

katholischem Ritus, wenngleich ohne Feierlichkeit, bestattet. Man hat damit, wie ich meine, das Rechte getroffen.

Die Erscheinung Scheler's sollte unsere Theologie und Kirche zum Nachdenken mahnen. Der Protestantismus ist in der Gegenwart durchaus nicht mehr wie früher die selbstverständliche und einzig mögliche Voraussetzung des geistigen und religiösen Lebens in Deutschland. Ähnlich wie in England, ist auch bei uns zum mindesten als eine Möglichkeit der Katholizismus in das Blickfeld getreten. Wir hätten allen Grund, den Ursachen dieser Entwicklung nachzugehen, vielleicht würden wir dann erkennen, daß die Isolierung der Theologie gegenüber der Metaphysik ebenso wenig immer ein Zeichen von Stärke ist, wie die Unterscheidung der unsichtbaren von der sichtbaren Kirche, die uns am Ende in die Gefahr bringt, in Deutschland nur noch als eine Sekte zu gelten. Wir haben jetzt mancherlei „Luther“- und „Calvin-Renaissancen“ erlebt, die theologischen und kirchlichen Aufgaben, die uns von der Gegenwart gestellt werden, sind jedoch erst zu einem ganz kleinen Teile gelöst, geschweige denn bewältigt worden.

Bonn.

Erik Peterson.

Credo, ut intelligam.

Kritische Bemerkungen zu Karl Barths Dogmatik.¹

Wir fragen zunächst nach dem Aufriß von Karl Barths Dogmatik, ohne die Darstellung mit der Kritik zu verknüpfen. Dabei wird der Eindruck, Barth habe nichts als eine einzige Konstruktion vorgelegt, unvermeidlich sein. Aber der Aufriß einer jeden Darlegung ist als solcher „Konstruktion“. Ueber Recht und Unrecht, Sinn und Grenze derselben entscheidet erst die Frage nach der Methode, nach den Voraussetzungen. Zudem sei es gesagt, daß Barth die Einwände, die dem Leser in dieser Hinsicht kommen, schon selbst bemerkt und berücksichtigt hat.

I.

Der Versuch einer Vor-Verständigung über Wesen und Aufgabe der Dogmatik ist streng genommen unmöglich. Die Sache des christlichen Glaubens ist eine solche, die nur als ganze zur Diskussion kommen kann. Ihre Erkenntnis als existenzielle ist Bekenntnis und Anerkennung (15; 49). Die Pro-Logomena werden von selbst zu Logomena, zu einem Vorwegnehmen der Sache selbst im Umriss: in der Lehre vom Worte Gottes.

Das Faktum, auf das sich die Dogmatik bezieht, ist nicht der Glaube, sondern das Wort Gottes, nicht die „christliche Sache selbst“, sondern die „christliche Rede“, die von jener redet. Offenbarung und Glaube sind nicht vorhanden (der Wissenschaft zugänglich) wie die Tatsache, daß „es predigt“. Faktum und Faciendum (36) der Dogmatik ist die christliche Rede, die kirchliche Verkündigung. Deren Gegenstand ist eben das Wort Gottes. „Denn das Wort Gottes ist nicht im christlichen Glauben, sondern der christliche Glaube ist im Wort Gottes begründet und enthalten“ (87). Das Wort Gottes als Gegenstand der christlichen Rede ist „dann insofern, indirekt auch Gegenstand der Dogmatik“ (94).

Die Frage nach der Wahrheit der christlichen Rede ist nur deshalb sinngemäß und Problem, weil das Wort Gottes dreifache Gestalt angenommen hat: Es ist erstens in der „Darreichung der menschlichen Worte“ der Predigt „Gegenwart, Ereignis, Tat“ Gottes (38). — Die Predigt „wird gewagt im Blick auf ein bestimmtes historisches Datum“ (39). Das Zeugnis der Propheten und Apostel von diesem Datum ist das Wort Gottes zweitens als Kanon. — Die „Befehlsgewalt“ der heiligen Schrift über die Predigt gründet in der „urgeschichtlichen“ Offenbarung, die „das ursprünglichste, das eigentliche Reden Gottes, ohne das Medium des Schriftwortes, ohne den Dienst der Kirche“ bedeutet (45); das Wort Gottes in dritter Gestalt, welche die beiden anderen trägt. — Die Dogmatik bezieht das Wort Gottes in erster und zweiter Gestalt, Predigt und Schrift, aufeinander. Und zwar wird das christliche Menschenwort und menschliche Denken des Predigers durch die in der Schrift bezeugte Offenbarung in die Krisis gebracht. Diese ist Gericht und gibt Richtung. Sie ist keine Gegebenheit, sondern Ereignis von Gott her. Das Dogma als Begriff dieses Geschehens muß dialektisch sein: zwei Seiten, eine absolute und eine relative, haben. „Es gibt ein absolutes Wesen und es gibt eine relative Erscheinung des Dogmas“ (123). Das ist der Unterschied zwischen dem Dogma und den Dogmen. Die Dogmatik fragt nach dem Dogma, aber ant-

1) Die christliche Dogmatik im Entwurf I: Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik. München, Chr. Kaiser, 1927. XVI, 473 S.

worten kann sie nur mit den Dogmen. „Das Dogma ist, insofern es die Beziehung der Offenbarung zum Menschenwort der Kirche begreift, Gottes ewige, unveränderliche, infallible, abgeschlossene Wahrheit, insofern sie Beziehung des Menschenwortes der Kirche zur Offenbarung begreift, zeitliche, unvollständige, veränderliche, fallible Wahrheit“ (122).

Wir stehen längst, auch ohne es bemerkt zu haben, im Zentrum der christlichen Rede; das ist mit zwei Worten: Trinitätslehre und Christologie. Die Dialektik des Wortes Gottes (die Einheit und die Dreiheit, die Beziehung von Gotteswort und Menschenwort), von der die Dogmatik lebt, ist keine andere als eben die der christlichen Offenbarung. Die angedeuteten Voraussetzungen der Dogmatik sind ein Reflex derselben. Mit der Frage nach Vermittlung und Gegenwart der Offenbarung ist die Aufgabe der Dogmatik als menschliches Unternehmen schon mit-geleitet.

Entsprechend den drei Gestalten des Wortes Gottes, nur in umgekehrter Reihenfolge, handelt die Lehre vom Worte Gottes in drei Kapiteln: von der Offenbarung Gottes, von der Offenbarungsvermittlung (Schrift), von der Gegenwart derselben (Predigt). Jedemal steht das Thema der Beziehung von Gott und Mensch auf einer neuen Stufe vor uns da. Die geschlossene Folge der Zwischenstufen sei wenigstens angedeutet für das Kapitel von der Offenbarung: 1. Gott in seiner Offenbarung (Trinitätslehre), 2. die Fleischwerdung des Wortes (die objektive Möglichkeit der Offenbarung), 3. die Ausgießung des heiligen Geistes (die subjektive Möglichkeit der Offenbarung).

