup> 109). Der Sieg Gottes kommt in den Christen zur Anschauung. Die Zukunft wird vorausgenommen. „In Jesus ist die ursprüngliche ... Natur der Dinge in Gott wieder erschienen, bricht auf, quillt, überströmt, teilt sich mit, will alles, was ist, hineinziehen in den Rhythmus der ewigen Lebensbewegung, von Gott her zu Gott hin“ (N<sup>1</sup> 106). Eine unendliche Aufgabe für den Willen, der Anfang zur Überwindung des Bösen, Stoff für einen christlichen Gottesdienst. In N<sup>2</sup> muß jeder dieser Sätze wie ein Niederhalten der Wahrheit erscheinen. Denn sie alle verleugnen nach der neuen Erkenntnis von N<sup>2</sup>: — Gott! Jetzt erst, in der 2. Aufl., meint K. Barth wirklich erkannt zu haben, was Gott ist, und damit auch was Welt ist. „Der unendliche qualitative Unterschied von Zeit und Ewigkeit“ ist ihm aufgegangen (N<sup>2</sup> XII). Wie kann man da noch von einem Hereinragen des Göttlichen in die Welt, von göttlicher Natur, von göttlicher Kraft innerhalb des Kosmos reden, wie eine anschauliche Zone abgrenzen wollen, innerhalb deren das Leben aus Gott mit dem Leben der Welt ringt? Wie kann man die Gerechtigkeit Gottes zum Gegenstand irdischer Erfahrung, den Geist zum Besitztum, das empirische Ich des Menschen zum Träger höheren Lebens machen wollen! Statt dessen fallen nun die entscheidenden Sätze: Gott ist immer der Unbekannte, Unanschauliche, der nie Gegebene weil Voraussetzung alles Gegebenen, nie die Möglichkeit unter Möglichkeiten, nie „hier“ und „dort“ und „gestern“ und „heute“, weil er Anfang und Ende ist. Er ist immer die Grenze alles Diesseitigen, immer die Krisis alles Endlichen, immer die Aufhebung alles Individuellen

<sup>1)</sup> Vgl. den Bericht von Bachmann, NZ. XXXII, 517 ff.

(Jakob und Esau!). Darum immer der Rätselhafte („zoologischer Garten!“), der Paradoxe, der Wunderbare, die bare Unmöglichkeit vom Menschen aus gesehen. „Das Ja in unserem Nein und das Nein in unserem Ja“, nicht erfahrbar, nicht erlebbar, nicht verehrbar, nicht anbetbar (N<sup>2</sup> 317), denn unser erfahren, erleben, verehren, anbeten, kurz unsere „Religion“ ist Sünde (Röm. 7!). Trifft der Mensch auf diesen Gott, so muß notwendigerweise die Gottesbegegnung der Tod des Menschen sein. „Unüberschreitbar ist zwischen hier und dort die Todeslinie gezogen“ (N<sup>2</sup> 88). Man kann an Gott nur „verloren“ gehen, „krank“ sein, Gott hebt uns ja auf in unserer ganzen Existenz, wenn anders er gegenüber allem Endlichen das „Ganz Andere“, die Unmöglichkeit ist. Wer ihn „erkennt“, der erkennt, daß er Gott nicht kennt. „Daß wir von Gott nichts wissen können, daß wir nicht Gott sind, daß der Herr zu fürchten ist,<sup>1)</sup> das ist seine Vorzüglichkeit vor allen Göttern“ (N<sup>2</sup> S. 24, vgl. dagegen die 1. Aufl. zu Röm. 1, 20!). Es gibt keine andere Beziehung des Menschen zu Gott, „als durch das Todes- und Hölleentor der Erkenntnis seiner eigenen Entfernung, Verdammnis und Unmöglichkeit“ (GB. 147). Man schränke das aber ja nicht auf das Schuldbewußtsein ein. Allerdings: die Ethik als die Erinnerung an das Sollen ist das vollständige Gericht, der „tödlige Angriff“ auf den Menschen, „das absolute Leben beginnt sich uns bemerkbar zu machen, wenn das ethische Problem sich stellt; aber was kann das für uns anders heißen, als daß wir sterben müssen?“ (GB. 127). Aber schon „der unendliche qualitative Unterschied von Zeit und Ewigkeit“ nötigt zu den gleichen Urteilen. Beides begründet sich durcheinander. Darum gilt auch umgekehrt: „Gottes Ewigkeit bezogen auf des Menschen Zeitlichkeit, macht diese (sic: die Zeitlichkeit!) zur Sünde.“

Haben wir erst einmal das Verhältnis von Gott und Mensch in seiner ewigen zeitlosen dialektischen Bedeutung erfaßt, dann werden wir begreifen, daß K. Barth es überall, wo er den Römerbrief

<sup>1)</sup> Wie verschieden ihrem logischen Gehalt nach sind diese drei Vordersätze, und doch sollen sie offenbar in der Auslegung dasselbe sagen!

auslegt, entwickeln kann und entwickeln muß. Ob er natürliche oder christliche Gotteserkenntnis, ob er die Rechtfertigung oder die Heiligung, ob er das Fleisch oder den Geist, ob er die Gegenwart oder die Zukunft, ob er das Kreuz oder die Auferstehung, ob er die gegenwärtige Not oder das zukünftige Gericht, ob er die Erde oder den Himmel, ob er die Prädestination zum Bösen oder Guten, ob er die Kirche oder das Heidentum beschreibt: — immer handelt es sich um dieses Thema der Krisis, der Vernichtung des Endlichen durch das Unendliche, des Diesseits durch das Jenseits, des Relativen durch das Absolute. Daher die Monotonie, die man seinem Kommentar vorgeworfen hat, daher die Klage: R. Barth sagt ja immer dasfelbe. Daher denn auch bei P. Althaus und Martin Werner die Anklage: Hier ist der biblische Realismus preisgegeben. Hier ist die Geschichte eliminiert, hier ist jeder Inhalt aus der Gotteserkenntnis beseitigt, hier gibt es gar keine „Offenbarung“ und kein „Wort“ Gottes mehr. R. Barth wird nicht leugnen können, daß er selber die Schuld an diesem Mißverständnis trägt.

