

Alles das, diese ganze Art, sich zu einer heiligen Überlieferung zu stellen, von einer solchen zu reden, sie zu gestalten, findet man im vierten Evangelium auf Schritt und Tritt wieder. Manchmal kann man nun beim Midrasch feststellen, woher er Dinge hat, die im Text nicht liegen. Da hat er, wie Gerhard Kittel in dem Anhang seines Buches „Hauptprobleme des Spätjudentums“ für den *O s i r i s m y t h u s* nachgewiesen hat, gelegentlich sogar Mythenstoffe übernommen. Oft aber sieht man genau, wie der Midrasch auf seine Aussagen von sich aus kommt, wie er den Text umbildet und künstlerisch gestaltet. Er ist — als Hebräer und Aramäer — an die direkte Rede gebunden. Er leitet oft aus dem Überlieferten ab, ohne, außer seiner künstlerischen Gestaltungskraft, etwas Besonderes noch heranzuziehen. Nun liegt beim vierten Evangelium die Sache so, daß wir überall da, wo wir die Synoptiker daneben haben, deutlich sehen können, wie es in der Art des Midrasch Lichter aufsteht und formt — Lohmeyer (Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, März 1928), sowohl als ich (Geisteskampf der Gegenwart 1928, Heft 4) haben kürzlich darauf aufmerksam gemacht, daß auch für das Johannes-Evangelium bei der Formung *Z a h l e n b e z i e h u n g e n* (namentlich die Zahl 7) eine Rolle spielen —, umbildet, umstellt, wie das der Gewohnheit des Midrasch entspricht. Überall da aber, wo wir keine Parallelüberlieferungen haben, können wir das nicht und stehen dann vor allem vor der Frage, ob und wieso wir da auf geschichtlicher Tatsächlichkeit fußen. Da liegen gerade für das Johannes-Evangelium noch schwere Rätsel.

Zweierlei aber ist sicher: Einmal ist deutlich, daß der „Midrasch“ — auch ohne das „Pneumatische“ — die Art des vierten Evangelisten bei einem geborenen Juden und Palästinenser erklärt, sobald dieser eigene Erinnerungen oder Überlieferungen für seine Gegenwart fruchtbar machen und darstellen wollte. Ferner ist klar, daß auch von hier aus die Lage der heutigen Forschung dem Johannes-Evangelium gegenüber zeigt, wie ernsthaft die Frage nach der Herkunft dieses Buches vom Zebaiden Johannes zu erwägen ist.

5

Um zum Schluß noch an einem Einzelbeispiel zu zeigen, was man vom Midrasch aus für das Johannes-Evangelium erkennt, seien einige Bemerkungen zu der Rede Jesu in der *S y n a g o g e z u K a p e r n a u m* Kapitel 6 beigefügt.

Rein aus der Luft gegriffen scheint es mir nicht zu sein, daß diese Rede gerade in die Synagoge verlegt wird. Die Szene spielt um die Passahzeit. Beim Passahlamm wird im Midrasch das Essen seines *F l e i s c h e s* betont. Ferner werden in dieser Zeit des jüdischen Kirchenjahres die Abschnitte verlesen, in denen 2. Mose 16, 4 das Wort von dem „*B r o t v o m H i m m e l*“ steht. Mit dieser Stelle verbindet der Midrasch gern die Stelle Sprüche 9, 5, wo es, nach der Auslegung des Midrasch, von der *T o r a* heißt: „Kommt, esset von meinem Brot und trinkt von dem *W e i n*, den ich gemischt habe.“ Da haben wir alle Stücke zusammen, die zeigen, daß um die Passahzeit in der Synagoge Gedanken an die Hörer herangebracht wurden, die besagten: „Die Tora ist das wahre Himmelsbrot und spendet den wahren Wein. Das Fleisch, das man essen muß, um die Tora zu erfüllen, ist das Fleisch des Passahlammes.“ Wenn man nun auf dem Standpunkt steht, daß Jesus die wahre Tora bringt und ist, ferner, daß er das wahre Passahlamm ist, so kommt man auf Formeln wie die: „Wer Jesus ist, das wahre Himmelsbrot, der hat das ewige Leben“, während der Jude sagt: „Wer die Tora erfüllt, hat das ewige Leben.“ Ferner ergibt sich die Formel: „Mein Blut ist der wahre Trank, der wahre Wein, und, wer mein Blut trinkt, hat das ewige Leben“, außerdem: „Nicht, wer das Fleisch des Passahlammes isst, hat das ewige Leben, sondern, wer mein, Christi, Fleisch