1. Die Frage nach der Offenbarung ist zunächst die Frage „nach Subjekt, Prädikat und Objekt des Sätzleins »Gott redet«, Deus dixit“ (127). Damit haben wir den Boden der Trinitätslehre betreten. „Gottes Wort ist Gott in seiner Offenbarung. Gott offenbart sich als der Herr. Er allein ist der Offenbarer. Er ist ganz Offenbarung. Er selber ist das Offenbare“ (Leitsatz). Der Offenbarer ist der Vater und Schöpfer (Subjekt). Das Geschehen der Offenbarung ist der Sohn (Prädikat). Das Offenbare als „Aneignung“ der Offenbarung ist der heilige Geist (Objekt). Das heißt: „Wir erkennen das Wort Gottes nicht durch uns selbst und in uns selbst, sondern wir erkennen es durch Gott und in Gott“ (102). Die Trinitätslehre und sie allein wahr den Monotheismus der Offenbarung — ohne mit der Einheit Gottes seine Offenbarung zu leugnen oder umgekehrt (157). „Sie greift nicht hinein in das Geheimnis Gottes“, „sondern sie anerkennt es“ (171). Nur eine Voraussetzung muß gemacht werden, damit nicht die „dreifaltige Seinsweise seines einen Herrseins“ (161) zur puren Absurdität wird: die Personen der Trinität, Gottes geheimnisvolle Seinsweisen, dürfen nicht vom modernen Persönlichkeitsbegriff her verstanden werden („Ich, selbstbewußtes Subjekt, für sich denkende und wollende Individualität, »Persönlichkeit““ 162). Dieser Begriff führt zum Tritheismus. — Der Offenbarer ist „mächtig genug, uns in unserem Widerspruch mit sich zu versöhnen . . . weil er über unserer Existenz in den Gegensätzen so Herr ist, daß sie ohne ihn gar nicht wäre, ihr Schöpfer“ (176). Ferner: „Gott wäre nicht Gott, wenn er nicht so sehr Gott wäre, daß er, ohne von seiner Gottheit auch nur das Geringste einzubüßen, in den Widerspruch unserer Existenz eingehen und insofern sich von sich selbst unterscheiden könnte und würde“ (190): „Sohn“ in bezug auf die Sache, »Wort« in bezug auf die Form“ (196). Endlich: „Es genügt nicht, daß Gott der Herr ist über unserem Widerspruch, es genügt nicht, daß er es ist auch mitten in unserem Widerspruch . . . insofern er nicht Herr ist in der Aufhebung unseres Widerspruches“ (203 f.): Aneignung und Apperzeption der Offenbarung.

2. Die objektive Möglichkeit der Offenbarung: Gott im Fleisch, „Träger unseres Widerspruches zu Gott und zu uns selbst“ (214). „»Wenn Gott Mensch würde«, bedeutet: a) »Gott müßte ganz und gar Gott sein auch in dieser Verhüllung“. b) »Gottes Sohn oder Wort wird Mensch. Nicht die ganze Trinität“. c) Der Fleischgewordene „müßte ganz und gar Mensch sein. Die Verhüllung müßte schließen, das Inkognito müßte vollständig sein“. d) „Die Einheit (von Gott und Mensch) müßte als streng dialektische, als Einheit in der Verschiedenheit (Chalcedonensel), als eine im Akt der Offenbarung und Offenbarungserkenntnis sich vollziehende verstanden werden“ (220 ff.). Sodann: die Menschwerdung ist Geschichte, aber Urgeschichte, mehr als Geschichte (232). Endlich: „das Daß der Offenbarung“ ist uns, „in der vollen Unbegreiflichkeit seines Wie, nicht unbegreiflich“ (255). In diesem Sinne wird die Satisfaktion implicite angedeutet: „Es kann uns nicht selbstverständlich sein, daß, was in menschlicher Gestalt geschieht, irgendwo und irgendeinmal etwas anderes sein sollte, als ein neues Vollbringen des Widerspruches zu Gott“, „daß die Schuld und der Jammer des Menschendaseins“ vielmehr „von Gott selbst getragen worden sein sollten, um uns zu sagen und zu zeigen, daß er auch da, auch so bei uns, daß er

Immanuel, Gott mit uns, unser Gott sei". Selbstverständlich findet das nur, wer sich über die eigene Situation Illusionen macht (259).

3. Der Menschwerdung als der objektiven Möglichkeit der Offenbarung entspricht die Ausgießung des Geistes als ihre subjektive Möglichkeit. Der heilige Geist ist nicht des Menschen Geist. „Das Widerfahrnis der Gnade ist psychologisch so wenig faßbar wie das Ereignis der Inkarnation historisch (faßbar)“ (292 f.). Dabei gilt: Glaube und Gehorsam muß nicht nur wirkliche Tat (Gabe) Gottes sondern auch des Menschen als Menschen sein. Sonst ist es sinnlos, von einer Gemeinschaft zwischen beiden zu reden.

Gottes Offenbarung ist niemals ohne Offenbarungsvermittlung, ohne das Medium der Schrift. Wieder stehen wir vor der strengen Dialektik von Gott und Mensch. Die „menschliche Fallibilität des biblischen Zeugnisses“ ist „mit seiner Infallibilität als Wort Gottes“ zusammenzudenken. Denn Offenbarkeit, direkte Offenbarung ist keine Offenbarung (346). Und wiederum tritt neben die objektive Möglichkeit der Offenbarungsvermittlung (die Autorität der Kirche) die subjektive Möglichkeit (die konkrete Freiheit des Gewissens) (364; 400). Nur so vermittelt die Heilige Schrift, „kraft der Identität des heiligen Geistes, der in diesem Zeugnis redet und im Glauben der Kirche hört“ (234), die Glaubensentscheidung. Aber, wohlgemerkt, jene Autorität und diese Freiheit sind „mittelbar, relativ und formal. Unmittelbar, absolute, inhaltliche“ Autorität und Freiheit „kann nur der Schrift als dem Worte Gottes selbst zukommen“ (409).

Die Offenbarungsvermittlung geschieht erst da, wo sie zur Gegenwart wird: in der Verkündigung der Kirche. Die Identität von Gotteswort und Menschenwort in der Predigt ist eine indirekte; sie ist auch wirkliches Menschenwort! Damit ist die Not der reinen Lehre oder Predigt auch als menschliche Aufgabe zu verstehen. Und hier hat die Dogmatik ihren Dienst zu tun. Noch einmal stoßen wir auf die zwei Voraussetzungen: die objektive Bedingung der reinen Lehre oder Predigt ist der Begriff der dogmatischen Norm, ihre subjektive Möglichkeit der Begriff des dogmatischen Denkens (429; 447). — Der Kreis hat sich geschlossen, wir stehen wieder am Anfang: mit dem Thema der Offenbarung und ihrer Vermittlung und Gegenwart ist tatsächlich die Aufgabe der Dogmatik schon mitgelegt und vorgezeichnet. — Die Geschlossenheit von Barths Entwurf, die logische Korrespondenz seiner Glieder, ist geistvoll und zwingend.

II.

