

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 14 (1936)

Artikel: Der Weg zur dialektischen Theologie
Autor: Fehr, J.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762252>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 26.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Der Weg zur dialektischen Theologie.¹

Von J. FEHR, Appenzell.

Wer sich mit der dialektischen Theologie oder einzelnen ihrer Probleme befassen will, tut gut daran, sich zunächst einmal in einer nüchternen geschichtlichen Betrachtung die theologische Situation zu vergegenwärtigen, in welcher diese neue Theologie entstanden und groß geworden ist. Denn das, was allein diese Theologie für uns wichtig macht, und was uns immer wieder eine Auseinandersetzung mit ihr sowohl möglich als auch nötig und aussichtsreich zu machen verspricht, ist der Ansatz der hier erstrebten theologischen Haltung: das Sich-unter-die-Offenbarung-Gottes-Stellen. Dieser echte theologische Ansatz ist katholischer und dialektischer Theologie gemeinsam. Wenn man sich aber über die theologische Relevanz dieser Gemeinsamkeit keine Illusionen machen will, wird es immer nötig bleiben, den realen Sinn dieser beiderseits erstrebten theologischen Haltung zu überprüfen. Damit rückt das *Offenbarungsproblem* in den Vordergrund der katholisch-protestantischen Auseinandersetzung. Es ist eine Auseinandersetzung über das Grundanliegen der dialektischen Theologie, über ihren entscheidenden theologischen Ansatz. Gerade darum ist es aber auch wichtig, zu wissen, wie es zu diesem neuen «Ansatz» in protestantischer Theologie kam. Wir fragen deshalb nach dem Wege zur dialektischen Theologie.

Es würde sich rechtfertigen, diesen Weg möglichst weit zurückzugehen. Die Dialektiker selber wissen sich ja im Gegensatz sozusagen zur gesamten theologischen Vergangenheit des Protestantismus. Schon die protestantische Orthodoxie bedeutet für sie Zerfall der

¹ Die hier vorliegende Arbeit ist als Einführung zu einigen nachfolgenden Aufsätzen gedacht, die sich von thomistischer Theologie her mit dem Grundproblem der Dialektiker auseinandersetzen.

reformatorischen Lehre, und nach Emil Brunner ist die «Geschichte der protestantischen Theologie seit der Reformation» nichts anderes als die «Geschichte dieses Zerfalls und der Reaktionen dagegen». ¹ So könnte man paradoxerweise beinahe sagen, daß anscheinend das einzige, was die dialektische Theologie mit den verschiedenen Gestalten evangelischer Theologie der Vergangenheit verbindet, der allen gemeinsame Wille ist, das alte reformatorische Erbe weiterzuführen, immer neu zu beleben und vor dem zu bewahren, was man als dessen Verderbnis erkannte. Denn von Anfang an hatten doch alle die verschiedenen theologischen Richtungen das gemeinsame Anliegen, nachzuweisen, daß gerade sie im Grunde nur eine getreue Weiterführung oder Wiederbelebung der «reinen Lehre» der Reformatoren seien. Keine Theologengeneration hatte eine ebenso stolze Gewißheit, die Botschaft der Reformation «orthodox» weiterzubilden, wie die Systematiker der lutherischen und reformierten Orthodoxie, und noch in jüngster Zeit war Otto Ritschl mit Ernst Trötsch der Meinung, daß «die reformatorische und die orthodoxe altprotestantische Theologie als innerlich aufs engste zusammengehörige Gedankengebilde» anzusprechen seien. ² Trotzdem sollte das stolze Dogmengebäude der Orthodoxie sowohl von der pietistischen wie rationalistischen Reaktion unter Berufung auf die nämlichen Reformatoren wieder gestürzt werden, und wiederum legt die protestantische Theologie-Geschichtsschreibung Wert darauf, die «protestantische Herkunft» von Aufklärung und Rationalismus als «Frucht des Protestantismus» nachzuweisen. ³ Was Wunder, wenn dann in den Tagen des aufblühenden

¹ Religionsphilosophie, München 1931, S. 12 f.

² O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, 4 Bde., Leipzig 1908-27, Bd. I S. 39. — Für Gustav Frank war die protestantische Orthodoxie «nach dem Gesetze der Stetigkeit geschichtlicher Entwicklung die erste naturgemäße und berechtigte Form, in welcher die Idee des Protestantismus sich darstellte». G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, 3 Bde., Leipzig 1862, Bd. II S. 1.

