

## Die Schule Karl Barths und die Marburger Philosophie.

Von Pastor Dr. H. W. van der Vaart Smit, Zuid-Beijerland.

Über Karl Barth und die Schweizerische Schule zu handeln, ist noch in gewissem Sinne ein Wagnis. Denn, ist es schon im allgemeinen schwierig, einigermaßen richtig über Zeitgenossen zu urteilen, so wird diese Schwierigkeit desto größer, wenn, wie im gegebenen Fall, nur Werke vorbereitender Art erschienen sind und das eigentlich für den Führer der Schule typische Werk die Dogmatik Karl Barths nur teilweise, d. h. nur mit dem einleitenden Teil, dem „Prolegomena“, vorliegt<sup>1</sup>.

Man kann denn auch schwerlich sagen, daß die etwas prononcierte Diskussion, welche sich um den Namen Barths entspann, immer in der wissenschaftlich zu fordernden Selbstbeschränkung sich hielt. Wenn es z. B. Georg Wobbermin für sehr bedeutungsvoll hielt, daß der erste deutsche Theologentag in Eisenach die dialektische Theologie einstimmig ablehnte<sup>2</sup>, so ist doch gewiß hicraus nicht die Folgerung zu ziehen, daß vielleicht „das Problem — Barth“ geschichtlich oder theoretisch schon gelöst sei. Wenn andererseits Barth als der erste, wirkliche Theologe des 20. Jahrhunderts gelobt wird, so ist gewiß hieraus nicht die Folgerung zu ziehen, daß die Lösungen Barths aufgehört haben, Probleme zu sein. Manchmal auch — sowohl bei Tadel als Lob — interpretierte man die Meinungen Barths verkehrt.

Verfasser dieses, von mehreren Seiten angeregt, dieser Diskussion einige neue Páginas beizufügen, empfindet also die Pflicht der Selbstbeschränkung in doppeltem Maße und will versuchen, diese Pflicht mit der Pflicht der Vorsicht zu verbinden.

Glücklicherweise erlaubt der Titel dieses Aufsatzes eine solche notwendige Beschränkung in erheblichem Maße. Nur die Frage des Ausgangspunktes der Schule Karl Barths hinsichtlich den dieser Schule zugrunde liegenden philosophischen Prämissen kommt hier zur Sprache. Und hieran fügt sich als zweite glückliche Instanz die Tatsache, daß 1927 Karl Barth als Band I einer „Christliche Dogmatik im Entwurf“ seine „Prolegomena“ gab, welche gewissermaßen endgültig, sei es auch „im Entwurf“, die notwendige Aufklärung in Beziehung zu dem hier auf die Ordnung gebrachten Problem darbieten, so daß ohne Verletzung der Pflicht der Vorsicht eine vorläufige Beantwortung der im Titel gestellten Frage möglich ist<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz wurde November 1928 geschrieben.

<sup>2</sup> Christliche Welt, 1928, S. 99.

<sup>3</sup> Der genaue Titel des hier aufgeführten Barth'schen Werkes ist: Die christliche Dogmatik im Entwurf, I. Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik, 1927.

134

Wir betonen von vornherein nachdrücklich, daß wir unsere Besprechung besonders gründen auf Barths „Prolegomena zur christlichen Dogmatik“. Diese Betonung hat außer der einleuchtenden Ursache, die im Inhalt der „Prolegomena“ liegt, ihre Nebenursache in dem Mißverständnis, das vielfach über Barths „Römerbrief“<sup>1</sup> hervortrat. Viele haben auf den Bemerkungen, welche Barth in dieser Arbeit macht, eine Theorie von seinem Standpunkte gebaut, welche unseres Erachtens augenscheinlich unrichtig ist. Barth gab seinen „Römerbrief“ als nur eine „Randbemerkung“, nur eine „Randglosse“ zu anderen<sup>2</sup>, besonders den schleiermacherianischen Standpunkten, welche die Theologie als die Wissenschaft der christlichen Religion betrachten, und zeigt in diesem Werke mehr, wie er auf andere Standpunkte reagiert, als wie er selber positiv bauen will. Hier wird er nicht müde zu behaupten, ja, fast zu schreien, daß eine Theologie wie die Schleiermachers, keine Wissenschaft von Gott, sondern vom Menschen, keine Theologie, sondern Anthropologie ist. Wie wenig aber auf Grund dieses Werke; Barths eigener wissenschaftlicher Standpunkt theoretisch konstruiert werden konnte, wurde für die, welche die „Randglosse“ nicht richtig verstanden, durch das Erscheinen des ersten Bandes der Dogmatik Barths klar. Wir beschreiben im hierunter Folgenden einen anderen Barth als den kierkegaardischen Barth der Paradoxen, welchen man uns auf Grund besonders des „Römerbriefs“ vielfach als den eigentlichen Barth vorgestellt hat.

Die erste, große Frage, die hier zu stellen ist, ist diese: Welches ist der wissenschaftliche Ausgangspunkt Barths? Wo und wie fängt er seine Rede an?

Diese Frage wurde von Barth klar beantwortet. Sein Ausgangspunkt, sein Punkt, wo er zu reden anfängt, ist, daß es in der Welt „eine christliche Rede“ gibt, d. h., daß in der Welt christliche Worte, wie und wo es auch sei, gehört werden können, daß als Kulturfaktum, als Kultur-tatsache genannt werden kann, daß überhaupt christliche Worte in der Welt existieren. Von diesen „Phänomen“ (S. 2), diesem „Faktum“ (S. 47) will er ausgehen<sup>3</sup>. Wie er selber erklärt (S. 47) fängt er also phänomenologisch an.

Fragen wir uns sogleich bei diesem Punkte, inwieweit dieser Ausgangspunkt wissenschaftlich und philosophisch vom Standpunkt der traditionellen orthodoxen Theologie sich unterscheidet, so ist zu konstatieren, daß wir hier augenblicklich vor der berühmten kopernikanischen Wendung, welche Immanuel Kant in die Erkenntnistheorie gebracht hat, stehen. Barth geht — kantianisch — von den Bewußtseinserscheinungen aus und will auf diesem Weg zum „Sein“ kommen. Die ältere orthodoxe Theologie aber geht vom „Sein“ aus und will auf diesem Weg zum „Bewußtsein“ kommen; so hat die orthodoxe nicht-scholastische

<sup>1</sup> In erster Ausgabe erschienen 1919; bei der zweiten Ausgabe 1922, welche jetzt in fünfter Auflage vorliegt, blieb „kein Stein mehr auf dem andern“.

<sup>2</sup> Zwischen den Zeiten 1923, I, S. 3f. — Cf. Max Strauch, Die Theologie Karl Barths 1926, S. 4f.

<sup>3</sup> Stellen in diesem Aufsätze nur durch Angabe der Seiten aufgeführt, sind Stellen der „Prolegomena“.