Fragen wir nun nach der Methode. Was heißt konstruieren — denn darum geht es doch — im Rahmen der christlichen Dogmatik? Barth meint zu wissen, was er tut. Niemals kann die Hauptsache, die Sache selbst, das Rätsel der Wirklichkeit z. B. des Gottmenschen einfach aus den Erfordernissen der Dialektik des Offenbarungsbegriffes a priori deduziert werden (226). Sondern das Rätsel der Wirklichkeit des Wortes Gottes ist da. Nach seiner Möglichkeit fragen, soll heißen und zeigen, „inwiefern es eben als Rätsel da ist, inwiefern wir es eben nicht lösen können“. „Unjere Konstruktion ist also gerade nicht eine Konstruktion a priori, sondern „a posteriori“ (228). Denn „die Möglichkeit schafft nicht die Wirklichkeit“, die da ist als der dreieinige Gott, Schrift und Geist, reine Lehre (428). — In welcher Weise wird aber die Wirklichkeit des Wortes Gottes von Barth als Grundlage seiner Konstruktion vorausgesetzt? In welchem Sinne sagt Barth credo, ut intelligam? Hier ist der Angelpunkt zur Kritik der Methode.

Barth negiert die Position des Neuprotestantismus und greift auf Anselm von Canterbury zurück. Der Vater der Scholastik wird zum Schutzpatron seiner Methode. Um richtig einzuschätzen, was hier geschieht, müssen wir genau prüfen, wie Anselm von Barth verstanden wird. Erst von da aus kann deutlich werden, wo Barth selber steht.

Barth macht aus Anselm den Gegenspieler der neuprotestantischen Theologie. Diese verfährt qua „Glaubenslehre“ bei der Frage nach der „Wirklichkeit des Wortes Gottes“ so, als ob die Wirklichkeit von Gottes Handeln in das Gegebenen in unserer Bewußtseinsinhalte eingefangen werden könnte. Hingegen folgert Barth „aus der Analyse der Situation der Predigt“ (96), daß das Wort Gottes als Geschehen niemals „Objektgehalt“ unseres Glaubens werden könne. Damit verbietet sich der „Weg der »Glaubenslehre«“. Wie in aller Welt kommt man nun dazu, die Wirklichkeit des Wortes Gottes zu unterstellen, vorauszusetzen? Hier soll Anselm weiterhelfen. Aber Barth, der das Nichtgegebensein der Glaubenswirklichkeit dartun will, interpretiert vorjähnel. Er zeichnet Anselm so, als ob er ständig um die Wirklichkeit Gottes zitterte und erschrocken und ratlos das Heilsfundament der Kirche für sich im Wanken sähe. Davon kann keine Rede sein. Der Erzbischof ist kein schlechter Katholik!

Im ersten Kapitel des Proslogiums (vgl. 97 ff.) wendet sich Anselm in leidenschaftlichem Gebet zu Gott. Er bittet aus seiner Geschöpflichkeit heraus um das gestillte Ausruhendürfen in der Erkenntnis von Gottes Wahrheit — so weit sie uns eben geschenkt werden kann (vacare aliquantulum Deo et requiescere aliquantulum in eo). Sein Flehen ist verzweifelt, aber im Verzweifeln läßt er nicht ab zu flehen: fides quaerens intellectum. An diesem Tenor der Gebrochenheit ist Barth alles gelegen. Kurzerhand ruft er den eindrucksvoll betenden Anselm gegen die „unerhörte Sicherheit“ „der modernen Theologie“ auf, die den gegenwärtigen endlichen Geist auf seinen göttlichen Geistbesitz unterjocht. Und Barth paraphrasiert Anselms Klage, sein Rufen und sein Schreien. Das Motto lautet: ich lasse dich nicht, du segnest mich denn (100). Aber Anselm liegt gar nicht im Kampf des Glaubens. Er steht in dessen Gewißheit und rechnet von vornherein mit seiner Wirklichkeit. Nur das Problem der Denknöwendigkeit dieser Gewißheit hat ihn an den Rand der Verzweiflung gebracht. Wirkliche Verzweiflung, Krisis zwischen Unglaube und Glaube, Sünde und Sündenvergebung ist diese Not niemals. Barth verquickt die Tatsache der sakramentalen, im Glauben gegebenen Wirklichkeit mit dem Erkenntnisproblem ihrer Denkmöglichkeit und -notwendigkeit. Deshalb legt er Anselm unvermerkt eine heimliche Doppelfrage in den Mund: „(1.) welcher Erkenntnisweg führt mich zu der Wirklichkeit, (2.) wer oder was gibt mir das Recht, mit der Wirklichkeit überhaupt zu rechnen, deren Existenz ich da verstehen will?“ (97). Mit der zweiten Frage erschleicht Barth sein Problem als angeblich das des Anselm, der doch nur die erste in gut katholischer Weise aufwerfen konnte! „Die durch die kirchliche Autorität, durch Schrift und Väter gewährleistete fidei certitudo drängt ihn vorwärts zur fidei ratio“, „die auctoritas selbst schlägt ihm die feste Brücke zur ratio“.²

Nicht nur der Glaube und seine Wirklichkeit muß fest gegeben, als Voraussetzung des intelligere „gefichert“ (S. 272) sein, ebenso notwendig ist eine Lebensführung nach „übernatürlichem ethischen Gesichtspunkte“ (S. 292). Denn es ist und bleibt ein Wagnis, sich vom bloßen Glauben aufzuschwingen, der ungeprübten Kontemplation der Seligen so weit wie möglich entgegen. Immer muß man bereit sein sich zu bescheiden, das Unverständliche im „blinden“ Gehorsam anzubeten. „Kein Christ darf darüber disputieren, wie das, was die katholische Kirche im Glauben besitzt und nach außen bekennt, nicht ist. Sondern er soll am Glauben der Kirche, ohne zu zweifeln, festhalten, denselben lieben und nach ihm leben. Dann erst frage er in aller Demut danach, wie das Geglaubte ist. Wird ihm der Glaubensinhalt einsichtig, so danke er Gott, wird er es nicht, so renne er nicht starrköpfig dagegen an, sondern beuge das Haupt und verehere das Geheimnis.“ Nemo ergo se temere immergat in condensata divinarum questionum, nisi prius in soliditate fidei, conquisita morum et sapientiae gravitate (de fide trin. 2; vgl. S. 288). Gegeben ist der Glaube und seine Realität, aber noch fehlt die Erkenntnis ihrer. „Wenn der Versuch mißlingen kann — der Glaube bleibe natürlich unerschütterlich“.³ „Der Glaube soll durch diese Vernunftinsicht weder gefest noch ersetzt, sondern vorausgesetzt werden“ (S. 274). Ein fundamentales Mißverständnis liegt in der Interpretation Barths, daß „doch offenbar dieses credere nicht im Geringsten gut steht dafür, daß die Wirklichkeit, die er (Anselm) verstehen möchte, zur Stelle ist, so daß es auch nur zu einem aliquatenus intelligere kommt“ (100). Wieder ist die Frage der Wirklichkeit (für den Glauben) verquickt mit dem Problem der Erkenntnis, die „in der Mitte zwischen dem Glauben und dem himmlischen Schauen“ liegt (S. 271). Die Wirklichkeit des credere ist für Anselm zur Stelle, aber sie steht keineswegs gut für ein aliquatenus intelligere. Das hätte Barth auseinander halten müssen. Nur von hier aus wird das katholische Problem verständlich: „einen Einblick in den Inhalt“ „der mit vollster Glaubensfreudigkeit als gewiß und unfehlbar wahr hingenommenen Offenbarungswahrheit zu gewinnen“ (S. 273).

