

chaotische Gewalt des Aufruhrs enthält bereits den strengen Maßstab einer künftigen Legitimität« (217). »Wir stehen in einem Prozeß, durch den . . . die ‚Freiheit wovon‘ sich wandelt in eine ‚Freiheit wozu‘. In diesem Zusammenhang erscheint der Sozialismus als die Voraussetzung einer schärfsten autoritären Gliederung und der Nationalismus als die Voraussetzung für Aufgaben von imperialem Rang« (238). Die neue Welt ist gekennzeichnet, wie »Blätter und Steine« ausführen, durch die Beseitigung der »Welt der Empfindsamkeit« durch eine »heroische« und eine »kultische« Welt (171). Das geschieht im »Angriff gegen die individuelle Freiheit« und im »Angriff gegen die allgemeine Bildung«, die »freie Forschung« und die »abstrakte Vernunft« (176). Es gilt mit einem »zweiten und kälteren Bewußtsein . . . sich selbst als Objekt zu sehen« (200), von hier aus das »Gesetz des Schmerzes« als die höchste »Überlegenheit« zu verstehen (175), um dann als praktische Folge »im Dienst den das Leben bestimmenden Zustand zu sehen« (176). In dieser »auf den Schmerz gerichteten Bewegung« gewinnen wir den »negativen Abdruck einer metaphysischen Struktur« (213), — wobei man aber zu wissen hat, »daß der Tod uns in unserer schwächsten Verfassung entgegentritt« (216). So ist es das »Schweigen der Schildwache, die auf verlorenem Posten fällt« (226). So ist es gewiß »ein grausamer Geist« (210), aber »das Gegenteil der Humanität ist nicht die Barbarei, sondern die Divinität« (215). Es ist aber die »Divinität«, wie der »Dalmatinische Aufenthalt« und das »Lob der Vokale« sie symbolisch ahnen lassen: das letzte Dunkel zwischen einem Ewig Männlichen und einem Ewig Weiblichen: »es gibt Gott und Götter« (215).

*

Damit ist sehr deutlich, wie dieser Dynamismus als zuletzt religiöser Dynamismus einen besonderen Anruf an das Christliche darstellt.

3. Zunächst könnte es den Anschein haben, als sei damit jener reformatorische Dynamismus gemeint, der in Luthers Akzentuierung des »Werdens« grundgelegt ist und in Calvins wehrhaftem Gehorsam gegen die Göttliche Majestät. Die große »Kirchliche Dogmatik« Karl Barths¹⁰ kann diese Frage beantworten. Denn in den Stil dieser Dogmatik ist einerseits ganz großer katholischer Stil eingegangen: nicht nur in der ungeminderten geschichtlichen Spannweite von Schrift zu Vätern zu Scholastik den Gehalt der Offenbarung zu sehen, sondern auch ihn, echt spekulativ, in seine feinsten Verfälschungen hin auseinanderzulegen. Andererseits aber hat wohl ebenso noch nie eine reformatorische Dogmatik in solcher Schärfe dem Katholischen sich entgegengesetzt, das hier nicht als die »alte Kirche« angesehen wird, sondern als »Häresie« (I 1; 33), ja in seiner Grundstruktur der »analogia entis« als »die Erfindung des Anti-