Theologie, welche sich der Denkmittel der platonischen Philosophie bedient, eventuell die protestantische Theologie und die — freilich seltene — augustinische römische Theologie; so auch die scholastische orthodoxe Theologie, welche sich traditionell der Denkmittel der aristotelischen Philosophie bedient, eventuell die römische und oft auch die protestantische Theologie. Das heißt: die orthodoxe Theologie ist von den ältesten Zeiten her realistisch in der Erkenntnislehre. Und jetzt tritt ein orthodoxer Theologe auf, Karl Barth, und mit ihm eine orthodoxe, sogar kalvinistische Theologenschule, die schweizerische Schule, welche nicht realistisch, sondern kritizistisch ist. Dieses Zusammenfallen, namentlich einer orthodox-kalvinistischen theologischen Anschauung und einer philosophisch-kantianischen kritizistischen Einstellung, bilden „das Problem — Barth“. Gewiß gab es auch vor Barth viele kritizistische Theologen, diese aber gaben durchaus zugleich mit dem alten platonischen und aristotelischen Realismus den theologischen Standpunkt der Orthodoxie, als kenne man wirklich Gott, Gott selbst in seiner Offenbarung, preis. Jetzt aber tritt in Barth eine Richtung auf, welche die Theologie wirklich Theo-Logie bleiben lassen will und zugleich diesen Standpunkt mit der kantianischen Philosophie zu verbinden sucht. Barth und seine Schule tun nicht zufällig, sondern bewußt. Er und seine Schule sind stark philosophisch orientiert. Emil Brunner<sup>1</sup> sagt es so: „Die Theologie geht ein gutes Stück Wegs mit jener Philosophie zusammen, die aus der ersten Kunst des Zuendefragens ihre Lebensaufgabe macht: der kritischen Philosophie, wie sie durch die Namen Plato, Descartes und Kant am kürzesten und würdigsten bezeichnet ist“<sup>2</sup>.

Verfasser dieses Aufsatzes ist der Meinung, daß der realistische Standpunkt in der Erkenntnistheorie auch nach Kant gehandhabt werden kann. In der Erkenntnistheorie muß seines Erachtens vom „Sein“, nicht vom „Bewußtsein“ ausgegangen werden; auch die Schöpfung geht der Kultur, die Geburt dem Denken und das Sein des Menschen in Empfangnis und Geburt faktisch seinem Bewußtsein voran. Natürlich weiß der kritizistische, ebenso wie der realistische Philosoph, daß die Geburt des Menschen seinem Bewußtsein vorangeht. Aber ebenso weiß der realistische Philosoph, daß Marburg ihn sogleich beim Anfang unterbricht mit der Bemerkung, daß der Realist die naiven „Mißverständnisse der Vernunft mit sichselbst“, welche aus seinen Worten hervorspringen, zu verstehen habe. Aber dann kann er antworten, daß es gewöhnlich in dieser Welt ein „Mißverständnis der Vernunft mit sichselbst“ mehr gibt, als jede

<sup>1</sup> Emil Brunner, Philosophie und Offenbarung 1925, S. 7.

<sup>2</sup> In dieser Formulierung Brunners begegnet man der Marburger Interpretation der Ideenlehre Platons, nach welcher die Ideen Platons nur „Hypothesen“ sind. Es besteht aber auch eine andere, unseres Erachtens bessere Plato-Interpretation, welche — realistisch — die Ideen als „Dinge“ auffaßt und für sich die Linie Plato, Augustinus, Leibniz, Lotze zieht. Gewiß urteilt W. Kinkel (Kantstudien 1923, S. 417), daß nach dem Erscheinen des Werkes Natorps „Platons Ideenlehre“ die alte Auffassung der platonischen Idee als „metaphysische Wesenheit“ für immer abgetan sei; aber sogar Natorp selbst gibt dieser alten Auffassung neuen Raum, wenn er in der zweiten Auflage seiner Ideenlehre nicht nur der Mystik eine Stelle in der Erklärung der Ideen einräumt, sondern auch bedeutende „Ergänzungen seiner früheren Aufstellungen“ gibt, welche die rein-hypothetische Fassung teilweise wieder aufheben.

Richtung wohl meint. Auch jetzt noch ist es möglich zu behaupten, daß das Bewußtsein ein „bewußtes Sein“ ist, daß also derjenige, der vom Bewußtsein ausgeht, dieses Mißverständnis der Vernunft mit sich selbst zu überwinden habe, als ginge er jetzt nicht vom „Sein“ aus; daß er zu verstehen habe, daß er in seiner ersten Annahme schon etwas Realistisches eines seienden Bewußten, ungewollt vielleicht, aber doch tatsächlich, ausgesprochen habe, daß gerade die Leugnung der Metaphysik ohne metaphysische Voraussetzungen nicht möglich ist. Verfasser dieses Aufsatzes bekennt sich zum „Lotzianismus“. Besser als er es sagen kann, ist von Hermann Lotze, dem größten Philosophen Deutschlands nach Hegel, in seinem „Mikrokosmos“ gezeigt, daß der Realist, der durch Kant durchgegangen ist, seinen Realismus nicht verliert, sondern bereichert wiedergewinnt. Lotzes monodologischer Realismus ist ein wirklicher, nach-kantianischer Realismus, der auch heute gehandhabt werden kann. Und dann meine ich nicht den Lotze, der wie Plato in der älteren Marburger Schule, durch den Kritizismus anektiert wird, sondern den Lotze, der in der Linie Plato, Augustinus, Leibniz, Lotze die Fortsetzung der älteren metaphysischen Auffassungen bis in unsere Zeit bedeutet, den Lotze, der nicht einen „Zusammenhang der Hypothesen“, sondern einen „Zusammenhang der Dinge“ gab<sup>1</sup>. Ich bin der Meinung, daß in derselben Weise, wie die römische Theologie noch immer die Denkmittel und Denkmethode und Denkformen der aristotelischen Philosophie zum Aufbau ihres theologischen Systems verwendet, so und in ähnlicher Weise die (orthodoxe) reformatorische Theologie die platonische Denkart, wie sie am kürzesten und würdigsten in der Linie Plato, Augustinus, Leibniz, Lotze bezeichnet wird, sich immer aufs neue anzueignen hat; und daß, sobald die orthodoxe reformatorische Theologie diesen Realismus verläßt und diese Denkart für eine andere Denkart vertauscht, sie zugleich wissenschaftlich ihre Orthodoxie und dadurch auch ihr Wesen und ihren Sinn verlieren muß.

Also vertrete ich gegenüber Barth und seiner Schule, d. h. gegenüber barthianischen kantianischen Kritizismus den sowohl-vor-als-nach-kantianischen Realismus, und beobachte aus diesem Standpunkt den Aufbau der Gedanken Karl Barths.

Daß diese Unterscheidung zwischen dem Kritizismus und dem Realismus ein wirklicher Gegensatz ist, wird bald klar. Die realistisch-veranlagte Orthodoxie geht von der Stellung aus: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde,“ Barth aber kommt a posteriori-via die menschlichen Wort-phaenomena zur Stellung: „Am Anfang war das Wort.“ Erstere finden als das erste in der Theologie dasjenige, was von Lotze der „Zusammenhang der Dinge“ genannt wurde, eventuell daß Gott besteht, daß die Dinge bestehen und daß es ein Verhältnis zwischen Gott und den Dingen gibt, — Barth aber verneint, daß die Relation zwischen Gott und un<sub>3</sub>, daß „die christliche Sache selbst, die Beziehung von Gott

<sup>1</sup> „Der Zusammenhang der Dinge“ ist der Titel des letzten Teiles vom dritten Band des Mikrokosmos, von Frinheisen-Köhler unter diesem Titel separat ausgegeben.

und Mensch“, „des Faktum“ des Dogmas und der Dogmatik sein kann und stellt statt dessen phänomenologisch „die christliche Rede von der christlichen Sache“ zum Faktum der Dogmatik<sup>1</sup>. Erstere sagen auch jetzt noch, daß die Dogmatik u. a. die via salutis beschreibt, Barth hält dieser Stellung entschieden seine andere Stellung entgegen: „Nicht den Weg zur Seligkeit beschreibt . . . das Dogma und die Dogmatik — der Schrecken vor solcher Anmaßung der Kirchenmänner und Theologen wäre wirklich am Platze — sie beschreibt aber die kirchliche Verkündigung dieses Weges“<sup>2</sup>. Barth kommt sogar auf diesem Wege zu der Behauptung, daß das Sprechen Gottes identisch ist mit dem Sein Gottes; Deus = Deus loquens<sup>3</sup>, und daß nicht das Christentum, sondern die christliche Offenbarung — aufgefaßt als Wort-Offenbarung — absolut ist.