ist, hat das ewige Leben.“ Mystisch ist das ebensowenig gemeint wie bei der Tora oder dem Passahlamm. Aber es liegt doch dabei sehr nahe, zu sagen: eine Front gegen und eine Brücke zu mystischen Formeln liegt in solchen Aussagen mit darin. Dann steht man vor dem Problem: Solche Gedanken konnten im Anschluß an eine Synagogenpredigt und in einer Synagogenrede Christi erklingen. Sie sind Midraschgedanken und als palästinensisch begreiflich. Sind sie dann im Munde Jesu echt? Sind sie das, auch wenn sie Beziehungen zu nichtjüdischen Kulturen enthalten? Hat sich Jesus damals schon als die wahre Tora und als das wahre Passahlamm gewußt? Jesus konnte — besonders in Galiläa (vgl. mein Buch „Die Umwelt des Neuen Testaments“) — von Mysteringedanken wissen. Jesus muß den Midrasch in den Synagogen genau kennen gelernt haben, zumal er ja das jüdische Kirchenjahr oft genug miterlebt hat. Liegt nicht nach allen diesen Überlegungen doch der Rede Jesu in Kapernaum mehr zu Grunde als nur eine Erfindung des Evangelisten?

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Forschung für das Johannes-Evangelium jetzt vor allem die Aufgabe hätte, weiteren Kreisen das Vergleichsmaterial noch besser zugänglich zu machen, namentlich auch etwa einen Midrasch wie die Mekhilta. Nach der Übersetzung von Winter und Wünsche (f. o.) können Viele da noch nicht alles sehen, was zu sehen ist, auch nicht so ohne Weiteres nach den Texten bei Strack-Billerbeck (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch), den freilich heutzutage Jeder kennen muß, der über neutestamentliche Fragen ein Urteil gewinnen will. Der in Aussicht stehende Kommentar zum Johannes-Evangelium von Bultmann wird ja sicher alle Probleme in vollster Genauigkeit und Ausführlichkeit behandeln, und dann werden auch weitere Kreise zur Stellungnahme zu den anregenden Arbeiten von Büchsel und Bornhäuser noch mehr befähigt werden als bisher. Die vorstehenden kurzen Hinweise können sich dann auch für Manchen, der ernsthaft ein Verständnis des vierten Evangeliums sucht, als Richtlinien fruchtbar erweisen.

Leipzig

Paul Fiebig

Barths Dogmatik

3. Das Forschungsproblem

Der „Aktualismus“ Barths hat vor allem seine Zuspitzung und Bedeutung in der Betonung der Gegenwartigkeit der Offenbarung, zu der sich nicht ohne Grund bei Barth ständige Anspielungen auf die Idee des Einzelnen gesellen. Würde mit dieser Idee, mit dem Einzelnen, Ernst gemacht, so hätte freilich erstens gefragt werden müssen, wie dann Kirche möglich sei, bzw. was dann Kirche heiße. Zweitens hätte sich gezeigt, daß eine Lehranstalt, in der als Wort Gottes allgemeingültige Offenbarung — und das ist im Grunde Weltanschauungslehre — vorgetragen wird, nicht Kirche ist. Denn sie mißverstünde die Offenbarung und sich selbst. In der supranaturalistisch verstandenen reservatio, daß der Heilige Geist ja das Verständnis erschließt, geht der fruchtbare Ansatz, der mit dem Aktualismus und seiner Zuspitzung auf den Einzelnen gemacht ist, verloren.

Es handelt sich um den Einzelnen, behauptet Barth, und zwar abgesehen von aller kategorialen Formung (S. 66). Wenn es dennoch gar so sehr ums Reden gehen soll, so hätte hier die Möglichkeitsfrage ihren Platz gehabt: Wie ist denn unter Absehen von aller kategorialen Formung Rede möglich? Barths Lehre vom Wort gibt hierauf keine Antwort. Aber sie gibt einen Hinweis: die Dogmatik soll nämlich nur das Wort der Predigt auf das Wort der Schrift beziehen. Lehre von dieser Beziehung soll sie sein. Sie hat es also mit zwei ausdrücklich relativen Erösen und ihrer Beziehung zu tun. Gegen die Bewußt-

