

Die Naturrecht⁴ by. v. A. Eucken
 Freibg. v. E. Erdsiek-
 freiburg,

Die dialektische Theologie als Zeiterscheinung.

Von E. Erdsiek.

Verlag Berlin
 Zunker & Dittmar

Wenn die eigentliche Besonderheit unserer Zeit darin liegt, daß sie eine Zeit der Fragen ist, so liegt die Besonderheit des unmittelbar vorhergehenden Zeitalters darin, daß es überhaupt nicht zu fragen verstand. Das heißt: es wußte nicht aus jener Tiefe heraus zu fragen, die allein der Tiefe der wirklichen Antworten entspricht. Die heutige Jugend würde in allem Entscheidenden nicht so unsicher sein, wenn ihre Väter sich nicht eben d a r i n allzu sicher gefühlt hätten. Gemeinhin schien ihnen der Sinn von Welt und Leben in einer Weise auf der Hand zu liegen, die den leidenschaftlichen Protest des heutigen Geschlechts herausfordert. Ihm gehen die Fragen wieder an Herz und Nieren. So scheint die billige, das ist: die nicht mit vollem Einsatz erkaufte Lösung Hohn und Spott. Nur von dieser Grundsituation her können alle — aber auch schlechthin alle geistigen Bewegungen unserer Zeit verstanden werden. Und was durchgängig gilt, gilt im stärksten Maße für diejenige Bewegung, die die Frage der Fragen, die religiöse, angepackt hat: die dialektische Theologie.

Unerschüttert, ungestört, nicht wahrhaft beunruhigt durch die Gottesfrage — so fanden die Vertreter der neuen Theologie die Menschen vor. Und diese fatale Sicherheit des Christen wurde und ist ihr großes Ärgernis. Aufrütteln wollen sie die Lauen, Betriebsamen, Selbstzufriedenen, die, so sorglos, die Gemüsegräbchen ihrer Kulturarbeit im Bereich des immer drohenden Kraters beackern. Durch ihre Bußpredigt wollen sie bewirken, daß die Not der Menschen vor Gott e n d l i c h wieder einmal als Not empfunden werde. Gar zu behaglich hatten sich die meisten ihr Verhältnis zu den letzten Dingen zurechtgemacht: Die Bibel, ein geschichtliches Dokument neben anderen Dokumenten, preisgegeben einer historisch-philologischen Kritik, die hinter den Wörtern verlernt hatte, das „Wort“ zu sehen. — Der Mensch, soweit er überhaupt bereit war, eine höchste Macht über sich anzuerkennen, — nur zu geneigt, sich diese Macht nach seinem eigenen Bilde zu denken und das Verhältnis zu ihr mit unangemessener Vertraulichkeit aufzufassen. — Die Kirche endlich, ohne wirkliches Bewußtsein von dem Mißverhältnis zwischen ihrer Kraft und ihrer Aufgabe, — wie die theologische Wissenschaft und der protestantische Mensch, im Zentrum ihres Wesens unerschüttert auch sie.

Demgegenüber setzt nun der Angriff der dialektischen Theologie in ganzer Front ein. Das Werk, das Bresche schlägt, ist sehr bezeichnenderweise der Versuch einer neuen Bibelauslegung: „Der Römerbrief“ von Karl Barth. Denn wenn die dialektische Theologie nach Barths Wort ein „Fragezeichen“ zur bisherigen Theologie bedeuten will, so ergibt sich als erste Notwendigkeit, das biblische Bild selber „zu beschauen und nicht bloß Papier und Farbe zu analysieren“. (Hermann Kutter.) Die Analyse von Papier und Farbe — will heißen: die historisch-philologische Bibelkritik — in Ehren, erst jenseits dieser in ihren Grenzen sehr notwendigen Kritik beginnt, wie man bisher zu wenig gesehen hat, die eigentliche theologische Arbeit. Gott selbst hat gesprochen. Die Bemühung um die in seinem Wort hervortretende Offenbarung als Offenbarung ist die einzige Aufgabe der Theologie. Grundsätzlich wird hier die Sphäre der historisch-relativistischen Betrachtung verlassen, ein Durchbruch nach dem Absoluten hin angebahnt.

Es kann aber die Offenbarung Gottes nicht als das Absolute anerkannt werden, ohne daß zugleich der „unendliche qualitative Unterschied von Gott und Mensch“ (Kierkegaard) eingesehen wird. Indem die dialektische Theologie auf die unbedingte Anerkennung dieses Unterschiedes dringt, wird sie, das Fragezeichen zur bisherigen Theologie, auch das Fragezeichen zur herrschenden Auffassung vom Verhältnis der Menschen zu Gott. Die Menschen haben verlernt, Gott gegenüber den durch Ehrfurcht gebotenen Abstand einzuhalten. Sie haben vergessen, daß sie unter Gottes Gericht stehen und auf die Erlösung durch seine Gnade angewiesen sind. Als Aufgabe erscheint hier, den unerbittlichen Reformationsernst wieder zur Geltung zu bringen — angesichts einer verschwommenen „Erlebnis“-Religiosität, die schließlich auf einen bloßen Psychologismus hinausläuft, und angesichts einer Selbstverherrlichung des Menschlichen, die Gott ganz in den eigenen Bereich ziehen will und damit notwendig im Götzendienst des Anthropologismus endigt. „Gott ist im Himmel — der Mensch auf Erden.“ Diese Wahrheit gilt es aufs neue in ihrer vollen Bedeutung zu erkennen.

