

Was hat uns die neue Wendung in der Theologie zu sagen?

Don Stadtpfarrer D. Paulus in Besigheim.

1.

Es ist eine alte Ueberlieferung, daß schwere Erschütterungen im Völkerverleben Hand in Hand gehen mit unheimlichen Vorgängen in der Natur, mit Stürmen und Erdbeben, Springfluten und fallenden Siernen. Nicht daselbe, aber eine ähnliche geheimnisvolle Entsprechung erleben wir in unseren Tagen zwischen der Bewegung im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben einerseits, im geistigen Leben andererseits. Wir alle sind aus der vermeintlichen Sicherheit unserer Lage herausgerissen oder sollten es sein. Die Selbstgewißheit des abendländischen Kulturmenschen ist heute weithin erschüttert, die Selbstverständlichkeit, womit er alle Erscheinungen der Gegenwart und der Vergangenheit von seinem Standort aus beurteilte, ist in Frage gestellt. Was ein Rousseau, ein Schopenhauer und Tolstoj so stark empfunden, das ist in der Gegenwart vielfach zu einer Massenstimmung geworden. Der abendländische Kultur Mensch, besonders in seiner Erscheinung als bürgerlicher Mensch, fühlt den Boden unter sich erbeben. Der heutige Mensch ist der ungesicherte Mensch, wie er es einst war.

So entspricht den äußeren Umwälzungen und Verschiebungen eine Umschichtung der seelischen Gleichgewichtsverhältnisse. Es ist schwer zu sagen, auf welcher Seite die „Ursache“ auf welcher die „Wirkung“ liegt, gerade diese beiden Begriffe gehören ja selber als ganz wesentliche Tragbalken zu dem „ideologischen“ Überbau oder Unterbau der überlieferten Kultur, und sind mit ihm in ihre Absolutgeltung in Frage gestellt. Wir sehen: Die Krisis hat auch das höhere geistig Leben ergriffen. Das zeigt sich wie auf dem künstlerischen, so besonders auf dem wissenschaftlich-philosophischen und zu tiefst auf dem religiösen Gebiet.

Auch das wissenschaftliche Leben hatte seine Autoritäten; es waren die großen Begründer der mechanischen Naturerklärung, der evolutionistischen Lebenslehre und Geschichtsauffassung, der kritizistischen Erkenntnistheorie. Ich nenne nur die Namen Newton, Kant, Darwin. Hier muß freilich vor Übertreibungen gewarnt werden. Auch die heutige Forschung baut auf allen Gebieten auf den Grundlagen weiter, die die großen klassischen Meister geschaffen haben. Mit dem Wort „Zusammenbruch“ sollte man doch recht sparsam umgehen. Festgestellte Tatsachen können durch Entdeckung neuer Tatsachen vielleicht ergänzt, mangelhafte Beobachtungen können berichtigt werden, das Gesamtbild kann sich wesentlich verschieben; aber durch all das kann die Wahrheit nicht umgestoßen werden, daß auch die Wissenschaft ohne Ueberlieferung nicht leben kann. Anders steht es mit den Theorien, womit man die Tatsachen in Natur und Geschichte sich zu deuten sucht, dem System, in das man die Tatsachen bringt, den Voraussetzungen, die man oft unbewußt an sie heranträgt. Gegen sie richtet sich die Kritik. Mit darin ist es begründet, wenn auch die Vertreter der Einzelwissenschaften heute mit Vorliebe philosophisch eingestellt sind. Das bekannte Buch des Münchener Mathematikers Hugo Dingler „Der Zusammenbruch der Wissenschaft“ trägt den Untertitel: „und der Primat der Philosophie“ (1926). Besonders hingewiesen sei auf die Rede des Baseler Philosophen Karl Joel über „Die Überwindung des 19. Jahrhunderts im Denken der Gegenwart“, Kantstudien 1927, Heft 4.

All diese Dinge wirken herein, oder sind vielmehr selber mitbedingt durch eine Umwandlung, die in den tiefsten Schichten der Menschenseele vor sich geht:

im religiösen Leben. Die letzten 14 Jahre sind ja wie ein Pflug durch die Menschenchickale hindurchgegangen und haben das Verborgenste aufgewühlt. An Stelle alter Glaubenssicherheit ist bei vielen die fürchtbarste Unsicherheit getreten. Aber auch die naive Sicherheit, mit der mancher seinen Unglauben zur Schau trug, ist bei den Nachdentlicheren ins Wanken gekommen. Das alles muß zum Austrag kommen auf dem Gebiet, auf dem das religiöse und das wissenschaftlich-philosophische Bewußtsein zusammenstoßen: auf dem Gebiet der Theologie. Seit über hundert Jahren hatte sie weithin einen Bund geschlossen mit dem modernen Denken und Werten. Die Namen Herder und Schleiermacher, Kant und Hegel bezeichnen die Väter dieses Friedensvertrages. Eines Friedens freilich, der kein Friede war; ich nenne nur den Namen David Friedrich Strauß, dem vor jetzt gerade hundert Jahren die ersten Zweifel kamen, ob dieser Friede kein Scheinfriede sei. Die Theologie des 19. Jahrhunderts war zunächst beherrscht von zweierlei Bemühungen, nachdem das alte Dogma von der wörtlichen Eingebung der Bibel von der Theologie aller Richtungen aufgegeben war auf Grund des einfachen Tatbestandes der biblischen Texte und ihrer Geschichte. Auf der einen Seite erkannte man, wie tief man im neuzeitlichen Leben und Denken selber drin stand; man suchte auf dasselbe einzugehen und es mit den christlichen Gedanken zu durchdringen. Dabei lief man Gefahr, das Beste und Eigentümlichste im Christentum zu verlieren: Das überweltliche Ziel für das Leben, den überweltlichen Grund für den Glauben, und vor allem die Gewißheit, daß eine überweltliche Macht auf unser äußeres und inneres Leben einwirkt, daß wirklich Gott mit uns in Verbindung treten kann und wir mit ihm. Die allgemein anerkannte Wissenschaft rechnete ja nur mit innerweltlichen Größen, seien sie physikalischer oder psychologischer Art; vielfach ließ man ja nicht einmal die Selbständigkeit der seelischen Erscheinungen mehr gelten. Um diesem Verlust des Besten in der Religion, ja der Auflösung aller Gewißheit zu entgehen, betonte eine zweite Gruppe von Theologen als Gegengewicht die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des sittlichen und religiösen Lebens, und suchte von hieraus den Offenbarungscharakter des Christentums zu begründen. Man suchte also die Rettung in einer möglichst streng und reinlich durchgeführten Trennung von Glauben und Wissen (am radikalsten W. Herrmann). So hatten wir in der Theologie eine gnostische Schule, die Nachfolger Hegels, und eine agnostische, die Nachfolger Kants und Schleiermachers. An Schleiermacher übt heute schärfste Kritik außer E. Brunners Buch (2. Aufl. 1928) jetzt K. Barth, Die Theologie und die Kirche, Gef. Vorträge II, 1928, S. 106 - 197. Auch die dritte Gruppe, die konservative Theologie, war von diesen beiden Stellungen her stark beeinflusst. Doch müssen wir heute zu ihrer Ehre sagen: Diese Theologen, wenn auch nicht sie allein, hatten damals den Mut für rüdständig zu gelten und die Behauptung zu vertreten, daß das sogenannte moderne Bewußtsein und die Lebensordnung der Neuzeit nicht der letzte und höchste Maßstab sei, den es für die Regelung des inneren und auch des äußeren Lebens gegeben habe und geben werde. Sie waren freilich durch die moderne Philosophie und Geschichtswissenschaft gleichfalls hindurch gegangen. Wenn man in diesem Kreis auf die Autorität der Bibel sich berief, so meinten damit Männer wie Beck in Tübingen oder Hofmann in Erlangen nicht eine gesellschaftliche, sondern eine innere Autorität, die sich im geschichtlichen Leben der Menschheit offenbare und in der inneren Erfahrung des Gewissens, in dem

