

Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 4

Gotha, 16. Februar 1929

43. Jahrgang

Inhalt: Grenzenlose Gnade [Sp. 153] — Barth's Dogmatik. Erste Hälfte [Sp. 153] — Der Sündenfall der Kirche (Heering) [Sp. 160] — Pfarrerzeit in Schloß Elmau: Verfindigung [Sp. 165] — Reformwünsche zur Rechtfertigung der Kinder aus geschiedenen Ehen [Sp. 168] — Von deutscher Kulturarbeit in Ostgalizien [Sp. 172] — Aktuelles Theater und Kirche [Sp. 178] — Max Brod [Sp. 181] — Bücher und Schriften: Die Ideale der Geschlechtergemeinschaft (Weber); Leben als Symbol (Dacqué); Deutsche Volkheit (Zaunert, Mannhardt); Joseph Wittig und sein Weg zur „Una Sancta“ (Mühlmann) [Sp. 186] — Vom Weltprotestantismus der Gegenwart: Basel; Interkonfessionelle Gottesdienste [Sp. 189] — Wöchentliche Chronik [Sp. 192] — Verschiedenes: Die evangelische Kirche und der Völkerbund; Karl Barth und Amerika; Sünd mit Goldzähnen; Verstehst du auch, was du liebst? Literatur zu dem Artikel Mensch und Kreatur; In memoriam S. Caesarii Arelatensis [Sp. 195] — Versammlungskalender [Sp. 198] — Anzeigen

Grenzenlose Gnade

Kommet her zu mir alle . . . Matth. 11, 28

Wenn man hier aufhört zu lesen! Man erschrickt ordentlich. Ein ungeheures Schauspiel tut sich vor einem auf. Da ist jemand, der spricht: „Kommet alle zu mir, alle!“

Aber der Spruch geht weiter. Und beruhigt blickt der Ausleger, der schlichte Bibelleser auf die nachfolgenden Worte. Ach so! Nur alle „die ihr mühselig und beladen seid“. Das sind doch nicht alle. Viele, aber nicht alle. — Das können wir uns schon eher vorstellen.

Und damit sind wir schnell weg mit unsern Gedanken von dem großen Erlöser, dem Gottesboten, von Gott. „Kommet her zu mir alle“ — solange wir das hörten, waren wir bei Gott. Ganz bei Gott, nur bei Gott. Sobald wir hören von solchen, die „mühselig und beladen sind“, denken wir Menschen, ganz, und nur Menschen, uns. Und ja freilich, da haben wir die Bedingung, unter der Gott uns einlädt. Auf die kommt alles an. Mühselig und beladen sollen wir, müssen wir sein. Dann dürfen wir zu ihm kommen.

Das ist auch noch etwas Großes. Und die Kirche aller Zeiten und Weisen hat sich daran gemacht, diese Voraussetzung der Gnade eifrig zu erforschen und ihren Gläubigen zu Gemüte zu führen, damit sie lernten, wirklich mühselig und beladen sein — und die Gnade empfangen. Kann es mütterlicheren, lieberem, gesegneten Dienst geben?

Aber wie, wenn die Menschen nun doch zu viel an dieser Voraussetzung, diesen Bedingungen hängen bleiben? Dem Katholizismus machen wir diesen Vorwurf, in allen gelehrten und ungelehrten Büchern: wie, wenn das bei uns auch nicht viel anders wäre? Wie, wenn wir damit um den Grund- und Hauptsatz kämen: „Kommet her zu mir alle“ und hielten uns zu lange bei dem Nebensatz auf: „die ihr mühselig und beladen seid“ — und versäumten darüber etwas? Versäumten darüber Alles, Heil, Gnade, Gott?

Barth's Dogmatik

Christliche Dogmatik. Band I: Prolegomena zur christlichen Dogmatik Von Karl Barth, o. Prof. der Theologie in Münster. München, Chr. Kaiser Verlag 1927. XV und 463 S. 12, geb. 14 M.