Wo sie aber erkannt wird, da erweist es sich zwingend: Wie alles Menschliche, ist auch die Kirche unter das Gericht Gottes gestellt und seiner Gnade bedürftig. In dieser Not, die wesensmäßig zu ihr gehört, wohnt ihre wahre Verheißung. „Wer sie vermeiden oder umgehen will, der trennt sich von der evangelischen Kirche oder arbeitet an ihrer Zerstörung.“ (Barth.) Die protestantische Kirche — bislang ihres Wahrheitsbesitzes allzu sicher — von ihrer Tätigkeit allzu befriedigt — zu wenig vom Stachel des Gott-niemals-genügenkönnens angespornt, wird damit in das große Fragezeichen der dialektischen Theologie einbezogen.

Erschütterung auf der ganzen Linie. Infragestellung des vorgefundenen Bestandes, wo immer die dialektische Theologie mit der

christlichen Wirklichkeit zusammentrifft. Und, sieht man genauer zu, durchweg Infragestellung durch Wieder-Sichtbarmachung der eigentlichen Problematik. Wie treffend ist das Wort vom „Fragezeichen“! Man muß es nur in seiner buchstäblichen Bedeutung verstehen: ein Fragezeichen im gewöhnlichen Sinne hat ja keine andere Funktion als eine an sich bereits vorliegende Frage als Frage kenntlich zu machen und ins Bewußtsein zu heben. Dialektische Theologie als Fragezeichen heißt also: es wird auf die große, immer aufgegebene Frage, die Gottesfrage gezielt, die als solche nicht erfaßt zu haben, die besondere — Fragwürdigkeit der christlichen Wirklichkeit in den letzten Jahrzehnten ausmacht. Billige Positivität hatte die große Frage mehr und mehr zugedeckt. Die dialektische Theologie hebt sie wieder ans Licht.

Das ist das große Verdienst, die nicht zu bestreitende Leistung der dialektischen Theologie. Ist es das einzige Verdienst, die einzige Leistung? Das Problem ist gesehen. Aber wie steht es mit der näheren Gestaltung der Arbeit? Die Zeitbedingtheit von gestern ist überwunden. Aber wie verhält es sich mit der Zeitbedingtheit von heute? Unsere Zeit, die wieder zu fragen weiß, weiß im allgemeinen noch nicht zu antworten. Bleibt auch die neue Theologie als ein Kind der Zeit in der bloßen Frage stecken, oder hat sie die billige Positivität nur zurückgewiesen, um eine begründete Positivität zu gewinnen? Gelingt ihr das? Damit sind wir zum eigentlichen Kern der Frage vorgedrungen: Findet die dialektische Theologie in einer Zeit, der die Fähigkeit zur Sinngebung verloren gegangen ist, wieder zu wahrer Sinngebung zurück? Wenn ja, dann wäre durch ihre Leistung in Wahrheit eine überzeitliche Ebene erreicht. Aber die Antwort auf diese Frage muß solange zurückgestellt werden, bis über die Hauptgedanken — wie sie Barth, Gogarten, Bultmann u. a. vertreten — Klarheit geschaffen ist.

II.

Blickt man auf das Ganze, so scheint jedenfalls die erste Voraussetzung einer umfassenden Problemlösung erfüllt. Die dialektische Theologie hat System. Wie immer ist auch hier der Charakter des Systems bestimmt durch seinen herrschenden Gedanken. Der herrschende Gedanke aber heißt: „Gott ist im Himmel — der Mensch auf Erden.“ Es ist eine Wahrheit, neben der sich nichts, was Menschen sonst Wahrheiten nennen, behaupten darf, sondern aus der alle übrigen Wahrheiten erst entspringen. Tatsächlich unternimmt es die dialektische Theologie, aus dieser einen Wahrheit, wie sie sie versteht, den ganzen Faden ihrer gedanklichen Arbeit herauszuspinnen und immer an diesem Faden entlangleitend — die einzelnen Punkte unablässig untereinander verknüpfend — das kunstreich in sich verspannte Netz ihres Gesamtsystems aufzubauen. — „Gott ist im Himmel, der Mensch auf Erden.“ Was besagt das?

Gott ist so unbegreiflich hoch über dem Menschen, daß wir niemals und in gar keiner Weise von Gott etwas wissen können. Es gibt keinen Weg vom Menschen zu Gott, weder von einer irgendwie gearteten Innerlichkeit oder Sittlichkeit, noch von der Wissenschaft, nicht einmal von der Religion aus. Er ist wahrhaft „der unbekannte Gott“.¹⁾ Seine Kraft, die allem „Leben und Odem gibt“, ist nicht, wie man etwa meinen könnte, „die Summe und der Born der uns bekannten Kräfte“, so daß man ihn in irgendeiner Tiefe der Seele oder der Natur erahnen könnte, sondern er ist „die Krisis aller Kräfte, das Ganz-Andere“. Denn unsere Welt ist „aus ihrer ursprünglichen Einheit mit Gott herausgefallen“. Und so ist „die Geschöpflichkeit des Menschen seine Fessel. Seine Sünde ist seine Schuld.“ „Der Tod ist das oberste Gesetz dieser unserer Welt.“ Wer „Ich“ sagt, der sagt „Gericht“. Der Mensch, unter die Verdammnis, unter den Zorn, unter das Nein Gottes gestellt, kann vor Gott nur sterben, seine Welt vor Gott nun vergehen, denn „Gott ist nicht Gott, wenn sein Anfang nicht das Ende des Menschen ist“. „Der wahre Gott ist das Nicht-Sein der Welt.“

So gibt es keine Hoffnung? — Es gibt eine Hoffnung, aber eine, von der als einer den Menschen unbegreiflichen Möglichkeit nur in Form dialektischer Rede gesprochen werden kann, d. h. in Form einer Rede, die kein Ja setzt, ohne das Nein daneben zu setzen. Der Gott des Gerichts ist zugleich der Gott der Gnade, und zwar: „begnadigt er uns, indem er unsere Krisis einleitet und uns ins Gericht bringt“. „Denn Gott ist die ewige Wahrheit unseres Lebens in dem er seine Krisis ist.“ In der Krisis können wir, die an Gott kranken, wieder an Gott gesunden. Wie kann das geschehen?