Dieser Gegensatz zwischen Realismus und Kritizismus wird von Brunner<sup>4</sup> wie folgt umschrieben: „Wenn wir nach der Wahrheit fragen . . . nach dem Grund, der alles begründet, so finden wir als dieses Letztbegründende kein Ding, keine für sich bestehende Welt, sondern eine Idee oder ein Gesetz . . . Aber der Ursprung der Gesetze bleibt ihr (der Philosophie) verborgen . . . Der letzte Grund aller gegenständlichen (objektiven) Wahrheit kann selbst nie Gegenstand, Objekt werden“; d. h. nur die „christliche Rede“, die Worte, die in der Welt gehört werden, sind Gegenstand der Erkenntnis. „Darum<sup>5</sup> hat der Glaube zur Mystik und zum Irrationalen kein näheres Verhältnis als zur Metaphysik und zum Rationalen. Dem Rationalen gegenüber betont er: das paradoxe, thörichte Wort; dem Irrationalen, der Wortflucht gegenüber: im Anfang war das Wort und Gott war das Wort.“

Nachdem wir in dieser Weise den Gegensatz zwischen dem realistischen und dem kritizistischen Standpunkt zu skizzieren versucht haben, wollen wir, bevor wir diesen Gegensatz beurteilen, sehen, wie Karl Barth vom phänomenologischen Anfangspunkt zum „Objektiven“, zur Kenntnis Gottes kommt. Denn soweit ist er anfänglich gewiß nicht. Das Phänomen der in der Welt vorkommenden christlichen Worte ist ein rein menschliches. „Es predigt in der Welt, so gewiß und so wahrnehmbar als es regnet,“ sagt er mit Recht<sup>6</sup>. „Es regnet“ — das ist ein rein irdisches Phänomen. „Es predigt“, das ist ein analoges, gleich irdisches Phänomen. Die „christliche Rede“, die in der Welt gehört wird, ist natürlich „Menschenwerk“<sup>7</sup>. Und als solches umfaßt sie natürlich „auch die christliche Torheit, den christlichen Hochmut, die christliche Irrlehre und vor allem das christliche Geschwätz . . . Irgend etwas von allen diesen Möglichkeiten findet sich tatsächlich auch in den bedeutungsvollsten Dokumenten christlicher Rede . . .“<sup>8</sup>.

Soll also etwas Objektives in allen diesen Phänomenen vorgefunden werden, dann ist es notwendig, die Wort-Phänomene, die in der Welt

<sup>1</sup> Cf. u. a. S. 30f.; Spatiierung von mir.

<sup>2</sup> S. 33f.; Spatiierung von mir.

<sup>3</sup> S. 138.

<sup>4</sup> Emil Brunner, Philosophie und Offenbarung 1928, S. 8; Spatiierung von mir.

<sup>5</sup> Brunner, a. a. O., S. 33.

<sup>6</sup> S. 32.

<sup>7</sup> S. 2.

<sup>8</sup> S. 19; Spatiierung von mir.

sind, auf ihren Inhalt zu prüfen, sie zu beurteilen, auf daß die „reine Form der christlichen Rede“ gefunden werde<sup>1</sup>.

Die Maßstäbe zu dieser Be-Urteilung (Kritik) findet man dialektisch, eventuell dadurch, daß man die in aller christlichen Rede „immanente Logik“ aufspürt. „Die Kritik stellt der christlichen Rede ihren eigenen Maßstab gegenüber, sie erinnert sie an ihre eigene immanente Logik, sie stellt heraus, wie sie es offenbar meint, wie sie es offenbar meinen muß, wenn sie sich selbst recht versteht, wenn sie wirklich sein will, was sie heißt: christliche Rede“<sup>2</sup>. Dialektisch-kritisch wird also die Gesamtheit der christlichen Worte in der Welt (mit den Maßstäben der ihr und dem Kritiker immanenten Logik) geprüft und eine „reine Form“ der christlichen Rede aus ihr herausgehoben oder aufgedeckt.

Diese „reine Form“ wird dann wegen den Prozessen ihrer Auffindung zur Norm erklärt. Und mit Hilfe dieser Norm schreibt man jetzt der Gesamtheit der christlichen Rede in der Welt selektiv vor, wie sie es ihrem Wesen und Sinn nach eigentlich „meinen muß“. Hier ist die Stelle des Dogmas und der Dogmatik. Denn Dogma und Dogmatik verdolmetschen „die Frage nach einer Norm dem Phänomen des christlichen Redens von Gott und Mensch gegenüber“<sup>3</sup>.

Wer diese, teilweise Marburger Redeweise überschaut, spürt die bedeutsame Wendung vom rein Phänomenologischen zum Normativen, die typisch in den hier aufgeführten Worten Barths liegt (S. 2), wo er sagt, daß „sie Kritik herausstellt, wie die christliche Rede es offenbar meint, wie sie es offenbar meinen muß . . .“. In dieser Wendung — vom Phänomenologischen „wie sie es meint“ zum Normativen „wie sie es meinen muß“ — liegt die Kraft und die Schwäche dieses Erkenntnisweges. Seine Kraft ist, daß er die eigene Logik als eine in der christlichen Rede immanente Logik aufzufinden weiß, ohne Mißverständnis mit der Vernunft die Norm, die er sich doch eigentlich selbst gestellt hat, zur Allgemeingültigkeit erheben zu dürfen meint, und den eigenen Standpunkt, ohne zuzugeben, daß er nur der eigene Standpunkt ist, objektiviert. Seine Schwäche ist, daß auch ein anderer denselben Weg gehen kann, und dann, wo er selber anders ist, auch eine andere Allgemeingültigkeit aufstellen kann. Wenn Barth die in der Welt vorkommenden christlichen Worte ganz entschieden „erinnert“, wie sie es eigentlich „meinen müssen“, so kommt heraus, daß diese christlichen Worte es orthodox und sogar kalvinistisch meinen müssen, aber weil auch Barth es orthodox und kalvinistisch meint. Soll aber ein freisinniger Theologe in den christlichen Worten, welche überhaupt in der Welt gehört werden, zwischen dem „christlichen Geschwätz“ und „der reinen Form der christlichen Rede“ unterscheiden, so kann er ganz klar mit derselben

<sup>1</sup> S. 18.

<sup>2</sup> S. 2; Spatierung von mir.

<sup>3</sup> S. 2.

Dialektik und der gleichen „immanenten Logik“ beweisen, daß „die christliche Rede“ es freisinnig meinen muß; und auch er fordert dann eine ähnliche Allgemeingültigkeit als der orthodoxe und kalvinistische Theologe. Der Widerspruch gegen die barthische Allgemeingültigkeit des „Meinen-müssens“ der christlichen Rede ist gleich allgemeingültig; d. h., meines Erachtens „regnet es“ und „predigt es“ am Ende dieses Erkenntnisweges gleich unverdrossen als im Anfang und ist der Bann des Subjektivismus nicht gebrochen. Sogar der Gegenteil ist der Fall: die Mißverständnisse der Vernunft mit sich selbst haben sich noch um eines vermehrt.