Erlebnis der Rechtfertigung und Wiedergeburt sich bewähre. Diesen letztgenannten Beweis aus der subjektiven inneren Erfahrung suchte vor allem Frank in Erlangen zu führen, gerade darin Schüler Schleiermachers. An den objektiven, reformatorischen Gedanken der Rechtfertigung und Sündenvergebung knüpften vor allem Albrecht Ritschl und Martin Kähler an. In dem universalen, die gesamten Tatsachen des Menschenlebens als Gotteszeugnis verstehenden Geist eines Rothe, Beck und Hofmann wirkt bis heute in voller Ursprünglichkeit Adolf Schlatter in Tübingen weiter. Also auch in der heute so viel verkannten Theologie des 19. Jahrhunderts wußte man noch etwas von der felsenstreichenden und schöpferischen Macht des Glaubens. Sie findet freilich bei den Dialektikern weder Dank noch Gnade (vergl. jetzt besonders K. Barth, Die Theologie und die Kirche 1928, S. 190—211). In allen Lagern der Theologie wollte man doch diesen Glauben und sein Leben nicht als bloßes Erzeugnis des Menschengeistes verstehen, sondern als Wirkung einer Gottestat im menschlichen Geist, und diese wieder im Zusammenhang eines Gotteswirkens in der menschlichen Geschichte. Und weiter sollte dieser Glaube nicht dem Wissen untertan sein, auch nicht bloß neben dem Wissen herlaufen; dies z. B. bestimmt bei J. Kaftan nicht, letztlich auch bei W. Herrmann nicht. In der Gotteserfahrung sah man doch den letzten Ursprung, in der Gottesherrschaft das letzte Ziel aller Kultur und alles Wissens. Allein was dieser inhaltlich so reichen, persönlich oft so kraftvoll und charaktervoll vertretenen Theologie gerade bei ihren konservativen Vertretern fehlte, das war die klare, rückhaltlose Auseinandersetzung mit den Gegengründen, die von Seiten der Philosophie, der Natur- und Geschichtsforschung in einer Weise geltend gemacht wurden, gegenüber der es kein Ausweichen mehr gab. Was Schopenhauer von der Moral gesagt hat, gilt in erhöhtem Maß vom religiösen Glauben: ihn predigen ist leicht, ihn begründen schwer.

Und nun kam die große Welterschütterung im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. Sie brachte eine Umwälzung auch in der Theologie, teilweise auch in der Philosophie. Die Wendung kam nicht unvorbereitet. Für die Philosophie war nach Schopenhauer und dem radikalen Positivismus (Avenarius) vor allem Nietzsche das große Wetterzeichen gewesen. Seine „Götzen-dämmerung“ richtete sich nicht bloß gegen die christliche Weltanschauung und Lebensgestalt aller Richtungen, sondern ebenso gegen die bewußt oder unbewußt christlich beeinflusste idealistische Tradition in der Philosophie, die trotz allem beim deutschen Bürgertum noch als Bildungsgrundlage wirkte. Er tat bei uns auf sehr andere Weise doch daselbe, was in Dänemark Kierkegaard tat, der heute wieder so lebendig gewordene, mit seinem Kampf gegen die unwahre Verbindung von Christentum und moderner Philosophie und Weltkultur. Auf der andern Seite wurde die Herrschaft dieser Bildungsschicht unterminiert durch Karl Marx. Ihre Christlichkeit war ohnehin längst durchlöchert von Feuerbach und der naturalistischen Popularphilosophie.

Auch in der Theologie selber war die Umwälzung nicht unvorbereitet. Zunächst waren es freilich mehr Außenseiter, die ihre Stimme erhoben. Schon 1873 hatte der theologische Freund Nietzsches, Prof. Oberbeck in Basel, seine Kampfschrift über die Christlichkeit der heutigen Theologie ausgehen lassen; Paul de Lagarde sprach der protestantischen Theologie die Christlichkeit wie die Wissenschaftlichkeit gleichermaßen ab. Mehr als diese einsamen Rufer wurde der Philosoph Eduard von Hartmann gehört mit seinen Büchern über die Krisis

(1880) und über die Selbstersetzung des Christentums in der modernen Theologie (1874). Sein Schüler Arthur Drews feierte Massenerfolge durch seine Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu, wofür er sich als tiefbohrender Religionsphilosoph hätte zu gut sein sollen.

Inzwischen war es der Weitergang der theologischen Forschung selbst, der durch seine radikalen Konsequenzen zur Nachprüfung der Fundamente trieb. Der entscheidende Stoß kam nicht von Seiten der Naturwissenschaft. Ihre Grundmethoden und Hauptergebnisse hatten sich auch im theologischen Lager durchgesetzt, und andererseits kam die Erschütterung der bloß mechanistischen Physik und der naturalistischen Entwicklungslehre dem christlichen Gottesglauben weithin entgegen. Die grundsätzlichen Fragen auf diesem Gebiet dürften freilich auch durch das Werk von Titius nicht erledigt sein. Vielmehr machte der Theologie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die historische Forschung, und zwar die in ihrem eigenen Lager betriebene, zu schaffen wie nicht mehr seit den Tagen des ersten Lebens Jesu von Strauß. Mit steigender Folgerichtigkeit hatte man sich daran gewöhnt, die biblische Religion und das Christentum grundsätzlich als geschichtliche Erscheinung zu betrachten, die mit den außerbiblischen Religionen in mannigfachen Beziehungen steht. Die Schranken zwischen biblisch-christlicher Heilsgeschichte und allgemeiner Religionsgeschichte waren niedergelegt. Auch in der konservativen Theologie wagt man heute nicht mehr, sie in der alten Weise wieder aufzurichten. Auch Barth wagt das nicht. Von der einseitigen Auflösung des geschichtlichen Kerns der Überlieferung in orientalischen Mythen und von der Ableitung der biblisch-christlichen Religion aus der morgenländischen und hellenistischen Umwelt kam man freilich wieder ab unter dem Eindruck der unbestreitbaren Originalität der großen prophetischen Persönlichkeiten und vor allem der Person Jesu und des Apostels Paulus. Aber trotzdem stand das Christentum vor dem Blick der historischen Theologen als ein Erzeugnis menschlicher Geschichte unter den andern großen Weltreligionen da. Erhebt es auf Offenbarung und zeitüberlegene Geltung Anspruch, so tun das die andern großen Religionen auch. Wie kann da die unbedingte Höchstgeltung des Christenglaubens, seine sogenannte Absolutheit noch erhalten werden? Am gewaltigsten hat mit dieser erdrückenden Umschlingung des Glaubens durch die Riesenschlange der geschichtlichen Verkettungen Ernst Troeltsch gerungen. Ihm nahe stand Friedrich Naumann. Beide haben dieselben Fragen auch in der praktischen Anwendung auf die Fragen des politischen, des sozialen und wirtschaftlichen Machtkampfes durchgerungen. Wie kann die Innerlichkeit und die Jenseitsspannung des Evangeliums in diesen Wettkämpfen festgehalten werden? Beide sind mit ihrer Riesenkraft an diesen Fragen verblutet.

Hinter all diesen Fragen, die durch die geschichtliche Forschung wie durch die sozialethische Not gestellt waren, erhob sich neu das Grundproblem aller Theologie: Wie kann Frömmigkeit überhaupt ihren Anspruch auf objektive, ja auf absolute, überweltliche Wahrheit ihrer Glaubensgedanken rechtfertigen? Die Kritik aller Religion, nicht etwa bloß der christlichen, durch den längst widerlegt geglaubten Ludwig Feuerbach lebte wieder auf. 1904 veröffentlichte der damalige Jenaer Privatdozent Friedrich Reinhardt Lepsius (der Jüngere) seine „Kritik der theologischen Erkenntnis“, 1912 Kurt Leese seine „Prinzipienlehren der neueren Theologie im Lichte der Kritik L. Feuerbachs“. Beide Bücher sind von der Theologie nicht genügend beachtet worden. Leese war

damals stark beeinflusst von Karl Heim, der seit der Jahrhundertwende die Grundlagen des modernen Denkens wie der theologischen Vermittlungslehren durch Ziehen der äußersten Folgerungen einer radikalen Kritik unterzog. Heim suchte als letzte Voraussetzung alles Zweifels eine absolute Position jenseits aller innerweltlichen Relationen aufzuweisen, in der sie alle ihre letzte Begründung wie ihre Aufhebung finden. Nur durch Verzicht auf alle Halbheiten, durch rückhaltloses Durchmachen des Zweifels suchte er zur letzten Gewißheit vorzudringen. Der zu Ende gedachte Zweifel hebt zuletzt sich selbst auf.