christ« (VIII). Aber beides spitzt sich immer mehr in ein einziges zu: in die Statuierung eines religiösen Dynamismus, der die Mitte halten soll zwischen »dem Faktum des römischen Katholizismus in der Gestalt, die er sich im 16. Jahrhundert im Kampf gegen die Reformation gegeben hat«, und »dem Faktum des in der mittelalterlichen Mystik und in der humanistischen Renaissance wurzelnden pietistisch-rationalistischen Modernismus« der protestantischen Neuzeit (33). »Hier, in seinem Gegensatz zum römischen Katholizismus und zum protestantischen Modernismus, steht der evangelische Glaube im Konflikt mit sich selber« (ebd.). Katholizismus besagt eine Aufhebung der göttlichen Dynamik in statischen Besitz: »das Sein der Kirche, Jesus Christus, (ist) nicht mehr der freie Herr ihres Daseins, sondern in das Dasein der Kirche hineingebunden, ... endgültig eingeschränkt und bedingt« (40). Katholische »Sukzession« (der Vollmachten Christi an seine Nachfolger) sagt »mechanische« Sukzession: »daß das Tu es Petrus usw. über den Kopf des ersten Petrus hinweg mechanisch auf jeden folgenden römischen Bischof ... bezogen wird«, und so »Apostolizität ... aus einer göttlichen Gabe und menschlichen Aufgabe zu einem gesicherten menschlichen Besitz werden muß« (106). Ihr tritt die protestantische »pneumatische Sukzession« gegenüber: »daß der successor mit dem antecessor pneumatisch, aber gerade nicht mechanisch identisch ist, so also, daß dem successor ein eigener Spielraum bleibt gegenüber dem antecessor« (ebd.). Es ist lebendig-dynamische Sukzession gegenüber katholischer Sukzession als einer »Wacht am Grabe des Petrus« (ebd.). Aber diese dynamische Lebendigkeit ist andererseits — im Gegensatz zum protestantischen Modernismus — doch nicht eine solche des Menschen; sie ist »Aktualität der Offenbarung«, nicht eine von dieser »verschiedene existenziale Potentialität, von der aus jene als Ereignis zu verstehen wäre« (37). »Modernistisches Denken hört den Menschen ... mit sich selber reden« (62).

Reformatoreischer Dynamismus ist damit »nach links abzugrenzen durch den Verzicht auf die Voraussetzung einer existenzial-ontologischen Möglichkeit des Seins der Kirche, nach rechts durch den Verzicht auf die Voraussetzung eines kontinuierlich-vorfindlichen Hineingebundenseins des Seins der Kirche in eine geschöpfliche Gestalt, in ein ‚es gibt‘. Nach links ist zu sagen: das Sein der Kirche ist *actus purus*, göttliche, mit sich selbst anfangende und nur aus und durch sich selbst einsichtige, also anthropologisch nicht vorverständliche Handlung. Nach rechts ist zu sagen: das Sein der Kirche ist *actus purus*, freie Handlung, nicht kontinuierlich-vorfindliche Beziehung; Gnade ist Ereignis *personaler Zuwendung*, nicht übertragener dinghafter Zustand« (41).

Weil hierin Offenbarung »mitten im Strom des Werdens das nur in sich selbst bewegte Sein« ist (119), aber doch nicht »Sein«, sondern »das

keiner bloßen Theorie zugängliche Tun« (252), so ist sie in der rein dynamischen Aktualität »einer immer wieder über uns fallenden Erscheinung« (48), in der »Gnade des streng personalen freien Wortes Gottes, das in dem ebenfalls personalen freien Hören des Menschen zu seinem Ziele kommt« (69), je immer neu »in dem Ereignis dieses Gebietens und Gehorchens« (290). So ist sie, als »Tat« gegen »Gestalt« (339) und als »Offenbarung von Herrschaft und eben damit Offenbarung Gottes« (323), nicht nur »Selbstenthüllung des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes« (332), sondern »ist Dei loquentis persona« (320). Offenbarung und dreipersönliches Leben Gottes entsprechen innerlich einander: nicht freilich so, als ob Gott nicht, aller Offenbarung »zuvor«, »in sich selbst« Vater, Sohn und Geist wäre (Barth steht streng in der altkirchlichen Trinitätslehre), aber doch so, daß die Offenbarung als Akt *die* Offenbarung des dreipersönlichen Lebens ist: in ihrer Dreiform von »Offenbarer . . . Offenbarung und . . . Offenbarsein« (312), Verhüllung-Enthüllung-Mitteilung, Freiheit-Gestalt-Geschichtlichkeit, Karfreitag-Ostern-Pfingsten (351), die Dreiform von Schöpfer-Versöhner-Erlöser und hierin von Vater-Sohn-Geist (ebd.) usw. Reformatorischer Dynamismus ist damit, folgerichtig zur Alleinwirksamkeitslehre, der alleinige Dynamismus Gottes, in der Dynamik seines dreipersönlichen Lebens. Es ist »analogia fidei (257), einmal im Sinn des »Tuns« gegen ein »Sein« (252), dann aber entscheidend nicht nur eines göttlichen Tuns, das Er (am Menschen) tut (257), sondern das Er (in der Aktualität Seines dreipersönlichen Lebens) ist. Denn »Gottes Wort ist Gott selbst in seiner Offenbarung« (311). Der Rhythmus, den das Wort Analogie sagt, ist also Gottes Rhythmus allein.