Aber Barth verkennt nicht nur die katholisch-theologische Auffassung der Beziehung von Wirklichkeit und Erkenntnis, sondern er läßt im besonderen völlig außer Betracht, daß Anselms Beten der Auftakt zu einer metaphysischen Spekulation ist.⁴ Anselm will mit bloßen „realistischen“ Vernunftmitteln Gottes Dasein (quia est) und Sosein (quid est) erweisen.⁵ „Ein Zeugnis des metaphysischen Genius Anselms ist sein sogenannter onto-

2) M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I 1909, 272; im folgenden abgekürzt: G.

3) A. Harnack, Dogmengeschichte III⁴ 1910, 393.

4) Vgl. D. Kittichl, Theologische Literaturzeitung 1928, Nr. 10, Sp. 223.

5) Die höchsten Geheimnisse (Sosein) der Offenbarung bleiben natürlich unbegreiflich! Vgl. G. 281; 325.

logischer Gottesbeweis" (S. 321).⁶ Er abstrahiert als Denker vom Glauben, ohne ihn deshalb zu verlieren und erst wieder suchen zu müssen, ohne je daran zu zweifeln, daß seine Wirklichkeit für ihn gut steht und zur Stelle ist. Die metaphysische Spekulation ist für ihn im katholischen Glauben „aufgehoben“. Aber er will die Einsicht in Gottes Wirklichkeit auch für den erzwingen, der den katholischen Glauben an diese Wirklichkeit nicht mitbringt. Welch zwiefach unerhörte Sicherheit! Die unanzweifelbare Wahrheit der Offenbarungslehre, der Autorität einerseits und die aus reinen Vernunftgründen stringente ontologische Wahrheit, die jener entspricht, andererseits! Wie will man sie nur gegen den „Frieden der Bewußtseinstheologie“ ausspielen?

Durch den bewegten Tenor eines imposanten Gebetes hat Barth sich irreführen lassen. Er hat an zentraler Stelle den ästhetischen Eindruck mit dem sachlichen Gehalt verwechselt. Das Argumentieren mit den katholischen Scholastikern ist offenbar bedenkllicher als Barth meint. Wie bedenklich es ist, zeigen die Konsequenzen. Sie bestehen darin, daß Barth trotz seiner historischen Fehlgriffe systematisch mit Anselm übereinstimmt und, vom Vater der Scholastik beraten, auch in die grundsätzliche Übereinstimmung mit dem vielgeschmähten Neuprotestantismus zurückgeführt wird. Es ist nicht zufällig, daß zwei Zitate aus Anselm Schleiermachers Glaubenslehre eröffnen. Dabei wirkt es eigentümlich, wenn Barth (98) sich nur zu dem einen bekennt und das andere wegläßt, weil es allzu offen die sichere Glaubenserfahrung als Voraussetzung der Glaubenserkenntnis proklamiert!⁷ Anselm, Schleiermacher, Barth sagen alle drei: credo, ut intelligam. Sie setzen gemeinsam, auf verschiedene Weise natürlich, die Wirklichkeit der Offenbarung, des Glaubens voraus — und zwar als Grundlage einer Theologie, die in der Kontinuität des „einfachen Glaubens“ diesen entfaltet, bzw. reinigt.

III

Anselm wurde als Gegenspieler des Neuprotestantismus interpretiert. Aber der entscheidende Punkt, das tertium comparationis trennt die vermeintlichen Gegner nicht, sondern verbindet sie. Die „unerhörte Sicherheit“ der Gnadenanstalt und der Bewußtseins(Gnaden)theologie sind, systematisch gesehen, ein und dieselbe. Dem kirchlich-objektiven Heilsystem entspricht das theologisch-subjektive (Objektgehalt!). Wie hier mit der Wirklichkeit der Offenbarung gerechnet wird, ist das Entscheidende. Sie wird in beiden Fällen angelegt als Voraussetzung des Systems. Und nichts anderes tut auch Barth. Der Begriff der Offenbarung als Geschehen (nicht als immanente oder magisch-transzendente Gegebenheit) ist sein Prinzip. Die petitio desselben, petitio huius principii (107), ist die Behauptung, in der Wirklichkeit von Offenbarung und Glauben zu stehen. „Unser Erkennen Gottes jetzt und hier“ „ist unser Erkantwerden von Gott“ (103). Das ist die Sicherheit Barths. Die ganze Rhetorik vom „Wagnis der Predigt“ ist also „ein harmloses Friedensmanöver, um nicht zu sagen ein Mäuschen“ (107). Aller Hohn und Spott, den Barth über den Neuprotestantismus ausgießt, fällt auf ihn selbst zurück. Sehen wir uns diesen Sachverhalt im einzelnen an.

Daß der Theologe mit der Wirklichkeit des Wortes Gottes rechnen muß (es fragt sich nur wie), ist selbstverständlich. Das ist das Eine. Daß andererseits die Grundlage eines jeden Systems konstant, sicher, wenn man so will: „unerhört sicher“ sein muß, ist ebenso deutlich. Das ist das Zweite. Aber nun fragt es sich eben, ob die Theologie ihren in Bezug auf das System absoluten Richtpunkt (er ist also bezogen, „relativ“ auf das Humanum) irgendwie mit der Offenbarung, direkt (Anselm, Schleiermacher) oder unter Vorbehalt (Barth) identifizieren darf. Macht man Offenbarung und Glauben zur Voraussetzung des Systems — intellektualistisch, emotional-realistisch, voluntaristisch; unmittelbar oder mittelbar (der „Mittler“!) —, meint man das in sich absolut konstante Wesen des Menschen und all seiner Systeme mit der Verheißung verknüpft, die vielmehr dem Tode dieses Wesens und all seiner Systeme gegeben ist, so gilt offenbar von einem jeden solchen System das, was seinerzeit von den Heilsystemen der Werkgerechtigkeit und Schwärmerei (die auch die Gnade kannten und nannten!) gesagt worden ist. Ein solches mit der Offenbarung kontinuierliches System ist die Theologie von Karl Barth.

