

erstanden selbst; und es wird keine Einigung zustande kommen ohne sie.

Wir bezeugen aber als Evangelische diesen Glauben, diesen Osterglauben auch an die Auferstehung der Una Sancta jetzt schon, indem wir mit unsern orthodoxen Brüdern einstimmen in den Osterruf der russischen Kirche „Christos woskresse — wo istinu woskresse!, Christus ist auferstanden, er ist wahrhaftig auferstanden!“.

NICOLAI BERDJAJEW

Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie¹

Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie.

I.

Der Barthianismus oder die sogenannte dialektische Theologie ist die bedeutsamste und ernsteste Erscheinung innerhalb des Protestantismus, in der sich dessen innere Erschütterung und die sich in ihm vollziehende Krisis widerspiegelt. Die bedeutsamen Bücher Emil Brunners „Der Mittler“ und Karl Barths „Dogmatik“ geben Veranlassung, sich über diese Bewegung vom russisch-orthodoxen Standpunkt aus zu äußern. Sowohl Barth als auch Brunner verfügen über ein religiöses Temperament und brechen mit dem Protestantismus des 19. Jahrhunderts, der das Christentum in eine Professorenreligion verwandelt hat. Diese Richtung ist auch ein Protest, aber schon nicht gegen den Katholizismus, sondern gegen den liberalen Protestantismus, gegen die religiöse Knochenerweichung, die mit der Aufklärung begonnen hatte und sich in dem deutschen Idealismus und in der deutschen Romantik, wenn auch in neuer Form, fortsetzte. Es ist das ein Schrei, eine leidenschaftliche Reaktion gegen den deutschen Idealismus und die deutsche Romantik, gegen Schleiermacher und Ritschl, gegen den Humanismus, gegen den Kult des Genius, gegen die Auffassung der Religion als einer Kulturercheinung. Es ist das gleichzeitig eine Reaktion gegen die optimistische Beurteilung des Menschen und der Geschichte, wie sie den Romantikern und Idealisten des 19. Jahrhunderts nicht weniger eigen ist als den rationalistischen Aufklärern des 18. Jahrhunderts. Karl Barth, Emil Brunner, Gogarten und Thurneysen wollen zu den Quellen der Offenbarung, mit Niederreißung aller menschlichen Zwischenwände zu Gott durchbrechen. Aber die Negierung der heiligen Tradition erschwert eine solche Rückkehr zum Quellgebiet der Vergangenheit. In dieser Bewegung verspürt man ein Müde-sein vom menschlichen Schöpfertum und dem menschlichen Kultur-treiben, das in Westeuropa Gott und die göttliche Offenbarung verdeckt hat. Der Protest Luthers und Calvins war doch auch gegen den Humanismus im Katholizismus, gegen das menschliche Schöpfertum in demselben, gegen die antike Kunst und Philosophie gerichtet. Die Rolle eines religiösen Erweckers spielte in der neuen protestantischen

¹⁾ Übersetzt von Benjamin Unruh.

KBA 2952

32

Bewegung Kierkegaard, der eine starke prophetische Natur war. Kierkegaard betrachtete die transzendente Angst als Grundlage des Christentums und trat gegen jeden Immanentismus auf. Von Kierkegaard erhielt die dialektische Theologie Karl Barths und derer, die ihm folgen, ihre Neigung zum Maximalismus, zum Absolutismus, zur Paradoxie. Eine gewisse Anregung bot und einen gewissen Einfluß hatte hier auch unser Dostojewskij, obwohl der Geist Dostojewskijs ein ganz anderer ist. Bei Dostojewskij steht der Mensch im Mittelpunkt, und er ist vor allem ein Verteidiger des Menschen, den die neue protestantische Theologie heruntersetzt. Die dialektische Theologie ist eine Theologie der Krisis, der kritischen Wende, sie ist mehr durch Motive eines negativen Protestes als durch positive Motive bewegt und inspiriert. Sie ist ein Schrei de profundis, sie zeigt uns aber keinen Ausgang, keinen positiven Weg, sie lehrt uns nicht, wie wir zu einem geistigen Leben, zu einem geistigen Aufstieg kommen. Für dieses Bewußtsein ist keine menschliche Bewegung zu Gott hin möglich, nur allein die Bewegung Gottes zum Menschen hin. Der Barthianismus stellt einer Auffassung der Religion als Kulturerscheinung schroff ein Verständnis der Religion als Krisis der Kultur entgegen. Hierin berührt er sich mit dem russisch-religiösen Gedanken, der das Problem der Kulturkrise immer sehr scharf formuliert und die Kultur als Lüge, als ein Scheinleben, von dem die Gotteswahrheit verdeckt wird, entlarvt hat. K. Barth stellt fest, daß in Christus eine universelle Krisis der Diesseitigkeit gegeben ist. Der Gottesgedanke, sagt Gogarten, stellt eine Krisis alles Menschlichen und somit auch der menschlichen Religion dar. Diese ganze Bewegung will von der Subjektivität der Religion zu der Objektivität der Bibel, zu der Offenbarung, zurückkehren. Der Individualismus ist für ihre Vertreter Modernismus. Der ursprüngliche Protestantismus ist ganz und gar nicht weder Subjektivismus noch Individualismus. Hierin besteht die Eigentümlichkeit dieser Strömung innerhalb des Protestantismus, der sich immer auf dem Wege des Subjektivismus und des Individualismus fortbewegt hat. K. Barth und seine Nachfolger zeichnet eine lebhaft empfundene allgemeine Sündhaftigkeit aus, ein Gefühl, das dem 19. Jahrhundert in weitem Sinne verlustig gegangen war. Und die Sünde wird in erster Linie als Verletzung des göttlichen Gesetzes verstanden. Der Glaube ist Negierung der Vernunft, eine dementia, eine Paradoxie. Hier zeigt sich besonders der Einfluß Kierkegaards. Glauben kann man nur an Gott. So erfolgt hier eine Entwertung der Kultur, der Geschichte, des sozialen Lebens, auf das so ganz ausschließlich das Bewußtsein des europäischen Menschen gerichtet war. Gogarten verneint sogar die Religion als etwas Relatives, als Relation. Nur Gott bleibt übrig, der Mensch aber und das menschliche Verhalten müssen verschwinden. Das Müdessein am Menschen ist das Grundmotiv der ganzen Strömung. Aber gleichzeitig hat man das Gefühl, daß man es mit Leuten einer neuen Formation zu tun hat, die den Zwiespalt kennen, die durch die kritische Philosophie Kants, deren starken Einfluß man überall spürt, durch die Bibelkritik, durch die Differenzierungen des kulturellen Gedankens hindurchgegangen sind und denen schon die alte naive orthodoxe Gläubigkeit fehlt. Die orthodoxen Calvinisten, soweit es solche noch gibt, anerkennen sie nicht als die ihrigen. Das ist ja die Eigenschaft jeder Krisis, die immer tragischen Charakter trägt. Die Menschen einer Krisis sind

niemals Leute einer unmittelbaren orthodoxen Gläubigkeit. K. Barth selber, der Initiator und Begründer der Richtung, schwächt in seiner Dogmatik den paradoxen Charakter seiner Gedanken ab, der im „Römerbrief“ so sehr scharf hervortrat, er will bereits ein System bauen, er wird zum Scholastiker. Seine Dogmatik ist in erster Linie durch ihre Annäherung an die Orthodoxie und den Katholizismus, an eine für den Protestanten maximale Anerkennung der kirchlichen Dogmen interessant. Aber der Eschatologismus der Barthschen Auffassung des Christentums drängt sich hier schon nicht mehr so stark auf, es herrscht eine größere Ruhe, die Krisis ist scheinbar überstanden. Das Buch Brunners „Der Mittler“ steht noch viel stärker und schärfer in der Krisis drin. Und ich werde mehr sein Buch als das von Barth im Auge haben.