Aber noch war die Zeit nicht reif für solch radikale Heilmittel; man hoffte noch auf Hilfe durch tieferes und allseitiges Erfassen der geschichtlich-seelischen Wirklichkeit. Aus der Giftpflanze selbst hoffte man das Heilmittel zu gewinnen, aus Geschichte und Gegenwart der Religion ihr zeitüberdauerndes Wesen zu erheben. Sprach nicht die Fülle der religiösen Erscheinungen in ihrer Mannigfaltigkeit, ihre Völker umfassende Allgemeinheit für einen Wahrheitskern, der sich hinter all diesen bunten Erscheinungen des religiösen Lebens trotz all seiner Verirrungen verbergen konnte? Hatten nicht schon Herder und die Romantiker uns gelehrt den Völkertimmen zu lauschen, den Duft von der Wunderblume, vor allem der mystischen Frömmigkeit einzusaugen? Wir wissen doch nachgerade, daß Religion nicht aus Priesterbetrug zu erklären ist, daß sie etwas ganz anderes ist als ausgeflügelte Lehre über Gott und göttliche Dinge. „Die Kunst muß man an den Künstlern studieren, die Religion an den Sehern“ (Bernhard Duhn). Alle lebendige Religion schließt ein Geheimnis in sich, das unter der Oberfläche des Tages liegt und nicht Menschengedanken noch menschlicher Willkür entspringt. Jene großen Unmittelbaren, sie waren ohne ihren Willen, ja oft gegen ihren Willen gepackt, geschüttelt, überwältigt von einer übermenschlichen, dämonischen Macht, die ihnen ihren Willen aufzwang. Frömmigkeit ist ihrem Wesen nach nicht Erzeugnis menschlichen Denkens und Wollens, sondern wesentlich ein Erleiden, ein Angesprochenwerden, ein Erschüttert- und Beseligtwerden von einer höheren Macht. Das hatte schon Schleiermacher gesehen; das hatten neuere Religionsforscher wie William James, Nathan Söderblom und vor allem Rudolf Otto aus umfassender Kenntnis und tiefer Vertiefung heraus neu verstanden. Religion schöpft ihre Offenbarung nicht von außen her, nein, von innen heraus, aus einer Wirklichkeit, die hinter der bewußten Welt unseres Ich und seiner Welterfahrung liegt. „Nach innen führt der geheimnisvolle Weg!“ hatte schon Novalis ausgerufen. Hinter unserem bewußten Ichleben liegt das geheimnisvolle Wurzelwerk der Seele; hier saugt sie ihre Nahrung aus dem Mutterboden einer geheimnisvollen Über- oder Unterwelt. Unsere Oberflächenpsychologie muß sich umwandeln zur Tiefenschau. Psychoanalyse und Parapsychologie wirkten ein. Die Anthroposophie glaubte zeigen zu können, wie die seelische Hinterwelt ihrerseits wieder aus einer übersinnlichen Geisteswelt gespeist wird, wie in all unser bewußtes Tagesleben die riesenhaften Schatten kosmischer und überkosmischer Vorgänge hereinwirken, die ihr Spiegelbild in die menschliche Seele werfen. So schien die objektive, alle Sinnenerkenntnis überragende Wahrheit aus dem religiösen Leben selbst und seiner näheren Erkenntnis hervorzugehen. Der verschulte Kultur Mensch begann wieder vom Primitiven zu lernen. Die Tore der Seele waren aufgerissen (Hauer!). Der Bildungsmensch ist nicht mehr höchster Wert; der ursprüngliche Mensch in seiner Aufgeschlossenheit und Unmittelbarkeit wird wieder sichtbar

als der Überlegene. Das hat Erscheinungen wie Chr. Blumhardt, Lagarde, Johs. Miller, Hermann Kutter ihre tiefe Wirkung gegeben, daß sie mitten in einer überbildeten Welt es wieder wagten, ursprünglich zu sein oder doch sein zu wollen. In den Messen und Symphonien Anton Bruckners spricht das Numinose, d. h. Überweltliche, das Ewige in majestätischer Ruhe wieder zu dem müde gewordenen, faustischen Menschen.

Und doch, ist hier wirklich die befreiende Lösung gewonnen? Zugegeben, daß in dieser Neuromantik der ursprüngliche Sinn des religiösen Erlebens dies Gottgewirktsein ist, so ist doch die Möglichkeit einer Selbsttäuschung dabei nicht ausgeschlossen. Zugegeben auch, daß der rätselhafte seelische Tatbestand auf über Sinnliche Hintergründe dieses seelischen Geschehens hinweist; Wahrheit des Gottesglaubens, Gewißheit der Gotteskindschaft und des ewigen Lebens im Sinn des Evangeliums ist doch noch etwas anderes als die allgemeine Möglichkeit, ja auch als die Wirklichkeit des Kundwerdens einer Überwelt in unserm Innern. Auch die von der Anthroposophie verkündigte Geisterwelt, in die unsere Seelenwelt eingebettet sei, ist noch nicht die Welt des Gottesgeistes, der uns das Zeugnis gibt, daß wir seine Kinder sind, die ganz unmittelbar zu ihm das Abba sprechen können! Die Frage nach der Wahrheit des Gottesglaubens ist durch die Religionspsychologie gestellt, aber nicht beantwortet; das Feuerbachsche Problem durch die Auffassung der Religion als passives Erlebnis noch nicht gelöst, jedenfalls für uns nicht gelöst. Wir dürfen uns doch als Christen die Sache nicht leichter machen als sie ist! Ob wir als einfache, aber denkende Christen, oder schlechtweg als bedürftige Menschen uns praktisch klar werden wollen, worauf unser persönlicher Glaube eigentlich sich gründen kann, oder ob wir als untersuchende Theologen grundsätzliche Klarheit darüber erstreben, worauf eine ganze religiöse Gemeinschaft ihren Glauben gründen soll — die Notlage ist für uns alle dieselbe. Neuromantik und Religionspsychologie bereichern uns, aber sie helfen uns nicht.

Ein Fortschritt innerhalb der religionspsychologischen Fragestellung bedeutet Rudolf Ottos an einer Fülle von Beispielen gelieferter Nachweis, daß in allen Religionen das Urerlebnis des Heiligen zu Grunde liege. Das Heilige, das heißt unnennbar Hohe, Unfaßbare, Übermächtige, das „ganz Andere“, vor dem wir mit all unseren unfrohen und frommen Wünschen Staub und Asche sind, vor dem wir fliehen und vergehen müssen, und das uns doch unwiderstehlich zu sich hinzieht. Hier ist vollends klar geworden, daß Feuerbach schon das innerseelische Wesen der Religion von Grund aus verkennt, wenn er es aus den subjektiven Wünschen des menschlichen Gemüts ableitet. Der menschenähnliche Gott läßt sich als vergrößertes Gegenbild menschlichen Wesens verstehen, der „ganz Andere“ nicht. Es ist auch mehr als die Verkörperung menschlicher Herrschaftstriebe und Machtwünsche. Zuhöchst aber weil nicht bloß das Heilige, nein, der Heilige uns gegenübersteht.

Allein, ist damit wirklich die entscheidende Gewißheit gewonnen? Bleibt nicht Feuerbachs Kritik in erweiterter Form dennoch bestehen? Barth's Stellung zu Feuerbach ist interessant. Er begrüßt ihn samt D. F. Strauß als Bundesgenossen, die den anthropologischen Charakter der „Religion“ durchschaut und die wahren Folgerungen der neueren Theologie gezogen haben und die Gottesgeißeln („Assyrer und Babylonier“) für sie bedeuten (Die Theologie und die Kirche, 206 ff., 212 ff.). Nach Otto tritt uns der Heilige entgegen vor allem

in heiligen Menschen, an deren Bild uns die „Abndung“ des Göttlichen aufblitzt (Divination des Heiligen in der Erscheinung). Ihr Anblick weckt und stärkt in uns die Fähigkeit, auch in unserm Leben die Spuren des Heiligen zu finden, und in diesen Spuren ihn selber. Allein, hier bleibt eben auch menschliches Erleben der Maßstab, an dem auch das Höchste, das Heilige, gemessen wird.

2.