Barth weiß sich mit Anselm eines Sinnes (vgl. noch 226). Er ist systematisch mit ihm identisch, obgleich er ihn historisch verzeichnet. Weil Barth einen absoluten Unterschied in der Methode von Anselm und Schleiermacher finden will — er besteht nicht —, muß er den tatsächlichen, den relativen und historischen Unterschied,

was Anselm betrifft, verfehlen. Aus demselben Grunde überfiehet Barth die eigene prinzipielle Identität mit dem Neuprotestantismus. So wenig man die Ungeklärtheit Anselms gegen die Sicherheit des Neuprotestantismus ausspielen kann, obwohl beide Systeme verschieden begründet sind, so wenig unterscheidet sich Barth selbst vom Neuprotestantismus. Anselm, Schleiermacher, Barth sagen alle drei, credo, ut intelligam. Was hier geschieht, hat Barth sich nicht klar gemacht. Er steht mit seinen beiden berühmten Vorgängern in ein und derselben „unerhörten“, nur methodisch anders gefaßten Sicherheit. Sie explizieren gemeinsam die Möglichkeit und Manifestation der immer schon im System vorausgesetzten Offenbarungswirklichkeit, die ihnen von der wie auch immer definierten Gnade vorgegeben ist. Auf das Letztere kommt es uns an. Denn daß die Voraussetzung der Offenbarung auf verschiedene Weise als uns im voraus von Gott her gesetzte definiert wird, liegt offen zu Tage. Anselm und Schleiermacher verfahren eindeutig und direkt, Barth, gleichsam widerstrebend, ebenso unzweideutig, aber dialektisch gebrochen und indirekt. Barths Voraussetzung, der Begriff der Offenbarung als Geschehen ist, im Gegensatz zur Offenbarkeit als immanenter oder transzendenter Gegebenheit, in sich dialektisch (der Begriff der Offenbarung, nicht sie selbst, ist dialektisch). Die „existenzielle“ Ungeklärtheit dieser Voraussetzung ist aber mit dem System konstant und deshalb höchst platonisch. So gewiß dieses konstant ist, kann jene nicht ernst genommen werden. Die neuprotestantische Erkenntnistheorie fällt hin, an ihre Stelle tritt die Theorie des Erkantwerdens, des immer schon Erkant-worden-seins (102 ff.).

Barths grundsätzliche Übereinstimmung mit dem Neuprotestantismus⁸ ist also niemals die einer direkten Abhängigkeit. So verdienstlich der Nachweis von idealistischen Voraussetzungen und Bestandteilen der „dialektischen Theologie“ gewesen ist,⁹ er trifft noch nicht den Kern der Sache. Es handelt sich dabei sozusagen um biographische Notizen, die an sich richtig und bedeutsam sind, aber in systematischer Hinsicht bei Barth nichts besagen. Die Bewegung des idealistischen Gottesbegriffes überwindet als solche die Entzweiung, den Widerspruch des Menschen mit sich selbst und mit Gott. Diese dialektische Bewegung setzt Gott als begründende und abschließende Synthese voraus. Gott wird zur Gegebenheit. Er ist gegeben mit der abstrakten oder meditativen, jedenfalls zeitlosen und bei aller Bewegung doch „ungegeschichtlichen“ Dialektik. Gerade dieser Sachverhalt bezeichnet nicht Barths Position. Hier setzt erst der große, entscheidende Vorbehalt von Barths theologisch-dialektischem Reden ein. Wie oft wiederholt er nicht: auch die Dialektik ist's nicht! Weshalb nicht? Nun eben deshalb, weil die Offenbarung, weil das Wort Gottes nicht als letzte Synthese logisch deduziert, nicht als Gegebenheit vorausgesetzt werden kann; weder als immanente Gegebenheit (Idealismus) noch als transzendent-magische (Katholizismus). Es wäre ein fundamentales Mißverständnis zu meinen, die theologische Dialektik sei nach Barth in diesem oder jenem Sinne „Allgemeinwahrheit“ (192 u. ö.), auf natürliche oder übernatürliche Weise einsichtig. Sie soll weder logisch (Idealismus) noch habituell (Katholizismus) einsichtig sein. Vielmehr wird sie von Barth als Geschehen, als Vergernis des ganzen Menschen behauptet. Darum ist der Einwand unmöglich: der Satz »Gott gibt sich bekannt als der Unbekannte« sei „ein logisch völlig sinnloser Satz, eine Spottgeburt der dialektischen Ausdrucksweise“, „in logischer Hinsicht so sinnlos, als daß durch“ diese Formel „die Spannung des religiösen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch“, „zum Ausdruck gebracht werden könnte“ (Rehnscherper a. a. D. 65). Barth könnte mit Luther sagen: der Satz, Gott wurde Mensch, ist logisch eine ebensolche Spottgeburt wie die Behauptung, Gott wurde ein Esel.

Nicht weniger unzutreffend ist der allbekannte Einwand des Dualismus. Könnte der Mensch je von Gott loskommen, entfiele er je in seiner Gottlosigkeit der Hand des Schöpfers, so fielen für Barth zugleich die gesamten Variationen über das Thema der sündigen (nicht naturhaften!) Geschiedenheit des Menschen von Gott dahin. Barth ist kein Dualist. Im Gegenteil, er ist Identitätsdenker höherer, wie er selbst meint, biblisch-reformatorischer Art. Und hier steht seine Dialektik. Die Barth'sche petitio principii bleibt als Begriff des Geschehens von Gott zum Menschen dialektisch, ohne je in ein undialektisches Wort aufgehoben werden zu können. Denn es bleibt bei der Beziehung von Gott und dem Menschen. „Wer hier das »und« aufheben, wer bei dem einen Wort »Gottmensch« einen Gedanken denken, wer statt Jesus Christus einen Namen aus-

6) Zur „Selbstgewißheit“ dieses „einmigen“ Denkens vgl. R. Heim, Das Gewißheitsproblem in der Theologie bis zu Schleiermacher 1911, 15; 77 ff.; 111 f.

7) Vgl. R. Seeberg, Dogmengeschichte III² 1913, 153; ferner R. Heim, a. a. D., 365 f.

8) Vgl. noch einmal D. Ritschl, a. a. D. Sp. 227 unten.

9) Vgl. die Kritik von H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit 1927 und kürzlich von G. Rehnscherper, Die dialektische Theologie Karl Barths 1928.