Die ganze Strömung steht der Mystik sehr feindlich gegenüber, besonders Brunner. Es scheint Brunner so, als werde in der Mystik die Einmaligkeit der christlichen Offenbarung von der allgemeinen Offenbarung ertränkt und verschlungen. Die Gegenüberstellung der einmaligen, speziellen, besonderen christlichen Offenbarung und der allgemeinen Offenbarung des philosophischen Idealismus, der Romantiker, der Mystik ist für Brunner grundlegend. Dabei hat er die ganze Zeit Schleiermacher als den Vertreter einer falschen Allgemeinheit vor Augen, von den Zeitgenossen aber R. Otto. Mir ist der Aufruhr gegen die Schleiermacherische und Hegelsche Auffassung durchaus verständlich, da sie mit dem christlichen Glauben wenig gemein hat. Doch verbergen sich hier bei Brunner eine Reihe von Mißverständnissen. Es gibt eine allgemeine Offenbarung, aber natürlich nicht in dem Sinne, als wäre die christliche Offenbarung ein Teil dieser allgemeinen Offenbarung, sondern in dem Sinne, daß die einmalige Offenbarung selber eine allgemeine universelle Offenbarung ist, so daß alle übrigen Offenbarungen untergeordnete Teile der einen christlichen Offenbarung darstellen. Die heidnische Welt war nicht ohne jedes Licht, auch ihr hat sich die Gottheit offenbart, aber das war nur eine Ahnung einer einzigen, einzigen, einmaligen Offenbarung und ein menschlich-natürlicher Weg zu ihr. So haben viel Lehrer der Kirche gedacht. Aber dem größten Mißverständnis begegnen wir bei Brunner in bezug auf die Mystik. Am allerwenigsten freilich war Schleiermacher ein Mystiker. Die Romantik und die Mystik sind ganz verschiedene Dinge, die man sehr scharf voneinander trennen muß. Der philosophische Idealismus hat mit der Mystik ebenfalls gar nichts zu tun. Man muß zu den klassischen Quellen der christlichen Mystik gehen. Der heil. Makarios von Ägypten, der heil. Maximus Konfessor, der heil. Symeon der neue Theologe, der heil. Johann vom Kreuz, die heil. Therese, der heil. Franz von Sales, Eckhart, Tauler, Suso werden bei Brunner durch neue Romantiker und Idealisten verdeckt. Er hat kein Verständnis für das Wesen der christlichen Mystik und verwechselt völlig den eigentümlichen Immanentismus der Mystik mit dem Immanentismus und Pantheismus des philosophischen Idealismus und der Romantik. Der Sinn der christlichen Mystik ist die Vergottung ($\theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$) des Geschöpfes, im Schauen des göttlichen Lichts. Die Vermittlung auf dem Gebiet der Offenbarung ist nicht das letzte Wort der christlichen Offenbarung. Im Christentum wurde jederzeit die Möglichkeit auch einer unmittelbaren Offenbarung zugestanden. Das Christentum hatte immer eine exoterische

1884 2457

und eine esoterische Seite, es gibt eine falsche und eine echte Mystik. Die falsche Mystik führt zu der Negierung der menschlichen Persönlichkeit, der menschlichen Freiheit, zur Verneinung der Liebe als des mystischen Höhenwegs, sie gleitet monistisch, pantheistisch ab. Der Pantheismus ist nicht echte Mystik, für den Pantheismus ist eine *θεωσις* unmöglich, weil ja alles von vornherein göttlich ist, für den Pantheismus gibt es keinen pneumatischen Weg. In der echten christlichen Mystik bleibt die Persönlichkeit unangetastet. In ihr wird die Vereinigung des Menschen mit Gott erreicht ohne Vermischung der Naturen, ohne daß der Mensch verschwindet. Nur unter dieser Bedingung ist die Liebe möglich, denn die Liebe setzt die Existenz von zweien voraus, es kann keine Liebe geben, wenn nur einer da ist, bei völliger Identität. Für das indische monistische Bewußtsein kann es keine Liebe geben. Man wird das Gefühl nicht los, daß sowohl Brunner als auch Barth und Gogarten gar nicht mit der echten christlichen Mystik und der wahren christlichen Heiligkeit rechnen, daß sie sich mit der trügerischen Romantik und dem Idealismus auseinandersetzen. Aber die Mystik ist ja echter Realismus, die Unterscheidung und die Schau der Realität, also höchste Nüchternheit. Die Mystik ist der Höhepunkt des christlichen Lebens. Es ist ein alttestamentlicher, vorchristlicher Transzendentismus, der Brunner und die Barthianer zu Gegnern der Mystik macht. Sie sind viel zu sehr von negativen Protesten hingerissen, so daß sie die Mystik verwerfen, sowie die Volksreligiosität mit ihrer Mythologie und die sakramental-liturgische Seite des Christentums und die Gnosis und die Bedeutung des historisch Konkreten. Die Folge ist eine schreckliche Verarmung des christlichen Glaubens. Brunner betont ganz mit Recht, daß im Christentum alles persönlich, alles der Persönlichkeit zugewandt ist. Hieraus fließt die dialektische Theologie, der Dialog zwischen Gott und dem Menschen, die Rede Gottes und das Hören des Menschen. Wie bei der ganzen Richtung, so steht auch bei ihm im Mittelpunkt des Interesses die Wahl, die Entscheidung. Die Wahl, die Entscheidung sind immer ganz persönlich. Das Persönliche ist immer mit dem historisch Einmaligen verbunden. Das Problem des Historischen ist dann auch das Problem des Persönlichen. Das indische Bewußtsein kennt die Geschichte nicht und will nichts von ihr wissen, weil es das Persönliche nicht kennt. Doch gerade hier wird der Barthianismus von offenbaren Widersprüchen zerrissen. Brunner und die andern legen dem historischen Jesus keine Bedeutung bei und berauben die Geschichte überhaupt ihres religiösen Sinnes. Die historischen Tatsachen sind ihnen nicht wichtig. Das Leben Jesu ist ein geschichtliches und menschliches. Hierin unterscheidet sich der Barthianismus von dem alten orthodoxen Protestantismus. Es wird hier klar, daß diese Leute durch die Bibelkritik hindurchgegangen sind, und daß bei ihnen die Integrität des Glaubens verletzt ist. Der orthodoxe Protestantismus setzte an die Stelle der Offenbarung die Bibel. K. Barth will zu den reinen Quellen der Offenbarung zurückkehren. Für ihn sowohl als auch für diejenigen, die ihm folgen, besteht hier eine sehr große Schwierigkeit. Man muß das Wort Gottes, das als Offenbarungswort objektive Autorität hat, gegen die wissenschaftliche, historische Kritik schützen, die in der Bibel Verwüstungen angerichtet hat. Für den Protestantismus ist diese Schwierigkeit noch größer als für die Orthodoxie und für den Katholizismus,