³ Vgl. W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhang mit der Theologie überhaupt. Berlin 1867, Bd. IV S. 6; F. Kattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. Giessen 1926⁵, S. 6. — Von Kattenbusch wird die deutsche Aufklärung dafür noch besonders gelobt, daß sie in ihrer Arbeit im Gegensatz zur französischen nicht aus «Eitelkeit», sondern durch «das von Luther geweckte herbe Gefühl der Verantwortlichkeit eines jeden vor sich selbst» bewegt wurde, «mit dem eigenen Verstande alles ergründen, durchschauen, begreifen» zu wollen! In ähnlicher Weise bekämpft W. Gaß den Einwand, daß der Rationalismus auch in katholischer Theologie vereinzelte Blüten getrieben habe, mit der fast possierlichen Bemerkung:

deutschen Idealismus wiederum Kant als der eigentliche « Vollender » der Reformation empfunden und seine Erkenntniskritik noch in später Zeit als eine « praktische Wiederherstellung des Protestantismus »¹ gepriesen wurde! Wie immer es nun mit der jeweiligen Berufung dieser Theologen auf die Reformation stehen mag, es ist hier nicht unsere Aufgabe, Recht oder Unrecht derselben zu untersuchen. Wohl aber rechtfertigt es sich, wenigstens die letzte große Epoche evangelischer Theologie, die Theologie des letzten Jahrhunderts, gegen welche sich im besondern der Protest der dialektischen Theologie richtet, eingehend sich zu vergegenwärtigen.

Die protestantische Theologie *des letzten Jahrhunderts* ist entscheidend charakterisiert durch ihr Bündnis mit dem deutschen Idealismus. Kaum hatte sich am Ende des 18. Jahrhunderts die evangelische Theologie dem Geiste der Aufklärung angepaßt und von den orthodoxen Dogmen eines um das andere zu Gunsten des « vernünftigen Christentums » zum Opfer gebracht, begann auch schon der platte Aufklärungsrationismus aus der Mode zu kommen. Während sich die Theologie zunächst noch behaglich in den niederen Regionen des « gesunden Menschenverstandes » weiterbewegte, vollzog sich (in Lessing) bereits der Übergang der Philosophie vom Aufklärungsrationismus zum « tiefern Vernunftdenken » des deutschen Idealismus. Die umfassende Verselbständigung der weltlichen Kultur, der die ganze Aufklärung zustrebte, erreichte in Kant ihren Höhepunkt, indem er die absolute Selbständigkeit der menschlichen Vernunft begründete. Dieser neuen geistigen Situation stand die protestantische Theologie um 1800 herum zuerst in absoluter Hilflosigkeit gegenüber. Sie war im Begriffe, vor der neuen, selbstsichern und sieghaft aufstrebenden Philosophie jede Selbständigkeit einzubüßen.

Da kam ihr als erster *Hegel* zu Hilfe! In seiner « Phänomenologie des Geistes » zeigte er vom Standort des « reinen Denkens » aus die Notwendigkeit der Religion als höchstes Phänomen des Geistes und erwies zugleich das Christentum als die höchste, absolute Religion,

« Auch ist zwar der Rationalismus in beiden Teilen der abendländischen Kirche aufgetreten, aber während er in der katholischen nur wucherte, hat er in der andern eine bedeutende und dauernde Wirksamkeit gewonnen, Beweis genug, daß sein Verhältnis zu den beiden Hauptgestaltungen des christlichen Lebens ein sehr verschiedenes war » (a. a. O., Bd. IV S. 6).

¹ A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde., Bonn 1870-74, Bd. I S. 410.

als die Religion schlechthin. Als er aber vollends in seiner « Philosophie der Geschichte » zeigte, wie von Luthers erster Abwendung von der äußern Autoritätsgebundenheit des Katholizismus zur vollen geistigen Freiheit des reinen idealistischen Denkens sozusagen eine einzige gerade Linie führe, und daß darum der Protestantismus als Idealform des Christentums zugleich die Idealform der absoluten Religion sei, da waren auch die Minderwertigkeitsgefühle der Theologen mit einem Male beseitigt und eine herrliche Perspektive künftiger evangelischer Theologie tat sich vor ihren Augen auf. Jetzt konnte man nicht nur mit gutem Gewissen, sondern mit begründetem Stolz zugleich Protestant und Verehrer der neuen Philosophie sein, denn die reine Philosophie und die absolute Religion mußten ja letztlich mit dem Protestantismus identisch sein.