17

feinstheologie gewandt, bedeutet das: sie kann die Offenbarung nur als die direkt nicht faßbare Zwischenbestimmung umschreiben. Darin liegt — und das ist das Wichtigere — zugleich eine scharfe Wendung gegen die gewissermaßen einen Hergang oder Vorgang berichtende Theologie der Heilsgeschichte. Es wird nicht eine Geschichte erzählt, sondern von einer „Beziehung“ zwischen Prediger und Text wird gehandelt. Das ist in der Tat ein neuer Anfang. Denn erstens ist damit implicite der „Einzelne“ berücksichtigt. Zweitens ist hier eine Einheitsfront sowohl gegen die Aufklärung und ihre ganze Folgeentwicklung wie gegen den Supranaturalismus mit seiner „Geschichte“ zwischen Himmel und Erde geschaffen. Die Aufklärung hat diese „Geschichte“ aus den Angeln gehoben, aber um den Preis, Offenbarung zu einem epitheton ornans gewisser weltlicher Tatbestände oder Ereignisse (Bernunft, Persönlichkeit Jesu und so fort) zu machen. Barth wendet sich gegen beide, indem er die Offenbarung mit dem Hören der Einzelnen unlöslich verknüpft. In dieser Richtung liegt auch die positive Fruchtbarkeit seines „Doketismus“. Erst mit dem Vernommen-werden ersteht die Offenbarungstatsache. Es gibt also nach Barth nicht einen auch vom Ungläubigen festzustellenden „Grund des Glaubens“, sondern erst für den Glauben artikuliert sich der „Tatbestand“, der Offenbarung heißt. Dieser Glaube soll Sache des Einzelnen sein.

Nochmals ist also die Frage: Wie kann es dann dogmatische Lehre und Mitteilung geben? Barth antwortet: als Beziehungslehre. Die Beziehung zwischen Prediger und Bibel ist aber nichts Anderes als die Beziehung zwischen dem „Hörenden“ und dem Glaubenszeugnis, in dem die Gemeinde konstituiert ist. Die Dogmatik handelt von der Beziehung auf dies Zeugnis, nicht von an sich vollzogenen Ereignissen. Diese „Formalisierung“ der Dogmatik ist in der Tat geeignet, dem Glauben Raum zu schaffen. Sie trägt zugleich, wie es Barths ausgesprochener Wunsch ist, dem „Kairos“ der Gegenwart Rechnung. Denn sie richtet sich auf Überwindung des religiösen Individualismus, indem sie ihn „aufhebt“, indem sie die Vereinzelung, in die der Mensch vor Gott gestellt ist, als die Tiefe des Individuums entdeckt. Sie stellt damit sich selber die Aufgabe, die Kirche und den Einzelnen zusammenzudenken. Diese Aufgabe kann sie allerdings nicht lösen, weil ihre Lehre vom Wort mit einer supranatural-magischen und heteronomen Scheinlösung, dem Eingreifen des Heiligen Geistes und dem bloßen sinnleeren Befehl zum Predigen das Problem überspringt. Dennoch ist gegenüber all jenen Repristinationsversuchen, die eine vom „Hören“ losgelöste Heilsgeschichte kennen, hier ein neuer Weg beschritten. So künstlich Barths Konstruktion der Kirche teils anmutet, teils ist, sie ist keine Wunschfiktion wie bei jenen; denn sie weiß, daß die Offenbarung in Beziehung zum Einzelnen steht und daß die Kirche an den Einzelnen, nicht „an die Christenheit in Masse“ appelliert. Sie sollte aber freilich auch bedenken, daß es dann dem dogmatischen Reden auch gar sehr um die Grenze des Redens und die Notwendigkeiten zu schweigen gehen müßte.

Im Kampf gegen die Erlebnistheologie gehen diese Probleme unter, und es kommt auch nur verschleiert zum Ausdruck, was Barth wesentlich von ihr trennt.

Wie wenig oder viel die „Feinstheologie“ von Schleiermacher mit Recht oder vermeintlich übernommen haben mag, jedenfalls ruht sie auf der religiösen Haltung, wie sie durch Schleiermacher und den Idealismus geformt wurde. Ihr eigener Positivismus hat sie zwar von der Schleiermacherschen Transzendentalbegründung abgedrängt, und die positivistische Religionskritik, mit der Schleiermacher sich noch nicht auseinanderzusetzen hatte, hat sie auch in ihrer Haltung unsicher gemacht. Zwei Seelen wohnten ach! in ihrer Brust, eine positivistisch-skeptische und eine dogmatisch-fromme. Aber die Basis, in der sie sich vertrugen, war nichts Anderes als Schleier-

machers Abhängigkeitsgefühl, die nicht theoretische, sondern existentielle Gottesgewißheit, die aller dogmatischen und christlichen Ausformung als inhaltliche, die Seele tragende *petitio principii* voranging und gerade damit auch diese dogmatische Ausformung gegen die anstürmende Skepsis feite. Diese Haltung ist zerbrochen.