1. Die Methode. 2. Das Ergebnis. 3. Die Problementdeckung. 4. Geistesgeschichtliche Zusammenhänge.

Barth's Dogmatik will ein neuer Anfang sein. Wir befragen sie deshalb zweckmäßigerweise nach ihrer Forschungsmethode, nach ihrem Forschungsergebnis, nach den Problemen, die dieser neue Anfang, sei es durch sein Ergebnis und seine Forschungsrichtung, sei es teilweise

oder ganz gegen dieselben herstellt, und fragen zuletzt nach den geistesgeschichtlichen Zusammenhängen, in denen Barth's Werk steht und auf die es zugleich ein neues Licht wirft.

1. Die Methode

In strengem, bis in die Formulierungen genauem Anschluß an Schleiermacher lehnt der Verfasser für die Dogmatik die Idee eines Systems ab. Es fehle der Grundsatz, aus dem ein System alles Weitere herzuleiten habe. Die Tendenz gegen den spekulativen Apriorismus aber, die bei Schleiermachers Frontstellung sehr wohl in dem Protest gegen das System sich ausdrücken konnte, mutet im Jahre 1927 etwas postum an; denn der idealistisch-spekulative Systembegriff hat ja längst seine systematischen Kritiker gefunden, mit denen sich auseinanderzusetzen eine nicht so einfache, dafür aber auch fruchtbarere Aufgabe gewesen wäre. An Stelle der systematischen Deduktion soll nun das dialektische Denken treten. In seiner Lehre von der Offenbarung und der Trinität gibt der Verfasser Proben dieses dialektischen Denkens. Wir brauchen hier auf diese Proben nicht einzugehen, da der Verfasser sein eignes Verfahren durchaus diesen entsprechend beschreibt:

Immer besteht gerade die eigentliche Substanz der dogmatischen Arbeit in dem rüstigen Gehen und Zuendegehen dieses Weges vom Wort zum Gegenwort und zurück und wieder zurück. (S. 459)

Diese eigene Beschreibung Barth's kennzeichnet deutlich die Gefahr der „Methode“. Das rüstige Hin- und Hergehen übergeht die Hauptsache, die Begründung des Übergangs. Im Zusammenhang der gleichen methodologischen Erörterung nämlich hören wir, daß ein zweites Wort neben das erste gesetzt werden muß, daß man bei dem einen Wort nicht stehen bleiben kann, ohne den Gehalt der Sache zu verkürzen (S. 458). Wie aber der Übergang erfolgen kann, wie er möglich ist, erfahren wir nicht. Denn wenn das dialektische Denken als thetisch-antithetisch und nur so die Synthese enthaltend charakterisiert wird, so ist die Gefahr akut, daß die Synthese, die „Einheit in der Verschiedenheit“ (S. 223) lediglich in der Tatsache besteht, daß es derselbe Karl Barth ist, der neben das a ein non-a setzt und zwischen Widersprüchen rüstig hin- und hergeht, und in der Tat enthüllt sich als der Kern der Barth'schen Dialektik das Alternieren zwischen widersprechenden Einfällen. Dabei ist es merkwürdig und beachtlich, daß das Werk Barth's in der Gedankenführung eine kräftige konstruktive Kraft dokumentiert. Aber grundsätzlich ist das Konstruktionschema das bloße Nebeneinander. Freiheit und Autorität werden nicht in ihrer Dialektik aufeinander bezogen, sondern sie für sich in nachfolgenden Paragraphen abgehandelt; wie sich Religion als Empörung gegen Gott und als Aktualisierung eines a priori zueinander verhalten, erfahren wir nicht, weil in schlichter Folge zwischen den Thesen hin- und her-

gegangen wird. Daß Gott sich nur in einem Menschen und auch nur in einem Menschen offenbaren kann, schließt nicht aus, daß er sich dem Moses und den Propheten offenbart hat. —