Das Unmögliche wird durch ein Wunder möglich. Es gibt keinen Weg vom Menschen zu Gott. Aber es gibt einen Weg von Gott zum Menschen. Und dieser Weg heißt Christus. „In Christus ist die grundsätzliche Negation aller Negation, der Tod des Todes, die Zerreißen aller Schranken.“ In Christus wird die „alte Welt siegreich aufgehoben und umgekehrt in die neue Welt“. In Christus vergeht der alte Mensch und aufersteht der neue Mensch. In Christus „gibt Gott sich selbst zu erkennen jenseits unseres Abfalls, jenseits der Zeit, der Dinge und des Menschen“. Gott spricht.

Wenn aber Gott sich in Christus offenbart, worin besteht die Offenbarung? In nichts anderem, als in dem „Faktum Jesus Christus“. (Bultmann.) „Der einzige und ausschließliche Sinn des Christus“ aber liegt wiederum „in seinem Tode am Kreuz“. Diese Behauptung der dialektischen Theologie ist für das Ganze des Systems von so ausschlaggebender Bedeutung, daß alles darauf ankommt, sie zu verstehen. Nicht die Heilsbotschaft, die Jesus Christus

¹⁾ Hier wie überall handelt es sich, wenn nicht ausdrücklich etwas anderes vermerkt ist, um Zitate, die dem Werk Karl Barths, zumeist der maßgebenden zweiten Auflage seines Römerbriefes, entnommen sind.

in Leben und Lehre verkündigte, ist danach das Entscheidende, sondern die Tatsache, daß er starb. „Es gibt kein anderes, was etwa selbständig neben diesen einzigen, alleinigen und ausschließlichen Sinn des Christus treten könnte, weder Jesu Persönlichkeit noch die Christusidee, weder seine Bergpredigt.... sein Gottvertrauen noch seine Bruderliebe, weder sein Bußruf noch seine Botschaft von der Vergebung.“ „Es leuchtet“ im Evangelium „nichts in eigenem Licht, es leuchtet aber alles in dem Licht, das von seinem Tode ausgeht...“ Deutlich tritt hier die Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem von Gott eingesetzten Christus hervor. Die Persönlichkeit Jesu, sein Leben und seine Lehre, gehören dem historischen Jesus an, und das ist eine „rein negative“ „mit keinem menschlich positiven Prädikat zu verherrlichende Größe“. „Mit aller Schwachheit des Fleisches“ beladen, verwirklicht Jesus lediglich die höchsten der menschlichen Möglichkeiten und steht eben damit, wie alles Irdische, unter dem Gericht, fällt unter das Todesurteil. Durch seinen Tod aber wird gerade offenbar — ja, das ist der eigentliche Inhalt der Offenbarung — auch Jesus, auch die höchste Verkörperung menschlicher Möglichkeiten, kann nur sterben, um als neuer Mensch aufzuerstehen. Erst der Gekreuzigte kann als Christus eingesetzt werden, erst in ihm „bejaht sich Gott, indem er uns, wie wir sind, und die Welt, wie sie ist, verneint“.

Das Faktum, das den neuen Menschen begründet, ist also seinem Wesen nach „die kritische Negation aller menschlichen Lebensinhalte“. Unausweichlich erhebt sich bei solcher Lage der Dinge die Frage: Was sollen wir Menschen tun? Was können wir überhaupt noch tun? Antwort: Der Mensch kann glauben. Freilich, auch diese unsere einzige Möglichkeit, die Möglichkeit des Glaubens, ist vom Menschen her nur „als Unmöglichkeit zu verstehen, als unerklärliches Ansichhalten“ des göttlichen „Zornes“, als Wunder. Glauben bedeutet eben nicht mehr und nicht weniger als „den Schritt tun“, den in Wahrheit „nur Gott tun kann, den Schritt über den Abgrund von der alten Schöpfung hinein in die neue“. „Von der Psychologie aus gesehen“ ist der Glaube „immer und immer aufs neue der Sprung ins Ungewisse, ins Dunkle, in die leere Luft“. Denn mit religiösen „Erlebnissen“ hat der Glaube nichts zu tun. Das Urverhältnis Gottes zum Menschen, um dessen Anerkennung es sich hier handelt, entzieht sich ja jeder möglichen religiösen Erfahrung. „Nicht sehen und doch glauben“, das ist die Forderung. Was ist aber dann der Glaube? — Glaube ist „die radikale Neuorientierung des nackt vor Gott stehenden Menschen“, die unter Furcht und Zittern vor sich gehende Unterwerfung unter das Gericht, „die Bejahung der Auferstehung als Weltenwende, also die Bejahung des göttlichen Nein im Christus“. Glaube ist insofern „Hohlraum, Beugung vor dem, was wir nie werden, nie haben, nie tun können“, und damit zugleich „als letzte, menschliche die erste göttliche Möglichkeit, die Wende, die Drehung, die Umkehr“. Das aber ist „der

Schritt über die Grenze vom alten zum neuen Menschen, von der alten zur neuen Welt“.