für die das nicht eigentümlich ist, was man Bibliokratie nennen könnte. K. Barth anerkennt die Existenz der Metahistorie und hat darin vollkommen recht. Der Begriff der Metahistorie, die für die historische Forschung unzugänglich bleibt, ist denn auch die eigentliche Antwort, die aus der Tiefe des christlichen Glaubens auf die Bibelkritik gegeben werden kann. Die Metahistorie unterscheidet sich selbstverständlich von den alten Begriffen eines naiven Biblizismus. Es gibt zwei Methoden, an die Bibel heranzutreten — die historisch-kritische, mit der es aber nie gelingt, an die letzten Phänomene heranzukommen, die Offenbarung zu fassen, das letzte Geheimnis des Christentums zu erfassen, und sodann die Methode des Eindringens in den Odem des Heiligen Geistes in der Bibel, die Methode eines innerlichen Zutritts zu der Offenbarung. Die eine Methode hat es mit der Geschichte zu tun, die andere mit der Metahistorie. Aber die Haltung K. Barths und seiner Richtung ist darin charakterisiert, daß die Metahistorie und die Historie völlig auseinandergerissen werden, so daß hier ein Dualismus aufgerichtet wird und ein unüberbrückbarer Abgrund klafft. Die Metahistorie geht nicht ein in die Geschichte, die Ewigkeit nicht in die Zeit. Jesus als Christus ist das Ende der Zeit, eine Paradoxie, Parahistorie. Das stimmt und stimmt auch nicht. Die echte Paradoxie besteht gerade darin, daß die Metahistorie in die Geschichte eingeht und in ihr wirksam wird, daß die Ewigkeit in die Zeit einkehrt und sie umkehrt. Die völlige Trennung der Metahistorie und der Historie ist nicht eine Paradoxie, sondern Rationalismus, und eine solche Scheidung ist dem rationalen Bewußtsein, der Vernunft sehr plausibel. Die Vernunft verträgt sich in gleicher Weise mit dem Monismus und dem Dualismus, will aber ein Drittes, das vom Monismus und Dualismus verschieden ist, nämlich die christliche Offenbarung, nicht anerkennen. Das Auseinanderreißen von Metahistorie und Historie, von dem Christus der Offenbarung und dem Jesus der Geschichte, ist letzten Endes Leugnung der Fleischwerdung. Das bedeutet, daß Christus nicht in die Geschichte eingegangen ist, sondern außerhalb derselben und über derselben stand. Die Geschichte bleibt da neutral, ist der Säkularisierung unterworfen und wird ohne Abzug den Gewalten der historischen Kritik preisgegeben. So merkwürdig das klingen mag, ein solcher Standpunkt hat eine große Ähnlichkeit mit der mythologischen Theorie vom Wesen des Christentums. Der Barthianismus ist die Folge eines langen Prozesses der Entgottung der Welt und des Menschen. Er ist ein Protest gegen die Resultate dieser Entgottung, aber er steht selber diese Entgottung zu. Denn es gibt vom Menschen, von der Welt, von der Geschichte her keinen Weg zu Gott, denn Mensch, Welt, Geschichte sind ganz ungöttlich (als Resultat der Säkularisierung). Es gibt nur einen Weg von Gott zum Menschen. Aber der Weg von Gott zum Menschen, der Weg der Offenbarung ist nicht Fleischwerdung und Menschwerdung Gottes als objektiver kosmischer Prozeß, als ein physischer oder metaphysischer Prozeß, sondern ist nur Gottes Wort, Gottes Sprechen zum Menschen. Das ist nicht das kirchliche Verständnis des christologischen Dogmas, des Geheimnisses der Gottmenschheit Christi. Christus erscheint als Mittler, durch den Gott redet, in Ihm wird das Wort Gottes, Gottes Sprechen zum Menschen in höchster Vollkommenheit offenbart. Aber wir glauben nicht, daß Christus der Mittler ist, durch den Gott Sein Wort spricht, sondern

1684 2451

der Gottmensch, die zweite Hypostase der Allerheiligsten Dreifaltigkeit. Die Erscheinung Christi trägt einen objektiven kosmischen Charakter, und mit ihr verbindet sich eine Veränderung in der Welt und in der Menschheit, durch die der transzendente Abgrund zwischen Schöpfer und Geschöpf überwunden wird. Die Entgottung der kreatürlichen Welt, ihr Außergottsein widerspricht der eigentlichen Idee der Fleischwerdung und Menschwerdung Gottes, dem eigentlichen Wesen der christlichen Offenbarung. Diese Entgottung, für die der Barthianismus mit seinem extremen Antikosmismus so völlig eintritt, ist das Resultat einer Säkularisierung des europäischen Bewußtseins, d. h. der Schwächung des Christentums in diesem Bewußtsein. Das östliche Christentum und speziell das russische blieb mehr kosmisch und damit der kirchlichen Idee der Fleischwerdung Gottes treuer.

II.

Die historische Tragödie des Protestantismus sehe ich in einer falschen und unvollständigen Auffassung des christologischen Dogmas, d. h. des Mysteriums der Menschwerdung Gottes, in der Abbiegung zum Monophysitismus, so daß die eine Natur durch die andere verschlungen wird. Die Kehrseite des Monophysitismus stellt der Nestorianismus dar, dem Calvin sehr nahe kommt. Der transzendente Bruch zwischen Gottheit und Menschheit erzeugt auf dem Boden des Protestantismus zwei entgegengesetzte Strömungen: einen extremen Antihumanismus, eine Herabsetzung des Menschen, so daß er von dem Antlitz Gottes verschwindet, oder einen Humanismus und Immanentismus, ein Verschlingenwerden der Gottheit durch die Menschheit, wie er im Anthropologismus Feuerbachs in einer letzten Ausgestaltung auftritt, insofern als hier die Gottheit nur eine Projektion der menschlichen Natur ist. Schleiermacher und Ritschl stehen auf der humanistischen Linie des protestantischen Gedankens. K. Barth, Brunner, Gogarten, die zu den Quellen des Protestantismus, zu Luther und Calvin, zurückkehren, auf der antihumanistischen Linie, und sie neigen zu einer monistischen Negierung des Menschen. Das widerspricht aber dem Dogma von der Menschwerdung Gottes, von der Vereinigung zweier Naturen, die nicht aufgehoben werden und nicht verschwinden. Im Barthianismus birgt sich ein sehr starkes alttestamentliches, vorchristliches Element, das auch in Calvin stark wirksam ist. Eine transzendente Kluft zwischen Gott und den Menschen, zwischen Schöpfer und Schöpfung behaupten bedeutet nichts anderes als die Leugnung der Menschwerdung Gottes, der Gottmenschheit Christi. Darum wird auch behauptet, daß es zwar eine Bewegung von Gott zum Menschen gebe, aber nicht eine Bewegung vom Menschen zu Gott, nicht eine Antwort der menschlichen Natur in einer entsprechenden Aktivität. Das religiöse Phänomen wird hier eingliedrig, und die dialektische Theologie hört auf eine solche zu sein, sie ist nicht mehr ein Dialog zwischen Gott und Mensch, sondern nur noch ein Monolog Gottes. Der extreme Dualismus deckt sich vom andern Ende her mit dem Monismus. Der absolute Transzendentismus führt notwendig zur Zerstörung der Kirche als eines gottmenschlichen Organismus und eines gottmenschlichen Prozesses, zu der Ablehnung einer Verehrung der Gottesmutter, die im Lichte der σοφία, der Weisheit, strahlende Kreatur ist und die kosmische Grundlage der Kirche darstellt.