Ich führe das alles an, um zu zeigen, wie die Wandlung in der Theologie, in der wir heute stehen, von langher vorbereitet war und daß nur die schleichende Krisis mit einemmal in eine akute überging. Dieser Durchbruch knüpft sich nicht ausschließlich, aber vorwiegend an den Namen von zwei Theologen. Bezeichnenderweise sind beide zunächst keine Dozenten, sondern junge Pfarrer gewesen: der Schweizer Pfarrer Karl Barth (geb. 1886) und der Thüringer Pfarrer Friedrich Gogarten (geb. 1887). Beide hatten erst kurz vor dem Krieg ihre literarische Tätigkeit begonnen; Barth kam von Wilhelm Herrmann und der Marburger Kantischule, Gogarten von Sichte und Eucken her. Von Barth wirkte bekanntlich zuerst seine umfangreiche Auslegung des Römerbriefes (1919), von Gogarten eine Reihe von Vorträgen und kleineren Vortragsammlungen. Was unter dem jungen Theologengeschlecht mächtig einschlug und über die Theologenkreise hinaus wirkte, das war die radikale Entschiedenheit, der wuchtige Ernst, die Vereinigung religiöser und gedantlicher Kraft, verbunden mit tiefgehender Kenntnis der modernen Seele und ihrer Krankheiten. Beide sind, mehr noch als von Dostojewski, von dem neuerwachten Kierkegaard, Barth besonders noch von Blumhardt und seinem Landsmann Hermann Kutter beeinflusst; mit ihnen teilen sie beide die radikale Kritik an der Theologie und Kirchlichkeit aller Richtungen, die aber wurzelt in einer radikalen Positivität, womit sie in der biblisch-propheetischen Welt und im Urchristentum ihre Stellung nehmen gegenüber der modernen Welt, vor allem der modernen Christlichkeit. Das bedeutet für sie nicht Kulturverneinung oder kirchlichen Bolschewismus (vgl. vor allem Barth, Der Christ in der Gesellschaft), wohl aber ein grundsätzliches Abstandhalten, gegenüber all den bequemen Geleisen, die sich die Menschen zurecht gemacht haben, aber auch mit all den „Sorgen und Mühen“, womit sie sich um das Eine drücken, das Not tut. Barth und Gogarten berufen sich für ihr Verständnis des Christentums auf die Reformatoren, Barth neben Luther vor allem auf Calvin. Sie schrecken beide nicht davor zurück, die Rechtfertigungs- und die Erwählungslehre dieser Männer in äußerster Folgerichtigkeit zu vertreten; die üblichen Abchwächungsversuche lehnen sie aufs schärfste ab. Beide bezeichnen ihre Art Theologie zu treiben im Anschluß an den großen Dänen als die „dialektische“ oder die Theologie der „Krisis“.

Was heißt „dialektische Theologie“, was bedeutet „Krisis“? Man kann darauf verschiedene Antworten geben. Der erste Ausdruck bezieht sich sowohl auf die theologische Denk- und Redeweise, wie auf die Wirklichkeit, die sie auszudrücken sucht, auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Dieses Verhältnis kommt dem Menschen zum Bewußtsein durch das Innewerden seiner tatsächlichen Lage, seiner wahren Stellung zu der Welt und zu sich selber. Es ist die Lage des ungesicherten Menschen, der sich nicht nur in seiner tatsächlichen Existenz, sondern in seinem Existenzrecht in Frage gestellt, ja an den äußersten Rand eines Abgrundes gedrängt findet. Durch all sein Streben nach

technischer und wissenschaftlicher Naturbeherrschung, durch sein Ringen nach sittlicher Läuterung, ja auch durch sein feinstes und reinstes religiöses Erleben geht ein Bruch, der, wenn einmal entdeckt, nicht mehr aus dem Bewußtsein getilgt werden kann. Wenn in solcher Lage überhaupt noch von einer Theologie die Rede sein kann — und es muß von ihr die Rede sein; denn eben jene Gebrochenheit zugeben, heißt die Frage nach Gott stellen —, dann muß sie dieser Lage Rechnung tragen; sie darf von dieser letzten Verlegenheit nicht absehen, und wenn alle andern Wissenschaften es dürften. Denn allein der bedrohte, der in Frage gestellte Mensch ist der wirkliche Mensch, oder wie man mit einem Ausdruck Kierkegaards heute sagen zu müssen glaubt, der existenzielle Mensch. Und zwar ist es nicht bloß der Weltlauf mit seinen Unberechenbarkeiten oder Berechenbarkeiten, was diese Krisis herbeiführt; sonst bliebe ja der bequeme Ausweg, der selbst einem Theologen von dem sittlichen Ernst Albrecht Ritschls ganz unanstößig vorkam, daß eben der Gottesglaube es sei, der dem Menschen seine Selbstbehauptung gegenüber dem Weltlauf möglich mache. Nicht von der Welt geht die Bedrohung aus; sie steht mit den Menschen unter der „Krisis“, das heißt: biblisch gesprochen unter dem Gericht Gottes. Unter diesem Infragegestelltsein steht nun auch das Recht des Menschen, mit Gott und von Gott zu reden, das heißt das Recht der Frömmigkeit und das Recht der Theologie. Wenn also von Theologie noch die Rede sein kann und muß, so darf sie nicht vom Menschen ausgehen als von einer feststehenden Größe, freilich auch nicht von Gott in dem Sinn, als wäre er eine uns gegebene Größe, über die wir in irgend einem Sinne verfügen könnten. Gottesbejahung gibt es nur in Form einer ernstgemeinten Selbstverneinung des Menschen, und das gerade in seiner Eigenschaft als religiöser und theologischer Mensch. Denn eben in dem Anspruch, das zu sein, ist der Gipfel der Sünde erreicht. Nur indem ich mir also das Recht abpreche, den Namen Gottes in den Mund zu nehmen, darf ich von ihm reden, darf ich Theologe sein. Aber mit dieser Anerkennung habe ich auch Gott bejaht, habe ich viel gründlicher und ernsthafter bejaht, als ich es mit irgend einer einfach gegenständlichen Aussage tun könnte. Mit dieser Anerkennung habe ich Gott das erste Wort über mich gelassen, und darf es wagen, dieses Wort an die Menschen weiter zu geben. Anerkanntes Gerichtswort Gottes ist als solches Gnadenwort Gottes; die *mortificatio* ist von Gott aus als solche zugleich *vivificatio*. Niemals jedoch darf das letztere zum direkten Wort des Menschen werden. Das ist der Grund, warum Karl Barth die Aufgabe der Predigt und die der Theologie so nah zusammenrückt, ja für sachlich identisch erklärt. Nicht bloß Glauben, sondern auch Theologie gibt es nicht als neutrales Erkennen, sondern nur als aktuelles Anerkennen.

Aus diesem inhaltlichen Grunde müssen demnach die Aussagen wahrer Theologie ihrer Form nach dialektisch sein. Jede Aussage besteht nur zu recht, wenn sie darauf verzichtet, fertige Wahrheit zu behaupten. Als grundsätzlich unfertige Wahrheit fordert daher jeder theologische Satz seinen Gegensatz, der ihn aufhebt. Der Philosoph mag es wagen, Satz und Gegensatz in einer übergreifenden Aussage zu vereinigen und in ihren Einseitigkeiten zu überwinden. Für den Theologen dagegen ist die Synthese ausschließlich Gottes Sache. Von ihm aus gesehen mögen Satz und Gegensatz aus der Einheit des „Ursprungs“ hervorgehen und in sie münden. Von uns aus diesen Schritt

tun, hieße uns an die Stelle Gottes setzen und uns selbst rechtfertigen wollen.