Es war und bleibt das Verdienst Barths, den romantischen Schleier zerrissen zu haben, den religiöse Reflexion über die Abgründe der Wirklichkeit deckte. Es war und bleibt das Verdienst Barths, in der Theologie das zur Anerkennung gebracht zu haben, was man „in der Welt“ längst wußte: die Abgründigkeit der menschlichen Existenz und ihrer Schöpfung, der Kultur. Aber der Versuch, hier eine wissenschaftliche Ausformung zu geben, ist mißlungen.

Barth hat sein Prinzip einst mit Rierkegaards Worten als den unendlichen, qualitativen Gegensatz von Gott und Mensch bezeichnet. Jetzt wird der qualitative Unterschied teils durch die supranaturalistisch-hegelianische Erleuchtungslehre (s. unten) beiseite geschoben, teils in eine Naturenlehre umgebogen, die darum viel naturalistischer als das alte Dogma ist, weil sie dessen vom „Idealismus“ herkommenden Substanzbegriff nicht mitnimmt, und nur zum Schein durch die „existentielle“ Kategorie der Begegnung vergeistigt wird.

Das erhellt an der Inkarnationslehre.

Sie lautet in Kürze: Nur der Mensch kann dem Menschen begegnen; denn Gott ist ungegenständlich; will also Gott dem Menschen begegnen, so muß er Mensch werden. Diese Konstruktion behandelt in der Tat Gott und Mensch wie zwei Qualitäten, für die dann eine Verschmelzung besorgt wird. Der im Bilde der Qualitäten liegende Naturalismus hat gesiegt. Der Gegensatz, der Wider-Spruch von Gott und Mensch ist zu Gunsten der Qualitätsunterschiede vergessen. Die Dialektik, die ursprünglich diesen Wider-Spruch ins Auge fassen wollte, ist zu rein formaler Begriffsdialektik geworden, mit der die Qualitätsunterschiede überbrückt werden. Ein solches Denken erhebt mit Unrecht den Anspruch, „existentiell“ zu sein. Denn es konstruiert Bedingungen der Offenbarung, ganz abgesehen von der realen menschlichen Existenz, dem realen Widerstreit, dem Widerspruch und der Unversöhnlichkeit zwischen Mensch und Mensch, wohin Hegels Phänomenologie schon die Dialektik zugespitzt hat. Statt dessen verfällt es dem Scheinproblem, die abstrakten Qualitäten Gott und Mensch an sich zur Synthese zu bringen, wogegen schon sein Aktualismus es hätte feien sollen. Neben der Existenz des Menschen her, abgesehen von ihr, ist ein Gedankenge spinnt konstruiert, das weder mit der Existenz des Menschen noch mit dem Gehalt der Offenbarung sich abgibt.

Oder ist die Synthese doch ein aktuelles Geschehen? Unterscheidet sich diese Konstruktion der Bedingungen der Offenbarung von dem alten orthodoxen Schema, das die Bedingungen der Heilszuwendung und ihre Aneignung auseinanderreißt? Die Frage ist wichtig. Denn jene Zerreißung gerade machte die Versöhnungslehre mit allem ihr Anhängenden nicht sowohl rational als religiös fragwürdig (Sozinianer!!). Die Konstruktion von Bedingungen abseits der religiösen Existenz ist irreligiöse Tüftelei. Dieser Sackgasse zu enttrinnen bemüht sich Barth, indem er jenes ganze Bedingungsgefüge in die Lehre vom Wort einfaßt. Das „Wort“ ist ja gegenwärtiges Machtwort. So wird der eigentümliche „Doketismus“ Barths von besonderem Gewicht. Er sichert die Aktualität. Wenn also die Jungfrauengeburt im Hören sich vollzieht, so war der Ent-rüstungssturm gegen sie überflüssig. Aber was soll man sich positiv unter solchen „Fakten — Nicht-fakten“ denken, die im Hören geschehen? Wie gewinnt Barth die Verklammerung von Faktum und Wort? Durch den Doketismus allein nicht. Sondern wie das Wort die Fakten in sich hineinzieht, so ziehen umgekehrt auch die „Fakten“ das Wort in sich und machen es zum magischen Fluidum; *verbum fit elementum*. Das Predigtwort ist Behälter für die