Und doch ragt in diese Welt zeitloser Dialektik bei R. Barth eine Wirklichkeit herein, natürlich wie ein erraticer Block, natürlich „senkrecht von oben“, natürlich als „bare Unmöglichkeit“, natürlich als schroffstes „Paradox“, natürlich als „Ärgernis“, aber dennoch als Wirklichkeit, als „Wende der Zeiten“, als „Mitte der Geschichte“, als akute Krisis (R<sup>2</sup> 330): Jesus Christus, der fleischgewordene Gott. Wir verstehen, daß auch dieser Jesus Christus hineingerissen werden muß in die zermürbende Dialektik. Er offenbart direkt gar nichts. Er „ist“ nicht die anschauliche Offenbarung Gottes, er „ist“ nicht der Sündlose und Fromme. Er kommt im Sündenfleisch. „Menschlichkeit, Weltlichkeit, Geschichtlichkeit, Natürlichkeit, in allen Farben schillernde Fraglichkeit — das ist das Leben Jesu, mehr (sic!) als irgendein anderes Leben“ (R<sup>2</sup> 265). Sein Kreuz ist dafür der unwidersprechliche Beweis. Darum faßt sich auch im Kreuze Christi alles zusammen; es ist das Musterbeispiel für die Dialektik von Gott und Mensch. Es ist das Gericht auch über die letzte, die religiöse Möglichkeit. Und ganz und gar nicht

„existiert“ ein von Jesus Christus in die Welt gebrachtes Offenbarungsleben. Offenbart Jesus Gott nicht direkt, wie sollte ein Apostel, eine Gemeinde ihn offenbaren? Darum läßt R. Barth auch den Paulus sprechen: „Ich, für meine Person verberge und verderbe ebensoviel, als ich entfalte und baue. An mir persönlich kann man ebensoviel Unglauben als Glauben an Gott sehen. Ich persönlich bin fraglich, bin zweifelhaft, bin ein Rätsel“ (Predigten S. 231). Aber das alles hindert R. Barth nicht, Jesus Christus doch als die entscheidende Wirklichkeit zu betrachten, auf die uns Gott geworfen hat (ThBl. 1923, 293 f.). Es ist ein Mißverständnis der Barth'schen Gedanken, wenn man meint, für ihn sei der Christus nur Symbol, Idee, Typus (vgl. Werner, S. 107 ff.). Barth kann freilich auch von Jesus Christus so sprechen, wie wenn er nur Gleichnis für einen zeitlosen Vorgang wäre. Aber das drückt nur Jesu ewige Bedeutung aus. In Wahrheit könnte nicht einmal derart gleichnisweise von Jesus Christus gesprochen werden, wenn er nicht die Lösung der Gottesfrage, die „Wendung“ unserer Not im allerrealsten Sinne wäre (vgl. R<sup>2</sup>, 261 f., S. 7 f.). Daher ist auch Jesu Auferstehung kein Sinnbild, kein dialektischer Vorgang — die Dialektik hilft nur seine ewige Bedeutung ins rechte Licht zu rücken — sondern ein Geschehen, das „den Boden der Natur und der Geschichte erzittern macht“ (Predigten, S. 156). Daher ist auch die Geschichte von Adam über Christus bis zum Ende kein bloßes Spiel, keine Staffage, sondern wirkliche Bewegung. „Die ganze Situation wäre falsch verstanden, wenn etwa die Vorstellung einer ... wie die Gläser einer Sanduhr nach Belieben umzukehrenden Zweifelt entstünde. Die lebendige Wirklichkeit der beiden Gegensätze ist die Notwendigkeit, mit der sie auf Gott als auf ihren Ursprung und ihr Ziel hinweisen. Diese göttliche Notwendigkeit drängt aber von Schuld und Schicksal zu Versöhnung und Erlösung. Denn die Krisis von Tod und Auferstehung ... ist die Wende vom göttlichen Nein zum göttlichen Ja und nie zugleich auch das Umgekehrte (von mir gesperrt)“ R<sup>2</sup> 157.

D. h. die zeitlose Dialektik der umkehrbaren Be-

griffe von Ja und Nein wandelt sich in eine wirkliche, durch die Dialektik nur hindurchgehende, Bewegung vom Nein zum Ja. Der Christus durchbricht bei K. Barth die Abolutheit der Dialektik. Er ist das absolute Paradox.