Aber dieser Rhythmus schwingt im äußersten Gegen-Rhythmus des Menschen. Das Wort »Glauben« (in analogia fidei) heißt vom Menschen her Unglauben: »der Glaubende ist durchaus . . . derselbe Mensch, der er als Nichtglaubender war« (249). »Auch die Vorstellung vom sacrificium intellectus ist nur ein letzter, verzweifelter Versuch, aus der Erkenntnis Gottes ein Werk des Menschen zu machen« (260). Nicht nur stehen wir »im Zeichen einer immer wieder über uns fallenden Entscheidung zwischen Profanität und Heiligung unseres Daseins, zwischen Sünde und Gnade« (49), sondern es ist »Gegenwart Christi in den tenebrae unseres Herzens« (256), bis dazu hin, daß auch die »Sicherheit des aufs neue hoffend vorwärtsschauenden Glaubens . . . eine aufs tiefste gefährdete Sicherheit« ist (237). Positiv ist nur dies: »in aller Unähnlichkeit ist die menschliche Möglichkeit, im Glauben die Verheißung zu ergreifen, nicht ohne Ähnlichkeit mit der göttlichen Möglichkeit ihrer Verwirklichung« (256). Ja, es geht so weit, daß die Offenbarung Gottes selber »Gottes Geheimnis vor allem in ihrer Welthaftigkeit« bleibt: »in

einer Gestalt, die als solche *nicht* das Wort Gottes ist und als solche auch nicht verrät, daß sie die *Gestalt* gerade des Wortes Gottes ist« (171f.). Ja, der Widerspruch zwischen Mensch und Gott mündet schließlich in einem gewissen Sinn in das Geheimnis des dreipersönlichen Lebens selber ein. Nicht nur heißt Schöpfung: »Gottheit in ihrer Ursprünglichkeit oberhalb und jenseits aller Kreatürlichkeit« (470), also mit Auslassung des schöpfungshaften Inseins Gottes in der Schöpfung. Sondern dem Vater wird in der Symbolreihe Karfreitag-Ostern-Pfingsten nicht umsonst der Karfreitag zugeordnet: »der, den Jesus als den Vater offenbart wird schlechterdings am Tode des Menschen, am Ende seiner Existenz erkannt. Nicht identisch mit dem Tode, aber auch nicht etwa nur *wie* der Tod, sondern real *mit* dem Tod, den Tod am Menschen vollstreckend die Zeichen des Todes dem Menschen aufprägend, tritt sein Wille in das Leben des Menschen hinein« (408). Der Vater, als der »Grund ohne Grund« in der Gottheit, erscheint im Zeichen jenes Todes, der der »Sold der Sünde« ist und in den »zweiten Tod« der Hölle mündet. Damit ist aber reformatorischer Dynamismus nicht nur unselige Widerspruchs-dialektik zwischen Mensch und Gott, sondern diese dämonisch zuckende Dialektik dunkelt in das Geheimnis Gottes selber hinüber (in den Zügen, die Jakob Böhme dann auszeichnet). Es heißt »*analogia fidei*« dann in einer solchen Kennzeichnung des Glaubens als Unglaubens, daß überhaupt keine Analogie mehr besteht. Es ist Bruch, nicht Rhythmus.

So spricht denn in diesem gesamten reformatorischen Dynamismus der jähe Widerspruch zwischen einem alleinigen Dynamismus Gottes, der für sich genommen in die russische Trinitätsgnosis sich entwickeln müßte (trotz der Verwahrung Barths gegen diese Gnosis: 505), — und einem so mächtigen Dynamismus des dämonischen Menschen, daß er für sich genommen zu einem Manichäismus entarten müßte (trotz der Abweisung eines reinen Negativismus: 186).

