

11-1-1934

Die Theologie Karl Barths

W. Kemner

Concordia Seminary, St. Louis

Follow this and additional works at: <https://scholar.csl.edu/ctm>



Part of the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Kemner, W. (1934) "Die Theologie Karl Barths," *Concordia Theological Monthly*. Vol. 5 , Article 93.

Available at: <https://scholar.csl.edu/ctm/vol5/iss1/93>

This Article is brought to you for free and open access by the Print Publications at Scholarly Resources from Concordia Seminary. It has been accepted for inclusion in Concordia Theological Monthly by an authorized editor of Scholarly Resources from Concordia Seminary. For more information, please contact seitzw@csl.edu.

Concordia *Theological Monthly*

Vol. V

NOVEMBER, 1934

No. 11

Die Theologie Karl Barths.

(Dialektische Theologie.)

Wenn in den folgenden Ausführungen von Karl Barth oder der dialektischen Theologie die Rede ist, beide Begriffe also nebeneinander gebraucht werden, so ist damit gemeint, daß Karl Barth nicht als Einzelpersönlichkeit in Betracht kommt. Ohne es besonders zu erwähnen, werden auch seine Mitarbeiter und Freunde zu Worte kommen. Neben ihm stehen Thurneysen, Friedrich Gogarten, Georg Merz, kurz, der Kreis von Theologen, der sich in der von Barth begründeten Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“ zusammengefunden hat. Zusammen mit Eduard Thurneysen hat Barth eine Predigtsammlung herausgegeben, in der er es dem Leser überläßt, herauszufinden, welche Predigt von ihm und welche von Thurneysen stammt, und im Wortwort zu seinem Römerbriefkommentar erklärt er, daß er nicht imstande sei anzugeben, was von dem Inhalt des Buches ihm oder seinem Freunde angehöre.

Schon der Name, den Barth seiner Zeitschrift beigelegt hat, erklärt, aus welchen Voraussetzungen heraus er denkt. „Zwischen den Zeiten“, das heißt, wir leben in einer Zeitenwende, in einer Umwälzung unser ganzes Denkens, die so radikal ist, daß man zum Vergleich nicht einmal das Renaissance- und Reformationszeitalter heranziehen kann, sondern auf den Umschwung zurückgehen muß, der einsetzte, als mit dem Kommen Christi „die Zeit erfüllt war“. Mit dem Kriege ist ein Zeitabschnitt zu Ende gegangen. Die Gedanken, die den kommenden Zeitabschnitt beherrschen werden, sind noch im Werden. Wir leben in einer Übergangszeit, also „zwischen den Zeiten“, und es wird uns darum besonders schwer, mit dem Leben fertig zu werden. Die Zeit der Weltanschauungen im alten Sinne ist vorüber. Das gegenwärtige Geschlecht ist nicht nur skeptisch geworden gegen diese oder jene Weltanschauung, sondern es zweifelt überhaupt an der Möglichkeit, die Wirklichkeit betrachtend, denkend erfassen und sie in Form einer Beschreibung unsern Mitmenschen als Wanderkarte mit auf den Weg geben zu können.

Diese radikale Kritik an den Weltanschauungen überhaupt wendet Karl Barth auf die Theologie insbesondere an. Er will nicht mit den

großen, ehrwürdigen Schöpfern theologischer Systeme auf eine Stufe gestellt werden. Was er „seine Theologie“ nennt, soll als Randbemerkung und Glosse aller Theologie aufgefaßt werden. Er betont in immer neuen Wendungen und mit einer Deutlichkeit, die nicht mißzuersehen ist, daß die Entwicklung der modernen Theologie in den letzten zweihundert Jahren nicht eine normale, sondern eine Fehlentwicklung gewesen ist, angesichts welcher Gottes Wort gebietet, Ruhe zu tun und umzukehren. Die kirchlichen Ereignisse des Jahres 1933 sind keineswegs als eine vorübergehende Störung aufzufassen, nach deren Beseitigung jene Entwicklung geradlinig weitergehen dürfe, sondern in ihnen ist ein die evangelische Kirche Deutschlands verwüstender Irrtum sichtbar und reif geworden.

Was hat nun Barth gegen die moderne Theologie, sowohl gegen die liberale als auch gegen die sogenannte positive, auf dem Herzen? Mit dem tief sinnigen Dänen Sören Kierkegaard, von dem seine Theologie überhaupt sehr stark beeinflusst ist, macht er ihr den Vorwurf, daß sie den „unendlichen qualitativen Unterschied“ zwischen Gott und Mensch übersehe, die Kluft zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf nicht bis in die letzte Tiefe aufgerissen und offen gehalten habe. Die Distanz zwischen Gott und Mensch hat in der modernen Theologie darum keine grundsätzliche, scharf geladene Bedeutung mehr, und der Unterschied zwischen der Unvergänglichkeit, Ursprünglichkeit und Überlegenheit Gottes und der Vergänglichkeit, Relativität und Bedingtheit des menschlichen Daseins wird verwischt. Dadurch ist in der Mitte zwischen hier und dort, zwischen uns und dem „ganz andern“ der religiöse Drei oder Nebel entstanden. Gott wird vermenschlicht. Die Folge ist: Esprit und heiliger Geist, Offenbarung und Ursprünglichkeit, Berufung durch Gott und Genialität, Apostel und Genie, all das läuft schließlich auf eins hinaus. Die moderne sogenannte christliche Welt versteht das Christentum nur noch als eine feine innerliche von seelischen Werten erfüllte Humanitätsreligion. Die Theologie ist zur Religionswissenschaft geworden und war auf dem besten Wege, zur Geschichte der abendländischen Kultur zu werden. Diese Welt muß zur Ordnung gerufen werden. Die Vermengung von Schöpfer und Geschöpf ist der tiefste Grund aller Unordnung, die gegenwärtig auf Erden herrscht. Sie hat Weltreich und Gottesreich ineinandergebraut. Nun hat man weder das eine noch das andere, sondern ein allerdings nur in der Idee bestehendes Zwischenreich, das dem Teufel mit all seinen unsauberen Geistern einen geeigneten Tummelplatz bietet.