magisch-orkulte Kraft, genannt Wort Gottes. In eine solche „Kraft“ lassen sich selbst „Menschwerdung“ und „Auferstehung“ als Geschehen hineinbeuten. Aber das „Wort“ ist um seinen Sinn gebracht. Die Dialektik, die das Wort Gottes in den lügnertischen Menschenworten sich brechen läßt, macht die Wortverkündung zum Sakrament, bei dem die Worte zum Element werden. Das ist ein Rückschlag gegen jenen Rationalismus, der für die Klarheit und Helle, die die Reformatoren am Wort rühmten, die Tiefe des Worts preisgab. Aber es ist ein romantisch-magischer Rückschlag, der in schroffstem Gegensatz zur reformatorischen These steht. Die reformatorische Lehre ist durch die sakramentale Magie gebrochen.

So erklärt sich, daß der Lügner Gottes Wort reden kann. So wird die Fiktion gestützt, daß der Prediger Gottes Wort zu reden habe. Luther durfte das sagen kraft der Überzeugung, das Wort selbst auf der Kanzel zu bringen. Bei Barth wird es dank der Brechung des Worts zu einer Annäherung, die über die Lage sich damit hinwegtäuscht, daß sie die Reflexion auf das eigene Lügen auf ein dialektisches Nebengleis abschiebt. So aber kommt die These von der Brechung des Worts um den guten Sinn, den sie haben könnte, nämlich den, jedweden dialektischen Kunstgriff, der dem Prediger den Rothern, Gottes Wort zu reden, wieder verschaffen möchte, auszuschließen und die Perspektive des Redenden von der des Hörenden stricte zu scheiden. Wenn der Prediger von sich weg auf Gott verweisen soll, darf er nicht mit der Mentalreserve auftreten, selber Gottes Wort zu reden. Wohl aber soll er mit der Gemeinde — er hat vor der Gemeinde nicht die kultische Prärogative, die Barth ihm gibt — um das Wort sich sammeln, das an ihn und die Gemeinde ergeht. Nur dann käme man dabei auf jenen Anspruch, selber das Wort Gottes zu reden, zurück, wenn man „jenes Einzelnen“ vergessen hätte, dem das Wort gilt. Gemeinde der Einzelnen ist der Begriff, auf den hier alles ankommt. Dann handelt es sich nicht um eine menschliche Brechung des Gottesworts, sondern im Gegenteil um die Brechung des Menschenworts, in welcher Gott dieses zum Gotteswort machen kann. Diese Brechung ist nicht menschliche Veranstaltung, sondern göttliche Tat. Sie erst macht den Begriff „das Wort Gottes“ möglich. Sie erlaubt das Kernigma „direkt“ zu erfassen, als Wort der Vergebung, als Wort der Versöhnung, als Wort der Liebe. Dennoch wird es zum Wort Gottes erst, indem es den Einzelnen zu sich selbst und vor Gott bringt.

Von der Relativität der menschlichen Erfassung des Kernigma ist zu unterscheiden die Brechung, in der dies Kernigma zum Wort Gottes an den Einzelnen wird. Aber Barth vermengt beide. — Die Relativität, die hier nicht anders als allenthalben mitspielt, wird zu der entscheidenden „Brechung“ gemacht, und damit wird der Sinn, der das Wort zum Wort macht, zu Gunsten des magischen Prozesses entwertet. — Natürlich ist man berechtigt von einem inadäquaten Ausdruck zu sagen, daß in ihm die Sache gegen den Ausdruck redet. Das ist natürlich nicht Magie, aber es ist auch nichts spezifisch Theologisches. Der Schritt zur theologischen Magie aber wird vollzogen, wenn man die Brechung, durch die das Wort zum Wort an den Einzelnen wird, mit jener Relativität zusammenwirft. Dann heißt jene bloße Relativität plötzlich Brechung, und dann wird „das Wort“ zur orkulen Kraft, die den gebrochenen Menschenworten sich beigesellt. Dann aber kann auch die Verklammerung von Vergangenheit und Gegenwart nur doketisch-magisch erfolgen. Statt daß das Wort, das in die Welt gesprochen ist, in die Gegenwart erschallt, wird in ein gegenwärtiges Wort die Phantasmagorie von Nicht-Fakten, die in das Jahr 30 zurückprojiziert werden, hineingezaubert. So kann es nicht ausbleiben, daß die Verklammerung zerfällt und trotz des Doketismus zuletzt der Objektivismus eines „Redens Gottes an sich“ siegt.