Wer ein neues dialektisches Denken entfalten will, hat indes allen Grund, sich mit Hegel auseinanderzusetzen, mit jenem Hegel, von dem das Wort stammt: Dialektisch denken heißt die Gedanken, die man hat, gehörig zusammenbringen. Wenn Barth gegen Hegels Dialektik den Vorwurf erhebt, sie sei nur der Schatten der realen Dialektik des Lebens, so trifft dieser Vorwurf nur das populäre Zerrbild Hegels; denn Hegel denkt dialektisch, weil die Welt dialektisch ist. In den Spruch und Widerspruch aber hat gerade Hegel die Dialektik des menschlichen Miteinander einbezogen. Darum ist seine Dialektik nicht eine Denkregel, sondern das Weltgesetz selbst und will sein das Gesetz der realen Welt, deren Tiefe der Spruch und Widerspruch von Mensch zu Mensch ist. Der Vorwurf aber, der Hegel nicht trifft, fällt dreifach auf Barth zurück. Denn erstens ist jene existentielle Gegensätzlichkeit ausgeschaltet, die für Hegel die letzte Zuspitzung der Welt-dialektik bedeutet. Zweitens handelt es sich um ein zufälliges Gesetz des Erkennens, das mit dem Gegenstand des Erkennens nichts zu tun hat. Die Dialektik gehört also nicht zur Sache selbst. Drittens rückt das Schwergewicht der Betrachtung von der Sache selbst, von der Offenbarung auf ihre Bedingungen, ihre Möglichkeit, wobei der Verfasser noch zu der Merkwürdigkeit kommt, Denkmöglichkeit, d. h. die Möglichkeit, etwas zu denken, durch das Denken der Möglichkeit dieses Etwas zu definieren. Man fragt sich, was hinter dieser lustigen und lustigen Logik steckt, und man entdeckt: die Denkmöglichkeit gibt die Reserve gegenüber der Sache an sich — diese könnte sich ganz anders verhalten, aber wir können es nur so denken; also popularisierter Kantianismus. Aber das Denken der Möglichkeit bedeutet das Unternehmen, die Momente der Offenbarung als Möglichkeitsbedingungen zu konstruieren, gibt das Schema für die Dogmenrepräsentation, — als ob Offenbarung etwas Bedingtes wäre, dessen Bedingungen durch Konstruktion eines inneren Kreislaufs Gottes und eines Redens Gottes an sich zu ertiteln sind.

Auf der einen Seite steht also eine zurückhaltende *captatio benevolentiae* — es geht ja nur um die Denkmöglichkeit; auf der anderen Seite werden desto ungeörter Gottesmöglichkeiten und Nicht-möglichkeiten erkügelte. Ganz übersehen ist, daß die Kantische transzendente Begrenzung auf die Denkmöglichkeit des Gegenstandes ihren Sinn einzig im Zusammenhang der kategorialen Analyse der Gegenstandserfassung hat, aber vollkommen sinnlos wird, wenn man daraus eine inhaltliche Konstruktion macht nach dem Schema: wie ich mir das halt denke. Dann hat diese Konstruktion nicht mehr den Tütel einer Gewähr ihrer Richtigkeit. Mit undurchdachten Kantischen Brocken ist diese dialektische Methode aufgepimmert, und es entbehrt nicht ganz des Humors, daß der Verfasser selber ihren Ertrag als ein „Lügen“ präzisiert. Der dialektische Widerspruch soll nämlich einerseits die einzige Form der Erfassung der Offenbarung bieten; auf der andern Seite aber soll eben darin die Lügenhaftigkeit des dogmatischen Denkens mit Notwendigkeit gründen. Indes, wenn es sich um eine notwendige Weise der denkenden Erfassung handelt, und wenn notwendigerweise das Denken den Übergang vom Satz zum Gegen-Satz vollziehen muß, so bleibt es ja gerade durch diesen Übergang bei der Wahrheit; und wenn umgekehrt dies sogenannte Lügen wesensnotwendig sein soll, so ist es glücklich gelungen, die Lüge und d. h. zugleich die Sünde als notwendiges Mittel der Gotteserkenntnis zu deduzieren, d. h. aber zu eskamotieren. In der Tat kann der Mensch sich, wie der Verfasser mit Wahrscheinlichkeit mitzuteilen in der Lage ist, in diese Art des Lügens mit den Engeln teilen. Denn mit Sicherheit kann

auch ihnen keine andere Art des Denkens zugesprochen werden.

Nun soll sich Gott aber offenbaren, wie er ist. Sofern er ein „Herr über den Satz des Widerspruches“ ist, könnte also das dialektische Denken die schlechthin adäquate Weise der Erfassung sein, aber es wäre nicht Lüge. Ist es Lüge, so ist die Offenbarung jedenfalls nicht zu erfassen, wie sie ist, und jenes, „wie er ist“ enthüllt sich als fiktive Konstruktion. Selbstverständlich stecken Wahrheitsmomente in den Aufstellungen des Verfassers. Aber zusammengebracht sind sie nicht.