In den Reihen der Anhänger der dialektischen Theologie hört man heute sagen: Karl Barth hat das Steuer der Theologie herumgeworfen, er hat die ganze Fragestellung verändert. Der lutherische Bibelschrift kann zwar diesem Urteil nicht zustimmen; denn da auch Karl Barth nicht zum Schriftprinzip der Reformation zurückgekehrt ist, so ist demgemäß der Kampf, den er gegen die moderne Theologie führt, doch nur

ein häuslicher Streit, eine Variation über dasselbe Thema. Dennoch ist anzuerkennen, daß Barth zum ersten Male nach langer Zeit wieder Wahrheiten in den Vordergrund gestellt hat, die scheinbar ganz vergessen waren.

Mit besonderem Nachdruck betont die dialektische Theologie: Zu Gott führt von der relativen Welt aus kein direkter Weg, weder vom Denken noch vom Handeln und Erleben aus. Wir können nicht von uns aus unmittelbar zu Gott kommen. Gott ist „das ganz andere“, das wir Menschen niemals denkend erfassen und beschreiben können. Er ist Deus absconditus, der sich jedem Zugriff des Menschen entzieht. Aus diesem Grunde gibt es keine direkte, unmittelbare Gotteserkenntnis. Gottes Wesen und Wille läßt sich nicht einfach an den Werken der Schöpfung, an der Geschichte oder an dem Geheimnis der Persönlichkeit ablesen. Wohl hat sich Gott da geoffenbart und offenbart sich da noch unausgesagt. Auf Grund dieser dort geschehenen Offenbarung sollte es so etwas wie eine direkte Gotteserkenntnis geben. Tatsächlich gibt es aber keine solche, weil die Menschen diese Offenbarung mißbrauchen. Der direkte Weg zu Gott hat sich durch Schuld der Menschen als nicht zum Ziele führend erwiesen. Der Gott, der sich in Natur und Geschichte offenbart, wurde nicht als Gott erkannt und verehrt, sondern in ein Zerrbild menschlicher Gedanken verwandelt. Dies wurde darum, streng genommen, dem Menschen nicht zu einer Offenbarung, sondern eher zur Verhüllung des Wesens und Willens Gottes. Gott will jedoch erkannt sein. Sein Wesen verlangt nach Offenbarung. Wie soll sich aber Gott offenbaren, damit seine Offenbarung dem Menschen wirklich zur Offenbarung wird? Den Gott, der sich in seiner Majestät in seinen Werken geoffenbart hat, haben die Menschen nicht verehrt. Darum schlägt er jetzt den direkt entgegengesetzten Weg ein. Er offenbart sich nicht in Majestät und Herrlichkeit, sondern verbirgt sich in Demut, Schwachheit und Niedrigkeit, also unter lauter Dingen, an denen der natürliche Mensch nichts Göttliches sieht. Gott verhüllt sich, um sich zu offenbaren, in die törichte Predigt, wird ein Knecht aller Knechte und stirbt in den Augen der Welt am Kreuz den Tod des Verbrechers. In diesem Verhältnis zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott liegt die eigentliche dialektische Spannung. Der verborgene Gott ist kein anderer als der offenbare Gott. Er ist verborgen um der Offenbarung willen. Offenbarung ist nur möglich in der Verhüllung. Der Gott der Offenbarung ist auch zu gleicher Zeit der verborgene Gott. Unbedingt gilt es festzuhalten, daß der verborgene Gott nicht eine Hypothese in oder hinter dem Gott der Offenbarung ist, sondern der eine lebendige, in Schwachheit, Schande und Kreuz verhüllte offenbare Gott selbst.

Aus dieser radikalen Scheidung zwischen Gott und dem Menschen, zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Gott, ergibt sich von selbst, daß die dialektische Theologie, ähnlich wie Kierkegaard, ganz be-

sonders den paradoxen Charakter des Christentums betont. Wir können nur paradox von Gott reden. „Das ganz andere“ offenbart sich uns Menschen nur so, daß zwei Aussagen gemacht werden müssen, die innerhalb unserer Erfahrungswelt einen Widerspruch bilden. Dieser Widerspruch zieht sich durch das ganze Christenleben hindurch. Unter dem Hören des Wortes Gottes handelt Gott so paradox mit dem Menschen, daß er ihn tötet, um ihn lebendig zu machen, ihn in die Hölle stößt, um ihn in den Himmel zu führen.

Eine solche Offenbarung wendet sich ausschließlich an den Glauben, nicht ans Schauen und an die Erfahrung, nicht an die betrachtende Vernunft. Die Vernunft kann hier immer nur einen Dualismus feststellen. Der Glaube aber dringt von dem offenbaren Gott hindurch zu dem verborgenen Gott und stößt dann doch nicht auf einen zweiten Gott neben und hinter dem offenbaren Gott. Aber das bringt eben nur der Glaube fertig, der demütig den verborgenen Gott anerkennt und, ohne über ihn zu grübeln und zu spekulieren, sein unbegreifliches Walten nach dem Richte der Offenbarung deutet.