Die Spiegelung des absoluten Paradox in der Menschheit ist der Glaube. Er trägt alle Merkmale an sich, die von der Offenbarung gelten. Er ist unanschaulich, er ist kein Erlebnis, keine empirische Tatsache. Er ist Wunder „senkrecht von oben“, er ist Schöpfung, Anfang, unmögliche Möglichkeit (z. B. R<sup>2</sup> 119). „Von der Psychologie aus gesehen“ ist er „der Sprung ins Ungewisse, ins Dunkle, in die leere Luft“. Er wächst nicht, er hat keine Geschichte. Er kann nicht dem empirischen Subjekt zugerechnet werden. Wir glauben, sofern nicht „wir“ es sind (R<sup>2</sup> 127). „Wir sind durch den Glauben, was wir nicht sind. Schauen wir auf uns, so ist da ein ständiges Angefochten, in Frage gestellt werden. „Wir wissen von unserem Glauben nur das, daß er immer auch Unglaube ist“ (R<sup>2</sup> 126). „Verdächtig müssen wir uns selbst in jedem Augenblick sein, wo wir es wagen damit zu rechnen, daß wir glauben“ (R<sup>2</sup> 128). Glaube ist Gottes Gabe, Gottes Gnade, Gottes Erbarmen. (Das selbe führt K. Barth mutatis mutandis von dem neuen Menschen, Röm. 6, und von dem Heil. Geist aus, Röm. 8.) K. Barth spricht (reichlich!) oft vom Glauben so, wie wenn er „nur“ Erkenntnis, nur Wissen wäre. In der Polemik gegen die Theologie des frommen Gefühls, gefällt er sich darin, den Glauben zur Gnosis zu stempeln, daher D. Piper den Barth'schen Frömmigkeitstypus als „dialektische Gnosis“ bezeichnet. „Die Frömmigkeit besteht hier in intellektuellen Akten“ (S. 96 f.). Aber auch das ist falsch. Glaube ist gewiß für K. Barth Erkenntnis, letzte Wahrheit, aber warum betont denn K. Barth immer wieder, daß man, um im Glauben reden zu können, sein müßte, was man redet? (GB. 118, 166, 168). Barth ist doch Kierkegaard-Schüler; er weiß etwas von existentiellm Denken. Und darum ist Glaube mehr als Gnosis, mehr als nur Erkennen. Glaube ist „Begründung

des neuen Subjektes“, „die Konstituierung der menschlichen Persönlichkeit in dem unanschaulichen Personsein Gottes“ (R<sup>2</sup> 129). „In Gott kommt das Individuum mit seinem höchst persönlichen Leben wie zu seiner Pflicht, so zu seinem Recht“ (GB. 97). Darum ist Glaube ebenso Wille, wie Erkenntnis „ein tapferes Hindurchgehen zwischen Tod und Teufel“ (Predigten 222). Er ist sogar „Gewißheit“, „sofern er der ewige Schritt ins ganz und gar Unanschauliche und also selbst unanschaulich ist“ (R<sup>2</sup> 112). Auf jeden Fall ist er die Synthese, aus der erst alle Antithesen hervorbrechen und in der sie zusammengehalten werden. Er ist die Durchbrechung aller Dialektik, ihr Jenseits, — wiederum das positive Paradox. Aber wer darf sagen, er „hat“ Glauben, er „steht“ im Glauben? Es ist kein Ort für den Glauben in unserem empirischen Dasein (R<sup>2</sup> 87). Der Glaube schwebt im luftleeren Raum (ib.) und so tritt die Dialektik, die für einen Augenblick überwunden schien, wieder mit erneuter Gewalt in ihr Recht.

Das zeigt sich sofort, wenn wir die Frage nach der Ethik aufwerfen. Was ist Ethik?! Es gibt nach dem Vorhergehenden gar keine Ethik, es kann keine geben. Soll man eine Ethik schreiben dessen, was wir nicht sind? Das Ich, das wir nicht sind, braucht keine Ethik. Und das Ich, das wir sind, kann ja nur an der Ethik sterben. „Es ist, wenn es zur Ethik kommen soll, nichts anderes möglich als Kritik alles Ethos, d. h. aber ein grundsätzliches, womöglich immer in Winkeldrehungen von 360 Grad sich vollziehendes Bewegen der Problematik unseres Lebens an jedem einzelnen seiner gegebenen Punkte“ (R<sup>2</sup> 416). Die Ethik ist „die große Störung“, „die große Verlegenheit“ (R<sup>2</sup> 412). Die Frage, was sollen wir denn tun?, mögen die „Sachverständigen“ beantworten. Der Christ kann nur die Unzulänglichkeit ihrer Antworten bescheinigen, sich mit ihnen unter die Krisis stellen und auf die Vergebung hinweisen. Der Kämpfer K. Barth, der mit der Dialektik gerungen hat, ist wieder müde geworden. Die Dialektik hat das letzte Wort. Sie hat es speziell in der Frage der Eschatologie. Man

lese, was K. Barth zu Röm. 13, 11 f. zu sagen hat. Die Geschichte eilt nicht vorwärts, sie hat kein Ziel. Es gibt kein „näher“ und „ferner“ zum Tage Christi, obwohl es Paulus so ausdrückt (vgl. Werner S. 312 ff.). Denn der Apostel redet „nur“ im Gleichnis (R<sup>2</sup> 486). Der ewige Augenblick „tritt nicht ein, ist nie eingetreten (NB! trotz Christus, trotzdem die Jahre 1—30 Offenbarungszeit sind R<sup>2</sup> S. 7, trotzdem die Ewigkeit Fleisch wurde!) und wird nie eintreten“ (R<sup>2</sup> 487). „Gellen denn niemandem die Ohren“? — fragt der Ausleger R<sup>2</sup> 486. O ja, sie gellen laut von dem Geschrei der Dialektik — trotz des positiven Paradox!