4. Geistesgeschichtliche Zusammenhänge

Der „Aktualismus“ Barths hat seine Parallelen in der zeitgenössischen Philosophie. Die Auflösung des Gegenstandes in ein Bewußtseinsphänomen ist die durchgängige Intention des modernen philosophischen Subjektivismus. Ihm verschreibt sich Barth, um — die „Bewußtseinstheologie“ zu bekämpfen. Dem Cohen-Natorpschen Idealismus entlehnt Barth die Gegenstandstheorie, die seiner Theologie zu Grunde liegt.

Auffallen muß, daß Barth gerade ein solches Schema aufgreift, um — die Objektivität der Offenbarung zu retten. Der Grund ist ersichtlich: hier ist eine Erkenntnistheorie gefunden, die den Gegenstand der Erkenntnis in die Erkenntnis auflöst, die also umgekehrt hier einen Gegenstand darbietet, der außerhalb dieser Erkenntnis nicht da ist, also auch nicht in Frage gestellt werden kann. Aber eine durchgängige Erkenntnistheorie dieses Stils kann Barth natürlich nicht brauchen; denn dann wäre ja auch sein Gegenstand mit allen andern, sei es den gleichen Kategorien der Gegenständlichkeit unterstellt, sei es doch auf sie eindeutig bezogen. Vielmehr muß Barth die Cohen-Natorpsche Erkenntnistheorie zu einem Reservat der Theologen erklären und kann zuhöchst in einer formalen Analogie mit dieser die profane Erkenntnis als bloße Denkfiktion so abtun, wie jene zunächst die strenge Notwendigkeit lückenlos postulierten, aber durch nachträgliche Einklammerung mit der Freiheit versöhnten. Indes wichtiger als diese formale Analogie ist die Rolle, die der erkenntnistheoretische Idealismus noch im dogmatischen System selbst spielt.

Es wäre ein eigentümlicher Zufall, daß nach dem „Bankrott“ des Idealismus der Theologe ihm in der Theologie noch wahres Heimatsrecht nachweisen kann. Doch sollte er in dieser Sphäre am Ende Recht haben? Die „Ungegenständlichkeit“ Gottes ist ja der neueren Theologie kein fremder Gedanke. Aber eine andere Frage ist, ob diese Ungegenständlichkeit im neukantischen Sinne interpretiert werden darf. Das geschieht bei Barth (ob invito autore, steht hier nicht zur Frage), und die Folge ist, daß die Erkenntnisgegenstände Momente am Erkenntnisprozeß sind. Das hier Cohens und Natorps erscheint in theologischem Gewand. So wird die Objektivität des Worts gegen jeden Angriff gesichert. Aber trotzdem wird intra muros ein neuer Objektivismus gefestigt, zu dem die Lehre vom Wort nur das Piedestal liefert.

Die Umdeutung zwar der Fakten in das Wort ist mit idealistischer Hilfe erfolgt. Die Voraussetzungen für den Kampf gegen die „Bewußtseinstheologie“ sind also nicht gerade günstig; um so größer wäre der Sieg. In Frage gestellt wird er schon dadurch, daß Barth mit diesem Schlagwort sehr verschiedene Gegner treffen will: Hegel, Schleiermacher und die moderne Schleiermacher-Renaissance.

Dem Ersten hat Barth sich selbst ausgeliefert. Denn die Herausstellung des Du Gottes, das von der Bewußtseinstheologie ausgeschaltet sein soll, mündet in der Erkenntnis eines „Aktes“ „göttlicher Selbstkenntnis, an dem ein Akt menschlicher Selbstkenntnis hier Anteil bekommt“, eines „Aktes“ „menschlicher Selbstkenntnis, der Anteil nimmt an einem Akt göttlicher Selbstkenntnis“ (S. 357). Die Betonung des Sachcharakters der Offenbarung ändert an dem Prinzip der Konstruktio so wenig als die antirationale Berufung auf das Wunder, das dabei sich vollziehe. Im „Kreise“ selbst, aus dem das Denken nicht mehr heraustreten soll, gilt wieder der Hegelianismus. So wird die Spekulation Hegels nur äußerlich überwunden durch das Postulat des Wunders, ohne daß die Bewußtseinseinsicht nicht stattfindet, aber es wird zugleich das eigentlich fruchtbare Moment der ganzen idealistischen Spekulation, die innere Verbindung des re-

*) Sperrungen nicht vom Verfasser.

ligiösen Bewußtseins und des Weltbewußtseins, aufgegeben.