Die Dialektik Barths ist nicht nur ungeklärt, sondern Barths Abwendung vom Phänomen zum logistischen oder antilogistischen Formalismus ist das *πρώτον ψεδος* seines ganzen Ansatzes.

Den notwendigen Ausgleich all dieser Schwierigkeiten schafft nun eine supranaturalistische Hypothese. Der Heilige Geist redet durch die Lügen der Menschen gegen sie die Wahrheit. Dennoch soll auf der andern Seite der reinen Lehre die ernsteste Bemühung gelten, wozu natürlich wieder jene prinzipielle Lügenhaftigkeit schnell vergessen werden muß. Es besteht kein Recht, sich hier auf das *concessum* zu berufen, daß der Heilige Geist allein die Gemüter erleuchte. Denn dieses *concessum* ist erst Gegenstand der systematischen Durchdringung. Der Verfasser interpretiert es wie selbstverständlich im Sinne eines synergistischen Nebeneinander von menschlicher Bemühung und göttlichem Status. Auch nicht der geringste Versuch ist unternommen, Klärung zu schaffen. Wenn hier nämlich zwei Betrachtungsweisen unausbleiblich sind, deren eine an die menschliche Anstrengung appelliert, deren andere das Werk rein auf Gott zurückführt, so haben Prolegomena, die ihre Aufgabe „ernst“ nehmen, zwei kleine Fragen zu beantworten, erstens nämlich, wann, unter welchen bestimmten Voraussetzungen die eine Betrachtungsweise gilt und wann die andere, und zweitens, ob der Wechsel der Betrachtungsweise lediglich durch jeweilig äußere Momente bedingt ist oder ob und wie die eine Betrachtungsweise von sich aus zur andern führt.

Für Barth ist der Heilige Geist nur eine okkulte magische Kraft, die nach eigener Willkür sich dem menschlichen Reden und Hören injiziert oder nicht. Fast zwangsweise muß der Verfasser dazu kommen, weil er gegen jede Verinhaltlichung des Heiligen Geistes, wie das Neue Testament so reich sie bietet, sich sträubt. In der Interpretation von 1. Kor. 13 hat der Verfasser einst die Liebe als „eschatologische“ Möglichkeit charakterisiert. Jetzt sucht man nach einem Zusammenhang von Liebe und Heiligem Geist vergeblich. Die Frage, wie Liebe und Erkennen zusammenhängen, würde vielleicht auf eine sinnvolle Antwort führen, die ebenso den Synergismus ausschließt, als sie die Bemühung einschließt. Solcher Durchdringung der Probleme ist der Formalismus Barths nicht fähig, aber er ist ihrer auch überhoben, weil seine dialektische Methode auch hier das unbekümmerte Alternieren zwischen den Gedanken zum Prinzip macht. Nun war die freie, von systematischen Bedenken unbeschwerte „Demonstration“, wie der Römerbrief sie gab, die Stärke Barths. Denn wer nicht den Ausgleich der Thesen im Sinn hat, dem erschließt sich Verborgenes leichter. Aber mag er Entdecker sein, als Systematiker muß er die Intuition durchformen und die Einfälle bändigen, oder er verschleudert Entdeckung und Denkforderung, wenn er Fragment und Einfall zu systematischer Methode macht.

An der zuletzt genannten Stelle verdient der Verfasser freilich eine Entschuldigung. Er scheint sich gegen diejenige theologische Dialektik zu wenden, die zugunsten der Existentialität des Denkens seine Richtigkeit preisgibt. Diese Dialektik erweckt natürlich den Schein eines schlechthin unkontrollierbaren Schwärmertums. Die richtige Erkenntnis, daß nicht Alles, was richtig ist, auch wesentlich ist, ist dann verkehrt durch die unmögliche Zerreißung

von Existentialität und Richtigkeit des Denkens. Denn auch die Richtigkeit des Denkens gehört zu den Möglichkeiten der Existenz und den Notwendigkeiten, ohne die das Denken überhaupt, also auch das existentielle Denken sich aufhebt. Gegen eine derartige Ekstase wendet sich Barth durch die Forderung reiner Lehre mit einer begreiflichen Schärfe und in einem berechtigten und unaufgebbaren Denkinteresse.