zusprechen vermöchte, der, aber auch nur der, wäre kein dialektischer Theologe!" (457). Nun würde gegen diese Dialektik als solche grundsätzlich gar nichts einzuwenden sein, wenn sie nicht vom Pathos der Existenzialität lebte.¹⁰ In dieser Hinsicht, in der Behauptung einer systematischen Kontinuität des theologischen Denkens zur Offenbarung stimmt Barth mit Anselm und Schleiermacher überein. Sofern er ihre Methode als unzulänglich zurückweist, hält er doch ihren dogmatischen Anspruch aufrecht. Es ist ein „harmloses Friedensmandat“ ohne Gleichen, wenn Barth gegen die selbstgenügsame Sicherheit des Neuprotestantismus mit biblisch-dostojewskijscher Terminologie angeht. Was bei anderen prophetisch verklagt wird, gedeiht im Schutze der eigenen, dialektisch gesicherten petitio principii aufs Beste. Die erschütterte Rhetorik von der unmöglichen Möglichkeit des Wortes Gottes erweist sich als „Mätzchen“. Die Dogmatik I bringt es offen an den Tag. Ihre Methode erklärt, daß die auf ihr fußende Erkenntnis das Erkannthein und Erkenntwerden von Gott voraussetzt. Diese Theologie hat das große Los gezogen. Sie weiß sich in der Wirklichkeit der Offenbarung begründet. Aber sie tut so, als ob sie nur wertlose Scheine in Händen hielte. Barths Theologie hat alles, was zu haben ist (d. h. wonach einem dogmatischem System verlangt). Aber sie tritt auf und ruft und schüttelt das Haupt, als hätte sie nichts. Das ist das Fatale an ihr. Entweder man empfängt die Gnade des Glaubens in Wirklichkeit nur dann und dort, wo man nicht mit ihr kontinuierlich ist, unter Vorbehalt gewesen ist — dann fällt die petitio principii dahin, dann wird es unmöglich, unter platonischer Verklausulierung (nicht der Weg zum Glauben werde geregelt, sondern nur der Weg zu diesem Wege, die Verkündigung desselben 33 f.) das weiter zu treiben, was man tadelt, eine Theologie der „unerhörten Sicherheit“: sie soll qua systematisch konstante in besonderer Weise von der Offenbarung qualifiziert sein. Oder aber man behauptet die petitio principii und sagt credo, ut intelligam — dann lege man den Prophetenmantel, oder wie das Gewand heißt, ab. Barth will nicht das eine und will nicht das andere; er will beides. Aber überall, wo er den schwindelnden Gang des Gratwandlers vorführt, handelt es sich um eine Vorführung auf der breiten und ebenen Straße der mit der Offenbarung kontinuierlichen Theologie. Wenn Barth erklärt, ihn selber schwinde bei seinem Reden vom Schwindel in der Ebene und wenn er den Vorbehalt der Wirklichkeit macht: „diese Wirklichkeit (der Unmittelbarkeit zu Gott in der Mittelbarkeit des Wortes) steht in einem anderen Buch. Sie ist kein Schlüsselstein, den man als Dogmatiker zu setzen sich erlauben dürfte, sie ist nur in Gott und durch Gott wirklich, im Akt, in seiner Tat, seiner Freiheitstat... der Offenbarungsvermittlung“ (410), so ist dieser Vorbehalt nur die Konsequenz seiner Methode und in deren Sicherheit verankert. Wer die Wirklichkeit von Offenbarung und Glauben für das theologische Denken voraussetzt, stimmt grundsätzlich mit Schleiermacher überein und ist prinzipiell katholisch. Denn nicht das Papsttum macht den Katholizismus „katholisch“ — es macht ihn römisch — und nicht das Messiaswort macht ihn magisch — es macht ihn zu dieser bestimmten Kulturstadt, sondern die

10) Wir sind an diesem Punkte ganz allgemein gewarnt durch das kritische Denken Eberhard Grisebachs („Gegenwart, eine kritische Ethik“ 1928). In der vorliegenden Erörterung geht es uns aber nur darum, eine sachliche Konsequenz der Barth'schen Dialektik zu Ende zu denken, also immanente Kritik zu üben. Wir interpretieren weder Grisebach an Barth noch Barth von einem Grisebach'schen Glaubens- und Theologiebegriff her. Deshalb kann Emil Brunner's neuestes Grisebachverständnis („Grisebachs Angriff auf die Theologie“, Zwischen den Zeiten 1928 Heft 3, S. 219 ff.) hier nicht zur Debatte kommen. Es wird uns verstatet sein, praeter ordinem dennoch dreierlei seiner heftigen Abwehr gegenüber zu bemerken: 1. Einen „sehr bedeutsamen, ethisch überaus wertvollen Normbegriff“, wie Br. meint (a. a. O., 225), will Gr. gar nicht aufgestellt haben. Deshalb fällt Br.'s Kritik, dieser Begriff sei in dem Maße unzureichend (226 f.) als dem „gutmütigen Leser“ seine lutherische Herkunft verschwiegen werde (229), in sich zusammen. 2. Hinsichtlich der Frage, wie die Theologie auf die Offenbarungswirklichkeit, auf die Erfahrung des Glaubens Bezug nehmen müsse, übt Gr. als Philosoph offenbar nicht ohne Grund volle Zurückhaltung. Das wird von Br. übersehen. 3. Gr.'s angebliche „Kriterien der echten Theologie“ (219) heftig abzuwehren oder sie an eine beliebige Theologie, etwa an die von Barth anlegen zu wollen, wäre ein und dasselbe Mißverständnis. Solche Kriterien im Sinne Br.'s hat Gr. nicht gegeben und nicht geben wollen. Er bestreitet vielmehr die Möglichkeit von Begriff und Bild der ethischen Wirklichkeit und auch des christlichen Glaubens — wofür der letztere eben etwas anderes als Metaphysik sein soll.

Identität von Offenbarung und System (oder Exegese!), die sich in Papsttum und Messiaswort manifestiert, macht den Katholizismus wesenhaft, prinzipiell katholisch und magisch. Das mißverständene Sakrament des „Wortes“ ist nur eine Abart ebender selben Magie. Das zeigt sich an dem dogmatischen Prinzip: credo, ut intelligam. Luther würde sagen — und nur ein pietistisches Mißverstehen könnte beides vereinen wollen —: tentabor, ut credam.

IV.

Der Vergleich mit dem Katholizismus gilt heute als Kompliment. Eine Anerkennung in dieser Richtung kann Barth nicht bestritten werden. Nicht nur deshalb weil er sich seinerseits, wo irgend möglich, vor dem Katholizismus verbeugt und dessen Väter gern zitiert. Sondern weil er an „Katholizität“ der Methode gegenwärtig in vorderster Linie steht. Man kann sehr wohl grundsätzlich katholisch sein, d. h. die Identität von System und Offenbarung unter mehr oder weniger differenziertem Vorbehalt behaupten, ohne doch zugleich die umfassende Entfaltung und Darstellung dieser Voraussetzung zu geben. Barth ist nicht nur grundsätzlich katholisch; er hat auch die weithin sichtbare, repräsentativ prunkvolle, weil alles Menschliche übergreifende Katholizität des Systems auf seine Weise gewonnen. Deshalb ist seine Dogmatik ein Querschnitt durch die gegenwärtige (und nicht nur die gegenwärtige) Theologie. Er zeigt sich darum bemüht, jedes prinzipielle Anliegen von gegnerischer oder Freundschaftsseite nicht anders aufzunehmen, bzw. abzulehnen als durch überbietende „Aufhebung“. Die Probleme, die einen Wobbermin oder Schaeder bestimmen, die für Holl und Hirsch maßgebend sind (letztere sind ohne Namensnennung in den Ausführungen über die „Freiheit des Gemüßens“, 388 ff. offensichtlich mitberücksichtigt), sie werden nicht als „Irrlehre“ kurzerhand zur Seite geschoben, sondern Barth nimmt sie positiv auf. Wer sich dann allerdings dem letzten Ueberbotenwerden, der bestimmten complexio oppositorum sub specie Karl Barth's widersetzt, der wird mit rücksichtsloser Polemik, ob Gegner oder Freund bisher, abgewiesen. Das geschieht am eklatantesten vielleicht in dem Falle Gogarten.