Notwendig muß sich im Lichte einer solchen Auffassung „alles christliche Wesen als Mißverständnis erweisen, sofern es statt Hohlraum Inhalt, statt konkav konvex, statt negativ positiv, statt Ausdruck des Entbehrens und der Hoffnung Ausdruck eines Habens und Seins sein wollte“. Was ergibt sich daraus? — Die Kirche, „die Welt der Religion“, ist „der Ort, wo der Abgrund klafft wie nirgends sonst“, denn „die Kirche ist der Ort, wo diesseits des Abgrundes... Offenbarung etwas Gegebenes, Selbstverständliches geworden ist, der himmlische Blitz zu einem irdischen Dauerbrenner“. „Kirche ist der Versuch, das Göttliche zu vermenschlichen, zu verzeitlichen,“ während der Mensch in Wahrheit „mit keinem Mittel die Gegenwart Gottes herbeizwingen“, ja nicht einmal „dem Glauben nachjagen kann“, denn „Glaube ist Wunder, oder es ist nicht Glaube“. Religion dagegen ist nicht „Reich Gottes, sondern Menschenwerk“, im besten Falle „Hinweis auf das ganz Andere“. Es mag zugegeben werden, daß „die Gottesbeziehung notwendigerweise ihre subjektive Seite hat“, aber „diese subjektive Seite steht als solche eben notwendigerweise unter dem Gesetz des Todes“. Religion als „der Gipfel der Humanität“ ist zugleich der Gipfel menschlicher Fragwürdigkeit.

Wenn es aber um die Religion „als die tiefstsinngigste, reinste, lebenskräftigste der menschlichen Möglichkeiten“ so steht, wie muß es erst um die anderen Möglichkeiten der Menschen bestellt sein? Und wie denkt sich dann die dialektische Theologie die Lösung des Problems, daß der Mensch, der an Christus glaubt, auch im Glauben an Christus leben soll? Kurz, welche Ethik ist von diesem Standpunkt aus noch möglich? Darauf antwortet die dialektische Theologie: „Es ist, wenn es zur Ethik kommen soll, nichts anderes möglich als Kritik alles Ethos.“ Denn dem Bösen steht das Gute keinesfalls als zweite Möglichkeit gegenüber, sondern „das Gute ist das Gericht und die Aufhebung des Bösen, des Menschen Rechtfertigung durch Gott“. Es besteht also „das Einzige für jeden in der Erkenntnis der Krisis vom Tode zum Leben, in der er sich in Christus befindet, in seinem Heruntersteigen von jeder Höhe, damit Gott allein auf dieser Höhe groß sei“. Daher ist „das primäre ethische Handeln“, aus dem alle sekundären ethischen Handlungen fließen, ein ganz bestimmtes Denken. „Buße heißt Umdenken“. „Wo Eigenart, Eigenwille, Eigenrecht des Menschen zusammenbricht, da handelt er ethisch, denn da ist das Ende der Welt und die Auferstehung der Toten.“ Bedingungslos muß der Mensch „sein sinnlichanschaulich-geschichtliches Dasein“ Gott „zum Opfer“ bringen, aber nicht etwa in dem Sinne, daß der Opfernde dadurch ein Organ Gottes würde. Das Opfer ist vielmehr als „eine Demonstration zur Ehre Gottes von Gott gefordert (denn Gott will geehrt sein), aber an sich eine menschliche Handlung so gut oder so schlecht

wie irgendeine andere“. Denn „es vollzieht sich ja unser ganzes anschauliches Tun notwendig entweder als Bejahung oder als Verneinung eines Bestehenden, und eben damit sind wir schon im Unrecht“. Alles menschliche Handeln oder Nichthandeln ist lediglich dazu da, „auf das allein wirklich dieses Namens werthe göttliche Handeln hinzuweisen“. „Das Problem der Ethik ist identisch mit dem der Dogmatik: Soli Deo gloria.“

III.

Allein Gott die Ehre. So rundet sich der Kreis. So findet das Ende zum Anfang zurück. Das System ist geschlossen. Aber indem es sich schließt, wieviel hat es in sich gefaßt? Es möchte manchem scheinen, daß das Entscheidende irgendwie draußen geblieben ist. Warum? Vielleicht weil die Antworten auf die aufgeworfenen Fragen durchweg Negationen waren? Gott vom Menschen her nur in der Negation zu umschreiben! Mensch und Welt wieder von Gott her unter das Nein gestellt. Selbst der Inhalt der Offenbarung vom Menschen aus gesehen reine Negation — selbst die höchsten irdischen Möglichkeiten Religion und Ethik im Zeichen des Todes und der Verdammnis! — Ist nicht schon damit gesagt, daß die dialektische Theologie im Grunde rein negativ ist, daß sie zwar fragen, aber nicht antworten kann, daß sie überall da versagt, wo es gilt, eine Synthese, eine Lösung zu vermitteln? — Wie aber, wenn die dialektische Theologie darauf entgegnet: Es gibt nur eine Lösung, und die ist in Gott selbst. Wer möchte sich vermessen, mehr zu tun, als auf diese Lösung hinzuweisen? Alle unsere Negationen sind ja nur dazu da, um der einzigen wahren Position, der Positivität Gottes, Raum zu schaffen!

Darauf ist zu erwidern: Daß die Lösung allein in Gott liegt, wer wollte das leugnen! Es gibt für einen Christen keine Positivität in der Welt, es sei denn als Wunder von Gott aus, und keine Sinnggebung, die nicht in Gott gegründet wäre. Und selbst der Gegner, den Ihr als Euren Hauptgegner betrachtet, der religiöse Idealismus — gerade er — wird dieser These aus vollster Überzeugung zustimmen können. Gott ist im Himmel — der Mensch auf Erden. Das muß wahr bleiben. Aber die große, die entscheidende Frage ist allerdings: ob Ihr wirklich der ganzen Wahrheit gerecht werdet? Bildet Eure Leistung mehr als eine eindringliche Erinnerung daran, daß der Mensch auf Erden ist? Bildet sie einen lebendigen Hinweis darauf, daß Gott im Himmel ist? Die neue Welt — der neue Mensch, von dem Ihr sprecht — wir wissen, daß es niemandem gegeben ist, direkt davon zu reden oder die Seligkeit des Gottesreiches unmittelbar anschaulich zu machen. Aber ist Euer Wissen darum, daß es dieses Wunder von Gott her gibt, lebendiges Wissen oder ist es nur die konstruktive Spitze eines gedanklichen Systems? Kurz gesagt:

Wird von Euch der Positivität Gottes die Ehre gegeben, die ihr gebührt?