Die weitere Folge ist die Negierung der liturgisch-sakramentalen Seite des Christentums, in der die Heiligung der kreatürlichen Welt geschieht. Im Christentum wird das Transzendente immanent, und das ist doch die Hauptsache am Christentum. Und dieser Immanentismus ist etwas ganz anderes als der Immanentismus Schleiermachers und der deutschen Idealisten, der ja immer monophysitischer Natur ist. Der Theozentrismus Barths ist als Ausdruck eines extremen Transzendentismus eine Ablehnung des Theoandrisimus, des Gottmenschentums. Darum gibt es für den Barthianismus keine *θεωσις*, keine Vergottung der kreatürlichen Welt, des Menschen und des Kosmos, die doch das Endziel des Christentums darstellt. Die *θεωσις* ist im Christentum weder pantheistischer Monismus, noch transzendenter Dualismus, sondern ein Drittes, ein großes Mysterium und eine große Paradoxie. „Der Messias ist das Ende des Menschen“, sagt Barth in seinem „Römerbrief“. „Zwischen Gott und dem Menschen besteht ein absoluter Gegensatz“, lehrt Gogarten. An einer andern Stelle lesen wir bei ihm: „Gott hat keinen Platz in der Welt, solange der Mensch sich nicht vernichtet.“ „Entweder wir oder die Ewigkeit!“ rufen die Vertreter dieser Richtung aus. Das bedeutet eine letzte Herabsetzung des Menschen, nicht der Sünde bloß, sondern auch des Menschen, während doch durch die Tatsache, daß Gott Mensch wurde, die menschliche Natur erhöht und verherrlicht ist. Jene Rede über den Menschen kann man nur führen, wenn Gott nicht Mensch wurde, und wenn die zwei Naturen in Jesus Christus sich im Leben der Kirche nicht dauernd vereinigten, das ein Leben des Gottmenschentums, des mystischen Leibes Christi ist, in dem das ganze menschliche Geschlecht enthalten ist. Man hat bei der neuen Strömung den Eindruck, als identifiziere sie den Menschen mit der Sünde, als sei für sie das Ebenbild Gottes im Menschen endgültig ausgelöscht. Einer solchen abwegigen Auffassung des Sündenfalls als einer die gottebenbildliche Natur des Menschen völlig zerstörenden Tatsache finden wir bereits bei Luther und Calvin. Und ganz mit Recht haben hiergegen die katholischen Theologen ihren Einspruch eingelegt. Die Negierung des Gottmenschentums führt zu einer Wertung Christi ausschließlich als eines Mittlers, was der orthodox-kirchlichen Auffassung widerstreitet. Zwei Welten — Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit, das Göttliche und das Menschliche bleiben da durch einen tiefen Abgrund geschieden. Aber Christus hat diesen Abgrund überschritten. In Christo wird das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen ein ganz unmittelbares. Für K. Barth erschöpft sich das ganze Christentum im Wort Gottes; Gott redet und der Mensch muß hören. Aber Gott redet nicht bloß, er wird Fleisch und Mensch. Wie verhält sich diese Strömung zu dem Wort des heil. Athanasius des Großen: „Gott ward Mensch, damit der Mensch vergottet werde“? Für uns sind diese Worte grundlegend, in ihnen haben wir das ganze Christentum. In der östlichen Orthodoxie wird auch die Erlösung nicht juridisch oder moralisch gewertet wie im westlichen Christentum, sondern physisch, d. h. metaphysisch, d. h. ontologisch. Man könnte sagen kosmologisch als Fortsetzung der Welterschöpfung. Im klassischen Protestantismus und im Barthianismus ist die Kosmogonie eine alttestamentlich-biblizistische, nicht eine neutestamentliche. Alttestamentlich, nicht neutestamentlich ist auch das calvinische Verständnis des Lebenszwecks als eines Dienstes zu Ehren Gottes. Dieser Lehre

166A 2452

folgt auch K. Barth. Gott will herrschen, und der Mensch hat dieser Herrschaft zu dienen. Gott ist der absolute, souveräne Monarch, vor allem der Monarch. Aber dieser monarchische Aspekt in der Gottesauffassung ist auch kein christlicher Aspekt. Hieraus fließt bei Barth die Unterstreichung des Zornes Gottes, der Strafe, die Neigung, Gottes Barmherzigkeit zu verkleinern. Gott die Liebe, Gott, der sich in dem Sohne offenbart hat, tritt stark zurück und wird von dem alttestamentlichen Gott, der die Macht ist, verdeckt. Gott tut, was er will, Gott ist frei, er steht jenseits von Gut und Böse. Dieses Motiv von Duns Scotus, der Gott in einen willkürlichen Despoten verwandelt, ist im Barthianismus sehr stark, so daß in dieser Bewegung ein Mangel christlicher Liebe fühlbar wird, eine Auffassung des Christentums in erster Linie als einer Religion der Angst und der Strafe. Dieser Typus ist in Ibsens „Brand“ genial dargestellt, für den Kierkegaard Modell gestanden hat. Brand kennt den Gott der Liebe nicht, und eine Stimme aus der Höhe muß ihm denselben in Erinnerung bringen. Der gnadenlose Heroismus und Maximalismus widerspricht dem Geist des Christentums. Der Maximalismus Kierkegaards ist ein trügerischer. Er hat keine Ähnlichkeit mit der christlichen Heiligkeit und ist mit dem Montanismus verwandt, den die Kirche abgelehnt hat. Für uns orthodoxe Russen gibt es nichts Fremderes als Calvins Prädestinationslehre, nach welcher Gott den einen zur ewigen Seligkeit, den andern zum ewigen Verderben geschaffen hat. Obwohl wir in dieser Lehre die Kraft der *reductio ad absurdum* anerkennen müssen, ist uns doch klar, daß das Problem des Verhältnisses zu Gottes Allwissenheit und der menschlichen Freiheit im christlichen Bewußtsein nicht gelöst ist. Für uns ist auch die Lehre des Seligen Augustinus unannehmbar. Ganz und gar nicht zufällig waren fast alle östlichen Lehrer der Kirche von Origenes bis zu dem heil. Maximus Konfessor Vertreter der allgemeinen Erlösung, der Apokatastasis. Die Allgemeinheit, der kosmische Charakter der Erlösung, ist eines der grundlegenden Motive auch des russischen religiösen Denkens.