Diese groben Umrisse mögen genügen, um die „Übersetzung“ „des Evangeliums“ in die Sprache des Denkens, d. h. in die Philosophie des Ursprungs zu beleuchten. Wie urteilen wir darüber?

## 4.

wei Fragen wollen wir beantworten: 1. Ist die Anschauung K. Barths von Gott und Welt einheitlich? und 2. Wie verhält sie sich zur neutestamentlichen Verkündigung?

ad 1. Ist die Anschauung K. Barths von Gott und Welt einheitlich? Man wird das bestreiten müssen. Ich hoffe im Vorhergehenden die Bruchstelle deutlich gemacht zu haben. Sie liegt da, wo das „positive Paradox“ die Dialektik durchbricht. Jesus Christus, als die Schnittlinie, in der die beiden Ebenen Gott und Welt sich schneiden, ist die Bruchstelle. Das hat schon K. Bultmann (Chr. Welt, 1922, Sp. 369) richtig hervorgehoben, und hat, um der Inkonsequenz zu entgehen, nur von der Symbolkraft zu reden gewagt, die Jesus Christus zukommt. K. Barth könnte sich damit nicht einverstanden erklären, wenn anders er an der Erklärung zu Röm. 8, 3 (R<sup>2</sup> 262) und Röm. 5, 12 ff. festhalten will: „Gott sandte seinen Sohn“. Aber eben wenn er das tut, wie will er es in seine entwickelte dialektische Anschauung einordnen? Der unendliche qualitative Unterschied von Zeit und Ewigkeit gilt ja für Jesus Christus wie für alles andere; ja für ihn erst recht. Alle Lichter sind gelöscht, die in der Welt ein Handeln Gottes anzeigten.

Wo ist der Hinweis auf eine „Richtung“ im Weltgeschehen, wo ein Aufschluß darüber, daß das Ja stärker ist als das Nein, wo eine Bürgschaft für ein Ziel? Woran erkennen wir, daß Jesu Sterben „Weltenwende“, daß seine Auferstehung unser Leben ist? Wir haben ja kein Organ dafür, es fehlt jede Anknüpfung im Menschen, weder auf das Gewissen noch auf das fromme Bewußtsein können wir uns berufen, weil uns K. Barth das verbietet. Der dialektische Gegensatz von Gott und Welt ist ein restlos ausschließender. Oder doch nicht? Schließt er schon an sich die Hoffnung auf Rettung in sich? GB. 128 oben steht so etwas zu lesen, und die Predigten verfahren manchmal so, als ob es sich dergestalt verhielte. Aber warum ist Jesus Christus dann die einzige Rettung? Nach R<sup>2</sup> 73 ist er's de facto nicht. Er ist nur „der Maßstab“ der Beurteilung. „Viele wandeln im Lichte der Erlösung, der Vergebung, der Auferstehung“ — z. B. die zerbrochenen Gestalten der Romane Dostojewskys! — „daß wir sie wandeln sehen (sic!), daß wir Augen dafür haben (mehr nicht?), das verdanken wir dem Einen. In seinem Lichte sehen wir das Licht“ (R<sup>2</sup> 73). R<sup>2</sup> 139 aber steht zu lesen: „Die Christus nach dem Fleisch nicht sehen, in keinerlei Erlebnisverhältnis zu ihm stehen, sind darum nicht weniger in Gott veröhnt in ihm als andere. Er hat, im Geiste hingegangen, auch den Geistern im Gefängnis gepredigt“ 1. Petr. 3, 19.“ (Wandelt hier K. B. auf den Pfaden des Origenes und treibt allegorische Schriftauslegung?)

Man sieht, hier werden wir in einem gefährlichen Zirkel umgetrieben. Hier heißt es entweder: auch Jesus Christus muß nur Symbol für die dialektische Erkenntnis werden, der letzte Rest einer Heilsgeschichte, einer Erlösung in ihm, eines wirklichen Gerichtetseins des Weltverlaufes, einer Bewegung in der Geschichte von Gott zu Gott, muß fallen — es ist noch immer zuviel aus der 1. Auflage des Kommentars in die 2. übergegangen! — oder: das Wort von der realen Gottesoffenbarung in Christus bleibt stehen, dann kann es nur auf bloße Autorität hin, als Vätererbe angenommen werden, nein nicht angenommen werden, denn das