Von hier aus verstehen wir die scharfe, ja allerschärfste Ablehnung der Theologie seit Kant und Schleiermacher durch die Theologen der Krisis. Worin liegt nach ihnen der grundsätzliche Fehler jener Theologie in allen ihren Schattierungen? Er liegt darin, daß man vom Menschen und seinen Maßstäben ausging und von da aus über Gott zu reden sich vermaß, als sei der Mensch in seinem Existenzrecht die feststehende, Gott die fragliche Größe, das große X. Von diesem sachlichen religiösen Grundfehler aus erklärt sich der falsche methodische Ansatz der bisherigen „modernen“ Theologie. Man sah Gott vom Menschen aus statt den Menschen von Gott aus, genauer, weil das auch wieder ein menschliches Bestehenwollen wäre, den Menschen vom Wort Gottes aus, in dem wir ihn allein haben können, in dem er vielmehr seinen Anspruch auf uns erhebt. Man glaubte über das direkte Reden über Gott hinaus zu sein und damit einen großen religiösen und erkenntnistheoretischen Fortschritt gemacht zu haben, und blieb dafür im Reden über den Menschen stecken, wenn auch über den frommen Menschen. Man merkte schließlich gar nicht mehr, daß man es tat. Das war ja gerade der Stolz der „modernen Theologie“, daß sie Wissenschaft sein wollte wie jede andere Wissenschaft auch. Dieser Stolz war aber Bettelstolz; denn er war mit dem Verzicht auf wirkliche Theologie erkauft. Man sprach psychologisch und historisch vom Menschen in seiner besonderen Eigenschaft als frommer Mensch; und auch in der Dogmatik sprach man vom Glauben, von Gott nur mittelbar als von dem Gegenstand des Glaubens. Schon Hegel hat in einer bekannten Stelle im Eingang seiner Religionsphilosophie über dies Verfahren seinen Spott ausgegossen. Es ist das nicht der einzige Berührungspunkt Barths mit Hegel! Die Theologie war zur Religionswissenschaft geworden und hatte es nahezu vergessen, daß „von Gott reden etwas anderes heißt, als in etwas erhöhtem Ton vom Menschen reden“. Und doch wollte man dabei meist Theologe bleiben. Man konnte es nur bleiben um den Preis einer grundsätzlichen Unklarheit und Zweideutigkeit. Wenn man z. B. eine Rede des Jesaja oder einen Brief des Paulus erklärte, so dachte man nicht daran, mindestens zunächst nicht daran, zu fragen: was will Gott durch Jesaja, durch Paulus zu uns, zu mir heute sagen? So fragte der Ausleger vielleicht nachträglich auch noch. Zuvor aber mußte der Text „wissenschaftlich“, d. h. historisch und psychologisch erklärt sein. Man wollte den Autor verstehen, ohne doch vorher oder doch wenigstens zugleich die Sache zu verstehen, d. h. Gottes Ausdruck zu bejahen und ihn über sich Herr werden zu lassen eben durch die Beugung unter dieses sein Wort hindurch. Zuerst mußte der alte Schriftsteller, der Mann des alten Israel oder der hellenistischen Christengemeinden zum Reden gebracht werden; in sein seelisches Erleben versenkte man sich. Was haben Jesaja und Paulus von Gott erlebt, wie es ihren Hörern vermittelt? Das wäre nun noch kein tödlicher Fehler gewesen; allein von der psychologisch introvertierten und historisch relativierten Einstellung des Auslegers her färbte etwas ab auf das Bild, das er sich vom biblischen Schriftsteller machte. Unwillkürlich wurde ihm der antike Mensch in seiner naiven Objektivität gleichfalls zu einem modernen Menschen, der über sein inneres Erleben und über seine Stellung zu seiner geschichtlichen Vor- und Umwelt beständig reflektiert. So hinderte der Historismus und Psycho-

logismus selber am wahren Verstehen, das die alten Biblizisten in ihrer den biblischen Menschen verwandten Haltung viel eher gehabt haben als wir. Diese mehrfach verwickelte und gebrochene Fragestellung schob sich zwischen Gott und Seele, zwischen Prediger und Gemeinde. So erst wurde der Text zu einem Hindernis für die Unmittelbarkeit des religiösen Lebens und Redens. Die Predigt verlor die Unmittelbarkeit des ursprünglichen Gotteszeugnisses. Man historisierte und psychologisierte auch auf der Kanzel und im Unterricht. Am Problem der Predigt ist Barth die ganze Not des Theologen aufgegangen, der keiner mehr ist und doch einer sein möchte, oder der noch einer ist, und es doch nur mit schlechtem historischem Gewissen sein kann. Was einst Befreiung war, das war zur Qual, zur Last geworden. Und wir müssen sagen: wer von uns hätte nicht ähnliches erlebt? Geht es uns auch bei den besten historisch eingestellten Bibelklärungen nicht immer wieder so: gerade über das, was man hören möchte, schweigt der gelehrte, in den Schriftsteller und seine Umwelt noch so fein eingefühlte Erklärer sich aus. Es ist die ganze Not des sogenannten Historismus, die schon Nietzsche so schwer auf der Seele lastete, die hier, an der heftigsten Stelle, zum Ausbruch kam. Mit der Kraft der Verzweiflung suchen diese jungen, historisch wohlgeschulten Theologen die Last der Historie von sich zu schleudern.

Es muß für Barth eine befreiende Einsicht gewesen sein, als ihm klar wurde: diese ganze Last muß ja garnicht auf uns liegen bleiben; wir haben sie uns ja selber auferlegt! Es ist eine falsche Einstellung, die zur Seelenkrankheit geworden ist. Es ist der immer in sich selbst hineinschauende, der psychologisch introvertierte, der erkenntnistheoretisch reflektierte Mensch der kantischen Zeit, dem die Goethische Unschuld des objektiven Sehens verloren gegangen ist. Es ist die Bewußtseinskultur (J. Müller), die das freie, kräftige Wurzeln im Wesen verhindert. Es ist die falsche Introjektion (Avenarius), die eine Menge künstlicher Scheinprobleme schafft (K. Heim). Erst hat man die ganze Fülle des Weltlebens in das enge Gefängnis des kleinen menschlichen Ich hineingestopft, und nun findet man den Ausweg nicht mehr aus dieser Verkrampfung. Kein Wunder, daß man auch den Weg zu Gott oder vielmehr den Weg Gottes zu uns nicht mehr findet, wenn man alles Reden Gottes nur noch in seinen Abspiegelungen im menschlichen Empfangsapparat kennt, wenn man immer nur den Mechanismus dieses Apparates und seine geschichtliche Entstehung studiert, statt durch den Apparat hindurch wirklich zu hören, was da zu hören ist! Das Feuerbachsche Problem von der Wahrheit der Religion ist unlösbar, solange diese falsche Einstellung nicht verlassen, nicht gründlichst überwunden wird. Nichts andres will auch die „Phänomenologie“ Husserls und seiner Schüler, wenn sie von dem Ichcharakter all unsrer Erlebnisse einmal abzusehen sich üben und die reinen Inhalte auf sich wirken lassen wollen, für die unser Erleben bloß den Anlaß bildet, aus dem sie in unsern Gesichtskreis treten. Man vergleiche auch K. Heims „Weltbild der Zukunft“ oder Schäfers „Theozentrische Theologie“.

Von hier aus wird die Frage nach der Wahrheit des Gottesglaubens ganz neu gesehen. Ich knüpfe im Folgenden an die Ausführungen des Theologen an, der als selbständiger Gesinnungsgenosse von Anfang an neben Barth wirkte und der eigentliche systematische Kopf der Bewegung ist, mir wenigstens verständlicher als Barth selbst: Emil Brunner in Zürich. In seiner

Schrift „Erlebnis, Erkenntnis und Glaube“ (1921, 2./3. Aufl. 1923), in der man in das Werden der neuen Position wertvolle Einblicke gewinnt, sieht er die Theologie auf einem doppelten Abweg wandern: sie ist bisher entweder Erkenntnistheologie oder Erlebnistheologie gewesen.

Die Erkenntnistheologie (im Unterschied von Brunner beginne ich mit ihr) will ein System menschlicher Gedanken über Gott und sein Verhältnis zur Welt und zum Menschen entwickeln, so objektiv und zwingend wie etwa Euklids Lehrbuch der Geometrie. Klassische, in ihrer Art großartige Beispiele liefern die Scholastiker von Anselm bis zu dem Aufklärungsphilosophen Christian Wolff mit seinen „Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt“ (1719), das großartigste wohl Spinozas *Ethica more geometrico demonstrata*, das kristallklare Bekenntnisbuch des Pantheismus. Bei ihm wie bei dem Theisten Wolff ist die reine Vernunft Quelle der objektiven Gotteslehre, bei den kirchlichen Scholastikern neben der Vernunft die Autorität der Kirche oder die als Lehrbuch des heiligen Geistes mißbrauchte Bibel. Die Gottesidee als Gott, das gedankliche System als die Wahrheit selbst, die Lehre als Gegenstand des Glaubens, der Katechismus, die mechanische Lehrbarkeit, das Fertigsein, das Dogma, — das ist das notwendige Produkt jener Verwechslung und Erstarrung (Brunner a. a. O. S. 75). Wir alle tragen an uns die Narben dieser Theorie und Praxis, mag sie nun mehr „rechtgläubiger“ oder mehr „aufgeklärter“ Art gewesen sein. Dennoch hat die Erkenntnistheologie nach Brunner darin recht, daß es der Glaubende und darum auch der Theologe mit Gott und nur mit Gott zu tun hat; unser Bewußtsein von Gott ist nicht der Gegenstand, auf den es ihm anzukommen hat. Sie hat aber darin unrecht, daß sie aus der lebendigen Dynamik des Glaubenslebens ein starres System lehrbarer Gedanken macht, daß sie eine logische abgestimmte Reihe möglicher menschlicher Gedanken verwechselt mit der lebendigen Gotteswirklichkeit selbst. Man meint Gottes mächtig zu sein, ja sein Wesen anatomisch zerlegen zu können in seinen verschiedenen Seiten — der Frevel des Jünglings von Sais. Es ist mir immer furchtbar, wenn auch noch in unserem württembergischen revidierten Konfirmationsbüchlein die Kinder auf die Frage nach dem Wesen und den Eigenschaften Gottes alles wie am Schnürchen aufzählen lernen, wo doch jedes Wort auf ein heiliges Geheimnis hinweist, vor dem wir stillzustehen haben. Auch wenn ein lebendiger Unterricht dem vorbaut, bleibt die Gefahr, daß der Lebensnerv aller Frömmigkeit abgestumpft, ja ertötet wird: die Ehrfurcht vor dem, was über uns ist. Und dennoch hat nach Brunner die Erkenntnisreligion darin recht, daß sie Gott in Wahrheit haben will. Von einem „vielleicht“ oder „als ob“ hat der Glaube noch nie gelebt, sondern nur von der Überzeugung, daß er in seinem Kern absolute Wahrheit sei. Diese Wahrheit muß jedoch in etwas anderem bestehen als darin, daß wir sie „haben“.