Alles Lebendige hat nach Goethe Atmosphäre. Es atmet, es strahlt aus, es leuchtet von innen. Haben die Aussagen der dialektischen Theologie dieses innere Leuchten, wenigstens da, wo sie von der Auferstehung, der neuen Welt, dem neuen Menschen handeln, wo sie auf die Herrlichkeit Gottes hinweisen wollen? Nein — die Art, wie von dem höchsten Wunder gesprochen wird, verrät bereits, daß die dialektische Theologie, wie Barth selber es ausdrückt, „tiefer im Nein steht als im Ja“. Die Verkündigung der neuen Welt beschränkt sich grundsätzlich auf die immer wiederholte Mitteilung, daß wir Menschen sterben müssen, um aufzuerstehen. Auf das Gottesreich aber und seine Herrlichkeit wird damit nicht viel anders hingewiesen, als schließlich auch eine Warnungstafel am Garteneingang in ihrer Art einen Hinweis auf die Schönheit der dahinter liegenden Gefilde darstellt.

Aber erwarten wir nicht zu viel? Ist es denn irdischen Geschöpfen möglich, lebendigere Ahnung von dem Wunder der göttlichen Gnade zu vermitteln? — Doch, es ist möglich, sogar nach der eigenen Auffassung der dialektischen Theologie. Gott macht es möglich. Mit anderen Worten: lebendige Ahnung von Gottes Herrlichkeit ist selbst wieder Wunder. Wenn es aber eintritt, was geschieht dann? „Es kann geschehen,“ sagt Barth, „daß das Gleichnis des menschlichen Tuns plötzlich redet und daß sich an diesem Menschen in seiner ganzen Menschlichkeit Gott verherrlicht.“ „Es kann geschehen, daß das Gefäß des Glaubens bei aller offenkundigen Unansehnlichkeit den Inhalt des ewigen Lebens hat.“ Das aber bedeutet doch (oder läßt sich das leugnen?), daß sich von der Gottesseite her Licht über die Finsternis und Verworrenheit der irdischen Dinge ergießt. Das Wunder erweist sich gleichsam als das Wunder aller Wunder. Das Verborgene enthüllt sich, und damit tritt eben das ein, was dem Ringen der Menschheit vorschwebt, und dem sich die ganze Schöpfung in ihrem dunklen Drange entgegenzurecken und zu -strecken scheint. Sinnggebung wird möglich: Das Getrennte rückt aneinander. Das Vereinzelte ordnet sich ein, Zusammenhänge werden sichtbar, und aus der Vielfalt hebt sich die Ahnung der Einheit heraus.

Das also gibt es? Es gibt Menschen, denen „Kundgebungen Gottes anvertraut sind“ (Barth nennt als Beispiele Moses, Plato, Johannes den Täufer)? Es gibt „faßliche Zeugnisse des Unfaßlichen“, und die dialektische Theologie erkennt es an? Sie erkennt es an und — sie erkennt es doch auch wieder nicht an. Sie räumt die Existenz derartiger Zeugnisse ein, aber selbst weiß sie uns von einem „Inhalt des ewigen Lebens“ nichts zu vermitteln. Unerbittlich hält sie uns immer nur in den Grenzen eines Denkens fest, das diesseits der Gnadenmöglich-

keit liegt. In ihren Aussagen kehrt uns die Offenbarung immer nur ihre Todeseite zu. Von dem gelobten Lande der göttlichen Verheißung spricht sie immer nur, wie jemand von einem Lande sprechen würde, das er nur seinen Grenzen nach — gewissermaßen als weißen Fleck auf der Landkarte — kennt, nicht aber wie ein Moses, der es von ferne ahnungsvoll mit seinen Augen begrüßt hat als das Land, wo Milch und Honig fließt.

Das Wunder bleibt aus. Das Gnadenzeichen leuchtet nicht auf, durch das sich uns Werke des Menschen als „Kundgebungen Gottes“ offenbaren und das eben darin besteht, daß von ihnen aus Sinn auf das Ganze des menschlichen Lebens ausstrahlt. „Dieses Ganze zu umfassen und zu durchdringen, ist nicht unsere Sache,“ sagt Gogarten. Es bleibt im Rahmen der dialektischen Theologie dabei: Keine andere Erkenntnis wird uns auch in der Offenbarung über Gott, uns selbst und die Welt zuteil als das Wissen um die eigene Begrenztheit und Geschöpflichkeit. An dem hierin liegenden „Selbstverständnis“ müssen wir uns genügen lassen. Und dies Selbstverständnis ist auch immer an die jeweilige Situation geknüpft. Der Sinn reicht nicht über den Augenblick hinaus.

Wahrhaft eine Nachtansicht. Geleugnet wird der Glaube, daß eine göttliche Sonne über uns steht — unfäßbar hoch und geheimnisvoll, jeden versengend, der ihrem Strahl zu nahe kommt — und doch so wunderbar verläßlich in dem stetigen Licht, das sie zu uns hinüberschickt und das uns die Kontinuität unseres Lebens zugleich mit der Schau unserer Welt gewährleistet. Eine ganz andere Vorstellung liegt zugrunde: Danach irren wir verstört in der Nacht, bedrängt von einem Gott, der für uns nur im Blitz und Donner wohnt. Greller Lichtschein erhellt für Augenblicke unsere Welt, um sie sogleich wieder in tiefste Finsternis zurücksinken zu lassen. Wir können nicht mehr erkennen als den jeweils nächsten Schritt. — Gott hat uns aber in Wahrheit nicht für den Augenblick geschaffen, sondern als Wesen, deren Bestimmung in einer inneren Einheit und einem Gesamtaufbau des Lebens liegt. Wir müssen unseren Weg als Ganzes zumindest ahnen, wenn wir auch nur einen einzigen Schritt richtig setzen wollen.