Brunner schreibt dem Trinitätsdogma, sowohl dem Schul- als auch dem biblischen Dogma, keine Bedeutung zu. Es ist charakteristisch für den ganzen Protestantismus, daß in ihm das Trinitätsdogma im Schatten bleibt. Es gibt einen Gott, eine menschliche Seele, und einen Mittler zwischen Gott und dieser Seele — Christus. Aber der Glaube an die Gottmenschheit Jesu Christi, daran, daß Er der eingeborene Sohn Gottes war, kann außerhalb des Glaubens an die Dreifaltigkeit der Gottheit keinen rechten Sinn bekommen. Unser Glaube an die Gottheit Christi besagt, daß Er die zweite Hypostase in der Heil. Trinität ist. Ohne diesen Glauben haben wir eine Zweiheit an Stelle der Dreiheit, aber die Zwei ist eine unvollkommene Zahl, sie zeigt keinen Ausweg. Von dem Heiligen Geiste, der dritten Hypostase innerhalb der Heiligen Trinität, wird fast nicht gesprochen, und Er wird fast ganz mit der Gnade identifiziert, wozu auch die katholische Theologie neigt. Das östliche Christentum ist hauptsächlich eine Religion der Heiligen Dreifaltigkeit, mit einer besonderen Betonung des Heil. Geistes. In dem Heiligen Geist ist die göttliche Energie der Welt immanent. Außerhalb des Glaubens an die Heilige Dreifaltigkeit bleibt nur ein monarchisches Verständnis Gottes übrig. Sowohl Calvin als auch K. Barth

behaupten die absolute Monarchie Gottes, seine absolute Herrschaft und Ehre. Es ist das ein reiner Monotheismus. Aber so paradox es auch klingen mag, es muß gesagt werden, daß das Christentum keine monotheistische Religion ist. Am besten begreifen das die orthodoxen Juden. Der reine Monotheismus ist jüdische, mohammedanische, nicht christliche Religion. Für das christliche Bewußtsein ist die Gottheit nicht absolute Monarchie, sondern Heilige Dreieinigkeit, d. h. unendliche Liebe und Opfer. Jede der drei Hypostasen in der Heiligen Dreieinigkeit tritt in unendlicher Liebe und Opferbereitschaft aus sich heraus. Nur die Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit ist eine Lehre von Gott als Liebe. Die abstrakt-monotheistische, monarchische Auffassung Gottes ist eine vorchristliche Stufe der Gotteserkenntnis, eine exoterische Lehre von Gott, für die das esoterische Angesicht Gottes verborgen bleibt. Ja noch mehr, ohne Christus, ohne die göttliche opferbereite Liebe kann man Gott nicht annehmen. Er würde uns einen transzendenten Schrecken einflößen als mysterium tremendum. Der reine Monotheismus führt immer zum transzendenten Dualismus und weiß nichts von der Vereinigung von Himmel und Erde, von Schöpfer und Schöpfung, nichts von der Fleischwerdung Gottes, dem zentralsten Mysterium des Christentums. Die Entgottung und die tiefste Herabsetzung der kreatürlichen Welt ist die unvermeidliche Folge eines reinen Monotheismus. Es ist das islamitische Religion. Mit dem trinitarischen Dogma ist unlöslich die Verehrung der Jungfrau Maria, der Gottesmutter, verbunden. Von hier aus wird auch das ganze Verhältnis zur Schöpfung bestimmt. Ich habe das Buch Brunners mit ungeheurem Interesse gelesen, weil ich die Spannung und Schärfe des Gedankens, das religiöse Pathos in ihm fühlte. Als ich jedoch bis zu der Stelle kam, in der Brunner bekennt, daß er nicht an die Geburt Jesu Christi von der Jungfrau glaubt, oder wenigstens ihr gleichgültig gegenübersteht, wurde mir traurig zumute, und die Sache wurde sogar langweilig. Denn mir schien es so, als werde nun alles durchgestrichen, als sei nun alles weitere zwecklos. In diesem Punkte besteht ein ganz radikales Auseinandergehen mit dem Protestantismus. Das ganze Wunder des Christentums und sein ganzer Sinn liegt in der Geburt Christi aus der Jungfrau Maria vom Heiligen Geiste, und ohne das gibt es kein Christentum. Wie wir uns auch den Protestanten nähern mögen, wie wir auch mit ihnen arbeiten werden, die Ablehnung der Verehrung der Gottesmutter reißt zwischen uns einen Abgrund auf. Der transzendente Dualismus, der die Schöpfung entgottet, macht den Glauben an die Geburt Christi aus der Jungfrau und die Verehrung Seiner Mutter unmöglich. Die Geburt Christi, d. h. die Fleischwerdung und die Menschwerdung Gottes, wird hier völlig weltlich aufgefaßt. Wir haben da keinen kosmischen Prozeß, der eine verklarte jungfräuliche Kreatürlichkeit zur Erscheinung bringt, um die Empfängnis des Logos in den Schoß der Erde möglich zu machen. So muß denn auch die kosmische Basis für die Kirche dahinfliegen. Brunner sieht in dem Glauben an die Jungfrau, die Gottesmutter, eine naturalistische Theorie der Parthenogenesis. Hier fühlt man deutlich einen Abscheu vor der Natur, der kreatürlichen Welt. K. Barth, der in der Dogmatik orthodoxer ist, gibt zu, daß Christus von der Jungfrau geboren wurde, aber das Zugeständnis hat für ihn keine weiteren geistlichen Folgen, es führt nicht zum Kultus der Gottesmutter, der dem Protestantismus immer als heidnischer naturalistischer

Kultus erscheint. Aber Heidentum heißt hier der Kosmos, und wir kommen somit zu der Frage, wie das westliche Christentum sich zum Kosmos verhält.

III.