Als Gegenschlag gegen die intellektualistische Verirrung, die als Sauerreig immer noch unter uns weiterwirkt, hat sich immer wieder die Erlebnisreligion erhoben und mit ihr in Wechselwirkung eine Erlebnistheologie. Ich habe beide Formen schon eingehend geschildert. Nicht Gott erkennen, Gott erleben — das ist die Lösung in der Theologie vor allem seit Schleiermacher geworden, und schon vor ihm ist es die Mystik nicht eines Eckart (Brunner, a. a. O. S. 13f. 36), aber eines Bernhard von Clairvaux, eines Franz von

Affisi, eines Heinrich Seuse und die Herzensfrömmigkeit eines Zinzendorf gewesen, was die Fesseln der zur Schule erstarrten kirchlichen Gläubigkeit immer wieder gesprengt hat. — Doch auch hier haben wir nach Brunner nur eine „vorläufige Halbwahrheit“; ja seine Kritik an ihr ist bei weitem schärfer, leidenschaftlicher als die am Intellektualismus, dessen Wahrheitsmoment man heute eher wieder entdecken und hervorholen müsse. In Mystik und Pietismus mit ihren modernen lyrisch-romantischen Verwässerungen sieht er für heute den eigentlichen Todfeind. Auch die sog. Heilsgewißheit, die man auf Grund eines „Erlebnisses“ hat, sieht Brunner mit Mißtrauen an. Als ob es nicht Gottes Sache wäre, was er in Zeit und Ewigkeit mit uns anfangen will, und als ob das nicht dann irgendwie „recht“ sein müßte. Schleiermacher ist nach ihm der eigentliche Verderber der Theologie; ihm hat er ja sein erstes größeres Buch gewidmet. Mit gründlicher Kenntnis und glänzendem Scharfsinn geht er besonders der amerikanischen Religionsphilosophie, aber auch einem R. Otto und Fr. Heiler zu Leibe, und ebenso vertreibt er den philosophischen Pragmatismus, ja selbst den geistvollen Intuitionismus eines Bergson aus ihren letzten Schlupfwinkeln.

Hier macht sich bei Brunner seine philosophische Herkunft von Platon, Kant und der Marburger Schule geltend, noch stärker als das auch bei Karl Barth der Fall ist. Überhaupt möchte ich bemerken: es ist grundsätzlich, die Dialektiker den an den klassischen Idealismus anknüpfenden Theologen einfach gegenüberzustellen. Selbst Hegarten, ja gerade er, der am unerbittlichsten die rationalistisch-idealistische Denkweise verfolgt, ist durch Sichte hindurchgegangen, wie nur ganz wenige unter den Lebenden; es ist bei ihm viel Renegatenhaß; Barth aber und Brunner arbeiten, wenn sie ihren inhaltlichen Biblizismus systematisch verfechten, fortgesetzt mit den Denkmitteln des platonisch-kantischen Idealismus, ja ohne es zu wissen, tatsächlich mit Gedanken Sichtes und Hegels. Den allgemeinen Gegensatz von seelischem Erleben und transzendentallogischem Gelten sehen sie als volle Parallele an zu dem Glauben, der sich nicht auf die innere Erfahrung gründet, sondern aller Erfahrung zum Trotz auf das völlig überempirische, „reine“ Wort. Die Stellung des Schöpfers zum Geschöpf fällt ihnen völlig zusammen mit dem Gedanken des überzeitlichen „Ursprungs“, in dem alle Erfahrung wie alles Denken seinen letzten Grund wie seine letzte Grenze findet. Der Logos der Griechen steht ihnen sehr nahe beim Logos des Johannesevangeliums. Reformatorischer Glaube verträgt sich nach Barth und nach Brunner sehr schlecht mit moderner Historie und Psychologie, aber „sehr gut mit jeder Philosophie, die sich selbst versteht“ — gemeint ist mit diesem ganz Sichte'schen Ausdruck der kritische Idealismus. Die Doppelstellung des Menschen Gott gegenüber als Kreatur und als erwähltes, berufenes Gotteskind, als Sünder und als Begnadigter, als Todverfallener und als Glied des ewigen Reiches fällt ihnen völlig zusammen mit dem dialektischen Sowohl — als auch, das jeder menschlichen Aussage über das Verhältnis von Zeitlichem und Ewigem seinen Gegen-Satz entgegenstellt.

Dieses beständige Oscillieren der Widersprüche aber findet nach Barth seine Aufhebung in Gott, in dem nicht Ja und Nein ist, sondern lauter Ja! Ja — und darin ist Barth unwissend Hegelianer — diese ganze Widerspruchslage unsres Denkens wie unsres Lebens wäre gar nicht da, wenn nicht eine Einheit wäre, aus der die Gegensätze ursprünglich hervorgegangen sind; nur

unter dieser Voraussetzung können sie in ihr zur Ruhe kommen — sub specie aeterni. Gott ist nicht nur unser Ziel, er ist auch unsere Urheimat, von der wir ausgegangen sind. Auch den verlorenen Sohn hält die Heimat fest (Brunner a. a. O. S. 92 Anm.), ja selbst einen Judas gibt Jesus nicht auf, wie Blumhardt einmal sagt. Aber — dieser Einheit sind wir nicht mächtig; sie trägt uns. Nicht wir erkennen Gott; er erkennt uns. Uns bleibt nur das Eine: Anerkennen, daß dies unsre Lage ist. In dieser Anerkennung allein besteht die Wahrheit unsrer Theologie. Es gibt überhaupt keine Theologie von uns aus, sondern nur ein Annehmen, ein Anerkennen des Logos Gottes.

Von dieser Nähe des platonisch-kantischen Idealismus her, wie von der Stellungnahme bei Luthers Religion des „Wortes“ gegenüber der mystischen Erlebnisreligion etwa des Täufertums, also von diesen beiden Seiten her erklärt sich die leidenschaftliche Ablehnung aller und jeder Berufung auf das sog. „religiöse Erlebnis“, mit dem denn auch in Wahrheit oft reichlich viel Unfug unter uns getrieben worden ist. Feuerbach hat recht: auch aus dem reichsten und wärmsten, reinsten und stärksten subjektiven Erleben folgt noch nicht das Mindeste für seine metaphysische Wahrheit. Und der nagende Zweifel an ihr muß zuletzt auch das Erleben angreifen und rettungslos zersetzen.

Romantik oder Reformation, Erleben oder Glauben, Glauben auch ohne, ja gegen alles Fühlen und trotz gegenteiligen Empfindens — hier gibt es nach Barth und Brunner nur das Entweder — Oder. Das eine ist biblische, das andere, ob auch in edelster und schönster Form, heidnische Religion. Mag sie die schönste Blüte am Baum des Menschengeschlechtes sein, man muß auf das eine verzichten, wenn man das andere haben will. Mit dem Glauben teilt die Erlebnisreligion lediglich die Lebendigkeit, die Farbe des Lebens, das nicht konserviert und eingepökelt werden kann, ohne zu erbleichen und zur Mumie zu erstarren. Aber das, was der einen und der andern Form ihre Lebenskraft, ihre Bewegtheit verleiht, ist etwas ganz Verschiedenes. In der Erlebnisreligion bejaht der Mensch sich selbst, im Glauben verneint er sich selbst, im Erlebenwollen schaut er auf sich, im Glauben von sich weg auf Gott. Gottes Rede beginnt da, wo alles menschliche Erleben versagt, ja wo auch der dialektische Weg durchs Denken abbricht. Er führt bis vor diese Pforte, aber öffnen kann sie sich nur von innen. Mit Recht hat Luther im Erlebenwollen die feinste Form katholischer Wertheiligkeit gesehen. Auch das feinste und tiefste Erleben ist im besten Fall ein Hinweis auf die Sache, aber nie die Sache selbst; es kann auch von ihr weg in die Irre führen. In ihm liegt kein Kriterium, Licht und Irrlicht zu unterscheiden. Es ist durch alle möglichen Umstände bedingt; das ganze Heer psychoanalytischer Möglichkeiten verbirgt sich dahinter. Wir wären übel daran, wenn sich Gottes Gnadenwille nach den Barometer-schwankungen unseres Nervensystems und nach den Reaktionen unseres Unterbewußtseins richten wollte. Erleben ist ferner zeitlich-geschichtliches Geschehen; der Glaube nimmt seinen Standpunkt oder doch seinen Blickpunkt jenseits aller geschichtlichen Bedingtheiten, ja er ist das Ende aller Geschichte. Wo jemand glaubt, da steht er, ob auch auf dem Boden der Zeit, doch mit dem Schwerpunkt seines Wesens auf dem Boden der Ewigkeit: „als die Sterbenden, und siehe, wir leben“; denn das Wort aus der Ewigkeit, dem er sich hingibt, hebt ihn über das irdische Schwergewicht hinaus. Kein geschichtliches Ereignis vermag ihn zu stützen und braucht ihn zu stützen; keine historische Unsicherheit,