Was ist das aber für ein Glaube? Das ist allein der Glaube, der ganz als Geschenk und Gabe Gottes des Heiligen Geistes durchs Evangelium gewirkt wird und in keiner, auch nicht der allerfeinsten Weise eine sittliche Qualität und damit ein Werk des Menschen ist. Der Glaube findet in dem so radikal von Gott geschiedenen Menschen ganz und gar keinen Anhaltspunkt, weder im Gewissen noch im Erkenntnisvermögen noch in der Erfahrung des Menschen.

In der modernen Theologie wird nicht mit der Deutlichkeit und Klarheit, wie wir es bei Paulus und nach ihm erst wieder bei Luther finden, der schroffe Gegensatz zwischen Gott und Mensch bis zur letzten Tiefe hin aufrechterhalten. Auf alle Fälle hat man vergessen, daß es sich hier einfach um ein schroffes Entweder-Oder handelt, entweder Gott oder der Mensch. Die moderne Theologie hat dieses Entweder-Oder immer wieder in ein Sowohl-als-auch zu verwandeln gesucht, indem sie mit heißem Bemühen in den letzten Tiefen der menschlichen Seele nach einer Voraussetzung sucht, durch die die Einung mit dem Ewigen dennoch gelingen soll.

Die moderne Theologie ertweist sich gerade in ihrer Auffassung vom Gewissen als Weisheit dieser Welt. Pelagius, die Mystik, der Humanismus und der Idealismus leben in der Lehre vom „besten Stück im Menschen“ zäh weiter. Das Gewissen soll in das vollkommene Verderben des natürlichen Menschen nicht einbezogen werden. Dieses soll das Organ der Offenbarung sein. Aber die letzte Frage des Menschen lautet doch: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? Wer die Antwort in der fordernden und anklagenden Stimme des Gewissens sucht, bekommt von daher gerade keine Antwort. Ist doch eben die fordernde und anklagende Stimme des Gewissens der eigentliche Kronzeuge für die Tatsache, daß der Mensch selbst mit seinem „besten Teil“ radikal von

Gott geschieden ist. Wohl bietet das Gewissen den Anknüpfungspunkt für das verdammende Gesetz, aber niemals für den Glauben; denn solange der Mensch auf die Stimme des Gewissens hört, kann er nicht an Gott glauben, das heißt, „sich alles Guten zu ihm versehen“, sondern er muß vor ihm fliehen als vor dem leidigen Teufel. Die Antwort auf die Frage nach dem gnädigen Gott kann nur aus dem Evangelium genommen werden im Glauben, den Gott selbst schenken muß; denn die Antwort, die der Mensch da hört, geht stracks gegen das Gewissen.

Gewissen und Gesetz gehören zusammen. Das Gesetz findet im Gewissen einen Resonanzboden, und so entsteht im Menschen das Zeugnis von seinem von Gott geschiedenen Zustande, der ihn immer auf der Flucht vor Gott sein läßt. Aber ebenso wie Gewissen und Gesetz zusammengehören, so auch Vernunft und Gesetz. Moralismus und Rationalismus stammen aus einem Wurzelstock, nämlich aus dem vom Teufel im Paradiese in uns gesähten und gegisteten Wahn: „Ihr werdet sein wie Gott“, das heißt, aus dem Glauben an sich selbst. Der gefallene Mensch ist in sich selbst und in die Welt vernarrt, und weil in demselben Maße die Wirklichkeit Gottes für ihn zu einer abstrakten Idee wird, bildet er sich ein, ein autonomes Leben führen zu können. In dieser Selbstherrlichkeit wird er nun besonders durch „das beste Teil im Menschen“, durch Gewissen und Vernunft, bestärkt. Anstatt daß also die Vernunft für den Glauben einen Anknüpfungspunkt böte, ist sie gerade neben dem bösen Gewissen das schlimmste Hindernis für die Einung des Menschen mit Gott. Ebenso lehnt Barth die in Deutschlands Erwachen zu seinem Volkstum und Staatswillen mächtig rufende Stimme des Blutes und der Geschichte als Stimme göttlicher Offenbarung entschieden ab.

Die natürliche Vernunft sieht nur das Dasein und Sosein der Dinge, sieht aber nicht den tiefen Nix, der durch die Schöpfung geht, und horcht nicht auf das Seufzen der Kreatur, weil sie nichts von Erlösung weiß. Die Ziele, denen Gott die Schöpfung entgegenführt, sind ihr vollkommen verborgen. Darum soll sich auch kein Mensch einbilden, daß er der Schlaufopf sei, der unter Ausschluß des Glaubens über Gottes Ziele etwas zu wissen bekommen habe.

Von hier aus erklärt sich auch die Abneigung der dialektischen Theologie gegen das fertige System. Barth und seine Anhänger stehen hier ganz auf dem Standpunkt Kierkegaards, der mit aller Schärfe die beiden Thesen verfißt: Ein logisches System der Begriffe kann es geben, nicht aber ein System des Daseins. Dies folgt einfach daraus, daß alle Wirklichkeit in der Zeit ist und somit nie ein abgeschlossenes Ganzes bilden kann. Das Dasein muß im Ewigen aufgehoben sein, ehe das System sich abschließt; ein existierender Nest darf nicht zurückbleiben, nicht einmal so eine wirkliche Bagatelle wie der existierende Herr Professor, der das System schreibt. Hiermit soll nicht gesagt sein,

daß es ein solches System des Daseins nicht gebe. Das Dasein selbst ist ein System für Gott, aber nicht für den erschaffenen Geist. Die Vernunft wird also von sich aus nie dahinterkommen können, daß Gott Pläne mit uns vorhat, die so sehr unsern Weifall finden, daß wir auf Grund unserer vernünftigen Einsicht in den Haushaltsplan Gottes an ihn glauben, das heißt, ihm vertrauen könnten.