In dem christlichen Gedanken des Westens vollzog sich ein langer Prozeß der Neutralisierung des Kosmos. Dieser Prozeß hatte seine Etappen. Schon bei dem heil. Thomas von Aquino setzte derselbe ein. Er behauptete die Existenz einer natürlichen Ordnung als einer selbständigen Sphäre, die von der supranaturalen Ordnung geschieden und unterschieden ist. Die Neutralisierung des Kosmos war das Resultat einer Stufengliederung. Natur und Gnade werden einander schroff entgegengesetzt. Der heil. Thomas von Aquino ist eine Quelle des europäischen Naturalismus geworden. Aber bei ihm finden wir doch noch den Kosmos als hierarchische Ordnung (ordo), der alle Stufen eingefügt sind. Später vollzog sich der Prozeß der Zerstörung des Kosmos in der antiken und mittelalterlichen Bedeutung des Wortes. An die Stelle des Kosmos trat die Natur als Gegenstand der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und der technischen Einrichtung. Luther und der Protestantismus stellten eine weitere Etappe in der Neutralisierung des Kosmos und folglich seiner Verweltlichung dar. Der Protestantismus bestimmte das religiöse Leben durchaus als Verhältnis der menschlichen Seele, die dem kosmischen Ganzen entnommen wurde, zu Gott. Und mag K. Barth auch noch so oft behaupten, daß der Protestantismus nicht Individualismus sei, die Neutralisierung des Kosmos, die Säkularisierung der Natur führt zwangsweise zum Individualismus. Nicht bloß im Protestantismus haben wir Individualismus, er findet sich auch im Katholizismus, soweit dieser nicht einräumt, daß die menschliche Seele zusammen mit der Welt gerettet wird, daß die Rettung selbst eine ökumenisch-kosmische, und nicht eine isoliert-individualistische Angelegenheit ist. Für das westeuropäische Christentum verbleibt die menschliche Seele nicht als organisches Glied in dem kosmischen Ganzen, in dem allkirchlichen Kollektiv. Auch für das katholische Bewußtsein ist der kirchliche Hierarchismus nicht als allkirchlicher, kosmischer Kollektivismus gedacht, die kreatürliche Welt wird nicht als organisches Ganzes aufgefaßt, in dem die göttliche Weisheit waltet. Der Protestantismus hat die menschliche Seele noch mehr isoliert und ohne jede Beziehung zur kosmischen Einheit vor Gott gestellt. Die Folge war eine völlige Säkularisierung der Natur, der Kosmos verschwand, an seine Stelle trat ein toter Mechanismus. Die Verbindung zwischen Himmel und Erde ward zerrissen, die Natur war nicht mehr durchglüht von göttlichen Energien. Das „Supranaturale“ des heil. Thomas von Aquino entschwand dem herrschenden Bewußtsein Westeuropas, es blieb das „Natürliche“, aber losgerissen vom „Übernatürlichen“. Man sieht Wege der christlichen Erneuerung außerhalb eines lebendigen Verhältnisses zur Natur, zum Kosmos, zur Schöpfung als Ganzem. In der christlichen Gedankenwelt des Westens hat sich der göttliche, geheiligte Kosmos nur in der christlichen Theosophie (die mit der heutigen populären „Theosophie“ absolut nichts gemein hat) von Paracelsus, Jakob Böhme, Pordage, Fr. Baader, teilweise bei Schelling in der Lehre von der Weisheit erhalten. Das ist ein gewaltiges Verdienst der christlichen Theosophie, und vor allen Dingen des größten christlichen Theosophen, Jakob Böhme. Der christliche Osten war

von Anfang an kosmischer als der Westen, und das hängt mit seinem griechischen Quellgebiet zusammen. Griechenland war die Offenbarung des herrlichen Kosmos, und mit ihm war sein ganzes religiöses Leben verknüpft. Das ist in veränderter Form in die griechische Patristik übergegangen. Bei Origenes, dem heil. Gregor von Nyssa, dem heil. Maximus Konfessor ist die kosmische Gnosis viel stärker als in der lateinischen Patristik, ebenso anthropologischer und psychologischer. Der christliche Westen kommt von dem Seligen Augustin her. Dieser tiefere kosmische Zug hat sowohl in der Liturgie als auch in dem Leben der Heiligen seinen Ausdruck gefunden. Im byzantinischen mönchisch-asketischen Typus der Frömmigkeit ließ das kosmische Element nach, aber in der russischen Orthodoxie erneuert und kräftigt es sich wieder, weil diese als ihre kosmische Basis das ursprüngliche russische Heidentum hatte, ein eigentümliches russisch-völkisches Element, das durch das Christentum verklärt wird. Unser Durst nach kosmischer Verklärung wird in unserm Osterfeste und in der Freude an der Auferstehung eindrucklich.

Der russische religiöse Gedanke des 19. und 20. Jahrhunderts, der von seinem Winterschlaf seit der Zeit des 14. Jahrhunderts wiedererwachte, nahm das Problem der religiösen Kosmologie und der religiösen Anthropologie in ihrer unzerreißbaren Wechselwirkung wieder mit ganzer Schärfe auf. Es ist das eben das Problem des Verhältnisses Gottes zur Kreatur, zum Kosmos und Menschen, das Problem der Durchleuchtung und Verklärung der kreatürlichen Welt, des kosmischen Ganzen. In einer der Richtungen unseres religiösen Gedankens wird dieses Problem als Problem der „Sofijnost“, als Problem der Weisheit (Sophia) innerhalb der Schöpfung geschaut. Im Zentrum unseres orthodoxen Gedankens steht die Verklärung und die Vergottung der Kreatur, die nur aus dem zentralen Mysterium des Christentums, dem Mysterium der Menschwerdung Gottes, verstanden werden kann. Der Mensch steht im Zentrum des Kosmos und kann nicht von kosmischen Grenzen losgerissen werden. Nun ist aber der Mensch der Menschheit Christi consubstantiell. Darum ist auch in Christus und durch Christus die Vergottung der Schöpfung möglich. Das Leben des größten russischen Heiligen aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts, des heil. Serafim von Sarow, trägt die Züge einer neuen kosmischen Heiligkeit, einer verklärten Kreatur im Heiligen Geiste. Für uns stand im Mittelpunkt nicht die Idee der Rechtfertigung des Menschen, wie für das westliche Bewußtsein, des protestantischen sowohl als auch des katholischen, sondern die Idee der Verklärung des Menschen und der mit ihm verbundenen Kreatur, d. h. also des Kosmos. Die Rettung der Welt vollendet sich endgültig in dem Mysterium der Auferstehung Christi. Die Auferstehung Christi ist eine geistige und mystische, und zugleich auch eine historische und kosmische Tatsache. In ihr durchdringen das Metahistorische und das Historische, das Göttliche und Kosmische einander, und darum beginnt mit ihr ein neuer Äon. Eine solche Richtung des russischen christlichen Gedankens und des russischen Frömmigkeitstypus hat mit dem Pantheismus nichts gemein. Für den Pantheismus ist die *θεωσις*, die Verklärung, unmöglich und unnötig, für den Pantheismus ist unsere Welt an und für sich göttlich, er kennt die Sünde und den Sündenfall nicht. Aber die Vergottung der Kreatur setzt den Kampf mit der Sünde und dem Übel dieser Welt voraus. In dem russischen orthodoxen Ge-