Die Sinnggebung der dialektischen Theologie stellt sich als eine bloß scheinbare heraus. Das System konnte in der Tat nur deshalb den Eindruck der Geschlossenheit erwecken, weil es die eigentliche Schwierigkeit umgeht, weil es sich schließt, ohne das Entscheidende mit zu fassen. Das Fehlen einer alles überwölbenden Sinnggebung wird aber dadurch nicht weniger unbefriedigend, daß die Frage, auf die man nicht zu antworten vermag, als unzulässig abgelehnt wird. Der Hinweis auf die göttliche Positivität wird nicht lebendig — die Ebene der Kritik und Negation wird nicht verlassen.

IV.

Die dialektische Theologie ist eine Theologie der Negativität. Mit dieser Kennzeichnung stoßen wir auf eine Tatsache, die nicht nur ihre Grenzen aufs deutlichste sichtbar macht. Von hier aus wird auch erst ihre Einordnung in die geistigen Bewegungen der Zeit möglich. Und zwar sind es vor allem zwei Gründe, die die Negativität der dialektischen Theologie als zeitbedingt erscheinen lassen. Erstens: Die dialektische Theologie hat überhaupt nicht den unbedingten Willen zur Positivität, der allerdings notwendig ist. Und daß sie ihn nicht aufbringt, kann nur aus der zeitgeschichtlichen Situation heraus begriffen werden. Die Lage, die sie vorfand, zwang ihr den Kampf gegen die billigen Lösungen von gestern auf. Sie führte den Kampf als einen notwendigen, aber indem sie ihn führte, begann das Nein für sie eine übermäßige Bedeutung zu gewinnen. Schließlich hat sie das Nein so überbetont, daß der Protest das Ja, auf das gezielt werden soll, fast völlig verschluckt. Am stärksten tritt diese Schwäche an der zentralen Stelle des Systems hervor: Die dialektische Theologie fordert als einzige Voraussetzung der Offenbarung das Bewußtsein unserer menschlichen Nichtigkeit. In dem heißen Bemühen, der Zeit diese vergessene Wahrheit wieder einzuschärfen, steigert sie sich aber in einen derartigen Radikalismus hinein, daß die Offenbarung fast ganz von ihrer eigenen Voraussetzung verschlungen wird. Ursprüngliches Recht verwandelt sich dadurch in Unrecht. Hier wie auch sonst. So wird — um nur ein Beispiel zu nennen — eine in seelischen „Erlebnissen“ schwelgende Religiosität mit gutem Grund bekämpft, aber zugleich in der eigenen Leistung darauf verzichtet, der Seele überhaupt etwas zu geben. Überall entwickelt das Feuer des Protestes so gewaltige Rauchschwaden, daß der blaue Himmel der Synthese dahinter verschwindet.

Und nicht nur das: die Leidenschaft der kämpferischen Einstellung verhindert überhaupt von vornherein eine unvoreingenommene Würdigung der Wirklichkeit. Nicht mehr die innere Notwendigkeit der Sache bestimmt das Gesetz des Handelns, sondern — und eben darin liegt die Zeitbedingtheit — der nur aus der besonderen Situation verständliche polemische Fanatismus. Verdammungswürdig alles, was nicht ins System paßt. Nur so erklärt sich die unwohlwollende zuweilen sogar gehässige Haltung gerade bevorzugten Erscheinungen gegenüber, die — wie etwa Genialität — zwar die Schöpfung zieren aber im Schema stören, und insofern weniger Gott als der dialektischen Theologie ein Ärgernis sind. (Genialität wird von Gogarten „Aufgeregtheit“ genannt — „Genius“ von Barth als das „liebe Ich“ übersetzt.) Nur so erklärt sich aber auch die Erbitterung, mit der gegen Bewegungen, wie den Idealismus, gekämpft wird. Obwohl die dialektische Theologie sich ihm im Ernst des

religiösen Ringens verwandt fühlen müßte, wird er in den tiefsten Pfuhl der Hölle hinuntergedonnert. Warum? Weil sie überall da die „Ursünde“ des Titanismus wittert, wo der Mensch eine Sinngebung sucht, ohne sich vorher durch den Engpaß ihrer dogmatischen Bedingungen gezwängt zu haben. Überhaupt starren Barth und die Seinen unter dem Zwang des Systems wie hypnotisiert auf diese eine Sünde und richten infolgedessen die ganze Wucht ihres Angriffs im Grunde gegen die verschwindende Minderheit der geistig Ringenden. (Nur gegen solche verlohnt es sich ja auch zu polemisieren. Die geistig Schlichten mit ihren banalen, aber darum nicht weniger kräftigen Sünden interessieren demgegenüber nicht sonderlich.) Die Männer um Barth scheinen dabei nicht zu ahnen, wie bescheiden gerade geistiges Ringen den Menschen macht, der — vor ungeheure Aufgaben gestellt — seine ganze Kleinheit erst empfindet.