Aber wir folgen dem Gedankenbau des barthischen Systems weiter. Die „reine Form“ der christlichen Rede hat namentlich einen bestimmten Charakter, ein festes Gepräge. Natürlich hat sie das; sonst wäre überhaupt keine reine Form gefunden. Das Finden einer reinen Form bedeutet zugleich das Finden einer bestimmten reinen Form; d. h.: „es predigt“ nicht weiter; es gibt eine Predigt, welche „auftragungsgemäß“ ist, welche „Verantwortlichkeit“ auf sich nimmt und dadurch zugleich „Allgemeingültigkeit“ beansprucht und „Glaubwürdigkeit“ für sich austrägt. Es ist leicht zu raten, daß diese konstitutiven Elemente der reinen Form der kirchlichen Rede die Merkmale der „kirchlichen Verkündigung“ der christlichen Rede sind, so daß die kirchliche Verkündigung der christlichen Rede<sup>1</sup> „der Inbegriff der auftragungsgemäßen, verantwortlichen, glaubwürdigen christlichen Rede“, „die Idee der christlichen Rede“ ist.

Also sind wir mit Barth von den Phänomenen zur Norm und von der Norm zur Idee gekommen. Zum eigentlich Theologischen gehört dieses Alles noch nicht. Aber der Übergang wird vorbereitet. Nur noch ein Schritt muß vorher gemacht, namentlich dieser, daß die Idee der christlichen Rede im Transzendenten „begründet“ gedacht werden muß, daß die Frage nach dem Ursprung zum Hinweis nach dem Transzendenten werden muß<sup>2</sup>. Wenn Barth und seine Schule diesen Schritt mit der Marburger Schule machen, gehen die philosophische Ursprungsfrage und die theologische Frage nach dem „Deus dixit“ schon parallel, oder, wie Max Strauch es sagt<sup>3</sup>: „Jedes philosophische Denken, das sich selbst versteht, ist, wie das biblische, transzendental gerichtet, d. h. . . es endigt . . . — beim Hinweis auf das, was Arans, meta, jenseits aller Gegebenheiten ist, beim Aufweisen der Relation, in der alles Gegebene zu einem letzten Ungegebenen, zu einer letzten Voraussetzung und Begründung steht, oder bei der Erkenntnis des Ursprungs. Philosophie

<sup>1</sup> S. 21f.

<sup>2</sup> Man säume nicht, die Kritik des Marburger Transzendentalismus zu lesen, wie Max Scheler sie gibt, z. B. in seiner Schrift: „Die transzendente und die psychologische Methode“ 2, 1922.

<sup>3</sup> Max Strauch, Die Theologie Karl Barths 1926, S. 12; Spatiierung von mir.

des Ursprungs ist alle Philosophie, die sich selbst versteht, von Plato bis zu Kant; Transzendentalphilosophie, nicht Immanenz- und nicht Identitätsphilosophie. Erkenntnis des Ursprungs oder Beziehung Gottes zum Menschen, das ist das eine, selbe Thema, um das das philosophische und das biblische Denken kreisen<sup>1</sup>.

Nach diesen Vorbereitungen findet der Übergang zur Theologie statt. Die Parallelität der beiden Fragen, namentlich der philosophischen mit dem Hinweis auf das Transzendente und der theologischen mit der Frage nach dem „Deus dixit“, erlaubt Barth und der schweizerischen Schule, jetzt den Begriff Offenbarung einzuführen. Barths Offenbarungstheologie folgt nicht logischerweise aus seinen oben skizzierten Gedankengängen, denn aus dem Hinweis auf das Transzendente, das an sich unkenntlich bleibt (und das vielmehr zum modernen Agnostizismus führt), kann nie der Glaube an ein „Deus dixit“ abgeleitet werden. Das versucht Barth auch nicht. Im Gegenteil, er wird nicht müde zu wiederholen, daß nur der Glaube einen Gott, der spricht, und ein Sprechen Gottes hören und anerkennen kann. Aber Zusammenhang zwischen seinen philosophischen Vorbereitungen und seinem Offenbarungsglauben besteht natürlich und ist unverkennbar. Wie er von unten her aus der christlichen Rede in der Welt zum philosophischen Ursprung im Transzendenten aufsteigt, so fügt er jetzt noch ein „Reden“, ein Reden Gottes, von dem der Glaube offenbarungsgemäß weiß, als Palast über dem philosophisch zubereiteten Unterbau auf. Dieser Palast des Sprechens Gottes in der Offenbarung ist bei Barth reformiert, hat kalvinistischen Stil, kommt von oben her, kann nur vom Glauben gesehen und gekannt werden, enthält alle Wahr-

<sup>1</sup> Hinsichtlich des Marburger Ursprungsbegriffes in der Schule Karl Barths siehe auch: Emil Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, 1923, 3, passim; Heinrich Barth, Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie 1921 (hier wieder die alt-marburger Auffassung, als seien die platonischen Ideen kantianische Ideen, d. h. Hypothesen, Gesetze. — Cf. auch von meiner Hand (in holländischer Sprache) Hermann Cohen en de Marburgsche school, Hollandia-Verlag, Baarn-Holland, 1924.

heiten, welche in der traditionellen orthodoxen Theologie zu den dogmatischen Wahrheiten gezählt werden, und ist im allgemeinen dieselbe Wohnung, wie sie Calvin geschaut hat, und schauen läßt. Aber dennoch verläßt auch den Theologen Barth seine dialektisch-kritische Methode nicht. Nachdem der Glaube angenommen hat, daß „Gott spricht“, ist es sogleich der Philosoph Barth, welcher (nicht in der Dogmatik, sondern in den „Prolegomena“ zur Dogmatik!) in derselben kantianischen Weise wie zuvor im „Reden Gottes“ die ihm immanente Logik dialektisch-logizistisch aufzudecken versucht. So z. B. entdeckt er dialektisch-kritisch im Satz „Gott spricht“ ein Subjekt, ein Prädikat und ein Objekt, und also die Trinität; „Gott allein ist der Offenbarer. Er ist ganz Offenbarung. Er selber ist der Offenbarte“<sup>1</sup>. Zwar erläutern Texte der Heiligen Schrift diese Offenbarungswahrheit, doch leitet Barth mehr aus der immanenten Logik des Faktums des Sprechens Gottes den Trinitätsgedanken ab, als daß er dazu auf Texte sich gründet, wiewohl er die betreffenden Texte mit Ehrfurcht nennt. Und nicht nur die Trinität wird in den „Prolegomena“ behandelt; auch die Fleischwerdung des Wortes, die Zwei-Naturen-Lehre Christi, die wunderbare Geburt des Herrn, das Werk des Heiligen Geistes usw.; so erscheint fast eine ganze Dogmatik in den „Prolegomena“, noch ehe die Dogmatik begonnen hat. Barth bleibt auch als kalvinistischer Theologe kantianischer Gelehrter.