Noch einen wesentlich bessern Dienst als Hegel leistete aber der protestantischen Theologie der « Kirchenvater des 19. Jahrhunderts », Friedrich *Schleiermacher*. Er verstand es, die pietistisch-mystischen Strömungen, die gerade in dieser Zeit so breit und tief durch das Volk der Dichter gingen, mit einer im Grunde idealistischen religionsphilosophischen Systematik zu einer genialen Synthese zu vereinigen. Indem Schleiermacher nicht mehr wie Hegel oder Fichte¹ die Religionsbegründung vom Standort des reinen Denkens oder Wollens versuchte, sondern ihr eine eigene « Provinz im Gemüte » anwies, schien er der protestantischen Theologie mit der Würde zugleich auch eine gewisse Selbständigkeit gegenüber den rationalistischen Philosophen gesichert zu haben. Schleiermacher geht von der Feststellung aus, daß die « Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaft ausmacht, rein für sich betrachtet, weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls » ist; dann entwickelt er den Inhalt des « frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich frommen Gemütserregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mitenthalten ist »; und wie nach Schleiermacher schon ein einzelner

¹ Fichte's « Versuch einer Kritik aller Offenbarung » (Königsberg 1792) ist ein Musterbeispiel idealistischer Offenbarungslehre. Es wird eine « Theorie des Willens, als Vorbereitung einer Deduktion der Religion überhaupt » vorausgeschickt, dann erfolgt die « Deduktion der Religion überhaupt » und schließlich die « Deduktion des Begriffes der Offenbarung von Prinzipien der reinen Vernunft ». Zu den « Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung » gehört dann nicht nur, daß ein « moralisches Bedürfnis » darnach vorhanden sei, sondern vor allem, daß sie « lauter solche moralische Maximen » enthalte, welche sich aus den « Prinzipien der praktischen Vernunft » ableiten lassen !

Mensch durch « ausgezeichnete Begabung » mit religiösem Gefühl den Kreis seiner Mitmenschen religiös befruchten und ihnen so zur « Offenbarung » werden kann, so wird Christus infolge der absoluten Kräftigkeit seines frommen Bewußtseins als die « Offenbarung schlechthin » erwiesen. Der Glaube an ihn und der Anteil an seiner Gemeinschaft versetzt allmählich das ganze menschliche Geschlecht in den idealen « Zustand schlechthiniger Leichtigkeit und Stätigkeit frommer Erregung ». ¹ So hat Schleiermacher die Selbständigkeit und das Ansehen der Religion und der protestantischen Theologie vor den « Gebildeten unter ihren Verächtern » verteidigt; es gehört nun — freilich nicht für lange Zeit! — zum guten Ton, « auf eine geistreiche Weise fromm zu sein ».

Es ist der allen Abschnitten evangelischer Theologiegeschichte gemeinsamen Tragik eigen, daß, während schon der Vernichtungskampf gegen die eben von Hegel und Schleiermacher im « Geiste der neuen Zeit » restaurierte Theologie begann ², die Theologen noch frohgemut und siegesbewußt in den Bahnen ihrer Meister weiterwandelten. Vor allem war es zunächst Hegel, der unter den Theologen willige Schüler fand, die nun in ihrer Dogmatik seiner Anweisung gemäß die vollendete Identität von Christentum und reiner Wissenschaft bewiesen. So zeigte Ph. Marheinecke in seinen « Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft », daß der « Glaube » nichts anderes sei, als das « beste und vollkommenste Wissen », und daß darum alle Glaubenserkenntnis zugleich höchste Wissenschaftserkenntnis sei. Das Christentum sei wirkliche Offenbarungsreligion, denn es hat « alle Geheimnisse offenbar gemacht und enthält daher selbst keine mehr. Keines seiner Dogmen ist ein Mysterium; denn sein Offenbarsein ist eben dies, daß gewußt werden kann, was es ist ». ³ In ähnlicher Weise suchte auch K. Rosenkranz die völlige Identität von Glauben und reinem Denken, Theologie und reiner Wissenschaft darzutun und konnte es nicht genug beklagen, daß immer wieder von einer « Dependenz der Philosophie von der Theologie oder der Theologie

¹ F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (Bibliothek theologischer Klassiker, I. Bd., Gotha 1889).