Barth's Grundintuition ist orientiert am Chalcedonense: Jesus Christus wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch. Dieses „und“ macht die Theologie dialektisch. Es löst den Menschen nicht aus (auch nicht partiell: etwa das „griechische Denken“), sondern es erhält ihm gerade seine völlige, eigenständige Menschlichkeit. Denn nur unter dieser Bedingung kann der Mensch in seiner Hybris wirklich als Mensch, als Person, die Gewissen und konkrete Freiheit besitzt, getroffen, verklagt und versöhnt werden. Die Theologie hat es immer mit dem Gotteswort in der Darstellung und Vermittlung durch das Menschenwort zu tun. Das ist eben ihre Dialektik (457). Dabei muß es sich logisch zwingend um wirklich menschliche Menschenworte handeln. Das heißt aber: jede prinzipielle Möglichkeit des menschlichen Wesens, jede Philosophie, jedes Denken (hebräisch, griechisch, deutsch oder indisch) kann und wird dieses Menschenwort konstituieren, mitbestimmen. Barth sieht den ganzen Bezirk des Humanums als Kontrahenten der theologischen Rede. Denn die Offenbarung trifft das gesamte Humanum (wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch). Das ist die Katholizität von Karl Barth. Von hier aus ergeht (ohne Namensnennung!) Gogarten's verbissener Kampf gegen das griechische, geistesgeschichtliche Denken nicht nur als törichte Einseitigkeit, sondern als fundamentaler Irrtum, als sachliche Verkämpfung. Für Barth ist es einfach lächerlich „damit zu prahlen“ (gegen Deutung, Historismus und Sich-selber-sagen: 394; 431), man „habe eben dem »Griechentum« ganz entsagt“. „Luther und Calvin haben auch ihre Philosophie gehabt, beide waren Platoniker, und zwar, wenn wir recht sehen, Luther mehr Neu-, Calvin mehr Altplatoniker.“ Also: „Wenn man sich, im Idealismus den alt bösen Feind erkennend, statt seiner in der »realen Dialektik des Ich und Du« den Schlüssel zum Geheimnis des Alten und Neuen Bundes darreichen läßt“, „so ist man schlecht und recht auch in der Reihe der Leute, die die Bibel »deuten«, durch die Brille einer »Weltanschauung« lesen.“ „Wir alle tragen nun einmal irgendeine solche Brille — trügen wir sie nicht, so würden wir nämlich überhaupt nichts sehen! — und es ist ein geradezu komisches Schauspiel, wenn immer wieder ein jeder meint, mit ausgestrecktem Finger auf alle übrigen zeigen zu dürfen, als seien nur sie durch diese oder jene Philosophie bedingt, während er sich auf seine gesunden zwei Augen verlasse und ganz und gar in der Wirklichkeit lebe. Niemand tut das.“ „Man soll sich nicht in den Tugendmantel des Historismus hüllen — auch nicht nach Widerlegung Troeltsch's in den einen neuen verbesserten Lehre von der »Geschichte« — sondern Freiheit Freiheit, Deutung Deutung nennen.“ „Hat der Platonismus den Augustin offenbar ebenso wenig gehindert, ein guter Theo-

loge zu sein, wie der Aristotelismus den Thomas von Aquino, so dürfte nicht abzusehen sein, warum man durchaus Idealist sein müßte oder warum man es durchaus nicht sein dürfte“ (404 ff.).

Gewiß, Gogarten meint nicht, dem Griechentum „ganz entzagt“ zu haben.¹¹ Für ihn entsteht ja die Dialektik der Theologie gerade dadurch, daß der Mensch immer wieder in das geistesgeschichtliche Denken abgeleitet und dieses deshalb methodisch („in ständiger Hemmung“ seiner „Produktivität“) gebrochen werden muß.¹² Aber wie dürftig, wie einseitig und willkürlich erscheint diese Reduktion der theologischen Dialektik auf den alt bösen Feind Idealismus: verglichen mit Barths Katholizität! Gogarten nimmt nach Barth den Idealismus zu tragisch. Er übersieht die „unvermeidliche Bedingtheit unserer Aneignung des biblischen Zeugnisses durch die Struktur des menschlichen Denkens, durch eine so oder so ausgeprägte Philosophie“ (453).

Aber die Katholizität Barths ist doch nur einseitig fundamantiert und vielleicht darf man sagen: methodisch primitiv im Vergleich (nicht mit Gogarten) sondern mit Bultmann (oder auch Przywara). Auch Bultmann lehnt ja das griechische Seinsverständnis ab, wird also von Barths Bemerkungen mitbetroffen. Aber Bultmann hat im Unterschied zu Gogarten eine faßbare Methode, deren Dialektik keine spezifisch theologische ist.¹³ (Theologisch ist die Dialektik umfassend bei Barth, verkürzt bei Gogarten). Bultmann beginnt nicht wie Barth mit der herkömmlichen erkenntnistheoretischen Aporie von religiösem Subjekt und Objekt, sondern mit einem gereinigten und destruierten Seinsverständnis, das diese Aporie hinter sich läßt. — Barth entwickelt zuerst die zwiesache Aporie, die den Begriff des religiösen Subjektes belastet (55). Dieser Begriff ist entweder zum Schluß auf die transsubjektive Wirklichkeit Gottes unzureichend: der Mensch kann sich qua Mensch nicht selbst transzendieren. Oder aber er ist schon seinerseits mit so plerophorischen Prädikaten bestimmt worden („unter maßlosen Sentimentalitäten und Uebertreibungen“ 109), daß damit die Möglichkeit eines menschlichen Subjektes geprengt, der Begriff des Menschen aufgehoben ist. Die Nicht-mehr-Menschlichkeit dieses in Wahrheit illusionären Subjektes beweist aufs neue, daß ein religiöses Subjekt als Mensch zu Gott nicht kommen kann. Dementsprechend ist Barths petitio principii (philosophisch betrachtet) weiter nichts als das Postulat eines Ueberbrücktwerdens der Kluft zwischen religiösem Subjekt und Objekt oder (theologisch gefaßt) die sogenannte „gläubige“ Voraussetzung dieses Geschehens, vermittelt durch Trinität, Christologie u. s. m. Diesen Erwägungen liegt der „traditionelle“ Wahrheitsbegriff zu Grunde, den Bultmann mit Heidegger ablehnt.¹⁴ Das „geschichtliche“ Seinsverständnis im Sinne von Heidegger und Bultmann entgeht der Alternative Subjekt-Objekt (die übrigens auch Przywara mit dem Begriff der analogia entis ungleich differenzierter als Barth überwinden will). Deshalb ist die Dialektik von Bultmanns Methode keine erst spezifisch theologische, sondern schon mit der „Geschichtlichkeit des Daseins“, mit der „Dialektik der Existenz“ gegeben.¹⁵ Zwar hat Barth seinen Anknüpfungspunkt umfassend entfaltet. Er versucht natürlich auch Bultmanns Begriff der konkreten Entscheidung zu übernehmen, wie ja Barth grundsätzlich alles und jedes (gewiß auch unsere Bemerkungen) aufnimmt, als Einseitigkeiten „aufhebt“ und meist dabei lächerlich macht (Gogarten!). Aber die Rede von der existenziellen Entscheidung ist bei Barth religiöse Beteuerung, bei Bultmann profane Methode. Da nun die an sich formale petitio principii erst im Zusammenhang mit jenen religiösen Beteuerungen konkret wird, kann Barth zwar durch seine Katholizität mehr geistvoll als gehaltvoll blenden, an Eraktheit jedoch sich nicht von ferne mit Bultmann vergleichen.