Das zuletzt Gesagte trifft insbesondere auch Barth's Stellung zu Schleiermacher. Schleiermachers „Abhängigkeitsgefühl“ ist zu einem sehr wesentlichen Teil eine kategoriale Bestimmung, durch die die Abgrenzung gegen die intellektuelle Spekulation gewonnen werden soll. Sie weist in dieselbe Richtung, der Barth zustrebt, sie soll die unableitbare Eigenständigkeit der religiösen Begriffsbildung grundsätzlich umschreiben. Aber zugleich sucht der Religionsphilosoph Schleiermacher in der Analyse seines Abhängigkeitsbewußtseins den Zusammenhang mit der Struktur des weltbezogenen Handelns und Denkens auf, was Barth mit seinem Schwanken zwischen historischem Nihilismus und mythologischem Objektivismus nicht leistet.

Indes der eigentliche Gegner, den Barth in seinem Kampf gegen Schleiermacher treffen will, ist gar nicht Schleiermacher selber, sondern die psychologistische Schleiermacherrenaissance, die er ohne Weiteres mit Schleiermacher zusammenwirft. Sie will laut Barth Gott als eine Tatsache des Bewußtseins erweisen. Das ist grob, aber zum Teil nicht unrichtig gesehen. Doch richtet Barth den Angriff nicht gegen das Zentrum. Der Einwurf der Mühseligkeit der darin erforderlichen Untersuchungen hätte lieber unterbleiben sollen. Dogmatisch soll ja nach Barth Mühe und Arbeit sein. Der vielleicht naheliegende Einwurf, daß man den Glauben von so reichlichen Untersuchungen abhängig mache, übersieht, daß wissenschaftliche Klärung kritisch auseinanderzulegen hat, was im Bewußtsein ja vorgegeben ist. Wenn aber der Angriff sich dahin zuspitzt, daß man doch zu einer Tatsache des Bewußtseins nicht beten würde, so weist Barth, des trocknen Tones nun satt, tatsächlich auf ein Lied im feindlichen Schiff: die von ihm gerügte Methode der Bewußtseinsanalyse hat in der Tat oft an die Stelle der Sache selbst die Vorstellungen über die Sache gesetzt und, indem sie sie zur Hauptsache machte, den Verdacht nicht zu wehren vermocht, daß sie nur von Phantasmagorien des Bewußtseins handle. Sie konnte ihm nicht wehren, sofern sie die Wahrheitsfrage umging, die ohne kategoriale Grundlegung nicht ernsthaft in Angriff genommen wird. Ihr Empirismus war unzulänglich und diskreditierend. Wenn aber Barth gegen jene „Bewußtseinstheologie“ nun Feuerbach aufmarschieren läßt, so steht zu hoffen, daß Feuerbach an Barth selbst eine ergebnisreiche sokratische Maitétreie treibe. Feuerbachs Argument richtet sich nur indirekt gegen den Psychologismus; der Kern ist, daß Feuerbach eine positive Religionsableitung bietet, die selber widerlegt sein will. Aber freilich wird indirekt der Psychologismus getroffen und — mit ihm Karl Barth. Denn Barth's Rückzug auf die *petitio principii* hilft ja nicht gegen den Einwand, sondern besagt nur: ich will ihn nicht hören. Aber darum darf mit Feuerbach nur argumentieren, wer gegen ihn argumentieren kann.

Auch der Angriff, den Barth mit alledem zugleich gegen Descartes als den Prototyp der Bewußtseinstheologie führen will, ist durch die oberflächhafte Schablone unwirksam gemacht. Wie soll er auch zu führen sein, wenn Barth nicht umhin kann, ein freilich reichlich ungeklärtes religiöses a priori anzuerkennen? Neben die These, daß in der „Religion“ sich der Mensch gerade vor Gott stelle, erlaubt Barth's Dialektik, harmlos das a priori zu stellen. In diesem Nebel ist Klarheit nicht zu gewinnen. Der denkwürdige Tatbestand, daß Descartes und die Transzendentalphilosophie mit der Gottesidee sofort eine ganz bestimmte metaphysische Verinhaltslichung Gottes als Grund oder sittlichen Weltordner herbeizogen, weist auf eine sehr tiefliegende Problematik dieser Religionsphilosophie. Eine offene Frage ist für die Transzendentalphilosophie, ob sie vom Formalismus zur gehalterfüllten Gottesidee fortschreiten darf. Indem Hegel diesen Schritt grundsätzlich mit einer Durchbrechung des transzendentalen For-

malismus rechtfertigte, trat die geistige Grundhaltung hervor, die das idealistische Gebäude trug. In Barth's terminis gesprochen, behauptete sie sofort eine „ungebrochene“ Beziehung des Menschen zu Gott. Die Frage, an welcher Stelle sie etwa irrte, wird durch Barth's Doppelgespann von a priori und Sünde nicht von der Stelle gebracht. In der Grundlegung selber mußte der „Fehler“ aufgesucht werden.