² Ein Jahr nach dem Tode Schleiermachers erschien bereits das « Leben Jesu » von D. F. Strauß!

³ Ph. Marheinecke, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, Berlin 1827, S. 40-44.

von der Philosophie » geredet werde, wo ja doch letztlich beide identisch seien, sodaß selbst die Namen : Philosophie und Theologie ganz « gleichgültig » werden sollten.¹ Schleiermacher aber fand seinerseits in K. von Hase einen Dogmatiker, der « den Rationalismus mit dem Schwunge der Phantasie und der Wärme des Herzens zu verbinden » wußte², und durch R. Rothe schenkte er dem Kulturprotestantismus des letzten Jahrhunderts seine hervorragendste theologische Begründung.³ Aber wenn schon Rothe sich gegen den Vorwurf « knechtlicher Abhängigkeit von dem edlen Kirchenvater » Schleiermacher verteidigen mußte⁴, so ist es um so weniger verwunderlich, daß A. E. Biedermann, der in seiner « christlichen Dogmatik » die letzte und großzügigste Synthese von Christentum und Hegel'schem Idealismus vorlegte, sich selber als « Nachzügler einer in der Metropole und andern offiziellen Wohnsitzen deutscher Wissenschaft schon längst gerichteten und antiquierten philosophischen Verirrung » empfand!⁵ So rasch konnte im 19. Jahrhundert der Bund der Theologie mit dem « Geist einer neuen Zeit » zum Anachronismus werden!

Innerhalb und außerhalb der deutschen evangelischen Theologie hatte sich inzwischen viel Beunruhigendes zugetragen. Der selige Friedensbund zwischen deutscher protestantischer Theologie und moderner Philosophie wurde, kaum daß Schleiermacher das Zeitliche gesegnet hatte, durch zwei revolutionäre Geister arg getrübt. Das zweibändige « Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. David Friedrich Strauß », sagte Schleiermachers schöner Synthese einen erbarmungslosen Kampf an. Strauß zeigte, daß mit Schleiermachers Christus, als dem « unüberbietbaren Urbild schlechthiniger Leichtigkeit und Stätigkeit frommer Erregung » weder der Wissenschaft Genüge getan, noch der Glaube unverkürzt gelassen werde. Konnte man über Schleiermachers Synthese noch etwas Schlimmeres sagen als dies?⁶

¹ K. Rosenkranz, *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften*, Halle 1831, S. XIV.

² RGG. II. 1642. — Vgl. K. Hase, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, Stuttgart 1826, und *Gnosis*, 3 Bde., Leipzig 1827-29.

³ R. Rothe, *Theologische Ethik*, 3 Bde., Wittenberg 1845-48.

⁴ A. a. O. Bd. III S. 5.

⁵ A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik*, Zürich 1869, S. VIII.

⁶ Für Strauß'ens Schleiermacherkritik vgl. sein: *Leben Jesu*, 2 Bde., Tübingen 1837², bes. Bd. II, § 147; sowie die ausdrücklich gegen Schleiermacher gerichtete Schrift: *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*, Berlin 1865; ferner: *Der alte und der neue Glaube, ein Bekenntnis von D. F. Strauß*, Bonn 1873⁴, bes. § 17 ff. des Kapitels: « Sind wir noch Christen ».

War aber schon Strauß der Meinung gewesen, durch konsequente Verfolgung Hegel'scher Grundsätze zu seinem Materialismus als der einzige möglichen Weltanschauung gelangt zu sein, so wurde nun die Hegel'sche Form der christlichen Synthese auch noch durch *Feuerbachs* Sensualismus in Frage gestellt. Feuerbachs psychologische Studien mündeten in der Erkenntnis, daß ein Mensch der Gegenwart nicht nur kein Christ mehr sein, sondern überhaupt keine Religion mehr haben könne. Religion ist Illusion ; warum soll auch der Mensch seine besten Kräfte für ein so « bedürfnisloses Wesen vergeuden » ?¹ Nicht mit Unrecht meint Werner Elert, daß man über diese Theorien Feuerbachs nicht so erstaunt hätte sein müssen ; hatte ja doch dieser illusionäre Charakter das idealistische Christentum von seiner Wiege an begleitet. Feuerbachs Theorie hatte in Kants Meinung, « daß die Glaubensgegenstände keinen andern zureichenden Grund hätten als die Postulate der praktischen Vernunft, einen unmittelbaren Vorfänger ».² Als aber endlich *Schopenhauer*³ an Stelle der durch Strauß und Feuerbach zertrümmerten christlichen Synthese in aller Offenheit buddhistisch und brahmanistisch verbrämten Atheismus als Konkurrenten des Christentums in die abendländische Geisteswelt einführte, hätte es klar sein sollen, daß kein idealistisches Bündnis mehr der protestantischen Theologie ihre Existenzmöglichkeit im modernen Geistesleben garantieren konnte.