widersprüche der Lehre vom göttlichen Wunder, dann können wir gar nicht wissen, daß es das Wort Gottes ist. Es ist uns jetzt völlig durchsichtig, warum K. Barth seinen Elgersburgern Hörern die Thesen zumutete: „Wir sollen von Gott reden, wir können nicht von Gott reden, wir sollen beides wissen, und damit Gott die Ehre geben“. Wie kommt Barth angesichts dieser Verlegenheiten überhaupt dazu, das Wort Gottes bei Jesus oder in der Schrift zu suchen? Wir verstehen jetzt, warum Barth am Ende desselben Vortrages sagen konnte: „Alle meine Gedanken kreisten um den einen Punkt, der im Neuen Testament Jesus Christus heißt. Wer Jesus Christus sagt, der darf nicht sagen: es könnte sein, sondern (sc. der muß sagen) es ist. Aber wer von uns ist in der Lage, Jesus Christus zu sagen? Wir müssen uns vielleicht begnügen mit der Feststellung, daß Jesus Christus gesagt ist von seinen ersten Zeugen. Auf ihr Zeugnis (NB. das nach Barth noch viel fragwürdiger ist als Jesus Christus!) hin zu glauben ... also Schrifttheologen zu sein, das wäre dann unsere Aufgabe!“ (GB. 178). Also der erste Punkt, von dem aus alles orientiert ist, ist doch kein erster Punkt, niemand kann es wissen, weil der Glaube an sich zweifeln muß. Also „Prolegomena“ zur Christologie, Prolegomena, „mit denen alles gesagt sein könnte“ — wer sieht hier nicht, in welcher fürchtbaren Not sich K. Barth befindet? Entweder Jesus Christus opfern müssen — oder von ihm reden, ohne daß man den Anspruch erheben darf von ihm zu reden, als wäre er — ist das das lösende Wort, auf das wir warten? Oder ist das nicht das Eingeständnis völliger Ratlosigkeit in Sachen der Theologie aus dem Munde eines Theologen, der christlicher Theologe sein möchte? Hat sich um eines solchen Ergebnisses willen die ganze große Arbeit am Römerbrief gelohnt? Was würde dazu Overbeck gesagt haben?

Ich schreibe das gewiß nicht, um mich über K. Barth zu überheben. Ich glaube die Not auch zu kennen, in der er sich befindet, und ich höre aus jedem seiner Worte das ehrliche Bekenntnis heraus, daß er ja doch nicht von dem „Ist“ loskommt, trotz seiner Dialektik

und seines „Reformiertentums“ (GB. 178), das meines Erachtens hiermit gar nichts zu tun hat. Ich schreibe das nur, um die Frage aufzuwerfen, ob K. Barth sich nicht selbst mit seiner im Gegensatz von Zeit und Ewigkeit orientierten Dialektik einen Strick gewunden hat, der ihn zu erdroffeln droht.

In der Tat, das Axiom des unendlichen qualitativen Gegensatzes von Zeit und Ewigkeit, die Antithese von Unendlichem und Endlichem, von dem Gott, der Grenze ist im Sinne der Philosophen, von der Voraussetzung, die sich nie mit der Setzung vereinen lassen will, die Verwechslung des Transzendenten im Sinne der kritischen Philosophie mit dem Gott der Bibel, das stolze Bohren auf den Gott, der Gott ist — noch ganz abgesehen von dem Gott der Offenbarung: das ist das *πρώτον ψεύδος* der Barth'schen Theologie.<sup>1)</sup>

(ad 2.) Das bestätigt sich, wenn wir die andere Frage zu beantworten versuchen: Wie verhält sich die von K. Barth entwickelte Anschauung von Gott und Welt zur Verkündigung des N. T.?

Die Antwort muß hier vorsichtig gegeben werden. Behauptet doch K. Barth gerade durch das Studium des N. T.s (Paulus!) tiefste Wahrheit urchristlicher apostolischer Erkenntnis wieder entdeckt zu haben. In der Tat sind gewisse Motive urchristlichen Glaubens bei K. Barth wieder hervorgeholt. Allen voran steht das eschatologische. Die Gestalt dieser Welt vergeht. Es ist nichts vom Diesseits zu erhoffen, keine Entwicklung, kein Übergang ins Reich Gottes. „Abrüstung“ muß die Lösung sein (GB. 149), „als erstes also religiöse und moralische Abrüstung“ (ib.), kritische Einsicht in die Unmöglichkeit jeder irdischen Kirche (R. 318). Nur der Einbruch der neuen Welt kann Hilfe bringen. Die neue Welt ist gerade nicht die Erlösung, Bestätigung, Verklärung dieser Welt; im Gegenteil, sie ist der Zeitlichkeit, Dinglichkeit, Menschlichkeit „entnommen“ (R. 2 88); ein „radikaler Wechsel der Prä-

<sup>1)</sup> Vgl. K. Holl's Antwort an Gogarten, Christl. Welt, 1924, Sp. 314: „ich wundere mich, wie heutzutage mit den Begriffen Zeit und Ewigkeit gespielt wird, als ob dies lösende Worte wären usw.“

bifate" findet statt (R<sup>2</sup> 79). Darauf kann man nur warten, das kann die Menschheit nie herbeiführen. Von hier aus kann K. Barth eine Seite des Kreuzes Jesu neu würdigen, die vielfach nicht gewürdigt wird: das Sterben Jesu ist der bereits besiegelte Untergang der Welt. „Die Welt ist gekreuzigt.“ Jesu Sterben ist die von Gott gewollte Aufhebung der Welt und Menschheit mit den letzten, gerade auch religiösen Möglichkeiten. „Verlassen — von Gott ganz verlassen“ — so steht es über dieser Welt geschrieben. Und weil das Neue nur in der Zukunft liegt, weil man seiner nur warten kann, so versteht K. Barth auch den Gedanken des Paulus vom verborgenen Leben mit Christus. Es ist wirklich so, wir sind, was wir nicht sind, und Röm. 6 bezieht sich nicht auf den empirischen Menschen, sondern auf den unanschaulichen, im Glauben geschauten neuen Menschen. Darum ist K. Barth in R<sup>2</sup> auch der Rechtfertigungsgedanke in seiner großartigen Paradoxie aufgegangen, die *justificatio impii*, die Gerechtereklärung, die doch sicher zugleich Schöpfung ist, aber eben jetzt verborgene, künftig erst offenbar werdende Schöpfung. „Gerechtigkeit will geglaubt sein.“ Und auch von diesem Rechtfertigungsglauben spricht R<sup>2</sup> jetzt eine gewaltigere Sprache als R<sup>1</sup>. Sie verdeutlicht wirklich etwas von dem Wunder des Glaubens. Denn es liegt tatsächlich eine Dialektik im Glauben: *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι* Röm. 4, 17. „Ich — nicht Ich — doch Ich“ Gal. 2, 20. *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ... ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ — ἐν δὲ ... διώκω εἰς τὸ βραβεῖον κτλ.* Phil. 3, 13. Glaube geht immer gegen den Schein, Glaube ist Wagnis, „über 70 000 Faden Wasser“ (Rierkegaard), Glaube ist immer Überwindung des Unglaubens (*οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ* Röm. 4, 20).