Diese Andeutungen müssen hier genügen. „Die“ dialektische Theologie ist ein Phantom. Barth hat sie einst ins Leben gerufen. Aber heute sind ihre Führer untereinander methodisch viel uneiniger als die politischen Generale in China. Zwar ist den „Dialektikern“ der dogmatische Anspruch des credo, ut intelligam gemeinsam. Aber das befragt gar nichts. Denn diesen Anspruch teilen sie mit ihren sämtlichen Gegnern. Hier ist ja Barth mit Angeln und dem Neuprotestantismus prinzipiell identisch. Er steht mit Schleiermacher und manch anderem großen Ahnen auf dem ebenen, „unerhört sicheren“ Vorfeld des Katholizismus. Was sich da begibt, ist das „harmlose Friedensmanöver“ der dogmatischen Theologien untereinander. Harmlos deshalb, weil eine jede dogmatische Theologie unverwundbar ist. Sie weiß ihr Denken in der Offenbarungswirklichkeit begründet. Insofern bleibt sie unangreifbar. Die Frage ist: kann der Barth der Dog-

matik I von einer grundsätzlichen Kritik seiner petitio principii noch berührt werden?

Sena.

Hans Michael Müller.

Zum „theologischen Nachwort zu den Davoser internationalen Hochschulkursen“.

Muß es schon an sich Bedenken erregen, wenn, wie das bei Gerhardt Ruhlmann in der vorletzten Nummer der Theol. Bl. (Sp. 122 f.) geschieht, aus einer improvisierten Diskussionsäußerung weittragende sachliche Konsequenzen gezogen werden — und zwar nicht wieder in der Diskussion, wo sofortige Richtigstellung möglich wäre, sondern im Druck —, so gilt das besonders, wenn der von diesen Konsequenzen Betroffene die Diskussion nicht hat durchführen können. (Ich mußte vor dem zweiten Vortrag von Przywara und vor meinem Gespräch mit Grisebach abreisen.) Immerhin trifft der Bericht etwas Sachliches, das auch abgesehen von dem „Davoser Religionsgespräch“ eine Auseinandersetzung rechtfertigt. Zwar kann ich sie nicht in den Begriffen vornehmen, die Ruhlmann benutzt. Seine Antithesen haben für mich z. T. die gleiche qualvolle Unverständlichkeit wie die Antithesen Grisebachs. Und ob der Mensch im Zustande des Begrenztheits durch den anderen mehr „Zeit hat“, eine kritische Theorie seiner eigenen unbegnadeten Existenz als „eine dialektische Theorie seiner eigenen begnadeten Existenz“ aufzustellen, möchte ich unentschieden lassen, da ich diese Ebene der Diskussion für unangebracht halte.

Zur Sache selbst möchte ich bemerken:

1. Der Satz, daß „die unbedingte Bedrohtheit der menschlichen Existenz zugleich die Gnade sei“, hat für mich keinen verständlichen Sinn. Ich halte für unwahrscheinlich, daß ich ihn selbst in der Hitze des Gefechtes ausgesprochen habe. Meine Meinung ist die: Wo der Mensch unter Zerbrechen aller Sicherungen, religiöser und profaner, die Bedrohung seines Seins in ihrer Unbedingtheit erfährt, wirkt die Gnade. Und der volle Verzicht auf alle Sicherungen ist überhaupt nur möglich im Blick auf die Gnade.

2. Ich bin allerdings der Meinung, daß es eine Anschauung des Seins gibt, in der sich die Frage nach dem „Jenseits des Seins“ erhebt; und da die Frage nach dem „Jenseits des Seins“ niemals gestellt werden kann ohne ein Getroffen- oder Ergriffen-sein von ihm, so meine ich weiter, daß das Sein eine Qualität hat, in der es zwar nicht in Identität steht mit dem Jenseits seiner selbst, aber auf dieses als sein Tragendes hinweist. Freilich würde ich diese Schau des Seins nicht Gnade nennen; denn das so Geschaute kann ebenso dämonische wie göttliche Gestalt annehmen. Und Gnade ist gerade Ueberwindung der dämonischen Gestalt des Unbedingten. Wohl aber würde ich diese Seinschau „Religion“ nennen; denn es gibt keinen notwendigen rationalen oder intuitiven Weg zu ihr. Vielmehr ist sie Erschütterung und Umwendung jeder in sein ruhenden Schau des Seins, und das heißt: sie ist Religion.

3. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die Frage nach dem „Jenseits des Seins“, genauer: nach dem „Jenseits von Sein und Freiheit“ nicht möglich wäre ohne die uns einschränkende Begegnung mit dem „Du“. Denn nur in dieser Begegnung wird die Forderung und damit die Freiheit und die Bedrohung, die in der Freiheit liegt, aktuell. Aber auch diese Begegnung kann ethisch profanisiert oder religiös dämonisiert werden. Wird sie es nicht, wird sie in ihrem unbedingten Ernst ertragen, so ist Gnade wirksam, so bricht das Jenseits von Sein und Freiheit in den Kreis des Seins ein. Und zwar ebenso im Erkennen wie im Handeln.

4. Wenn der protestantische Verzicht auf Gotteserkenntnis bedeuten soll, daß es uns verboten ist, über den Sinn des Seins Gottes nachzudenken, oder, was auf das Gleiche herauskommt, Gott seinslos und das Sein gottlos zu denken, so wäre dieser Verzicht durch nichts zu rechtfertigen. Er wäre auch undurchführbar und würde nur den Freibrief geben für grobe Vergegenständlichungen Gottes und für heimliche Dämonisierungen des Seins. Das Sein Gottes ist die Erschütterung jeder Ontologie. Und das Sein Gottes ist die Unruhe jeder Theologie.

5. Sofern die katholische Auffassung die wesentliche Integrität der religiösen Gotteserkenntnis voraussetzt, muß der Protestantismus sie ablehnen. Er muß hinweisen auf die Dämonisierung und Profanisierung in der Religion, auch der katholischen. Das bedeutet aber nicht Verneinung der Gotteserkenntnis und damit der Religion überhaupt; sondern es bedeutet die Forderung einer Erkenntnis des Gottes, der es in Wahrheit ist, eine Erkenntnis Gottes durch Gnade. Und d. h. eine Erkenntnis Gottes jenseits der Religion aber als Antwort auf die Frage, die in der Religion, die im menschlichen Sein selbst, gestellt ist. Denn eine

11) Vgl. Theologische Tradition und theologische Arbeit 1927, 38 f. 12) a. a. D., 28 f.

13) Vgl. Theol. Bl. 1928, Nr. 3, Sp. 57 ff.

14) W. Heidegger, Sein und Zeit I 1927, 214 ff.

15) Vgl. a. a. D., Sp. 67.