Der zweite Halbband dieses ersten Bandes macht gewiß den Versuch einer Überbrückung. Es bleibt beim Dynamismus der »Freiheit Gottes für den Menschen und im Menschen« (3): bis dazu, daß »die Freiheit des Wortes Gottes... seine Freiheit (ist), sich selbst eine Kirche zu gründen« (770); bis dazu, daß die »Gegenwart Gottes in der Bibel« jeweils neu »eine freie göttliche Entscheidung sei, im Je Jetzt des »Ereignis« (588f.), und dies sowohl in der »Dynamik der *viva vox*« (949) wie des Lebens der Kirche im »Gespräch« zwischen ihren Gliedern zum »Ziel« der »Verkündigung« (659). Es bleibt ebenso, im immer neu betonten Gegensatz gegen eine »*analogia entis*« (41, 48, 244 usw.), die letzte Form einer »*anti-logia*«: bis dazu, daß »die Offenbarung der Religion widerspricht und... die Religion der Offenbarung widersprechen muß« (336), bis zum Paradox einer »den Atheismus meinenden Mystik und des die

Mystik interpretierenden Atheismus« (352); bis dazu, daß durch den »unvermeidlichen« (68) »menschlichen Widerstand gegen den göttlichen Herrschaftsakt« (67) »die Gestalt der Offenbarung notwendig jene jesajisch-paulinische ‚Knechtsgestalt‘ . . . ist« (68). Und diese »Anti-logia« hat darum auch als einzige positive Form den »Übergang«: »Übergang vom Alten zum Neuen Testament, vom alten Äon, der mit dem Kreuz Christi endigt, zum neuen, der mit seiner Auferstehung anfängt, dieser Übergang ist die Offenbarung, ist das Licht der erfüllten Zeit« (62). Aber dieser reine Dynamismus einer Antilogie im Übergang will sich dann immer neu verstehen als eine Bindung der »Einheit Gottes mit allem geschaffenen Sein« mit der »Verschiedenheit« zwischen Ihm und der »selbständigen Existenz« des Geschöpfes (in Natur und Erlösung: 177), also daß die »Ganzheit . . . unserer leiblich-seelischen Existenz« teilt »an der göttlichen Möglichkeit« (291), »daß Gott seine Freiheit betätigt und bewährt gerade an dem freien Menschen« als Wesen der »Gnade der Offenbarung« (400) und darum »unsern freien, eigenen, spontanen Gehorsam in Anspruch« nimmt zu wahren »Werk« (401), bis daß in der Liebe Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott »eine Ähnlichkeit besteht« (435). Ja, »ich könnte nicht an die Kirche glauben, wenn mir in ihr und durch sie nicht auch der Mensch als solcher hoffnungsvoll werden würde« (466). Doch diese Züge, die unverwischbar der Form der Analogie entstammen, tragen im ganzen vielmehr den Charakter der Behauptung: daß die der Analogie bis zum letzten sich entgegenstellende Antilogie die wahre Analogie sei, als »analogia fidei« gegen eine »analogia entis« in der Deutung Barths, d. h. als Aktualismus des dynamischen »Ereignis« gegen jede Weise einer Heiligen »Ordnung«. Erscheint bei Augustinus der Mensch als das dynamische Werden und Gott als das Ewige Ist, so kehrt sich das bei Barth um: Zeichen des Göttlichen ist das aktualistisch Dynamische, Zeichen des Menschlichen die seinshafte Dauer. In dieser Form ist der reformatorische Dynamismus wahrhaft die Religiosität, die der Gewalt des heutigen Dynamismus entspricht. Er ist stärkster Ausdruck und Ausbruch. Er ist nicht Erlösung und Klärung. —

4. Diese Erlösung und Klärung spricht aus jenem *katholischen Dynamismus*, wie ihn *Augustinus* in einer berühmten Stelle seines Buches »De vera religione« entwickelt. So scharf wie er hat keiner das Menschendasein »dynamisch« gesehen: »wie der Gießbach aus Regenwassern sich sammelt, überströmt, durchtost, läuft und laufend abläuft . . ., so ist all dieser Lauf der Sterblichkeit . . . So sammelt sich dieses Geschlecht der Menschen aus Verborgenen und fließt vor; im Tod wieder macht es den Fortschritt ins Verborgene; die Mitte dazwischen, dies tönt und geht vorüber« (in Ps. 109; 20). Aber die Stelle aus »De vera religione«