„Der Problem-Barth“ liegt jetzt vor uns. Barth ist gewiß ein orthodoxer, reformierter und kalvinistischer Theologe. Freilich kann einer, der Abweichungen vom orthodoxen Calvinismus bei Barth sucht — angenommen, daß man solche suchen darf —, sie finden; so nennt Barth z. B. in der Mariologie Maria „Mutter Gottes“, *dei para, Gottesgebärerin*<sup>2</sup>, begründet das innere Zeugnis des Heiligen Geistes in uns durch die „Kundgebung“, welche in der Taufe geschieht<sup>3</sup>, stellt statt der traditionell-orthodoxen Lehre, daß der Kanon der Heiligen Schrift in der Heiligen Schrift selbst ruhe, die romanisierende Lehre auf, daß dieser Kanon in der kirchlichen Autorität ruht und also — in abstracto — die Bibel noch ausgebreitet werden kann. Und außerdem gibt es noch einige weitere prinzipielle Beschwerden, welche die Verbindung des Calvinismus und Kantianismus bedrücken, und welche hier erwähnt werden. Aber dies alles hebt die Tatsache nicht auf, daß Karl Barth mit seiner Schweizerischen Schule im allgemeinen dem Calvinismus angehören, und diese Söhne der schweizerischen Reformation das Werk Kalvins in diesem Jahrhundert weiterführen wollen. Und fragt man sich: Was ist es nun, das diesen Theologen eine so weitreichende Stimme verleiht, was macht die Schule Karl Barths zu einem Ereignis in der theologischen und philosophischen Welt, was erregt überall und in vielen Ländern dies so gewaltige Interesse? —, dann ist die Antwort: Das kommt daher, weil Barth nicht nur Calvinist, sondern auch Kantianer ist. Gerade diese

<sup>1</sup> Cf. S. 126f.

<sup>2</sup> S. 299f.

<sup>3</sup> S. 370f.

Kombination, welche in Barth und der schweizerischen Schule wohlbewußt zu einer Einheitlichkeit zu wachsen versucht, erklärt den Erfolg Barths, sowohl bei der orthodoxen und besonders bei der reformierten Theologie, als in der wissenschaftlich-philosophischen Welt. Was ist doch der Fall? In der wissenschaftlichen Welt ist seit vielen Jahrzehnten der Kantianismus die vorherrschende Strömung. Und die christliche Kirche ging entweder ganz mit dem Kantianismus mit und verlor ihre Orthodoxie oder sie zog sich in ihre Orthodoxie zurück und verlor den Kontakt mit der philosophischen Welt. Eine wirkliche und tiefgehende Auseinandersetzung aber zwischen dem Kantianismus und der Orthodoxie fand in den letzten Jahrzehnten nicht in dem Maße statt, als jetzt möglich und auch notwendig wird. Und also tun Barth und die Seinigen ein Doppeltes: sie lassen in die philosophische Welt, welche in den letzten Jahrzehnten die augustinische und thomistische Orthodoxie nur aus ansehnlicher Entfernung kannte und vor den ihr wohlbekannten anthropologisch-gefärbten religionsphilosophischen, religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Anschauungen keine große Ehrfurcht hatte, jetzt die alte Stimme des orthodoxen kalvinistischen Glaubens in einer derartigen Weise ertönen, daß sie von dieser Welt gehört werden kann. Sie lassen plötzlich den alten Offenbarungsbegriff der Orthodoxie in der neu-kantianischen Welt als wissenschaftlich erkennen und anerkennen: Die neu-kantianische Welt kann und muß jetzt wieder wirkliche Theologie hören. Die Kampffront zwischen der alten christlichen Kirche und der jetzigen philosophischen Welt ist wiederhergestellt. Die alten reformierten Glaubensbekenntnisse klingen in die moderne Kulturwelt hinein und zwingen zur Auseinandersetzung. Der Glaube übernimmt aufs neue die Welt. Und dies ist eine Kulturgnade, welche den Aufgang des Namens Barths genügend erklärt und das Recht der schweizerischen Schule postuliert. Barth weiß, daß er an der Schwelle einer neuen Entwicklung der orthodoxen Theologie steht. In der „Einleitung“ zu seinen „Prolegomena“ schreibt er: „Als Anfänger . . . fühle ich mich . . . Ich konnte und ich kann auf der Linie, auf der sich die protestantische Dogmatik ohne Unterschied der sogenannten Richtungen heute bewegt, die Stelle nicht finden, wo ich mich nur einigermaßen freudig und aufrichtig anschließen könnte; ich konnte auch die Dogmatik meines verehrten Lehrers Wilhelm Hermann nur als das letzte Stadium einer Entwicklung ansehen, mit der ich bei bestem Willen nur noch brechen konnte.“ Zu verstehen ist, daß er seine Dogmatik in dieser Hinsicht eine „christliche Dogmatik im Entwurf“ nennt. Tatsächlich ist seine Arbeit ein Entwurf, ein Anfang, ein „Ring“ des alten reformierten Glaubens mit der neu-kantianischen Kulturwelt, ein Ringen mit Übernahme des Denkprämisses dieser Kulturwelt. Und dieses große Unternehmen — sei es

auch nicht unser eigenes Unternehmen — verdient die Würdigung durch die gläubige Christenheit und die moderne Kulturwelt.

Andererseits — der Versuch der Schule Barths, eine Versöhnung zwischen den modernen Wissenschaftsbegriffen und dem alten reformierten Glauben aufzudecken, wird auch unausweichliche Folgen für die reformierte Theologie haben müssen. Bis jetzt galt, daß das Verhalten des Neo-Kantianismus und der orthodoxen Theologie nur antithetisch sein konnte und daß, sobald die orthodoxe Theologie den neo-kantianischen Wissenschaftsbegriff in seinem Gebiet zuließ, sie aufhörte, orthodoxe Theologie zu sein. In diesem Tatbestand bringen Barth und die schweizerische Schule eine große Änderung, insofern sich erweist, daß sie wirklich imstande sind, die beiden Prinzipien, namentlich den wirklich orthodoxen theologischen Standpunkt und einen wirklich neo-kantianischen Wissenschaftsbegriff zu bewahren. Fortan hat die christliche Theologie in Betracht zu nehmen, daß die reformierte Theologie sich mit dem Neo-Kantianismus innerlich und äußerlich assoziieren kann. Und, an sich selbst genommen, ist nicht einzusehen, warum diese Verbindung a priori als unmöglich zu charakterisieren wäre. Freilich spricht die Gewöhnung der Orthodoxie für den Bund mit nur den platonisch-augustinischen und den aristotelisch-thomistischen Denkmitteln. Aber vielleicht ist dies nur eine Gewöhnung, eine Gewöhnung, welche, obgleich sie sich so viele Jahrhunderte bewährt hat, doch noch nicht ein neue Epoche und eine neue Gewöhnung ausschließt. Der Versuch ist zu machen, und wird durch Barth und die Seinigen gemacht, ob nicht auch die Denkmittel der neo-kantianischen Kulturwelt eine wirkliche Verdolmetschung des alten reformierten Glaubens, des Bibelinhalts, erlauben und also eine neue Marschroute dieser theologischen Wissenschaft gegeben sei. Jedenfalls hat die alte Theologie die Aufgabe, auf dieses Suchen aufmerksam zu sein und es auf seine Prinzipien zu prüfen. Vielleicht wird diese Prüfung eine Ablehnung sein oder werden, vielleicht aber auch hat die Liebe zur Wahrheit noch eine große Zukunft vor sich. Nur das aber ist nicht erlaubt, daß man ohne weiteres, nur auf Grund eigener Gewöhnung an einem der beiden hier aufgeführten Grundprinzipien der Barthischen Schule, die Verbindung der beiden verwerfen sollte, bevor man sie geprüft hat.