KBA 2452

danken finden wir zwei schöpferische Strömungen, — die eine ist vornehmlich eine kosmologische, in deren Zentrum das Problem der Weisheit, des Geschöpfes steht, und die mit ihm verbundene Sophiologie und Mariologie, die andere wiederum ist eine vornehmlich anthropologische, für die das Problem des Menschen im Mittelpunkt steht, dessen schöpferischer Beruf in der Welt. Diese zweite Strömung interessiert sich mehr für das historiosophische Problem und trägt einen eschatologischen Charakter. Aber beide Strömungen stellen eine schöpferische Reaktion gegen die Entgottung des Kosmos und des Menschen dar, sie theologisieren und philosophieren, indem sie nicht von Gott, der vom Menschen getrennt wäre (Theozentrismus), und auch nicht vom Menschen, der von Gott geschieden wäre (Anthropozentrismus), sondern vom Gottmenschentum (Theoanthropismus) ausgehen. In der Lehre der heil. Kirchenväter wird die religiöse Kosmologie und die religiöse Anthropologie entwickelt, indem aber noch alle Folgerungen aus dem christologischen Dogma gezogen werden. Das versucht der russische religiöse Gedanke mehr als der westliche Gedanke zu tun, der zwar sehr anthropologisch ist, aber den Menschen und die ganze Kreatur losgerissen von Gott betrachtet. Auf diesem Boden ist der ganze europäische Humanismus erwachsen, der eine Selbstbejahung des Menschen im Losgerissensein von Gott darstellt. Im gewissen Sinne ist auch das Vatikanische Dogma ein humanistisches Dogma, Schleiermacher und K. Barth, der idealistische Humanismus und der extreme Transzendentismus sind Antithesen, die ein notwendiges Resultat des Auseinanderreißen der beiden Elemente im Gottmenschentum darstellen. Das hat zu einer Entfaltung und Differenzierung der Menschenwelt, zu einer Komplizierung und einer Verfeinerung der Seele, zu der Entwicklung von Wissenschaft und Kunst geführt, aber auch zu einer akuten Krisis der europäischen Kultur. Rußland hat die humanistische Entwicklung in dieser Form gar nicht mit durchgemacht und somit auch nicht das humanistische Schöpfertum und die humanistische Kultur. Aber vielleicht ist gerade darum, weil es bei dem humanistischen Prozeß mehr beiseite stand, in seiner Kulturschicht schärfer als im Westen das religiöse Problem des Menschen, die Frage nach dem Sinn und der Rechtfertigung der Geschichte und der Kultur gestellt worden. Wir finden diese scharfe anthropologische Problemstellung in dem religiösen Geist der russischen Literatur, voran bei Dostojewskij, der eine Reihe Nietzschescher Motive vorweggenommen hat, und sodann in der religiösen, philosophischen und sozialen Gedankenwelt. Und immer ist der Gedanke an den Menschen unlöslich mit dem Gedanken an die Schöpfung, den Kosmos, an Gott verbunden. Wir können uns die Schöpfung nicht isoliert, zerstückelt, säkularisiert denken, Gott streitet wider die Sünde, das Böse, die Finsternis, aber nicht wider sein Geschöpf, die Natur. Unserm Gottesgedanken entspricht mehr der Pantheismus, als der transzendente dualistische Theismus. Und diese Art zu denken steigt empor zu dem ontologischen Verständnis der Fleischwerdung und Menschwerdung Gottes.

IV.

K. Barth protestiert ganz energisch gegen die Auffassung des Protestantismus als einer Religion der Freiheit im Gegensatz zum Katholizismus als der Religion der Autorität. Und K. Barth hat recht, wenn er von

dem orthodoxen und nicht dem liberalen Protestantismus spricht. In der Tat — der reine Protestantismus ist im Prinzip ein ebensolcher Autoritätstypus des Christentums wie der Katholizismus. Auf die Frage nach einem absoluten Kriterium und einer absoluten Autorität antwortet der Katholizismus mit dem Vatikanischen Dogma, in dem Papst ein absolutes Kriterium und eine absolute Autorität sehend, während der Protestantismus die Bibel, das Wort Gottes, als absolutes Kriterium, als absolute Autorität betrachtet. Das Bedürfnis nach einer absoluten Autorität ist das Bedürfnis, das Wort Gottes zu hören, nicht ein Menschenwort. Der Katholizismus vernimmt es im Papste, wenn er ex cathedra spricht, der Protestantismus in der Heiligen Schrift. Die Tradition stellt für den Protestantismus etwas rein Menschliches dar. Die Rede Gottes selbst wird nur im Worte Gottes, in der Bibel vernommen. Ich will mich hier nicht über die Schwierigkeit auslassen, die eine Anerkennung der Heiligen Schrift außerhalb der heiligen Tradition darstellt. Mich interessiert hier nur der Vergleich mit der Orthodoxie. K. Barth betrachtet nicht die Autonomie als Grundlage des Protestantismus. Die menschliche Seele ist im Verhältnis zum Worte Gottes nicht autonom, dieses Verhältnis ist einzig auf Autorität begründet. Die Seele kann nur im Verhältnis zu andern Menschen autonom sein. K. Barth hat in seiner Dogmatik sehr schön nachgewiesen, daß die Autorität die Freiheit des Gewissens voraussetzt. Die Autorität kann nur auf ein freies Gewissen wirken. Wenn sie sich ohne freiwillige Anerkennung durchsetzen wollte, so wäre sie nichts anderes als eine Naturnotwendigkeit. Aber K. Barth verfißt die äußere Autorität. Und das ist für die christliche Denkweise des Westens charakteristisch. Ich bin der Meinung, daß die am wenigsten autoritative Form des Christentums immer noch die Orthodoxie ist. Aus folgenden Gründen: Die Frage nach dem absoluten Kriterium, d. h. nach der Autorität, ist eine typisch westliche Frage. Sie ist durch die soziale Natur der westlichen christlichen Welt erzeugt, durch das Bedürfnis, Prinzipien aufzustellen, durch die sich das Leben der Gesellschaft organisieren ließe. Die Autorität des Papstes und die Autorität der Bibel ist aus demselben Bedürfnis entstanden wie auch die kritische Erkenntnistheorie Kants. Der christliche Osten ist weniger soziologisch und mehr ontologisch und interessiert sich deshalb weniger für das Kriterium. Autorität hat einzig die Kirche als Ganzes, aber das ist keine äußere, sondern eine innere Autorität, und diese Autorität hat nicht den Charakter eines unfehlbaren sozialen Organs. Das ökumenische Konzil hat nur darum Autorität, weil in ihm der Heilige Geist wirkt. Es besteht aber ganz und gar keine Möglichkeit, nach äußeren, formalen, juridischen Kennzeichen die Echtheit des Konzils zu bestimmen. Das Kirchenvolk als Ganzes sanktioniert das Konzil als eine Äußerung des Heiligen Geistes, ohne daß dieses die Natur einer äußeren Autorität bekäme. Die Bibel ist auch keine äußere Autorität, und das einzige Kriterium stellt die Wirkung des Heiligen Geistes dar. Es gibt kein Kriterium für Gott, Gott selbst ist das einzige Kriterium, das Niedere kann nicht das Kriterium für das Höhere sein. Die Ausgießung des Heiligen Geistes im Leben der Kirche stellt selbst die Kriterien fest und die einzige absolute Autorität dar. Die innere Autorität der Kirche wird hier allkirchlich (soborno) verstanden als Einheit und Ganzheit der Tradition, in der Verbindung des einzelnen mit dem kirchlichen