Der Glaube ist etwas ganz anderes als das angeborene sittliche Bewußtsein, und er tritt in Spannung zu jedem natürlichen Erkenntnisvermögen. Er steht allem, was der Mensch hat und besitzt, als das absolut Neue gegenüber. Er darf darum auch nicht als Erlebnis definiert werden. Es besteht vielmehr derselbe Gegensatz wie zwischen Glaube und Vernunft, so auch zwischen Glaube und Gefühl, ja zwischen Glaube und Erfahrung überhaupt.

Daß die frommen Erfahrungen und das selige Gefühl nicht zum Maßstab des Glaubens gemacht werden dürfen, zeigt schon ein Blick auf die äußeren Anzeichen für die Entstehung des Glaubens. Dann kann man bei einem Menschen von Glauben reden, wenn er auf alles, was er als Eigenwert besitzt, Verzicht geleistet, wenn er das alles im Angesichte Gottes preisgegeben hat. Der erste Schritt zum Glauben hin ist der gründliche Abbau aller eigenen Herrlichkeit. Glauben heißt zunächst immer ans Sterben gehen. Das neue Leben des Glaubens hebt also nicht mit der beseligenden Erfahrung der Nähe Gottes an, sondern mit dem Schrecken über die Gottesferne. Er entzündet sich also an einer gegenteiligen Erfahrung. Aber wenn nun der Glaube wächst und reift, bleibt es dann auch bei der Spannung zwischen Glaube und Erfahrung?

Hier antwortet die dialektische Theologie: Ja, Glaube und Erfahrung schließen sich im Verlauf häufig aus. Glaube und Schauen stehen in scharfem Gegensatz. Was man sehen, wovon man sich auf natürlichem Wege überzeugen kann, das kann nicht Gegenstand des Glaubens sein. Das Objekt des Glaubens muß seinem Wesen nach verborgen sein, darf weder der Sinneswahrnehmung noch dem rationalen Denken noch irgendeiner seelischen Einfühlung von sich aus offen sein, wenn es nicht aufhören will, Objekt des Glaubens zu sein. Der Glaube stammt unmittelbar vom Himmel. Er läßt sich also in keiner Weise psychologisch festlegen. Die Glaubenserkenntnis gerät daher immer in Widerspruch zu allen andern Erkenntnismethoden. Sie ist nicht nur ihrer Art nach grundverschieden von ihnen, sondern gelangt auch zu Einsichten, die die Vernunft als widersinnig empfinden muß. Das hängt damit zusammen, daß das Objekt des Glaubens nicht die sichtbaren, sondern die unsichtbaren Dinge sind. Der Glaubensbegriff ist also stark eschatologisch gehalten. Die unsichtbaren Dinge sind ja die Dinge, die wir noch nicht besitzen, die wir nicht sehen, fühlen und mit unsern seelischen Regungen umbränden, über die wir nicht verfügen können, die noch nicht gegenwärtig, sondern zukünftig sind.

Da die dogmatischen Arbeiten der dialektischen Theologie noch in

den Anfängen stehen und vielleicht auch nie über die Anfänge hinauskommen werden, so ist ihre Stellung zu den einzelnen Dogmen schwer wiederzugeben. Man wird aber nicht fehlgehen, wenn man ihre Ausführungen über Luther und Calvin als ihre eigene Überzeugung wertet. Ob dabei ihre Wiedergabe wirklich in allen Punkten Luther und Calvin gerecht wird, ist eine Frage, die hier nicht entschieden werden soll.

Zur Klärung können in dieser Arbeit natürlich nur einige Beispiele genannt werden. Fragt man sie nach dem Wesen der Sünde, so antworten sie wie Luther mit dem Wort *superbia*. Sünde ist die Selbstherrlichkeit des Menschen, der vor Gott nicht erschrecken will. Diese Selbstherrlichkeit, das Gegenteil der geforderten *humilitas*, ist immer und überall da. Sie drückt unserm ganzen Menschen den Stempel auf. Als die Menschen, die wir sind, sind wir notwendig selbstherrliche und darum gegen Gott uns verfehlende Menschen. Das ist die Signatur unsers ganzen Daseins. Es ist die große Voraussetzung, von der wir immer schon herkommen, ähnlich wie wir alle von dem großen Weltkriege herkommen, dessen Schatten auf unserm ganzen Dasein liegt, auch wenn wir persönlich nicht daran beteiligt waren, auch wenn wir noch gar nicht gelebt haben sollten, als er sich ereignete. So kommen wir in einem noch viel realeren Sinne her von dem Abfall von Gott vom ersten Augenblick unsers Lebens an. Aber dieser Abfall ist nicht Schicksal, sondern Schuld, persönlichste Schuld. Sünde ist nicht nur der Gehalt einzelner unserer Erlebnisse, sondern Voraussetzung und Gehalt aller, schlechtthin aller unserer Erlebnisse.