Bei der magischen Fassung des Heiligen Geistes wird dann allerdings die Theologie notwendig in das Fahrwasser des reinen Rationalismus getrieben. Ihre Durchführung soll auch den Außenstehenden als streng notwendig erscheinen. Eine innere Notwendigkeit der Sache, die nur in der existentiellen Bezogenheit auf die Sache sichtbar wird und das „richtig“ auf das „sichtig“ bezieht, kann es hier nicht mehr geben.

Die Konsequenz muß sein und ist: Nur das Anerkenntnis der *petitio principii* des durch die Schrift redenden Gottes ist rational unerswingbar, alles Weitere ist für Jeden denknotwendig. Barths tatsächliche Denksprünge sind die nicht glückliche Korrektur dieses Ansatzes. Die schematische Aufteilung selbst aber ist für den Denktypus charakteristisch. Der Theologe des Entweder-Oder kennt nur den formalen Gegensatz: rational — antirational, logisch — antilogisch. Er sieht weder, daß es Zusammenhänge gibt, die, ohne logisch oder rational zu sein, doch nicht antilogisch oder antirational, sondern im Phänomen „phänomenologisch“ gegeben sind; noch sieht er in seinem Formalismus, daß die „Verborgenheit“ der Offenbarung nicht an der angeblich antirationalen Form, sondern an dem Gehalt hängt. Nur die Liebe zum Verlorenen ist schlechthin irrational.

Ein letztes Wort hinsichtlich der Methode gelte der Beziehung der Dogmatik auf die Predigt. Die Predigt soll ihr Stoff und ihr Ziel sein — eine gewiß für alle praktisch Orientierten anziehende These.

Aber der Ruf nach der Praxis ist zweideutig. Er kann bedeuten die Forderung einer existentiellen Gebundenheit der Wissenschaft, will sagen einer Verbundenheit der wissenschaftlichen Forschung mit den zentralen Nöten der menschlichen Existenz, und wenn ein Autor wie der unsere das existentielle Denken auf seine Fahne schreibt, so wäre zu erwarten gewesen und ist von einem Wissenschaftler zu fordern, daß er über das Problem der Existenzbezogenheit der Wissenschaft Auskunft gibt. Der Ruf nach der Praxis ist aber auch die Flucht vor der Wissenschaft all derer, die es bei dem Ernst und der strengen Selbstdisziplin der Wissenschaft nicht aushalten können. Karl Barth leistet mit seiner Demonstration für die Praxis unverhohlen dieser Seite Vorschub. Aber damit gibt er sich auch dem Angriff preis, sowohl hinsichtlich der Stoff- wie der Zielbestimmung der Dogmatik.

Die Predigt soll der Stoff sein. Warum? Sie allein ist ein offenkundiges Faktum, wie es eine Wissenschaft zu ihrer Legitimation braucht. Indes der Verfasser veraißt, daß ein „Faktum“ in seinem Sinne für die Wissenschaft nicht viel mehr als bloßer Rohstoff ist. — „Stoff“ sagt der Verfasser selbst. — Dann aber ist die Wissenschaftlichkeit nicht durch das Faktum gesichert, sondern muß sich erst aus der Problembearbeitung herausstellen. Wenn der Verfasser vermeint, durch das bloße Faktum der Predigt seine akademische Tätigkeit legitimieren zu können, so befindet er sich in einem groben Irrtum. Zugleich zeigt sein Abweis der Wissenschaftslehre, daß es ihm auch weniger darum zu tun ist, die Ansprüche, die die *universitas literarum* an ihn stellt, ernst zu nehmen, als sich für seine Signale mit den Mitteln klerikaler Drohung ein Piedestal zu schaffen. Denn ein offenkundiges Faktum präjudiziert nichts für die Methode seiner Bearbeitung. Sobald letzteres mitbehauptet wird, ist der Trumpf auf das offenkundige Faktum nichts als der Trumpf der soziologischen Gruppe, die ihren Platz an der Sonne ertrotzt. Barth stellt sich

auf den Boden, von dem aus Konfessions- und Parteiprofessuren ertrotzt zu werden pflegen. Man wird dem Verfasser zugeben können, daß er dem Kurs der Universitätspolitik nicht verständnislos gegenübersteht. Wir haben in der Tat nicht mehr die humanistische Universität von 1810. Dennoch dürfte der Kurs der akademischen Wissenschaft in anderer Richtung zu suchen sein. In welcher, versuchten wir oben anzudeuten, indem wir auf die Existenzverbundenheit der Wissenschaft hinwiesen.