So rasch aber ließ sich die deutsche protestantische Theologie nicht entmutigen ! Schon wandte sich ja die deutsche Philosophie von den Verstiegenheiten des absoluten Idealismus neuerdings einem Kantischen Neokritizismus zu. Was war da begreiflicher, als daß man auch in Theologenkreisen wieder ernstlicher und dankbarer als zuvor an Kant als den Erneuerer und Vollender der Reformation sich erinnerte und so auf den Gedanken kam, das Glück noch einmal mit einer neuen, unmittelbaren Anknüpfung an Kant zu versuchen ? So wurde *Albrecht Ritschl* zum Begründer des « theologischen » Neukan-tianismus, und « was von jungen Geistern vorwärts wollte, schwur

¹ *L. Feuerbach*, Das Wesen des Christentums (Bd. VII der sämtlichen Werke), Leipzig 1849, S. 363.

² *W. Elert*, Der Kampf um das Christentum, München 1921, S. 174.

³ Für *Schopenhauer's* Hegelkritik vgl. *Parerga und Paralipomena*, in Schopenhauers sämtl. Werke (Reclam-Ausgabe, Leipzig), Bd. IV S. 161 f. und 171 f. ; ferner seine kleinen Schriften : *Fragmente zur Geschichte der Philosophie* (Bd. IV, S. 45 ff.) und : *Über die Universitätsphilosophie* (Bd. IV, S. 163 ff.).

zur neuen Fahne »!¹ Ritschl verstand es, in seiner Theologie den « Kirchenvater » Schleiermacher mit Kant geschickt zu kombinieren und gleichzeitig das historische Moment, die Bezogenheit auf den geschichtlichen Christus stark in den Vordergrund zu rücken. Die Kantisches « sittliche Aktivität » ist nun statt des « frommen Gefühls » das konstitutive Element des Christlichen, und Christus wird dem Theologen zur « Offenbarung » nicht so sehr als das Urbild christlich-frommer Gemütszustände, sondern vielmehr als das unüberbietbare Vorbild ethischer Berufstreue und der Hingebung an den « universalen sittlichen Weltzweck ». ² Ritschl's Schule beherrscht nun in einigen markanten Vertretern, worunter Karl Barths Lehrer, Wilhelm Herrmann, wohl der größte sein dürfte, für einige Zeit das theologische Feld. Sie bereitet aber zugleich den Weg für die letzte Entwicklung der protestantischen Theologie, zu der theologischen Richtung, die der dialektischen Theologie unmittelbar vorausgeht und sie als Voraussetzung und Hintergrund erst verständlich macht, zum eigentlichen theologischen Historismus.

Für einen echten Ritschlianer war es noch absolut unzweifelhaft, daß « die von uns selbst erlebte Gewalt des geistigen Bildes Jesu » jeden Zweifel an der Absolutheit der christlichen Religion von selbst ausschließe. Gerade für Wilhelm Herrmann war es so selbstverständlich, daß einem bei der Betrachtung der geschichtlichen Person Jesu die ungeahnte Wirklichkeit Gottes in dieser seiner geschichtlichen Selbstbezeugung aufleuchten müsse, und daß in diesem « Erleben » am Bilde Jesu die Offenbarung in ihrer Selbständigkeit und Absolutheit gesichert sei, daß er in Verachtung aller « apologetischen Künste » das historische Detail des Lebens Jesu und die Bibel selbst getrost der historischen Kritik überlassen wollte.³ Aber mit der fortschreitenden *Historisierung der Theologie* ging jene Selbstsicherheit der Theologen alsbald verloren. « Ein gewisser Stimmungswechsel bei den Vertretern der Theologie » bahnte sich um die Jahrhundertwende an! Mit dieser rührenden Wendung führt Kattenbusch in seiner Theologiegeschichte die neue theologische Richtung ein.⁴ Dieser allmähliche « Stimmungswechsel » der Theologen wird einem verständlich, wenn man sich ver-

¹ M. Rade, in RGG. IV, 2047.