Vorläufig und „im Entwurf“ sind jetzt schon einige Folgen dieser neuen Entwicklung der orthodoxen reformierten Theologie zu bemerken. Sie sind dreierlei.

Erstens bringt der Neo-Kantianismus der schweizerischen Schule in die reformierte Theologie eine totale Umwälzung des Offenbarungsbegriffes. Die alte reformierte Theologie namentlich lehrt, daß die besondere Offenbarung Gottes besteht in: der Theophanie, der Prophezeiung und dem Wunder. Barth und seine Schule dagegen lehren, daß die besondere Offenbarung Gottes besteht aus: der Prophezeiung be-

treffend die Theophanie, der Prophezeiung und der Prophezeiung betreffend das Wunder, d. h., genauer gesagt, sie behält nur die Prophezeiung. Nicht, daß sie die Theophanie und das Wunder leugnet — das nicht; sie behauptet aber, daß „die christliche Sache selbst“ nie Objekt der wissenschaftlichen Kenntnis sein kann und daß wir es nur mit Zeugnissen und abermals Zeugnissen zu tun haben. Was hinter oder über den Zeugnissen liegt, wird dann weder verneint noch bejaht, liegt sachlich außer unserem Bereich. Diese Theologie läßt die realia los und kehrt sich zu der Idee. Sie geht nicht aus von der Metaphysik oder Ontologie, sondern ausschließlich kritisch von dem in Zeugnissen Gegebenen, um aus der Immanenz idealistisch (und nicht realistisch) zur Transzendenz zu kommen. Und diese Veränderung des Offenbarungsbegriffes ändert die ganze auf ihn gebaute Theologie.

Zweitens bedeutet diese neue Theologie ungeachtet allem Hang dieser Zeiten zur Mystik — eine starke Hinwendung zum Intellektualismus. Gewiß hat Barth, besonders in seinem „Römerbrief“, mancherlei kierkegaardische Ausrufungszeichen gesetzt, die nicht-intellektualistisch zu sein beanspruchen. Und oft bringt die kritizistische Einstellung mit ihrem Hang zum Agnostizismus auch tatsächlich da, wo sie doch „die christliche Sache selbst“ (reell, nicht ideell) als unerkennbar zu erklären genötigt ist, etwas Irrationalistisches mit sich. Die Kantianer aber, die Kants „Kritik der reinen Vernunft“ als bloße Propädeutik ansehen, und diesem Werke das Recht entziehen, nach theoretischer Beschränkung eines sehr eng und streng gefaßten Wissenschaftsbegriffs, ohne Belästigung durch diesen Begriff in der „Kritik der praktischen Vernunft“ und in der „Kritik der Urteilskraft“ desto mehr positiv sagen zu können, sind selten Irrationalisten. Und Barth ist gewiß kein Irrationalist. Den Mann der Theologie „des Wortes“ zum Mann des Irrationalismus, d. h. „der Wortflucht“<sup>1</sup> erklären zu wollen, wäre ein völliges Mißverstehen der Meinungen Barths. Für den Kritizisten sind freilich die realia nicht realistisch, aber doch wohl ideell kennbar. Und diese Kennbarkeit ist, wie so oft, so auch bei Barth logizistisch und intellektualistisch angehaucht. Das ergibt sich z. B. schon daraus, daß in seinen „Prolegomena“ bevor er die Dogmatik anfängt, schon ungefähr die halbe Dogmatik mit aufgenommen ist, namentlich die Trinitätslehre, die Zwei-Naturen-Lehre Christi, die Lehre vom Werk des Heiligen Geistes usw. Das tritt noch näher hervor aus der Art der dialektisch-logizistischen Beweisführung. In den „Prolegomena“ konstruiert Barth die obengenannten Dogmata nicht wie orthodox üblich, an erster Stelle auf Grund der Daten der Heiligen Schrift, sondern auf Grund der in den christlichen Worten, welche in der Welt gehört werden können, immanenten Logik. Selbstverständlich zitiert er auch Text der Heiligen Schrift, sogar mehrmals; und er

<sup>1</sup> Cf. u. a. S. 63.

wertet diese Texte völlig als Worte der Heiligen Schrift. Aber doch wird bald klar, daß in seinen Beweisführungen die Texte teilweise sekundär sind und die in den christlichen Worten immanente Logik primär ist. Man fühlt das stark, wenn Barth z. B. in der Lehre von der Trinität sagt: „Im selben Sinne ist nun aber nach der Logik des Offenbarungsbegriffes die Zahl 3 auf Gott anzuwenden“<sup>1</sup>; wenn er vom Sohn Gottes sagt: „Aber indem der Sohn Gottes auch so er selbst ist, Gott ist, ist eines nicht möglich, nämlich, daß er die Sünde der Welt, die er trägt, selber tut“<sup>2</sup>; wenn er von der Person Christi sagt: „Aus derselben konkreten Identität folgt nun aber endlich, daß aller Jesuskult, alle Verehrung der menschlichen Natur... als solcher, unmöglich, weil gegenstandslos ist“<sup>3</sup>; wenn er vom „natur ex Maria virgine“ sagt: „Christus mußte als Mensch die Kontinuität der bekannten geschichtlichen Menschheit im Vollbringen ihres Widerspruchs zu Gott durchbrechen und mußte die mit dem Sündenfall abgebrochene Kontinuität der ursprünglichen von Gott geschaffenen Menschheit im Frieden mit Gott wieder herstellen“<sup>4</sup> usw. In obigen Zitaten sind einige Kennworte von uns spatiiert. Wenn man in den „Prolegomena“ Barths nachschlägt, was Christus alles infolge der barthischen Logik und Dialektik „mußte“, wenn man z. B. in den Seiten, welche von der Trinität, der Zwei-Naturen-Lehre usw. handeln, das Wort „mußte“ jedesmal, wenn man ihm begegnet, unterstreicht, wird klar, daß man nicht vor dem Irrationalismus, sondern vor dem Logizismus und Intellektualismus steht. Es nimmt denn auch nicht wunder, daß Barth so oft Anselmus und sein „Cur Deus Homo“ nennt und als Exempel rühmt.

Drittens — und dies ist das für die reformierte Theologie Bedeutsamste — ist die Theologie Barths und der schweizerischen Schule ihrem kantianischen Wesen nach weniger als die alte reformierte Theologie an der Natur und der Geschichte als solcher orientiert. Barths „Offenbarung“ ist „Wort-Offenbarung“ und ist nicht, wie schon angeführt, auf die Theophanie, die Prophezeiung und das Wunder, sondern allein auf die (Wort-)Prophezeiung gegründet; die phänomene, von welchen er ausgeht, sind Wort-phänomene. Nicht das Geschaffene und die geschichtliche Sache selbst sind seine Gegenstände der Erkenntnis, sondern die „christliche Rede“ über die Natur und die Geschichte. Gott ist das Wort. Deus = Deus loquens. Nur die Zeugnisse sind sein Objekt.

Selbstverständlich hat er dazu seine wissenschaftlichen Gründe. Auch diejenigen, die mit uns den Realismus in der Erkenntnislehre vertreten, wissen mit Barth, wie und auf welchen Gründen dieser Realismus ein voreiliges Greifen zur Metaphysik geheißen wird. Wie aber schon dargelegt ist, hat der alte Realismus auch nach Kant noch immer Geltung und behauptet z. B., daß auch das Urteil vom voreiligen Greifen zur Metaphysik und also von der Ablehnung einer Ontologie im Anfang der

<sup>1</sup> S. 158.