Jedenfalls aber hat eine konfessionelle Theologie, die an der Universität ihren Platz haben will, nicht nur auf die Tatsache ihrer Kirche und auf ihr Selbstbewußtsein zu verweisen, sondern ihre Konfessionalität als Bedingung der Wahrheitsforschung zu erzeugen. Einen leisen Anstoß macht dazu der Verfasser, indem er die „Kontinuität“ des Forschers mit seiner wissenschaftlichen Schule und seiner Konfession in diesem Sinne hervorhebt. Die gleiche Aufmerksamkeit hätte dem Verhältnis von konfessioneller Theologie und Wissenschaft gebührt. Der Verfasser entzieht sich der Aufgabe, indem er erklärt, der derzeitigen Wissenschaftslehre nichts abgewinnen zu können, und sich darüber hinaus ihre Rückuckseier verbittet. Alle bloße Rezeption ist in der Wissenschaft ein Rückucksei. Niemand ist gebeten, fremde Eier auszubrüten, sondern gegebenenfalls nur bessere zu legen. Die wissenschaftstheoretische Grundlegung wird vom akademischen Lehrer mit Fug und Recht gefordert. Nun steht aber alle Universitätsarbeit unter dem einen Vorzeichen der Wahrheitsforschung. Es ist die eine und gleiche Norm, die hier jeder in jedem Fach anzuerkennen hat; darum hat er die Normen, die er in seinem Fach aufstellt, auf diese Norm zurückzubeziehen. Die Norm, um derentwillen er auf dem Katheder steht, heißt Wahrheit. Darum kann er um die Frage: Was ist Wahrheit? nicht herum, zumal wenn er in Prolegomena seiner Disziplin den Wahrheitsanspruch ausdrücklich nennt. Dann hat er von seiner Stelle aus das System der Wissenschaften ins Auge zu fassen. Denn System der Wissenschaften ist ein notwendiges Problem, wo der Einen Wahrheit mehrere Wissenschaften entgegentreten. Die Gleichgültigkeit gegen diese Fragestellung ist „Demonstration“, „Signal“ und „Kundgebung“ wissenschaftlicher Leichtfertigkeit und demagogischer Pädagogik.

Wir schließen: Die existentielle Verbundenheit mit dem Gegenstand, aus dem eben die wissenschaftliche Forschung erwächst, wird durch die Zweckkategorie verfälscht. Von den Zwecken aber, die eine Wissenschaft haben kann, gehört nur einer ihr selbst an, und dieser eine Zweck ist die Klärung des Problemgebiets, auf das sie sich wirft. Die übrigen Zwecke — und sei es Predigt oder Seelsorge — sind ihr heterogen und haben aus der Bestimmung ihrer Aufgabe auszuschneiden.

2. Das Forschungsergebnis

Barth kommt zu einer durchgängigen umdeutenden Repristination des alten Dogmas. Merkwürdigerweise erweisen sich ausnahmslos alle Bestimmungen der orthodoxen Dogmatik als richtig; aber sie alle müssen umgedeutet werden. Denn die Tatsachen, die die Dogmen behaupten, geschehen erst im Vernehmen der Offenbarung.

Das ganze Dogma wird somit auf den Generalnenner des lebendigen Worts gebracht. Aber wenn der Christus nur in der je vernommenen Offenbarung existiert, so ist eine Antwort erforderlich, inwiefern denn Jungfrauengeburt und Auferstehung die beiden Wunder sein sollen, in denen der Glaube gründet. Nur eine Kritik läßt die Zurückhaltung des Verfassers hier zu, aber sie ist auch ausreichend. Es ist eine wissenschaftliche Unsauberkeit, jene Auferstehung, an der das Ganze hängen soll und die durch des Verfassers Glossen zu 1. Kor. 15 niemandem klar werden konnte, als bloßes x stehen zu lassen und zu versichern, dies x sei nun einmal der Angelpunkt.