Zwar die Verinhaltslichung will Barth auch und das a priori dazu. Wie ist beides zu vereinigen? Bei Kant sprang der religiöse Inhalt aus dem „formalen“ Sittengesetz hervor. Das rügte Hegel und forderte, der Tiefe der Konstruktion nach weit über Descartes hinausgreifend, der Sache nach formal mit Descartes einig, von der Evidenz des absoluten Geistes, des in der Idee sich gebenden Inhalts auszugehen. Auch das könnte ja als a priori bezeichnet werden. Aber Barth wendet sich gegen Descartes und will doch das a priori. Also müßte er zeigen, wie es sich zum Vernunft-a priori verhält. Da er es nicht tut, kann er auch gar nicht zeigen, wie an das a priori als Inbegriff von Vernunftformen die Inhaltssetzung „Gott“ sich anschließen kann. Vielleicht kann Kierkegaards Wendung, daß Gott die Zwischenbestimmung zwischen Mensch und Mensch sei, hier zum Hinweis werden. Die idealistische Philosophie kennt Gott als Ursprung, nicht als Zwischenbestimmung. Wenn das Letztere recht ist, folgt eine Modifikation des kategorialen Schemas. Statt durch die Aufstellung des a priori zu solchen Fragen sich führen zu lassen, verfällt Barth dem Erbübel der neueren Erlebnistheorie, der Isolierung der Religion als eines Phänomen für sich neben dem Leben, das a priori schützt nur die Isolierung und paradox genug die Flucht vor der universalen Begründung und Durchleuchtung, die schon in dem Namen a priori gefordert ist.

Wie es die Größe der Romantik war, die Selbstsicherheit des Verstandesmenschen durch den Blick auf Kosmos und Chaos zu durchbrechen, so war es das Verdienst Barth's, die geruhige Dämpfung, die auf der theologischen Arbeit lag, unmöglich zu machen. Aber wie vielleicht mit geistesgeschichtlicher Notwendigkeit die Romantik sich in Einfall und Fragment erschöpfte, so hat auch Barth nicht vermocht, seine Ansätze systematisch durchzuformen. Soweit er es tat, trägt sein Entwurf den Stempel des romantisch-rückwärts gewandten Eklektizismus und gleicht in seiner Fremdheit gegen die existentiellen Kräfte des Lebens und seinem konstruktiven, aposteriorischen Rationalismus dem System seines Landsmanns Ludwig v. Haller, der auf dem romantischen Stoppelfeld sein Gebäude als schematisch-schemenhafte Rekonstruktion einer vergangenen Epoche, als „Signal“ einer vergehenden Epoche errichtete.

Ein Epigone war Haller nicht, ein solcher ist auch Barth nicht, auch nicht, wie er genannt zu werden vor-ausieht, ein Epigone seiner selbst. Denn die Gefahr, der er hier erlegen, schwebte schon über seinem ersten Hervortreten, die Gefahr weniger einen Gedanken bis zum letzten durchzuführen, als aus Eindruck und Gefühl eine These herauszuschleudern. Er ist der Alte, nur daß er jetzt die auf gleiche Weise gewonnene These mit einem Glacis hinzuverfundener Konstruktionen sichert. Aber seine schwerste Gefahr, die Willkür der Gedankenführung, ist vielleicht auch die Hülle seiner Kraft, seiner aufgeschlossenen Beweglichkeit. Wenn sie jetzt einer Fata Morgana der „Urgeschichte“ erlag, so fehlt es nicht an Reimen, die des „Entstehens“ harren. Möge der zweite Band rechtfertigen, wenn man den ersten mit einem Spruch grüßt, den vor Jahren Heinrich Rickert einem philosophischen Werke mitgab:

Freudig grüßen wir
Diesen im Puppenstand.

Marburg

Theodor Siegfried

Zeitungsausschnitte und Rezensionen

KBA 2361
bis
KBA 2460