Was ist nun der seligmachende Glaube? In Christo sind gleichsam hinter unserm Rücken die Vorzeichen unsers Lebens aus dem Negativen ins Positive gewendet worden. Das ist geschehen. Es ergibt sich also für den Menschen die paradoxe Lage, daß er mitten in einer Situation, die das Prädikat „gerecht“ zuletzt verdient, dieses Prädikat zugesprochen bekommt und die Aufforderung empfängt, etwas von sich anzunehmen, zu wissen, auszusagen, was er, wenn er auf den Weltlauf sieht oder auf seine Erfahrungen oder auf sein Gewissen achtet, nie und nimmer aussagen könnte. Dieses Annehmen, Wissen und Sagen von etwas, was wir eigentlich von uns aus nicht wissen und sagen können, ist nach der Bibel Glaube. Und das Entstehen des Glaubens, das Entstehen dieses seltsamen Wissens wider die Vernunft und Erfahrung, gehört selbst unmittelbar mit hinein in das majestätische Handeln Gottes an uns in Christo. Es handelt sich dabei um ein Doppeltes: das Reden Gottes und das Hören des Menschen, das Tun Gottes, abgesehen von uns, und unser Gewahrwerden dieses Tuns im Glauben. Damit ist die Gewähr gegeben, daß es nie und nimmer zu einer Art von Sicherheit kommt, die den Menschen aufs neue selbstherrlich leben läßt. Wenn er zum Glauben gekommen ist, so ist das nicht sein Werk. Glaube ist also nichts Siegreiches; er ist, scharf ausgedrückt, uns aufgedrungen; er ist von uns aus nur als Gehorsam zu begreifen. Man muß verzichten auf

eigenes Wissen, auf eigene Sicherheit, um glauben zu können. Glaube ist, mit Luther geredet, humilitas, Demut. Die wahre Theologie ist darum die theologia crucis, die im strengsten Gegensatz zu jeder Art siegreichen Redens und Wissens von Gott, zu jeder Art theologia gloriae, steht.

Zur Beleuchtung ihrer Rechtfertigungslehre, die sie den „Reformatoren“ abgelauscht haben wollen, mögen folgende Ausführungen dienen. Eine Gerechtfprechung des Sünders ist in Christo erfolgt. Der Angeklagte ist trotz seiner Schuld in königlicher Weise freigesprochen worden. Dieser Freispruch hat seinen Grund einzig und allein in dem königlichen Erbarmen des richtenden Gottes. Die neue Gerechtigkeit wird dem Sünder im strengsten und ausschließlichen Sinne grundlos zugesprochen. Dennoch muß mit der Gerechtfprechung auch die Gerechtmachung innig verbunden werden. Die dem Sünder zugesprochene Gnade ist voll Verheißung, und die Verheißung wird sich einmal erfüllen. Die ganze Wirklichkeit der Gnade hängt an der Gewißheit, daß Gerechtfprechung auch Gerechtmachung ist. Aber eben das gilt es unbedingt festhalten, daß diese Gerechtmachung verheißene Vollendung ist, und Gott ist es, der sie vollbringt. Mit der Gerechtmachung kann also nichts anderes gemeint sein als eine letzte, allerletzte, die ganz und gar jenseitige, die ewige Erfüllung und Vollendung unsers Lebens. Wir haben sie in der Hoffnung. Eben weil es wirkliche Gerechtmachung ist im Wollfinn des Wortes, darum gibt es sie nicht hier und jetzt, sondern dann und dort. Der ganze Ernst der Sünden- und Gnadenerkenntnis ist so lange nicht wirklich ernst gemeint, als das Wort von der Gerechtmachung anders als eschatologisch verstanden wird. Der Sünder und der Gerechte stehen einander gegenüber in strenger Geschiedenheit; der Sünder ist nicht der Gerechte, und der Gerechte ist nicht der Sünder. Durch die mächtige Gnade Gottes geschieht es nun, daß aus dieser Geschiedenheit eine ebenso strenge Bezogenheit wird, aber freilich, ohne daß die Geschiedenheit aufgehoben würde, das heißt, ohne daß der Sünder jemals aufhörte, ein Sünder zu sein. Doch einmal wird sie aufgehoben, einmal wird der Sünder der Heilige sein, wirklich sein, nicht mehr allein im Urteil Gottes, sondern in direkter Gegenwärtigkeit. Aber dann ist er nicht mehr der Mensch, den wir hier kennen; dann ist das Erste vergangen, dann ist er der Vollendete. Und warum sollten wir von dem, dessen wir in Hoffnung gewiß sind, nicht auch schon reden als von einem gegenwärtigen Besitz? „Wir sind nun Gottes Kinder, und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.“

Mit aller Schärfe wenden Barth und seine Freunde sich gegen diejenigen, die aus der Gerechtmachung des Sünders einen schon in diesem Leben in Gestalt einer neuen Sittlichkeit sichtbar werdenden Aufstieg des Menschen machen, der in direkter Fortsetzung hinführt zu der im Jenseits erfolgenden Vollendung und gleichsam eine Vorstufe zu ihr bildet.