² A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde., Bonn 1870-74; vgl. Bd. III S. viii, 340 ff., 350 ff.

³ W. Herrmann, Offenbarung und Wunder, Giessen 1908, S. 13 und 21 ff.

⁴ F. Kattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, 5. Aufl., Giessen 1926, S. 91.

gegenwärtigt, welche ungeahnte Entfaltung die Geschichtswissenschaft in Deutschland seit Leopold von Ranke erfuhr, und welch ein gewaltiges Ringen um eine historische Gesamtweltanschauung mit den Namen Lamprecht, Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert, Rudolf Eucken und Oswald Spengler bezeichnet ist. Für die Theologen wurde die Versuchung, ein ganz enges Bündnis von Theologie und Historie zu wagen, um so verlockender, je mehr die Geschichtswissenschaft in ihrem Hunger nach immer neuen Objekten längst selber auf das religiöse Gebiet übergegriffen und in den Forschungen der sogenannten « religiösen geschichtlichen Schule » bereits eine reiche Fülle der verschiedensten fremden Religionsformen dem Verständnis des abendländischen Menschen nahegebracht hatte. Und siehe da: « Die Entdeckung der Menge von Fäden, die zwischen dem Neuen Testamente, bezw. dem Urchristentum und der Umwelt hin- und hergehen, daneben der eigenartigen Schöne, des Ideenreichtums, ja auch der heiligen Kraft, der innerlichen Feinheit und Wahrhaftigkeit vieler der andern Religionen ... hat dem Christentum für viele, daß ich es so sage, den Nimbus genommen, der es umwebte Was Ritschl und den Ritschianern, überhaupt allen ältern Schulen noch gewissermaßen selbstverständlich war, daß das Christentum alle andern Religionen überbiete, auf einsamer Höhe stehe, die ‚Entwicklung‘ in der Religionsgeschichte abschließe, das kam ins Wanken. Die Frage wurde unausweichlich, ob die Christen die ‚Kirche‘, die von ihnen vertretene Religion nicht überschätzten. Eine bis dahin so nicht bekannte Unsicherheit des ‚christlichen‘ Gefühls ist aufgekommen. » So schildert Kattenbusch trefflich die Beweggründe des neuen theologischen « Stimmungswechsels ». ¹ Das Problem, das hier für die systematische Theologie brennend wurde, war in neuer Form die alte Frage nach der Absolutheit des Christentums. Auf diese Frage hat die Theologie des Historismus mit der völligen Relativierung des Christentums geantwortet. Zum Verständnis der dialektischen Theologie als Reaktionsbewegung gegen die historische *Relativierung des Christentums* ist eine nähere Betrachtung des Historismus und seiner Probleme notwendig. Es rechtfertigt sich, zu diesem Zwecke sich die theologische Arbeit jenes Mannes zu vergegenwärtigen, der in der Theologie des beginnenden 20. Jahrhunderts als bedeutendster Vertreter des theologischen Historismus den größten Einfluß ausübte: Ernst Trötsch.

¹ A. a. O., S. 91.