<sup>2</sup> S. 266.

<sup>3</sup> S. 267

<sup>4</sup> S. 275

Erkenntnislehre, einen großen Teil metaphysischer Elemente enthält, behauptet, daß, wenn wir „Relationen“ sagen, wir mit oder ohne Willen eigentlich auch schon „Dinge“ gesagt haben, behauptet, daß bei den vielen nicht zu leugnenden und von Kant aufgedeckten Mißverständnissen der Vernunft mit sich selbst einige weitere Mißverständnisse vielleicht noch immer beizufügen sind usw. Und es ist eine Tatsache, daß der platonisch-augustinische und der aristotelisch-thomistische Realismus noch immer, auch im 20. Jahrhundert, die orthodoxe Theologie beherrschen. Aber eben darum ist der Versuch Barths desto merkwürdiger. Und in gewissem Sinne ist der Kantianismus Barths wohlbegründet.

Hinsichtlich der Natur bedeutet der wissenschaftliche Standpunkt Barths, daß in seiner Dogmatik, z. B. die Lehre der Schöpfung, eine ganz andere werden muß als in der bisher allein gültigen reformierten Theologie. Die reformierte Theologie faßt die ersten Kapitel der Genesis nicht als bloße Zeugnisse, sondern auch als Mitteilungen, welche objektive, auch für die Naturwissenschaft naturwissenschaftlich wertvolle und wirkliche Daten enthalten, und bekämpft also in der Dogmatik z. B. schriftmäßig den mechanistischen Evolutionismus<sup>1</sup>. Barths Einstellung in dieser Beziehung muß eine ganz andere sein. Für die reformierte Theologie lehrt die Heilige Schrift ein reelles, einmal sinnlich wahrnehmbares Weltende, einen Todeskampf und Neugeburt der Schöpfung. Nach Strauch<sup>2</sup> beantwortet die Barthische Schule die eschatologische Frage in ganz anderem Sinn, namentlich so: „Wenn solch ein schreckliches oder glänzendes Finale der Geschichte bisher nicht eingetreten ist und auch niemals eintreten wird<sup>3</sup>, so heißt das aber nicht, daß wir . . . ein harmloses eschatologisches Kapitelchen am Ende der Dogmatik die einzige Erinnerung daran sein lassen dürfen. Als ob ausbleiben könnte, was seinem Begriffe nach überhaupt nicht eintreten kann! Als ob die letzte Stunde (eschate hora!) eine weitere Stunde, ein Augenblick in der Zeit, wemns auch ihr letzter wäre, und nicht vielmehr das Telos aller Zeit, d. h. ihr unzeitliches<sup>4</sup> Ziel und Ende, die Grenze und Aufhebung aller Zeit, der Eintritt der Ewigkeit“<sup>5</sup>. Auf dieser Linie weiterredend nennt Strauch es das Verdienst Barths, daß er den Parusiegedanken, welcher sonst „in jenem Raritätenkabinett, Unterabteilung jüdisch-apokalyptische Phantastik, ein Mumien-dasein führt“, durch diese Auffassung, daß nämlich der Parusiegedanke „der Ausdruck ist für die Krisis, unter der alles Leben steht, für seine ständige Verurteilung durch Gott und seine ständige Errettung aus Gott“, neu belebt.

Klar ist, wie groß der Unterschied zwischen der Schriftauffassung der üblichen reformierten Theologie und der Schule Barths hinsichtlich des „sinnlich Wahrnehmbaren“ sein muß und ist.

Hinsichtlich der Geschichte gähnt eine ähnliche Kluft. Brunner<sup>5</sup> schrieb sogar 1924: „Der geschichtliche Jesus, der also als geschichtliche und geschicht-bildende Kraft in Frage kommt, ist, indem er dies ist,

<sup>1</sup> So z. B. die berühmte reformierte Dogmatik Barinchs, welche bis jetzt nur in holländischer Sprache vorliegt, aber sehr wahrscheinlich in den nächsten Jahren auch in deutscher Sprache erscheinen wird.

<sup>2</sup> Die Theologie Karl Barths 1926, S. 18.

<sup>3</sup> Spätierung von mir.

<sup>4</sup> Cf. Karl Barth, Der Römerbrief 1925, 5, S. 483—487.

<sup>5</sup> E. Brunner, Die Mystik und das Wort 1924, S. 226.

eben nicht der Christus des Glaubens . . . Denn das Wort Gottes und die geschichtliche Persönlichkeit gehen nun einmal nicht zusammen.“ In späteren Werken, besonders in seinem großen Werke „Der Mittler“<sup>1</sup>, hat Brunner diese und ähnliche Aussprüche insoweit geändert, daß klar wurde, daß er das Band zwischen dem Christus des Glaubens und der geschichtlichen Jesus-Erscheinung nicht durchschneiden wollte. Und Barth bekennt sich in seiner Dogmatik zum Christus der zwölf Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Aber doch ist klar, daß die Geschichte für Barth und die Seinigen etwas anderes ist als für die übliche reformierte Theologie. Der Realist kennt die Geschichte als Ganzes der Persönlichkeiten und der Handlungen dieser Persönlichkeiten, als einen „Zusammenhang der Dinge“. Barth und die schweizerische Schule kennen die Geschichte nur als die werdende Idee, das werdende Gesetz, und achten die geschichtliche Sache selbst, die Persönlichkeiten mit eingeschlossen, wissenschaftlich unkenntlich<sup>2</sup>. Es ist nicht Gott, der sich offenbart, sondern es ist die Wort-Offenbarung, die von dem an sich nicht kennbaren Gott spricht. Es ist nicht die Theophanie, die gekannt wird; es sind Zeugnisse von ihr, die gekannt werden. Es ist nicht das Wunder, das sich zeigt; es sind die Zeugnisse hinsichtlich irreeller und wissenschaftlich unkenntlicher angeblicher Fakten, welche als „Mythen“ hinter der Wortwirklichkeit liegen. Barth sagt<sup>3</sup>: „Man glaube nur ja nicht, daß sich die Anwendung des Begriffs (des Mythos) auf den Bericht des christlichen Bekenntnisses über den Eingang der Offenbarung in die Zeit etwa direkt abwehren lasse . . . Man weiß nicht, was man sagt, wenn man das Wunder Wahrheit nennt, wenn man es nicht zuvor Mythos genannt hat, wenn man die Analogie nicht sieht, unter die es an sich, vom Wort Gottes abgesehen, zweifellos fällt, und nun erst, kraft des gesprochenen und vernommenen Wortes Gottes ebenso zweifellos nicht fällt.“ Oder — mit Max Strauch zu reden<sup>4</sup>: „Wenn wir Christus nach dem Fleische, nach seiner historisch-psychologischen Erscheinung gekannt haben — in dem, was man den paulinischen Mythos von Tod und Auferstehung Christi zu nennen sich gewöhnt hat —, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr . . . Was ist das Kreuz Christi. Menschlich-geschichtlich betrachtet . . . interessiert uns das so viel und so wenig wie alles historische“. Oder, wie Brunner es sagte<sup>5</sup>: „Geist und Empirie sind exklusive Begriffe.“

Es ist ganz klar, daß diese Geschichtsbetrachtung, welche die Zeugnisse, die Worte, die wahre Wirklichkeit nennt, und dasjenige, das hinter dieser „Wirklichkeit“ liegt, und das von den Realisten die eigentliche Wirklichkeit genannt wird, für irreell hält, eine andere sein muß und ist als die Geschichtsauffassung des platonisch-augustinischen und aristotelisch-thomistischen Realismus.