Denn hier besteht immer die Gefahr, daß man den Prozeß der vervollkommnung, in den Gott den Sünder hineinzieht, zum Grunde der Rechtfertigung macht. Damit aber wird das „allein aus Gnaden“ umgestoßen. Und dann ist noch das andere zu bedenken: Indem der Mensch langsam in den Zustand wirklichen Nichtmehr-sündigens hinüberwächst, fällt er aus dem Bereich heraus, in dem allein es Gott wohl gefällt, dem Menschen zu begegnen. Gott wohnt unter Sündern. „Die Gefunden bedürfen des Arztes nicht.“

Doch die dem Menschen geschenkte neue Gerechtigkeit hat auch eine ihm zukommende Seite. Sonst könnte ja gar nicht von einem Angesprochen- und Verührtwerden des Menschen geredet werden. Diese neue Qualität ist aber nichts anderes als der Glaube. Dieser Mensch ist niemand anders als der uns bekannte sündige Mensch. Aber er ist zum Sünder geworden, der glaubt. Es kann gesagt werden, daß im Akt des Glaubens die Grundform des bisherigen Lebens gesprengt wird. Diese Grundform besteht in der superbia, in der reißlosen Herrschaft des selbstischen Willens. Der Glaube bedeutet Brechung dieser superbia. Der stolze, selbstichere Mensch wird der wahrhaft zerrissene und erschütterte Mensch, wie er Röm. 7 beschrieben wird. Nun kommt es zum Rufen aus tiefer Not und zum Sichwerfen auf Gottes Verheißungen. Nun wird die Gnade der einzige Faden, an dem er hängt. Und nur im Hängen an diesem Faden der Gnade bricht der Jubel und Dank ohnegleichen aus dem Herzen hervor darüber, daß man hangen darf an diesem Faden, an dem man wirklich einzig und allein hängt. Das ist der Christ, der vom Gnadenbrot lebt und vor Gott Weidler bleibt sein Leben lang. Dabei tut er die Werke, die ihm gerade vorkommen in seinem Verufe und Stande, und freut sich seiner Arbeit, liebt sein Weib, erzieht seine Kinder, liebt seine Mitmenschen und freut sich seines Lebens. Ob weiteres und Größeres von ihm gefordert werde, wird ihm Gott schon zu verstehen geben, und Gott wird in diesem Falle auch weiter helfen. Denn während es so klingt, als sollte der Mensch das alles tun, ist es in Wirklichkeit der Christus in uns, der alles tut.

Das wäre in groben Zügen eine kurze Darstellung dieser Theologie, wie ich sie erfaßt habe. Es könnte aber sein, daß so ein Dialektiker herkäme und mir rundheraus erklärte, daß ich auch noch nicht das Allergeringste verstanden hätte. Ich könnte mich dann aber damit trösten, daß dieser Vorwurf auch den scharfsinnigsten Geistern, die sich mit dieser Theologie beschäftigt haben, nicht erspart geblieben ist. Angenommen aber, daß ich sie einigermaßen richtig wiedergegeben habe, was ist dann an ihr das Bedenkliche?

Ohne Zweifel hat Barth recht, wenn er sich für seine Darstellung von dem tiefen Gegensatz zwischen Gott und Welt auf eine Ahnenreihe beruft, die über Kierkegaard zu Luther und Calvin, zu Paulus, zu Jeremias läuft. Aber man kann sich bei der Betrachtung dieser Ausführungen des Gedankens nicht erwehren, daß hier, ohne daß man es

vielleicht will, doch die Sünde wieder klein gemacht wird. Denn zur Erkenntnis dieser tiefen Kluft scheint mir Karl Barth mehr durch die Philosophie als durch die wahre Theologie gelangt zu sein. Und darum liegt auch hier die Gefahr nahe, daß Sünde nicht in ihrer ganzen Tiefe als sittliche Schuld anerkannt, sondern gnostizierend als Kreatürlichkeit hingestellt und somit, wenn auch nicht aufgehoben, so doch mindestens stark abgeschwächt wird.

Das überaus düstere Welt- und Menschheitsbild, das die Anhänger dieser Theologie auf Grund des völligen Geschiedenseins von Gott zeichnen, hat in mancher Hinsicht Ähnlichkeit mit der Beschreibung, die Paulus im ersten Kapitel der Römerepistel gibt. Aber die Wirkung auf den Leser ist doch eine verschiedene. Während Paulus vom Allgemeinen zum Besonderen weitergeht, hält er nicht nur dem ganzen Geschlecht, sondern gerade jedem einzelnen seine Sünden vor, um damit gerade den einzelnen Menschen zum Schuldbekenntnis zu bewegen; dagegen wirkt die scharfe Betonung bei Barth, daß wir, mit all unserer Skulturarbeit, mit unsern sozialen Reformversuchen, mit unserm kirchlichen und missionarischen Betriebe vor Gott nur Staub und Asche sind, mehr als ein summarisches Schuldbekenntnis, das alles zusammenfaßt, was irgendeinmal geschah oder irgendeinmal geschehen wird, und ist als solches nicht Sündenbekenntnis, sondern geradezu Flucht vor dem wirklichen Sündenbekenntnis. Das echte Sündenbekenntnis bricht nur dann aus dem Menschen hervor, wenn es ihm lebendig zum Bewußtsein kommt, daß er in dieser Stunde einen bestimmten Befehl, ein bestimmtes Gebot Gottes übertritt. Barth aber beschreibt vor allem die vergiftete Atmosphäre, in der der einzelne Mensch leben muß, und gibt ihm damit eine Entschuldigung in die Hand. Es ist, wie wenn eine ganze Klasse im Examen durchgefallen ist, so daß den einzelnen kein so schwerer Vorwurf mehr trifft.