Mit dem allen hat zweifellos K. Barth wertvolle Seiten der urchristlichen Verkündigung ins Licht gestellt. Hierin erblicke ich die wirkliche Rechtfertigung für den Erfolg seines Kommentars. Und da zuletzt bei ihm alles in den Lobpreis des einen unbegreiflichen Gottes ausmündet, der gerade da, wo er sich unser erbarmt, noch in seiner majestätischen Unerforschlichkeit und Freiheit erscheint, ein wirklicher Herr-Gott, der allein alles und vor

dem der Mensch nichts ist, so klingt aus Barths Auslegung ein Grundton mit elementarer Gewalt an das Ohr jedes empfänglichen Lesers, der zweifellos der Grundton der ganzen Bibel ist. Gott ist der allein Gewaltige. Vor ihm soll sich kein Fleisch rühmen.

Also: bleibt nicht trotz der gerügten Dialektik K. Barth im Zusammenhang mit dem neutestamentlichen Zeugnis, es neu erfassend und vertiefend? Genau das ist meine Meinung: trotz der gerügten Dialektik. Denn wir müssen es ja K. Barth selbstverständlich glauben, daß er immer in erster Linie die Schrift zu sich reden läßt (vgl. R<sup>2</sup> VI). Wie sollte sie ihm gar nichts sagen! Aber dieses, „trotz der gerügten Dialektik“ gilt es noch an der Schrift zu erweisen, und dann wird sich auch zeigen, welche Not K. Barth wegen besagter Dialektik mit dem Wort Gottes hat. Allerdings kann hier nur das Wichtigste herausgenommen werden. Ich fasse es folgendermaßen zusammen.

1. Das Schema der Dialektik, das K. Barth beständig anwendet, kennt die Schrift überhaupt nicht. Ich meine jetzt nicht, daß sie sich nicht philosophisch ausdrückt, sondern daß die Schrift auch in ihrer Sprache die Sache nicht kennt, von der K. Barth beständig redet. Nach Barth gibt es nur ein Ja im Nein. Im Nein offenbart sich Gott als der Bejahende und als der Bejahende verneint er uns. Die Bibel kennt statt dessen ein göttliches Ja und ein göttliches Nein. Das Ja ist ein Ja, das Nein ein Nein; und nicht ist das Ja nur im Nein da. Das will sagen: die Bibel kennt Schaffen und Zerstören, Licht und Finsternis, Leben und Tod, Gnade und Gericht, den bekannten und den unbekanntem Gott. Das Ja wird durch das Nein nicht aufgehoben und umgekehrt. Darum kann nun Paulus anerkennen, daß man von Gott etwas weiß, Röm. 1, 19. K. Barth muß in unendlicher Gequältheit daraus machen, daß man nur etwas weiß, wenn man nichts weiß! (Siehe die Auslegung.<sup>1)</sup>) Es gibt keinen Teil der Welt, durch

<sup>1)</sup> Wie würde wohl nach K. Barth das Wort Jesu von den Lilien auf dem Felde zu interpretieren sein? Etwa so: Sehet die Feldblumen in ihrer Käselhaftigkeit: Gott hat sie also gekleidet, damit ihr des unendlichen qualitativen

den nicht das Ja und Nein Gottes hindurchginge, und dennoch ist nicht das Nein das Ja. Nicht einmal an demselben Gegenstand. Auch Jesus stand unter dem Ja und Nein Gottes, ja er erst recht. Und hier, wird nun K. Barth behaupten, vollzieht sich doch die Identifikation. Ist nicht in seinem Kreuz das Ja und Nein verschlungen? Tönt nicht das Ja Gottes aus der Verlassenheit Jesu am Kreuz heraus? Nun kann Paulus schreiben: „wenn ich schwach bin, bin ich stark!“ 2. Kor. 12, 10. Aber auch hier verhält es sich anders. Das Ja Gottes am Kreuze wäre gar nicht hörbar, wenn es nicht der Christus wäre und bliebe, der in die Gottverlassenheit fällt, und wenn nicht Gott diesen Christus auferweckte. Ist die Auferweckung das Kreuz? und umgekehrt? Das ist offenbar für das N. T. Unsinn (für K. Barth ist es tiefste Wahrheit!). Hier wird der Unterschied handgreiflich. Das Ja Gottes am Kreuz tönt selbständig durch das Nein hindurch, es ist nicht im dialektischen Sinn mit dem Nein identisch. Und ebenso steht es mit 2. Kor. 12, 10 vgl. mit B. 9 ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται.