Wenn sie es aber nicht ahnen, wenn sie überhaupt echtes Schaffen in seinem Charakter als Wunder nicht würdigen können, so hängt das nicht bloß damit zusammen, daß sie Positivität nicht sehen wollen. Sie können sie auch nicht sehen. Und darin erblicken wir den zweiten Grund ihrer Zeitbedingtheit. Die dialektische Theologie nimmt insofern eben an der Krankheit der ganzen Zeit teil. Oder worin sonst liegt diese Krankheit begründet, wenn nicht in dem mangelnden Sinn für Positivität, der immer drohender den Fortbestand von Religion und Kultur gefährdet! Das Absolute wird nicht mehr — durch das Gleichnis des Irdischen hindurchschimmernd — als die Einheit eines in allem waltenden Sinnes erkannt. Der Zeit fehlt das Organ dafür. Und dieses Organ fehlt auch der dialektischen Theologie, die sich damit als ihr echtes Kind erweist.

„Nicht sehen und doch glauben“ ist ihre Forderung. Daß sie glaubt und dennoch nicht sieht, ist der große Vorwurf, den man ihr machen muß. Vergeblich beteuert Karl Barth, daß „das fahle Licht der Negation nicht von der Willkür menschlicher Beleuchter herühre.“ Denn wo wirklich Wahres, Gutes und Schönes als Wunder von Gott her in der Welt aufstrahlt, da verhindert die Wertblindheit dieser Theologengruppe fast in allen Fällen, daß das Positive auch wirklich als solches genommen wird. Einige Beispiele müssen genügen: Nach Gogarten ist „der Kern der Geschichte, der lebendige schöpferische Menschengest“ „nichts als die Sünde“. Derselbe Theologe „wagt die Behauptung, daß alles, was wir Gebildeten heute an sogenanntem geistigem Gut besitzen“, nichts anderes ist als „Ballast“. Karl Barth verneint die Frage, daß es für uns Menschen überhaupt möglich sei, unsere Nächsten zu lieben. Die positiven Forderungen der Bergpredigt seien nur um ihrer Unerfüllbarkeit willen aufgestellt worden. Soweit ein Mensch dem andern überhaupt etwas sein kann, ist er es nach Barths Meinung „nicht etwa durch seinen inneren

Reichtum, wohl aber durch das, was er nicht ist, durch seine Armut". Nach Bultmanns Auffassung ist der Verkündigung Jesu nicht bloß „jeder Begriff eines menschlichen Ideals gänzlich fremd“, es fehlt auch „jeder Gedanke einer Entwicklung menschlicher Anlagen, jeder moderne Begriff der Seele“. Die größte Negativität der Betrachtungsweise liegt aber wohl darin, wie sehr die Bedeutung des historischen Jesus zusammenschrumpft; sein Wandel soll ja nicht dazu dienen, uns unmittelbar als edelstes Beispiel vorzuleuchten, sondern dazu, unsere menschlichen Möglichkeiten restlos ad absurdum zu führen.

Keine Liebe, keine Freude, keine Seele. Es fehlt die Wärme lebendiger Anschaulichkeit. Es fehlt die Fülle, in der ein Element dem andern zum Hinweis wird, alle aber sich gegenseitig steigern. Woher soll die Fülle auch kommen? Gott ist ja nur von einer Seite her aufgefaßt. Die dialektische Theologie hat nur ein Organ für seine Macht, aber nicht für seinen Reichtum. Und damit ist die ganze Unendlichkeit ausgesperrt! (Gogarten nennt Gott auch allen Ernstes einen „endlichen Gott“. Ein Beispiel mehr für die heute nicht ganz seltene Erscheinung, daß hochgezüchtete Geistigkeit nur zu leicht in äußerste Primitivität umschlägt.) Wo aber keine Unendlichkeit, da gibt es auch kein Leben und Weben feinsten Übergänge, keine perspektivischen Möglichkeiten, keine innere Kontinuität, sondern nur das harte Aufeinanderprallen der Gegensätze. Von hier aus versteht man, daß der Gedanke der Entwicklung im Rahmen der dialektischen Theologie von dem Gedanken der Auferstehung notwendig abgelöst werden muß; die Gnade kann eben nicht, wie nach idealistischer Auffassung, mitten in unserem Leben einsetzen, sondern nur nach dem völligen Auslöschen des Menschen.

Damit wird die für unser Leben grundlegende Positivität nicht gesehen. Wo sie aber nicht gesehen wird, da muß die Kraft fehlen, die ja auch unserer Zeit im großen abgeht, die Gesamtheit der Lebensprobleme in das Innere des Systems hineinanzuziehen und einheitlich zu durchdringen. Hätte die dialektische Theologie diese Durchdringungskraft, dann könnte ihr System eine lebendig bewegte organische Einheit darstellen, in der jedes Element zu seinem Recht kommt. So aber bleibt ihr nichts anderes übrig, als mit unzulänglichen Kräften eine übernatürliche Anstrengung zu unternehmen, das heißt aber, sich zu verkrampfen. Die Folge ist, daß, wie bei jeder Verkrampfung, der Aufwand an Mühe sich gleichsam auf eine zu kleine Fläche konzentriert: auf der einen Seite Stauung der Kräfte — auf der anderen Seite völlige Vernachlässigung der gegebenen Probleme: auf der einen Seite werden die Forderungen an den Menschen bis zur Unerfüllbarkeit heraufgeschraubt, auf der anderen Seite fallen die großen positiven Aufgaben, wie sie dem Menschen vor allem in der Kultur gestellt sind, ganz heraus und werden ihrer Eigen-