Trötsch empfand als Theologe wie kein anderer die Schwierigkeiten, die für das Christentum durch die religionshistorische und religionsphilosophische Betrachtung, welche für das Christentum keine andere Entstehungsweise als bei den andern « großen Religionen » anerkennt und darum auch die christliche Urgeschichte nicht aus der Analogie anderer Geschichte herausnehmen will, entstanden. Er fühlte selber aufs lebendigste die wachsende « allgemeine historisch-relativistische Stimmung der Gegenwart, die bei der Dauer und Breite der Menschheitsgeschichte in den ungeheuren Zeiträumen nicht wagen kann, in *einer* historischen Erscheinung den absoluten Mittelpunkt aller dieser unabsehbaren Geschichte zu erkennen.¹ Wie man in dieser « Stimmung » stehend und diese Betrachtung teilend, Christ bleiben, und was in diesem Falle « Christ-sein » noch bedeuten könne, das war die Frage, um die sich das ganze Lebenswerk Trötschs drehte.² Das erschütternde Bild der Mannigfaltigkeit und der innern Bewegtheit aller historischen Gebilde, dem Trötsch in der vergleichenden Religionsgeschichte begegnete, bestärkte ihn immer tiefer in der Überzeugung vom historisch-individuellen und darum relativen Charakter aller großen Religionsformen und darum auch des Christentums. « Historisch und relativ ist identisch », und darum ist auch nichts gegen die Behauptung einzuwenden, daß auch das Christentum eine « relative Erscheinung » sei ; dies könnte nur bestreiten, « wer um das Christentum eine die Historie abwehrende Schutzmauer » ziehen wollte ; für den aber, der historisch denkt, ist das Christentum in allen Momenten seiner Geschichte « eine rein historische Erscheinung mit allen Bedingtheiten einer individuellen historischen Erscheinung wie die andern großen Religionen auch ».³ — Den doppelten Weg, auf dem man bisher die Absolutheit des Christentums zu beweisen versucht hatte, indem man entweder auf seine durch Wunder bezeugte « übernatürliche Geöffnbartheit » hinwies (Orthodoxie) oder indem man das Christentum als die « absolute Vollendung des Begriffes der Religion » überhaupt erweisen wollte (idealistische Religionsbegründung), erklärte Trötsch für unmöglich, weil er nicht beweise, was er beweisen sollte. Der orthodoxe Wunderbeweis gilt für Trötsch nicht, weil man als

¹ *E. Trötsch*, Glaubenslehre, herausgegeben von Martha Trötsch, München 1925, S. 83.

² *Trötsch*, Der Historismus und seine Überwindung, Berlin 1924, S. 63 f.

³ *Trötsch*, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen 1912, S. 51 f.

Historiker gleich wieder hilflos vor der « Konkurrenz der außerchristlichen Wunder, vor der historischen Kritik und vor den Mühen der philosophischen Theorie des Wunders » stehe.¹ Ebenso unmöglich sei aber auch die idealistische Beweisführung, weil die wirkliche Religionsgeschichte von dieser « Gleichartigkeit aller Religion, von diesem naturgemäßen Aufstreben zum Christentum » nichts wisse, wobei erst noch zu bedenken sei, daß die Idee des Christentums doch selber eine « Abstraktion » sei, welcher in Wirklichkeit ja nur ein in viele Konfessionen zerspaltenes Christentum entspreche.² — Von dieser Haltung aus konnte zwar das Christentum noch angesprochen werden als die « stärkste und gesammelteste Offenbarung der personalistischen Religiosität », als die « höchste und folgerichtigst entfaltete religiöse Lebenswelt, die wir kennen », aber man mußte doch gleich hinzufügen, es sei « mit keiner strengen Sicherheit zu beweisen, daß es der letzte Höhepunkt bleiben müsse und daß jede Überbietung ausgeschlossen sei ».³ In späteren Jahren glaubte Trötsch selbst diese « Höchstgeltung » des Christentums nicht mehr anerkennen zu können. Immer wichtiger wird ihm die Erkenntnis, daß jede Religion von den geistigen, sozialen und nationalen Grundlagen des Volkes abhängig sei, und daß darum auch das Christentum mit den antiken und modernen Elementen des « Europäertums » unlösbar verbunden sei, sodaß es mit diesem stehe und falle. Aus Hegels absoluter Religion ist das Christentum nun zu der Religionsform geworden, die für den europäischen Kulturmenschen nun einmal am besten paßt: « Wir können die Religion nicht entbehren, aber die einzige, die wir vertragen können, ist das Christentum, weil es mit uns gewachsen und ein Teil unserer selbst ist ».⁴ Nur noch in einem beschränkten und uneigentlichen Sinne bleibt das Christentum wenigstens für den abendländischen Menschen « absolut », denn sofern es tatsächlich die Art ist, wie wir « in unserer Lage Gottes Offenbarung empfinden und fühlen », ist es « für uns verpflichtend und uns erlösend, für uns absolut, da wir etwas anderes nicht haben und in dem was wir haben die göttliche Stimme vernnehmen ».⁵ Es klingt wie aus unserer nächsten Nähe gesprochen,

¹ Der Historismus und seine Überwindung, S. 66 ff.; Die Absolutheit des Christentums, S. 19 ff.