Weil die Schrift ein positives Ja Gottes aus Schöpfung und Geschichte heraushört, so kennt sie auch eine direkte Offenbarung Gottes. Die Welt gehört Gott. Der Mensch trägt Gottes Bild. Der Christus ist Gottes; und selbstverständlich, man merkt das auch! Trotz dieser Direktheit bleibt für den Menschen die Offenbarung aber indirekt. Denn der Mensch muß das Nein neben dem Ja hören und zur persönlichen Entscheidung kommen. Gottes qualitativer Abstand von der Welt ist gewahrt, und doch das Offenbarungsmoment in der Welt anerkannt. Bei K. Barth wird das alles entstellt, weil er die direkte Offenbarung im Ja Gottes zur Welt leugnet, und aus der Indirektheit der Offenbarung für den Menschen folgert, es gibt keine direkte Offenbarung in der Welt. So kommt er dazu, die Offenbarung Gottes im Nein zu suchen, und findet überhaupt nicht mehr die Möglichkeit, aus dem Nein ein wirkliches Ja zu machen. Nur das Paradox rettet ihn über den Abgrund. Unterschiedes von Gott und Natur an ihnen inne würdet. Er sorget für sie, damit ihr merkt, daß er nicht sorget!

2. K. Barth verflüchtigt immer wieder das Umschlagen des Nein Gottes in ein Ja Gottes zu einem geschichtslosen Vorgang. Alle, die tief im Untergang an Gott begriffen waren, können im Glauben gestanden haben. Nur hier und da, z. B. bei Röm. 5, 12 ff., erinnert er sich eines Besseren (s. oben S. 543). Für die Bibel handelt es sich hier um eine wirkliche Bewegung. Gott führt die Geschichte dahin, daß das Ja gehört werden kann (2. Kor. 1, 20), ἐν ἀβυσσὶ τοῦ κατὰ. In Jesus Christus ist das entscheidende Ja Gottes vernehmbar. Allerdings — und hier kommt nun ein halbrichtiger Gedanke K. Barths zur richtigen Entfaltung — das entscheidende Ja kommt ἐν ἀσθενείᾳ zur Wirkung. Auch das Nein entwickelt sich bei Jesus auf seinen höchsten Höhepunkt. Das Gericht erschöpft sich. So kann das Ja nur von dem ergriffen werden, der sich unter das Nein beugt. Es geht durch Buße zur Gnade. Gottes qualitativer Unterschied wird gewahrt. Aber für den, der sehend wird, eint sich Gottes Nein und Ja am Kreuz. Das Nein muß dem Ja dienen. Das Ja hat das letzte Wort. Die apostolische Verkündigung spricht es aus.

Warum sperrt sich K. Barth dagegen, in der Geschichte das Tun Gottes sichtbar werden zu lassen? Die Antwort lautet: dann ist Gott nicht Gott, dann ist er nicht der Gott aller, dann ist etwas aus der Zeit herausgeschnitten, was in eine direkte Beziehung zu Gott gebracht ist, dann gibt es eine Kirche mit Sondervorrechten, dann gibt es in Wirklichkeit Jakob und Esau als verschiedene Subjekte. Dann ist nicht mehr der Jakob immer auch Esau und Esau immer auch Jakob (R<sup>2</sup> 89. 334). Wir haben nicht die Aufgabe, dem Ausleger des Römerbriefes den Kampf mit dem Schriftwort abzunehmen. Hier steht er in hellem Streit mit dem Wort. Der Gott der Bibel, gerade weil er Bewegung in die Geschichte gebracht hat, um das Ja zu verwirklichen, um seine Verheißungen wahr zu machen, hat einen hellen Lichtstreifen auf die Geschichte fallen lassen. Er hat hier geredet, während er dort schwieg, hier gehandelt, während er dort die Dinge gehen ließ. „Die Zeiten sind ungleich in bezug auf Gott.“ „Gottes Schaffen geht nach der Bibel

durchaus nicht durch die Welt wie eine Riesenwalze, die alle Zeiten gleichmacht. Von der Bibel aus kann man durchaus nicht sagen, daß Gott zu allen Zeiten in gleicher Weise Gott ist (sic!), obwohl es in der Theorie so sein müßte" (Predigten S. 259). Was hier der Prediger Barth klar ausgesprochen (vgl. ThBl. 1923, Sp. 292), das hat der Exeget nicht immer befolgt vgl. R<sup>2</sup> S. 339: „Mose könnte allenfalls auch Pharao sein, Pharao auch Mose" — heißt das: die Juden könnten allenfalls auch die Christen, Jesus auch Judas sein? Wo bleibt die wirkliche Geschichte, wenn alles in der Unanschaulichkeit versinkt? Und es muß in der Unanschaulichkeit versinken, ineffabile werden, weil, ehe noch Gott sich bezeugt, die Dialektik des unendlichen Gegensatzes von Ewigkeit und Zeit das wirkliche Eingreifen Gottes in die Geschichte unmöglich gemacht hat. Wir werden uns mit R. Barth wohl nicht einigen darüber, wer nun eigentlich Gott ehrt, ob derjenige, der sich zuerst eine „Theorie" mit Hilfe der kritischen Philosophie macht („Gott ist Gott" R<sup>2</sup> XIII) oder derjenige, der sich dem lebendigen Gott in seinem konkreten Handeln unterstellt.