gesetzlichkeit überantwortet. Man appelliert einfach an die Zuständigkeit der Fachleute und daran, daß der Mensch ohnedies weiß, was er zu tun habe; die Notwendigkeit, sittliche Begriffe zu bilden und Maßstäbe zu geben, wird überhaupt nicht erfaßt, vielmehr die Behauptung aufgestellt, daß der Mensch „den Aufbau seiner Existenz“ weit besser „ohne die Ratschläge der Theologen“ besorgen könne. Anstatt die mechanisierte Welt zu durchseelen, bemüht sich die dialektische Theologie darum, den letzten Rest von Seele herauszuziehen, und läßt die unerleuchteten Eigenbezirke stehen, wie sie eben sind. Damit bricht das System im Grunde auseinander. Hier äußerste Abstraktion, wie sie in der Negation aller Lebenswerte liegt, — dort bloße Fakta, die sich in keine Zusammenhänge einordnen lassen und jeder Sinndeutung spotten. Und dieses unausgeglichene Nebeneinander von Abstraktion und Konkretion ist das einzige, was die dialektische Theologie als Ersatz der von ihr nicht gesehenen Positivität zu bieten hat. Auf dieses Nebeneinander findet sich der nach einem Sinn fragende Mensch letzten Endes immer wieder hingewiesen. Denn als Quintessenz aller möglichen Wahrheit wird ihm nur immer wieder bedeutet, daß er sich an das Bewußtsein seiner eigenen Nichtigkeit, also eine reine Abstraktion, und an seine konkrete einmalige Situation zu halten habe. Jeder Versuch, darüber hinauszukommen, ist verboten. Es ist auch sinnlos, da Gott selber sich ja nur in einem „Faktum“, dem Kreuzestod offenbart, und zwar auch wieder nur als absolute Negation. Und so verfährt die dialektische Theologie mit dem Menschen im Grunde nicht viel anders als eine große Brandungswelle, die den von ihr Ergriffenen emporreißt, erschüttert, umdröhnt, auch ein Stück weit mit sich fortträgt, aber ihn am Ende doch nur auf ein und dieselbe Klippe zurückzuwerfen vermag. Die freien Weiten werden nicht erreicht.

Die Unendlichkeit des Horizonts eröffnet sich nicht, von der aus in Wahrheit erst der einzelne Punkt, der Augenblick, die konkrete Situation verstanden werden kann. Darin liegt die Grenze der dialektischen Theologie und der letzte Grund aller Einwände, die gegen sie erhoben werden können. Aber indem eine Grenze festgestellt wird, zeigt sich nicht nur, was nicht errungen wurde, sondern es stellt sich auch heraus, was gewonnen ist. Was ist gewonnen? Die dialektische Theologie hat, wie wir sahen, unserer Zeit ein großes Problem wieder ins Bewußtsein gerufen. In der Leistung Barths vor allem ist eine der vorliegenden Möglichkeiten mit großem Ernst und leidenschaftlichem Scharfsinn durchdacht und nach allen Seiten hin systematisch herausgearbeitet. Das Ergebnis kann unserer Meinung nach dem Anspruch, der in der Sache selbst liegt, nicht genügen. Aber die Klärung der theologischen Lage ist doch gefördert. Auch die dialektische Theologie wird bald überwunden werden müssen, wie ihre relativistische Vorgängerin zu überwinden war, deren Zeitbeding-

heit sie nur wieder ihre eigene Zeitbedingtheit entgegensetzen konnte. Aber der Gegenstoß ist immerhin erfolgt, und wenn die Synthese sich noch nicht zeigte, so geht doch die Arbeit in Richtung auf die Synthese weiter. So scheint uns Wert wie Grenze der dialektischen Theologie darin zu liegen, daß sie selber im zeitlichen Ablauf eine dialektische Erscheinung darstellt.

Die philosophischen Ursachen der vermeintlichen Krisis der modernen Naturwissenschaft.

Von Professor Theodor Haering - Tübingen.

Kein Wort ist zu viel und kein Rühmen zu hoch angesichts der gigantischen und genialen Leistungen der modernen Naturwissenschaft. Noch niemals hat zu irgendeiner Zeit eine einzelne Wissenschaft theoretisch unsere Kenntnisse wie auch praktisch das ganze Angesicht unserer Welt und unseres Lebens binnen weniger Jahrzehnte so unfaßlich verändert wie sie. Bis in die feinste ultramikroskopische Struktur des Baues unserer materiellen Natur hinein wie in deren fernste Himmelsräume im Großen ist sie mit ihrem nimmermüden Forschen gedrungen und hat uns neue Welten im Kleinsten wie im Größten mit ihren Gesetzmäßigkeiten entdeckt, von deren Vorhandensein eine Generation vor uns noch keine Ahnung hatte. Und diese ihre theoretischen Einsichten sind in ungeahntem Maße die Grundlage für eine praktisch-technische Beherrschung der Naturkräfte geworden, welche das Leben jedes einzelnen von uns, er mochte wollen oder nicht, umgestaltet hat, nicht nur äußerlich, sondern bis in das innerste Lebensgefühl hinein.

Wie kommt es da, daß trotz alledem das Gefühl sich heute von Tag zu Tage mehrt — nicht nur bei verbohrtten und abseitigen Menschen, sondern immer deutlicher auch bei den Vertretern der Naturwissenschaft selbst —, daß in diesem gigantischen und faszinierenden Schauspiel irgend etwas nicht recht stimme? und daß es einem dabei doch immer weniger ganz wohl wird?

Nicht nur praktisch —: im Sinne der immer mehr sich verbreitenden Frage, ob denn nicht all dies neue Wissen und diese ganze technische Umgestaltung der Welt, wie sie auf jenen Erkenntnissen beruht, schließlich doch mehr ein Fluch als ein Segen für den Menschen gewesen sei, so daß er, dem Goetheschen Zauberlehrling gleich, die Geister nun nicht mehr los wird, die er sich rief? Sondern merkwürdigerweise auch theoretisch: im Sinne des immer mehr um sich greifenden Gefühls, daß, trotz all dieser großartigen Folgen für die praktische Beherrschung der materiellen Natur, doch vielleicht auch der theoretische Bau, dem wir sie verdanken, nicht in jeder Hinsicht