keine geschichtliche Relativität vermag ihn zu erschüttern. Er ruht auf der Unbedingtheit des göttlichen Willens, der den unsern zerbricht und entwurzelt und eben dadurch in uns die einzige unbedingte Gewißheit pflanzt, die es gibt. Heilstatsachen sind nicht geschichtliche Ereignisse; ja es gibt nur eine Heilstatsache, und die ist, genau gesehen, auch keine Tatsache, sondern unendlich viel mehr und der Art nach etwas anderes. Sie ist eine Tat handlung Gottes, ein Handeln, das nicht der Zeit angehört, sondern die ganze Welt des Zeitlichen zugleich schafft und vernichtet, vernichtet und neuschafft zur ewigen Welt.

Glaube ist also ganz wesentlich Hoffnung; durch radikale Selbst- und Weltverneinung hindurch ein großes Ja zu dem Endgiltigen, vor dem alles Zeitige zum bloß Vorläufigen und Vorletzten wird. Soweit Glaube etwas Zeitiges, etwas Geschichtlich-Psychologisches ist, ist er die Umkehrung, das heilige Nein zu all unserem menschlich-diesseitigen Erleben und Werten; dieses Nein ist restlos Gottes Werk; es ist die menschliche Form, in der er sein göttliches Ja zu uns spricht. So ist der Glaube nicht bloß eschatologisch orientiert; er ist selber eschatologisches Geschehen; in ihm vernichtet Gott die alte und schafft er die neue Welt, weil den neuen Menschen. Nicht wir sind, die glauben, Gott ist durch den Christus Subjekt des Glaubens und darum auch Subjekt der einzigen Theologie, die es gibt.

Durch den Christus. Also doch wieder durch eine geschichtliche Tatsache! Nein, sagen die Dialektiker. Sofern der Christus geschichtlicher Mensch ist, gehört er der Welt der Vergänglichkeit, der Sünde und des Todes an; ja in ihm kommt die Verlorenheit des Menschen zur Vollendung. Die radikalste historische Kritik ist noch Verherrlichung, gemessen an dem Skandalon, das „der Christus nach dem Fleisch“ bedeutet. Doch eben darum, weil er dieses Nein Gottes zum Menschen restlos bejaht, gehorsam bis zum Tod am Kreuz, genauer weil Gott sein Nein zum Menschen in ihm bejaht, ist dieser „Christus nach dem Fleisch“, von Gott her gesehen, zugleich der neue Mensch, der Christus nach dem Geist. Sein Kreuz ist seine Auferstehung; sein Sterben und Auferstehen unser Sterben und Neuwerden, ja das Ende der alten und der Aufbruch der ewigen Welt. Alle Kultur, sei sie weltliche oder religiöse Kultur, ist todgeweiht, ist etwas Vorläufiges und darum nicht so ernst zu nehmen, wie wir es gewöhnlich tun, aber doch so ernst, daß es nach Jesu Vorbild Gleichnis des Vollkommenen werden kann. Die profane Welt ist Barth immer noch lieber als die fromme Welt. Gerade das Treiben der Weltkinder, wie Sokrates und Jesus es beobachten, enthält den unbewußten Hinweis auf den ewigen Sinn, der hinter ihrem Tun steckt, auf Ursprung, Idee, Himmelreich. Barth setzt hier ganz merkwürdig Plato und die Verkündigung Jesu in Parallele. (Das Wort Gottes und die Theologie S. 53 ff. Vgl. P. Althaus, Christentum und Kultur, Allg. Ev. Kirchenzeitung 1928 Nr. 40. 41.) Dagegen die Kirche und das Christentum als Religion stehen mit ihren verzwickten Wesen, mit ihrem Tun „als ob“ am schärfsten unter dem Zeichen des Gerichts; ihnen gilt keine Verheißung als die, daß den Bäumen die Art an die Wurzel gelegt ist. Und doch, solange der Baum steht, ist es nicht unsere Sache, ihn zu fällen, sondern ihn zu pflegen, wenn auch in steter Bereitschaft als solche, die selber hinweg-eilen. Gerade dieses feinste Stück Welt weist als das vorletzte über sich hinaus aufs letzte (vgl. Barth, Der Christ in der Gesellschaft).

So ist für Barth und die Seinen — die letzten Ausführungen waren vor

allem an Barth angeschlossen — nicht nur das Wahrheitsproblem, sondern auch das Geschichtsproblem gelöst oder vielmehr aufgehoben. Gerade durch das Ziehen der äußersten Folgerungen, durch die Auslieferung aller Geschichte an die Wechselbedingtheit, an Vergänglichkeit und Vorläufigkeit gewinnt er einen Standpunkt jenseits derselben. Jenseits, nicht „innseits“, wie Barth einem Paul Jäger gegenüber mit Ingrimm feststellen zu müssen glaubt (a. a. O. S. 65).

Für die Erkenntnis- wie für die Erlebnistheologie liegt Gott als Objekt vor uns, für die strenge Mystik lebt er in uns. Für den transzendenten Idealismus (auch soweit Barth ihn teilt) steht er hinter uns. Für den Calvinisten Barth steht er über uns. Damit ist im Grunde auch gesagt, worin seine Stärke und worin seine Schwäche besteht. Ist der, den wir Gott nennen, nicht immer mehr als was wir von ihm sagen — auch mehr als was Barth von ihm sagt? Ist er nicht „über uns allen und durch uns alle und in uns allen“?

3.

Wir sind tief in die Problematik der „neuen“ Theologie hineingeraten. Es wird vermißt werden, daß ich auf ihre erfreulichste Seite so wenig eingegangen bin: die biblische. Barth der Ausleger der Paulusbriefe, vielleicht auch einmal der Evangelien, hat uns allen Großes zu geben. Eine weniger erfreuliche Seite ist die kirchlich dogmatische. Sie beginnt sich bei Barth (Dogmatik I) und Brunner (Der Mittler) bedenklich zu zeigen. Hievon vielleicht ein andermal. Es wird auch vermißt werden, daß ich auf andere Formen der dialektischen Richtung, Gogarten, Bultmann, kaum eingegangen bin. Man könnte sie im Unterschied zu der antigeschichtlichen Dialektik Barths die Dialektik der geschichtlichen Entscheidungslage nennen. Auch Brunner würdigt die Geschichte positiver als Barth. Ein zweiter Unterschied ist der, daß bei den vorhin Genannten aller idealistische Sauerteig viel radikaler ausgelegt wird, als bei Barth und Brunner. Man mag das als Vorzug begrüßen —; nach Seiten der Klarheit ist es vielleicht ein solcher, ob auch der Sache und der Wirkung nach, ist eine andere Frage.

Doch mir liegt jetzt nicht vor allem an der „Kritik“. Logische Widersprüche und sachliche Einseitigkeiten aufweisen, ist hier leicht. Den Dialektikern gegenüber verfängt das nicht viel. Es geht ums Ganze, um unsere Stellung zum absoluten Gott und noch mehr um seine Stellung zu uns. Ist sie zuerst und zuletzt eine verneinende oder eine bejahende? und wenn das letztere — und daran läßt keiner der Genannten einen Zweifel — müßte das nicht ganz anders zur Geltung kommen, als es z. B. bei Barth geschieht? Wir ehren die ehrfürchtige Scheu, die ihn von diesem Ersten und Letzten leise reden heißt. Und doch: Wenn es mit diesem leisen Raunen ernst gemeint ist, dann darf und muß es ganz anders zu seinem grundsätzlichen Recht kommen, als das bei ihm geschieht. Dann wird auch der Weg zum irdischen Handeln auf „geistlichem“ und „weltlichem“ Gebiet doch klarer, unzweideutiger sich zeigen, als es bei ihm der Fall ist.