In den Niederlanden ergab ungefähr dieser Gegensatz schon eine eingreifende theologische Streitigkeit. In der allgemeinen Synode der

<sup>1</sup> E. Brunner, *Der Mittler*, Zur Besinnung über den Christusglauben 1927.

<sup>2</sup> Ich lasse die neue von Barth abweichenden Wendungen in Brunners „Mittler“ hier außer Betracht.

<sup>3</sup> S. 273f.

<sup>4</sup> Die Theologie Karl Barths, S. 27.

<sup>5</sup> E. Brunner, *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube* 1923, 3, S. 43.

reformierten (freien) Kirchen 1926 in Assen mußte eine Entscheidung über verschiedene Genesisauffassungen, in welchen der alte Realismus und der neue Kantianismus einander bekämpften, gefaßt werden. Die Synode entschied sich — realistisch — für diejenige Schriftauffassung, welche in den Schrifttexten Daten, Mitteilungen über eine „sinnlich-wahrnehmbare Wirklichkeit“ erblickt. Der Gegenkämpfer, Dr. J. G. Geelkerken, wurde aus seinem Pfarramt entsetzt. Die reformierten Kirchen der Niederlande haben also die Kluft zwischen den üblichen realistischen Auffassungen und dem neuen kantianischen Standpunkt Barths schon einigermaßen anerkannt und abgegrenzt. Tatsächlich — obgleich die Bewegung des „Geelkerkianismus“ in den Niederlanden äußerlich unabhängig von Barth entstand — ist die innere Verwandtschaft zwischen diesem Geelkerkianismus und dem Barthianismus groß, und sprießen beide aus denselben Prinzipien hervor. Zugleich ist zu bemerken, daß in ähnlicher Weise wie Barth und die schweizerische Schule in den deutschen Ländern ihre richtige Reformiertheit behaupten, so auch Geelkerken und die Seinigen in den Niederlanden nicht aufhören zu sagen, daß gerade sie die richtigen Erben der kalvinischen schweizerischen Reformation sind. Die Geschichte wird hier richten müssen. Jedenfalls ist die Entscheidung der allgemeinen Synode 1926 der reformierten Kirchen in den Niederlanden nicht als das Ende, sondern als ein Anfang der Diskussion zu vermerken. Der Neukantianismus und die reformierte Theologie haben mit dem Aufgang der Schule Barths und der ihr verwandten Richtungen eine angebliche innere Einheit gefunden, welche jetzt und in der nächsten Zukunft auf ihren Grundprinzipien geprüft werden muß, damit klar wird, ob diese Einheit eine nur scheinbare, welche eine der zwei zusammenzustellenden Gegebenheiten auflöst und vernichtet, oder eine mögliche und wirkliche ist oder werden kann.

Wir stellten im Titel die Frage: Barth und die Marburgsche Schule. Unsere in diesem Aufsatz zu gebende Antwort liegt jetzt, freilich auch „im Entwurf“ vor. Nur erlauben wir uns noch diese Schlußbemerkung, daß, wie sehr auch, wie gezeigt, Verwandtschaft zwischen Barth und der Marburger Philosophie da ist<sup>1</sup>, die Theologie Barths doch keine Marburger Theologie ist, eigentlich ebensowenig, wie daß die Theologie des Augustinus eine platonische oder die des Thomas Aquino eine aristotelische sein sollte. Die Theologie Barths ist nach dem kalvinistischen reformierten Prinzip auf Offenbarung gegründet und verwendet nur zum technischen Aufbau, nicht zum wirklichen Inhalt, die Denkmittel des Kantianismus. Auch ist, zweitens, diese Verwendung technischer Denkmittel bei Barth nicht eine rein marburgsche. Marburg hat eine

<sup>1</sup> Bei „Marburger“ Philosophie ist zu bedenken, daß seit Nicolai Hartmann der Begriff Marburger Schule ein fließender geworden ist; in diesem Aufsatz haben wir die ältere „orthodoxe“ Marburger Schule Cohens, Natorps usw. vor Augen.

andere „Grundformel“ sogar als Barth. Die Grundformel der Marburger Schule ist die eleatische. Und diese eleatische Grundformel, namentlich, daß Denken = Sein ist, führt nie zu Calvin, vielleicht zu Hegel. Im Grunde ist die Marburger Schule die Erneuerung der Linie von Kant nach Hegel. Barth aber ist weit von Hegel. Statt der eleatischen Grundformel, daß Denken = Sein ist, ist seine, augenscheinlich nicht Marburger Grundformel, daß Reden = Sein ist; Deus = Deus loquens; Gottes loqui, Gottes Reden ist identisch mit dem Sein Gottes<sup>1</sup>.

Drittens ist als wichtiger Unterschied hervorzuheben, daß Marburg sich ganz beschränkt auf Kants „Kritik der reinen Vernunft“ und die beiden anderen „Kritiken“ als „Schwachheiten“ Kants verurteilt; Barth aber benutzt die „Kritik der reinen Vernunft“ als eine Propädeutik (wie Kant sie auch ursprünglich gemeint hat), auf daß er dann desto mehr sagen kann. Gewissermaßen bringt Barth den anderen Kant, den Kant der „Kritik der praktischen Vernunft“ und der „Kritik der Urteilskraft“ nach vorn.

Diese Unterschiede — und es sind mehrere zu nennen — untersagen uns, die Theologie Barths als eine ganz von der Marburger Schule abhängige zu bezeichnen. Barths Theologie ist eine wirkliche Theologie, und sie wählt sich ihren eigenen Weg.

Mit dem Kantianismus im allgemeinen, auch mit dem Marburger, hat Barth aber die sogenannte kopernikanische Umwendung, d. h. das Aufgeben und Fahren-lassen des alten Realismus und die Annahme des kantischen Kritizismus gemein. Barth vertritt mit Kant, auch mit Marburg, die wissenschaftliche Unkennbarkeit des „Ding-an-sich“, verwirft die Ontologie als erstes und grundlegendes Kapitel der Metaphysik und gibt statt der alten „Metaphysik der Dinge“ eine „Metaphysik des Wissens der Dinge“, eine Metaphysik „der christlichen Rede von der christlichen Sache“.

Und mit Marburg im besonderen hat Barth gemein: das Suchen des des Kulturphänomenen immanenten Logos, den als Eingang zur Frage nach dem Transzendenten aufgeführten „Ursprungs-begriff“, die dialektische Methode, den logizistischen Einschlag, die Art der Beweisführung usw. Und diese oft sich zeigenden Merkmale sind doch wieder so stark, daß ungeachtet der schon genannten Unterschiede zwischen Barth und Marburg dennoch diese beiden Namen jedesmal miteinander in Verbindung gebracht werden müssen.

Noch eine kleine Schlußbemerkung erlaube ich mir: namentlich diese: die schweizerische Schule ist eine Bewegung. Barth entwickelt sich; Brunner durchläuft schon mehrere Phasen einer noch stärkeren Entwicklung als Barth; alles ist bei dieser Schule bis jetzt „im Entwurf“, also auch — ich wiederhole es — die Beurteilung.

<sup>1</sup> S. 138 u. a.