Geschehen jene „Fakten“ erst im Hören oder sind sie geschehen? Wenn das Erste der Fall ist, so ist die „Kontinuität“ mit dem alten Dogma gründlichst beseitigt. Nun versichert Barth, daß man nach einem Nichts greift, wenn man nach der menschlichen Seite Jesu Christi suche — eine freilich sehr eigentümliche Menschlichkeit und biologisch jedenfalls nicht geklärte Leiblichkeit.

Mit Recht kann man von einem verkappten, aber radikalen Dofetismus sprechen. Sicher sind die historische Stepsis einerseits und das Vorbild Herrmanns bei diesem salto zur religiösen Gewißheit von Einfluß gewesen. Aber Richtiges ist an jener These Barths, daß die Menschheit Christi ohne die Gottheit ungreifbar sei. Es läßt sich auf das sehr eindeutige und klare Phänomen zurückführen, daß je die Haltung und Sicht des Betrachtenden die Gegenstandsfigurierung mitbestimmen. Will sagen: ein musikalischer Mensch hört bei einer Fuge Bachs etwas Anderes als ein unmusikalischer. Der Letztere hört ein Geräusch, der Erstere ein Kunstwerk. Jeder Gegenstand, den wir erfassen, ist bestimmt durch die Kategorien der Erfassung. Je nach ihnen modelliert er sich zu diesem bestimmten Gegenstand. Entsprechend gibt die religiöse Sicht erst dem religiösen Gegenstand Kontur und Inhaltsverknüpfung. J. B. hat für die ersten Gemeinden die Jugendentwicklung Jesu nicht ein Moment des religiösen Gegenstandes Jesus Christus ausgemacht. Umgekehrt hat die Urgemeinde offenbar, was sie von Lehre und Leben Jesu aufnahm, in der Rückschau vom Oster- und Pfingsterlebnis auch nicht nur gedeutet, sondern von daher auch ausgewählt und geformt. Der religiöse Gegenstand ist ohne die religiöse Perspektive weder faßbar noch sichtbar. Das ist das Wahrheitsmoment an Barths These. Aber es fordert sofort eine notwendige Ergänzung: das „Material“, das je in das religiöse Objekt eingeht, ist erstens auch einer nicht-religiösen Betrachtung zugänglich, und zweitens hat die nicht-religiöse Betrachtung, wenn sie einmal geübt ist, hier ihre kritisch-normative Funktion. Ihre kritische Funktion richtet sich gegen jedweden Versuch, wissenschaftliche Ergebnisse durch Glaubenthesen erschleichen zu wollen. Diese ihre kritische Funktion erkennt Barth an, und das Ergebnis dieser Anerkennung ist seine Flucht zum Dofetismus. Aber jene Betrachtungsweise hat auch eine normative Funktion, und diese besteht darin, daß sie das Material anbietet, das, wenn überhaupt Geschichtliches berücksichtigt wird, beachtet werden muß. Wer über dieses Material sich hinwegsetzt, hat seinerseits die Pflicht, die kategoriale Schicht aufzudecken, der seine Gegenstände zugehören. Das ist durch Barths Theorie vom Wort nur ungenügend geschehen. Denn wenn die ganze Begründung der christlichen Wahrheit an Jungfrauengeburt und Auferstehung als Nicht-Fakten hängt, so hätte uns gesagt werden müssen, warum mit dem Ausdruck selbst der Schein der Faktizität aufgenommen wird; die Berufung auf die Tat der Offenbarung enthebt nicht der Pflicht, die kategoriale Struktur des Offenbarungsgegenstandes ergaßt zu analysieren.

Sollte aber der Verfasser gemeint haben, daß wohl historische Fakten gegeben seien (die Bibel z. B. liegt ja vor), daß aber der Glaubensgegenstand in seiner Struktur und seiner Einheit mit keinem empirischen Gegenstand zusammenfalle, so war die kategoriale Analyse der Schichtung wiederum erforderlich.

An einer solchen fehlt es auch hinsichtlich des Grundbegriffs dieser Dogmatik des Wortes Gottes. Wir sehen jetzt von dem bereits erörterten Verhältnis von Tatsachen und Wort ab und wenden uns zu der Transparenztheorie des Verfassers: Das Wort Gottes wird in den Worten der Bibel und der Predigt „transparent“.