Was hat uns die neue Wendung in der Theologie zu sagen? Sie zwingt uns vor allem zu gründlicher Selbstkritik, zur Besinnung auf die Nachwirkungen jahrhundertelanger falscher Einstellung in Theologie und innerem Leben. Gewiß, die Dialektiker selber können das Moment des seelischen Erlebens und der geschichtlichen Begebenheit aus ihrer Glaubensbegründung nicht

tilgen, mögen sie von diesen Dingen noch so negativ reden als vom bloßen „Hohlraum“ oder von dem, was nur im Menschen gesetzt, in Gott aber aufgehoben sei. Sie müssen selbst oft genug im selben Atemzug diesem Gesichtspunkt positiv Rechnung tragen, wie das in ihren entscheidenden Ausführungen geradezu in die Augen springt. Jeder kann sich leicht eine Blütenlese zusammenstellen. Aber haben wir nicht doch in diesen unentbehrlichen Bedingungen für das Zustandekommen der Offenbarung und des Glaubens oft den letzten Grund dafür gesehen? Solche Selbstkritik vorausgesetzt, kann uns diese Theologie zweitens mithelfen zu einer ganz gewaltigen Befreiung: heraus aus dem Joch des Psychologismus und Historismus, hinein in die Luft des Objektiven, Absoluten, Ewigen. Vor allem aber heraus aus den vielfachen innerweltlichen und zeitgeschichtlichen Bindungen, in die unsere Theologie und Kirche im Laufe der letzten Jahrhunderte hineingeraten war. Nicht als ob die neue Theologie von solchen Bindungen frei wäre; ist sie doch in ganz besonderem Sinne ein Erzeugnis unserer Zeit und will in besonderem Sinne ein Wort für diesen unseren „Kairos“ bedeuten. Und doch ist es uns von diesen Männern machtvoll gesagt worden, daß Christentum und christliche Theologie es zuletzt doch zu tun haben mit einem Ruf des welt- und zeitüberlegenen Gottes in diese Welt und Zeit hinein, und daß ihre entscheidende Aufgabe darin besteht, den Ruf zu hören und weiterzugeben. Das ist das Dritte und Wichtigste, was jene uns zu sagen haben. Es war hohe Zeit, daß Theologie und Christentum aus ihrer bloßen Verteidigungsstellung sich aufraffen und zum Angriff sammeln. Der einseitige Ausschlag zur weltverneinenden Haltung mußte sein, wenn der Ruf gehört werden sollte. Theses und Synthesen können mit neuer Kraft und Fülle gewonnen werden nur, wenn es einmal mit der Antithesis ganz ernst wurde und ernst bleibt. Durch den Schmerz des „unglücklichen Bewußtseins“ (Hegel) muß es immer wieder hindurchgehen, wenn es zur vollen Offenbarung, zum Zeitalter des heiligen Geistes kommen soll. Damit ist Barths Theologie freilich selbst einer dialektischen Betrachtung unterworfen, aber einer ernst gemeinten, keinem Spiel des Denkens mit sich selbst. Es ist das unvermeidliche Los jeder Dialektik, daß sie über sich selbst hinausweist. Und es ergibt sich als das Vierte die neue Aufgabe, die über die dialektische Theologie im Sinne der Genannten hinausführt: eine Neugewinnung der Welt von Gott aus, ein neues Verstehen und Herausheben auch des Positiven, was der „Schöpfer Geist“ in Natur und Geschichte, in Leib, Seele und Geist des Menschen hineingelegt hat. Vom ganzen Ernstnehmen der Antithesis zum Voll- erfassen der Synthesis, und von ihr aus zu neuer Würdigung der Thesis! Nur so kann zur vollen Geltung kommen, „daß der verlorene Sohn zuerst beim Vater in der Heimat war, ehe er verloren ging“ (Brunner a. a. O.). Auch das Subjektive im Glaubenssakt, das Geschichtliche in der Offenbarung kommt von da aus zu neuer Geltung, eingeordnet in das übergreifende Ganze. Daß wir so wieder einmal eine Theologie des Sieges und der Herrlichkeit konstruieren statt einer solchen des Kampfes, des Kreuzes und der Wanderschaft, — diese Gefahr ist bei jeder Theologie vorhanden, die sich als fertige Lösung gebärdet. Erstarrten kann man auch auf dem Standpunkt der Antithesis. Ob man die Einheit der göttlichen Tat zerreiht oder diese Einheit fertig zu besitzen glaubt — in beiden Fällen vergreift sich der Theologe an dem *mysterion tes eusebeias*, das nur in steter Erneuerung (*metanoia*) sich uns gibt. Eine solche

Syntheseis der Theologien schwebt doch zuletzt auch Barth vor (vgl. Das Wort Gottes S. 100). Wir würden dieser Gefahr dann erliegen, wenn wir des Ernstes der Antithesis wiederum vergessen wollten; das hieße aber die Syntheseis zu einer Abstraktion, zur bloß menschlichen Vorausnahme machen wollen, da sie doch allein als göttliche Tat im Leben des Glaubens für uns da und lebendig ist.

Bei alledem ist die dialektische Theologie nicht der einzige wirksame Einschlag. Ich denke vor allem an die tiefe Wirkung, die von Karl Holl ausgegangen ist; sie hat uns mindestens so viel zu sagen, wie jene Theologie. An Ernst, an Erfasstsein von der Sache ist hier und anderwärts wahrlich nicht weniger zu finden. Über all das hinaus bleiben wir die Erben der Vergangenheit, der theologischen wie der allgemein geistigen und philosophischen. Wir können so wenig zu Luther und Calvin zurückkehren wie zu Kant, Schleiermacher und Hegel. An ihnen lernen, positiv und kritisch, bleibt Voraussetzung für ein Vorwärtsblicken und Vorwärtskommen, das nicht ins Leere gerät.

Nicht darum handelt es sich, ob wir eine Theologie wie die Barth'sche annehmen oder ablehnen, sondern darum, daß wir die Sache neu erfassen, um die es dieser und jeder rechtschaffenen Theologie geht und schon bisher ging — bei allen Unterschieden in der Klarheit und Folgerichtigkeit; daß wir den Mut gewinnen, von Gott zu reden und nicht bloß von Gotteserlebnissen und Gottesbegriffen, aber auch die Klarheit, zu sehen, daß man ohne Begriffe nicht denken, ohne Erleben keine Begriffe bilden, ohne Erleben und Denken auch nicht glauben, das „Wort“ aufnehmen und weitergeben kann. Und endlich das Vertrauen, daß trotz allem die ewige Wahrheit zu uns spricht, auch wo sie unsere Begriffe zerbricht, die neuen wie die alten, Vertrauen gerade auf dem Grunde der Ehrfurcht, die immer wieder verstummt und schweigend lauscht vor dem, der allein die Wahrheit geben kann, weil er die Wahrheit ist.

Sic et Non.

Ein Gespräch über Karl Barth.

Von Heinrich Lang.

Vorbemerkung: Es ist im Folgenden der Versuch gemacht, in der Form eines Gesprächs zwischen einem älteren und einem jungen Theologen einiges über Karl Barth zu sagen. Wenn dabei der Jüngere eine gewisse Vordringlichkeit zeigt nach Umfang und Inhalt seiner Reden, so möge man das seinem jugendlichen Eifer zuguthalten. Wir heißen ihn deshalb auch „Imperitus“, während der Ältere, der ihn besucht, den Namen „Peritus“ trägt. Der Autor selbst bittet, ihn nicht dahin mißzuverstehen, als solle hier mit einigen 20 Fragen und Antworten der ganze Problembereich „erledigt“ werden, während in Wirklichkeit nur einige der bekanntesten Einwände, die wohl für Manche einer selbständigen Beschäftigung mit Barth im Wege stehen, zur Sprache kommen konnten.

* * *

Peritus: Sie haben sich scheint's schon eine recht schöne theologische Bibliothek eingetan! Ja, da darf natürlich der Römerbrief und die Dogmatik von Karl Barth nicht fehlen! Sie stehen ja als Angehöriger der jüngeren Generation noch mitten drin in den Strömungen — oder soll ich sagen: Strudeln? — der heutigen Theologie! Sind Sie eigentlich auch so ein richtiger