3. Für die Schrift besteht der Glaube darin, daß Ja Gottes inmitten des lauten Neins zu vernehmen. Das Ja Gottes vermittelt uns sein Wort, das Wort, das da zeugt vom Reden Gottes aus Menschenmund und Handeln Gottes durch Menschenhand. An diesem Wort hält der Glaube, wie Abraham an der Zusage und dem Befehl Gottes hielt. Immer wieder kann der erschütterte Glaube darauf horchen, denn das Wort Gottes bleibt. Immer wieder kann das Auge sich auf das anschauliche Tun Gottes richten. Denn sein Werk besteht mitten in der Zeit. Ohne das gibt es keine Glaubensgewißheit, keine Umkehr zum Glauben. Das Wort Gottes ist die Kraft des Glaubens. Was macht aber R. Barth daraus? Er zieht das Wort Gottes in die Dialektik hinein. „Wort Gottes auf Menschenlippen das ist unmöglich" (GB. 117). Wir sollen das Wort Gottes sagen und können es nicht sagen. Keiner von uns kann es. Denn das Wort Gottes sagt nur Gott, wir aber sind Menschen! Nun wird der

Glaube kraft der Dialektik von Zeit und Ewigkeit bare Unmöglichkeit. Nun steht er in der Luft. Nun negiert er sich beständig selbst. Nun kann er nicht stehen, sondern nur fallen. Glaube ist immer auch Unglaube, weil Ja = Nein ist! Paulus hätte schreiben müssen: „Wer fällt (im Glauben nämlich), der sehe wohl zu, daß er nicht stehe!" Das Wort vom Stehen in der Gnade Röm. 5, 2 kann der Exeget R. Barth nicht auslegen. Er kann es immer nur deuten als ein Stehen da, wo man nicht stehen kann.

4. Im Glauben haben wir den Heiligen Geist. Mächtige Zeugnisse gibt die Schrift davon. Für R. Barth sind sie tödliche Verlegenheiten. Seine Auslegung zu Röm. 8, 1 ff. ist — nach Barths eigenen Worten — ein hilfloses Gestammel, das dadurch nicht besser wird, daß es sich mit Geistreichigkeiten schmückt. „Wir meinen nicht den Geist, sofern wir ihn mit „wir" und mit „haben" in Verbindung bringen." Die Dialektik will auch noch den Heiligen Geist zum Opfer haben! „Wir sind dem Geist gegenüber in einem letzten Gedränge" (R<sup>2</sup> 258) — und Paulus verkündigt an dieser Stelle, daß das Gesetz des Lebensgeistes uns aus dem Gedränge führt! Warum denn bei Barth diese Verlegenheit? Weil er kein religiöses Subjekt hat, das vom Geist getrieben wird. Weil beim Zusammentreffen von Gott und Mensch der letztere vernichtet werden muß. Wir sind, was wir nicht sind. Aber den Zusammenhang von dem jenseitigen Subjekt, das noch nicht erschienen ist, und dem diesseitigen findet Barth nicht. Wie einst Pelagius einen moralistischen Atomismus verkündete, so verkündet Barth einen magischen Atomismus. In einzelnen Stößen erscheint das jenseitige religiöse Ich, um jeden Augenblick hinter dem diesseitigen zu verschwinden. Das muß wohl so sein, wenn man schreiben kann: „Wie sollte wohl auch das zeitliche, das anschauliche, das psychologische Individuum ewiger Erwähltheit oder Verworfenheit überhaupt fähig sein" (R<sup>2</sup> 334). Das Zeitliche ist „Scham und Verlegenheit" (E. Brunner).

5. Die Schrift hat eine Ethik! Das A. T. eine gesetzliche — von der Verheißung in den Propheten abgesehen — das N. T.

eine geistliche Ethik der Gnade. R. Barth hat keine Ethik. Er hat wieder nur ein Problem der Ethik, eine Krisis unseres Tuns. Auch da setzt sich die Verlegenheit fort. Der Glaube als der rechte Werkmeister, als Quell der Geschäftigkeit (Luther) ist nach der entwickelten Dialektik eine bare Unmöglichkeit. Das Ja Gottes geht nicht durch den Glaubenden hindurch. Nur das Nein geht hindurch, und der Glaube mag sehen, wo er nicht stehen und wirken kann.

Ich breche ab. Es wird deutlich genug geworden sein, daß die Dialektik bei Barth nicht nur seine am Christus als festem Punkt orientierte Theologie zerreißt, daß sie auch wie eine Wolke sich über das Schriftverständnis legt. Barth hat uns große Dienste erwiesen. Er hat uns die letzte Frage gestellt und uns eingeschärft, daß die Antwort auf die letzte Frage nur ein Erstes, ein Ursprüngliches, Geschenk, Gnade sein kann. Er hat mit wahren Fanatismus alle endlichen Größen, die Kultur und nicht zuletzt die Kirche in ihrer Bedingtheit und Vergänglichkeit aufgedeckt ohne doch kultur- und kirchenfeindlich sein zu wollen. Er hat uns in jeder falschen Gewißheit erschüttert. Er hat auch den letzten Rest einer Menschenvergötterung abgetan. Aber, er hat darüber den Menschen des Glaubens verloren! Seine Theologie ist im eigentlichsten Sinne unmenschlich. Noch aber hat er ja den Menschen sohn, das Fleisch gewordene Wort. Und darum hege ich die Hoffnung, daß einmal der Schreiber der 1. Auflage des Römerbriefkommentars und der Schreiber der 2. Auflage des Römerbriefkommentars sich in einer höheren Synthese zusammenfinden werden. Gut, daß wir heute schon von dem einen an den anderen appellieren können.

D. Heinzlmann.