Aber erstens wagt der Verfasser nicht eine Verinhaltlichung, wie nicht nur Luther, sondern auch Calvin sie voraussetzten, wenn sie die Bibel Gottes Wort nannten.

Für Barth bleibt das Wort zwischen den Zeilen, es wird zum romantisch-magischen Fluidum, das gleichmäßig vollkommen durch alle Worte der Bibel fließen soll. Wie groß müssen eigentlich die Segtabchnitte sein, damit vollkommenes Wort darin vernommen werden kann? Barths These bedeutet eine radikale Entinhaltlichung zu Gunsten der Barth'schen Predigt, die natürlich an jeden Vers herangebracht werden kann. Denn an welches Geschehen könnte sie nicht herangebracht werden! Jene Entinhaltlichung gehört nicht dem Tageslicht der Reformation, sondern der romantischen Nacht an, in der alle Rührschwarz sind.

Zweitens: Was ist die Bibel? Antwort: Sie ist das Wort Gottes je kraft der offenbarenden Tat Gottes, doch der Kanon ist verschiebbar. Wenn der Verfasser gerade auch in dieser Hinsicht glaubt sich auf alte reformatorische Tradition berufen zu können, so übersieht er gänzlich, daß die Problematik des „Kandes“ des Kanons für die alte Kirche wie für die Reformation durch die Sicherheit hinsichtlich der zentralen Inhalte im Schach gehalten wurde, während das Prinzip der Verschiebbarkeit des Kanons das Ganze prinzipiell problematisch macht. Dann kann die Bibel von heute ihre Funktion, transparent zu sein, schon heute vielleicht an den Koran abtreten, und eine Verkündigung, die den Menschen daran bindet, woran sich Gott nicht bindet, ist gottlos.

Aber weil es Barth nur auf das Transparent ankommt, eilt er schnell an dem konkreten Gegenstand und seinem Inhalt vorbei, und wie die Auferstehung ein x ist, so ist seine Bibel nur ein Phantom, das einen Strahlenglanz gibt, der allen Inhalt vernichtet, wie einst der Romantiker Novalis in der Religion zu Söfchen Ruhe fand, nachdem er alle konkreten Einzelzüge vergessen hatte.

So wenig indes die Forschungsergebnisse Barths standhalten, so sehr stellt seine Dogmatik doch ein Problem; es ist das Problem jenes schon oben gekennzeichneten Aktualismus.

Marburg

Theodor Siegfried

Der Sündenfall der Kirche

Über Christentum, Staat und Krieg *)

Diesen Untertitel trägt ein im vorigen Jahre erschienenes Buch des Leidener Theologieprofessors Heering. Der Verfasser hat dem Buch den Haupttitel gegeben „Der Sündenfall des Christentums“. Er sieht in der Verbindung, die „das Christentum“ unter Konstantin mit dem Staate einging, die Wurzel der gesamten unheilvollen Entwicklung der weiteren Geschichte des Christentums.

Heering ist eine der führenden Persönlichkeiten in der holländischen und internationalen antimilitaristischen Bewegung innerhalb der Kirche. Sein Buch wendet sich, wie es im Vorwort heißt, an das christliche Gewissen; es will die mit dem oben genannten Untertitel bezeichneten Probleme klären und dem Christentum die alte Bereitschaft zum Opfer und zum Kreuz wiedergewinnen.

Der Schreiber dieses Artikels ist überzeugt, daß das Buch unter den gegenwärtigen Zeitverhältnissen sehr wertvolle Dienste leisten kann, auch denen, die nicht nur in manchen Einzelheiten, sondern auch in der Grundeinstellung nicht mit Heering gehen.

Wir wollen das Buch im Folgenden nach drei Seiten hin würdigen, nach der geschichtlichen, nach der grundsätzlichen und nach der Seite der Gewissen aufrüttelnden Art, die ihm anhaftet.

*) De Zondeval van het Christendom, een studie over Christendom, Staat en Oorlog, door Dr. G. J. Heering, hoogleeraar te Leiden N. V. van Loghum Slaterus' Uitgevers Maatschappij, Arnhem 1928. Wie ich höre, ist eine deutsche Ausgabe des Buches in Vorbereitung.