Gewiß würde Karl Barth sich gegen diesen schweren Vorwurf, daß seine Theologie, anstatt den Menschen zu „entsichern“, wie er meint, geradezu in seiner Sicherheit bestärke, aufs entschiedenste zur Wehr setzen. Er sieht diese Gefahr nicht, weil er den Hauptfehler seiner Theologie nicht sieht, der darin besteht, daß seine Theologie ebenso wie die ganze moderne Theologie kein festes Wort hat. Nach ihm tritt das Gotteswort nirgends direkt in Erscheinung. „Das Gotteswort selbst bleibt verbum agraphon.“ Zwischen Gottes Reden und dem der Apostel und Propheten „ist die bestimmteste Grenze zu ziehen“. Auch Barth und seine Jünger sind keineswegs geneigt, die Gleichung „Die Heilige Schrift ist Gottes Wort“ zu vollziehen und sich dem einzelnen Bibelworte als der direkten Offenbarung Gottes zu unterwerfen und diese Unterwerfung von jedermann zu fordern. Das liegt einmal an der reformierten Einstellung Barths zum Schriftwort. Er trennt, wie alle reformierte Theologen, den Geist vom Worte und nimmt dadurch dem Schriftwort seine direkte und unmittelbare Autorität. Bei all dem

tönenden Reden von der Majestät Gottes bergreifen sich diese Theologen immer wieder an dem Höchsten und Heiligsten, das er uns anvertraut hat. Sie machen die ganze Bibelkritik mit bis hin zur Quellenscheidung und halten diese grauenhafte Arbeit für eine heilige Pflicht, der sie um der Wahrheit willen gehorchen müßten. Dabei bemühen sie sich um die Neubegründung der Autorität. Und besonders Gogarten schreibt darüber mit großem Scharfsinn und Gelehrsamkeit „epochemachende Werke“. Er sieht aber nicht, daß der Sache der Autorität viel wirksamer geholfen wäre, wenn Gelehrte und Ungelehrte ermahnt würden, der gottlosen Bibelkritik zu entsagen und sich gründlich in Luthers Kleinen Katechismus zu vertiefen. Gewiß ist es wahr, daß alle Autorität, wenn sie echte Autorität sein soll, nach einem Wort von Gogarten, ihren Stuhl direkt neben dem Throne Gottes haben muß. Aber diese richtige Aussage hat doch nur dann Bedeutung im Leben, wenn man ein „buchstäbliches“ Wort Gottes hat, das direkt und unmittelbar von dieser Autorität zu uns redet. Dann muß man aber auch bereit sein, allen klugen Eintwendungen gegenüber, die die menschliche Vernunft dagegen erhebt, derb lutherisch dieser zu gebieten, das Maul zu halten. Nur wenn man Gott gegenüber schweigen gelernt hat, kann es auf Erden wieder zur Aufrichtung wahrer Autorität kommen.

Aus dieser haltlosen Stellung zur Schrift ist es auch zu erklären, daß der Sturm, der durch die politische Neugestaltung des Deutschen Reiches auch durch die offizielle Kirche legt, selbst in den Reihen der Anhänger der dialektischen Theologie große Verheerungen angerichtet hat. Gogarten und die von ihm am stärksten beeinflusste Richtung hat sich zunächst der „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ angeschlossen. Hatte er doch immer stark betont, daß die Kirche, zwar unabhängig von jeder Beeinflussung des Staates, doch in enger Verbindung mit dem Staat, diesem dadurch zu dienen habe, daß sie durch die Predigt von Sünde und Gnade einmal die Notwendigkeit des Staates wegen des tiefen Verderbens der Menschen im Volke wach erhalte und sodann durch die Verkündigung der Gnade dem Menschen die Freude zum Leben wiederchenke. Als aber im November vorigen Jahres ein allzu eifriger Vertreter der Deutschen Christen in bezug auf die eigentlichen Ziele dieser Bewegung die Raße zu früh aus dem Sack ließ, zum großen Verdruß der überklugen jungen Bischöfe, hat Gogarten seine Verbindung mit der „Glaubensbewegung“ wieder gelöst. Gingen an die Deutschen Christen scharf abgelehnt und erklärt, daß er lieber mit einem Prozent der wahren Christen in die Katafomben gehen wolle, als diese Bewegung mitzumachen. Seinen früheren Anhängern, die bei den Deutschen Christen mitgemacht haben, hat er beikende Wahrheiten gesagt. Auch hat er sich von der Mitarbeit an seiner Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“ zurückgezogen, alle Ämter, die er neben seiner theologischen Professur in der Kirche bekleidet, niedergelegt und ist nun derjenige, der durch seine scharfe Dialektik in der theologischen Aus-

einandersetzung den Deutschen Christen am meisten zu schaffen macht. Als Ersatz für „Zwischen den Zeiten“ gibt er jetzt zusammen mit seinem ersten Mitarbeiter, Eduard Thurnehsen, ein Blatt heraus unter dem Titel „Theologische Existenz heute“. Ohne Zweifel deckt er hier gegenüber den Deutschen Christen die eigentliche Gefahr auf, in der das Christentum in Deutschland sich heute befindet. Es ist die Gefahr, daß es ganz und gar auf die Stufe der alten heidnischen Geseßesreligion zurückfällt, die sich in die Worte zusammenfassen läßt: Wenn du gefehlt hast, so bekenne es und bessere dich. Der Herrgott wird nur danach fragen, ob du ein anständiger Kerl gewesen bist.