KBA 2462

Ganzen. Nicht der höchste Hierarch (der Papst oder der Patriarch), auch nicht ein Konzil der Hierarchen, auch nicht das einzelne gläubige Glied der Kirche, überhaupt kein Individuum kann als Träger des Geistes der kirchlichen Allheit (sobornost') verstanden werden. Diese kirchliche Allheit ist ein mystischer Kollektivismus, der sich keiner Rationalisierung fügt. Ich als Individuum kann weder meine Freiheit der Autorität der Kirche entgegensetzen, noch meine Freiheit der Autorität der Kirche unterwerfen, denn die Kirche ist für mich keine äußere Realität. Die „sobornost“ ist in mir und ich in der „sobornost“. Es besteht kein Gegensatz zwischen dem Individuum und dem kirchlichen Kollektivismus, denn eine solche Entgegensetzung würde sofort eine religiöse Neutralisierung sein, Herausfallen aus der Kirche bedeuten. Das Individuum, das sich innerhalb des kirchlichen Kollektivismus befindet, kennt keine äußere Autorität, die immer die Kehrseite des Individualismus bedeutet. In der orthodoxen Kirche existiert selbstverständlich eine hierarchische Disziplin, und sie kann sich zuweilen auch sehr stark durchsetzen. Doch das gehört zu der sozial-exoterischen Seite der Kirche und hat nichts gemein mit dem mystischen Verständnis der Autorität. In der Orthodoxie spielt der Gehorsam eine große Rolle, aber der Gehorsam ist ein innerlichster, geistiger Weg, und er gründet sich nicht auf dem Vorhandensein einer äußeren Autorität. In der Orthodoxie gibt es eine äußere Autorität, durchaus nicht in dem Sinne, wie auch der liberale Protestantismus sie ablehnt. Die Orthodoxie ist doch gerade die traditionalistischste Form des Christentums, sie schätzt am meisten die heil. Tradition, eine Treue gegen die Väter der Kirche. Die Orthodoxie kennt keine äußere Autorität, nicht etwa auf Grund eines Individualismus, der ja gerade das Bedürfnis nach Autorität erzeugt, sondern auf Grund des Kollektivismus des Geistes der kirchlichen Allheit. Hier haben wir etwas, was die Vertreter des westlichen Christentums am schwersten verstehen. Die päpstliche Infallibilität ist Individualismus, in ihr horcht ein Individuum nach dem andern hin, in dem Glauben, daß es hier die Stimme Gottes hört. Die orthodoxe Auffassung ist darin begründet, daß das gläubige Kirchenvolk (zwei oder drei in meinem Namen) hinhört nach der Offenbarung des Heiligen Geistes. Die Bibel ist ganz und gar nicht äußere Autorität des Gotteswortes für das Individuum. Es hört hier ganz und gar nicht das Individuum, sondern die versammelte Gemeinde, und sie hört als Ganzheit, die selber eine Auswirkung des Heiligen Geistes im inneren geistlichen Leben der Kirche ist. Das Wort Gottes ist nicht tot, es wurde nicht irgendeinmal bloß gesprochen, es ist lebendig, es wird ewig gesprochen. Das Wort Gottes wird dynamisch aufgefaßt, es wird im Leben der Kirche offenbar, es lebt in der Liturgie, in den Sakramenten. Die Liturgie ist ein lebendiges Wort Gottes. K. Barth und seine Schule verstehen allerdings das Wort Gottes dynamischer als der alte orthodoxe Protestantismus, in dem es versteinert ist. Aber man muß hieraus auch alle Konsequenzen ziehen. Das sakramentale Leben der Kirche ist der Schall des Gotteswortes, ist die sich fortsetzende Fleischwerdung des Wortes. In dem reinen Biblizismus setzt sich diese Fleischwerdung des Wortes nicht fort, ja im Grunde war es nie Fleisch geworden, es wurde nur geredet, daß man es höre. Uns ist im Protestantismus die Verteidigung der Gewissensfreiheit, die Verteidigung der Freiheit des Christenmenschen teuer, und hierin liegt eine große Wahr-

heit des Protestantismus. Aber wir können das alles nicht individualistisch verstehen. Uns ist auch das direkte Verhältnis zum Schriftwort teuer, aber auch dieses Verhältnis verstehen wir nicht individualistisch. Die orthodoxe Welt hat jahrhundertlang ein wortloses geistiges Leben geführt, sie hat nicht gedacht, nicht theologisiert und auch nicht philosophiert. Sie hat die Wahrheit des großen russischen Dichters Tjutschew: „Der ausgesprochene Gedanke ist Lüge“, klar begriffen. Die orthodoxen Heiligen und Mystiker haben im Unterschied zu den katholischen keine Beichten, keine Tagebücher und auch keine geistlichen Autobiographien verfaßt. Alles blieb in der Tiefe verborgen, die ursprüngliche Wahrheit wurde aufbewahrt für die neue historische Epoche, wo die Berührung zwischen dem christlichen Osten und dem Westen stattfinden mußte. Unter dem Einfluß dieser Berührung mit dem Westen ist im 19. Jahrhundert der orthodoxe Gedanke erwacht und hat seine schöpferische Kraft und seine Fähigkeit, neue und komplizierte Probleme zur Diskussion zu stellen, offenbart. Aber erst im 20. Jahrhundert kam es zu einer tieferen Berührung zwischen dem östlichen und westlichen Christentum. Der Osten stand abseits von dem historischen Kampfe zwischen Protestantismus und Katholizismus, und die Beweggründe dieses Kampfes sind der Orthodoxie fremd. Aber gerade deswegen kann sie eine bedeutende Rolle bei der Annäherung und Vereinigung der christlichen Welt spielen, bei der Bildung eines einigen christlichen Kosmos. Die eschatologisch gerichtete Art des russischen orthodoxen Bewußtseins ist für die Sache der christlichen Einheit sehr günstig, insofern, als es alle Erwartungen und Hoffnungen in die metahistorische Sphäre hinüberträgt, ohne damit den Sinn der Geschichte zu entwerten, ihn vielmehr bejahend. Die Trennungen in der christlichen Welt sind im Historischen geschehen, das losgerissen war von dem Metahistorischen.

Zusammenfassend muß gesagt werden, daß der Barthianismus eine sehr ernste Erscheinung im christlichen Leben Europas ist und gleichzeitig eine sehr ernste Krisis im Protestantismus. In dieser Bewegung bricht ein Hunger und Durst nach religiöser Erneuerung und Wiedergeburt, nach der Rückkehr zu den religiösen Quellen durch. Der protestantische Liberalismus muß überwunden werden, denn er hat sich erschöpft. Wir haben aber im Barthianismus eine sehr starke und exklusive Selbstbehauptung des protestantischen Typus, durch welche die Annäherung erschwert wird. In der Dogmatik von K. Barth haben wir eine Annäherung an die orthodoxe Dogmatik, welche die Protestanten erschrecken muß. Augenscheinlich mußte man durch den extremen Transzendenzismus, durch die Krisis und Tragödie hindurch, aber nur um zur Fülle des gottmenschlichen Lebens, zur Fülle des Lebens der Kirche zu kommen.