Mit aller Klarheit und Deutlichkeit haben wir auch gerade der dialektischen Theologie gegenüber zweierlei mit besonderem Nachdruck zu betonen: Der Mensch ist durch die Erbsünde, die nicht Schicksal, sondern persönliche Schuld und darum den Menschen verdammende Sünde ist, allerdings radikal von Gott geschieden. Jeder Versuch des Menschen, von sich aus den Weg zu Gott zu finden, ist nicht nur ganz und gar aussichtslos und vergeblich, sondern neue Gottlosigkeit, die Gottes Zorn und Strafe mehrt. Aber Gott hat in seiner unendlichen Gnade und in unbegreiflichem Erbarmen den Weg zu uns gefunden. In dem eingebornen Gottessohne, unserm lieben Herrn Jesu Christo, hat er der verlorenen Menschenwelt sein Antlitz und sein Vaterherz wieder zugewandt. Und während man bei Barth und seinen Freunden nie richtig dahinterkommen kann, warum Gott hinter dem Rücken des Sünders die Vorzeichen unsers Lebens aus dem Negativen ins Positive gewendet hat, so wollen wir mit heißem Dank bezeugen, daß dies Handeln Gottes daher kommt, daß Christus, das Lamm Gottes, an unsere Stelle getreten ist und unsere Sünde getragen hat und daß alle, die im Glauben sich flüchten unter „die Flügel dieser Gluckhenne“, vor dem Zorne Gottes sicher sind. Zum andern aber gilt es auch gerade Barth gegenüber, zu betonen, daß wir von diesen göttlichen Heilstaten in dem unfehlbaren Gottesworte einen direkten Bericht, nämlich Gottes eigenen Bericht, haben, durch den heute noch der Heilige Geist an den Herzen der Menschen wirkt und Sünder zur Buße und zum Glauben treibt, „wo und wann er will“.

Gerade auch die dialektische Theologie liefert, wie der ganze kirchliche Wirkswart in Deutschland, wieder den deutlichsten Beweis dafür, daß alle Theologie und alles kirchliche Wirken in der Luft schwebt, wenn man kein festes Wort hat. Weil Barth ebensowenig wie die andern Theologen die Absicht hat, zu Schrift und Bekenntnis zurückzukehren, wird er mit all seiner Dialektik den Zerfall der evangelischen Kirche Deutschlands nicht aufhalten können. Das deutsche Kirchenvolk wird seinen Weg nach Rom auf der einen Seite und seinen Weg ins alte Heidentum auf der andern Seite weiter fortsetzen. Dabei ist es ziemlich gleichgültig, welchen Weg die Mehrzahl einschlägt; denn sowohl Rom als auch das Heidentum hat sich wider Gott für den Menschen entschieden.

„Gott aber bewahre uns davor, stolze Heilige zu werden, und mache uns zu rechtschaffenen Sündern!“

Karl Barth wurde am 10. Mai 1886 in Basel geboren. Sein Vater war Professor der Theologie in Bern. Er studierte von 1904 bis 1908 Theologie in Bern, Berlin, Tübingen und Marburg. Von 1908 bis 1909 war er Hilfsarbeiter an der Zeitschrift „Christliche Welt“ in Marburg, dann Hilfsgeistlicher an der reformierten Gemeinde in Genf. Von 1911 bis 1921 war er Pfarrer in Safenwil im Kanton Aargau. 1919 erschien die erste Auflage seines aufsehen erregenden Kommentars zum Römerbrief. Er wurde darauf Honorarprofessor für reformierte Theologie in Göttingen, einige Jahre später ordentlicher Professor in Münster, und seit einigen Jahren ist er in Bonn tätig.

Von seinen Schriften sind in diesem Aufsatz benutzt worden: „Das Wort Gottes und die Theologie“, seine Auslegung der Briefe Pauli an die Römer und an die Philipper, *Fides Quaerens Intellectum*, „Anselms Beweis von der Existenz Gottes“, „Die kirchliche Dogmatik“, 1. Band: Die Lehre vom Worte Gottes. Von den Schriften seiner Freunde sind zu nennen: Ed. Thurneisen: „Das Wort Gottes und die Kirche.“ F. Gogarten: „Glaube und Offenbarung“, „Die religiöse Entscheidung“, „Illusionen, Glaube und Wirklichkeit“, „Die Schuld der Kirche gegen die Welt“, „Politische Ethik“.

Bremen, Deutschland.

W. K e m n e r.

The Primitive Christians.

(Concluded.)

III.

Christian scholars cannot dispense with the study of "classical" antiquity. I know few academic habits as wrong as that of calling every Greek and Roman writer a "classic." As if elegance of form could be a counterweight to much of pagan content! Now Christianity confronted, overcame, absorbed, and finally destroyed classical paganism, although it labored for centuries, up to Constantine's Edict of Milan (313 A. D.), under the hardship of being a *religio illicita*, under the Roman Law. Was there persecution of the Christians before the persecution of Nero, 64 A. D.? James, the brother of John, was executed in Jerusalem 44 A. D. (Zahn). About Pentecost, 58 A. D., the Roman authorities at Jerusalem saved Paul of Tarsus from the fury of the Jews. We refer once more to 1 Pet. 4, 12 ff. The Christians to whom Peter wrote were of the *Diaspora*, in the eastern provinces of the Roman Empire (Pontus, Galatia, Cappadocia, "Asia," — the Roman province called so by the Romans, with Ephesus as capital, — and Bithynia). Now, these Christian converts were suffering severe persecution when Peter wrote — persecution for what? For having a non-pagan religion? By no means. The orthodox Jews were safe and unharmed in their religion and worship, as guaranteed by edicts of Caesar, Augustus, and Agrippa. The Jews did not worship Isis, Osiris, Anubis, Zeus, Athena, Apollo, Diana (not even at Ephesus), nor Jupiter Optimus Maximus on the Capitol, and they suffered