² Der Historismus und seine Überwindung, S. 68 f.

³ Die Absolutheit des Christentums, S. 86, 90, 92.

⁴ Der Historismus und seine Überwindung, S. 77.

⁵ Ebda., S. 78.

wenn Trötsch die großen Religionen als die « Festwerdungen der großen Rassengeister » bezeichnet, ähnlich wie die Rassen selbst nur « Festwerdungen der biologisch-anthropologischen Formen » seien, und daraus den Schluß zieht, daß selbst der christliche Theologe nichts anderes wünschen könne, als daß die Religionen der verschiedenen Rassen « als die ihren Kulturkreisen entsprechenden Gestaltungen des religiösen Bewußtseins » in gleicher « Absolutheit » nebeneinander stehen und in friedlichem Wetteifer um « innere Reinigung und Klarheit » sich bemühen mögen, um sich so wenigstens im Suchen nach dem « Höchsten und Tiefsten » zu begegnen.¹

In die Christologie übertragen bedeutet dieses, daß so wenig das Christentum absolut über den andern Religionen steht, auch Jesus nicht absolut über die andern Religionsstifter hinausragt; er ist ein « großer Beter », ein « religiöses Genie » wie Buddha und Mohamed und viele andere auch. Es ist deswegen auch nicht einzusehen, warum wir Christus zu unserer Erlösung brauchen, denn « eine wirkliche innere Notwendigkeit der geschichtlichen Person Christi für das Heil » könnte nur von der « altkirchlich rechtgläubigen Erlösungs-, Autoritäts- und Kirchenidee » aus behauptet werden. Christus ist dem Historismus nur noch wichtig als Symbol unserer westeuropäischen Religiosität. « Entscheidend für die Würdigung der Bedeutung Jesu ist daher nicht die außerchristliche Erlösungsunfähigkeit, sondern das Bedürfnis der religiösen Gemeinschaft nach einem Halt, Zentrum und Symbol ihres religiösen Lebens. Das Große ist, daß dann nicht ein starres Dogma und nicht ein ebenso starres Moralgesetz das Zentrum und Symbol bildet, sondern das Bild einer lebendigen, vielseitigen und zugleich erhebenden und stärkenden Persönlichkeit ».² Christus darf darum wohl « das lebendige Symbol » oder eine « grundlegende Offenbarungspersönlichkeit » genannt werden, aber Bezeichnungen wie « Erlöser », « Heiland » usw. erregen bei Trötsch « Bedenken », auf keinen Fall aber soll man Jesus zum Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte machen wollen. Das könnte nur von Theologen geschehen, die gänzlich vergessen, welche Skepsis überhaupt auf den modernen Menschen einströmt, wenn er die Unermeßlichkeit der Zeit bedenkt. « Unser Planet besteht nach der Meinung einiger Gelehrter dreimal hunderttausend

¹ Der Historismus und seine Überwindung, S. 80-83.

² Trötsch, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben Tübingen 1911, S. 19 und 42 f.

Jahre! Vor solche rasende Zeiträume gestellt, wird es unendlich schwer, die Menschheit an dieses eine historische Moment, das wir Jesus nennen, zu binden und in alle Ewigkeit in ihm zusammengefaßt zu denken». ¹ Gewiß war Jesus für Trötsch ein religiöses Genie, eine Persönlichkeit, von der der abendländische Mensch immer wieder kräftigste, religiöse Impulse gewinnen kann, aber darüber hinaus reicht seine Bedeutung nicht. Was seine Größe ausmacht, und was, wenn einmal «die Wolken der Forschung sich verziehen», das Endergebnis bleiben wird, das ist «die wunderbare Naivität, in der er das Höchste und Tiefste auf das einfachste sagt». ²

Für uns bleibt nun abschließend noch wichtig, wie Trötsch von diesen Erkenntnissen aus die herkömmlichen Begriffe von Offenbarung und Glaube korrigiert. Unter Offenbarung kann er unmöglich eine «Mitteilung unveränderlicher übernatürlicher Wahrheiten» verstehen, sondern es handelt sich vielmehr um «eine aus dem Geheimnis des Zusammenhangs des göttlichen und menschlichen Geistes hervorgehende innere Erregung, die ein Ganzes innern Lebens, ein Ganzes religiös-ethischer Stellungnahme und Wertung bedeutet». ³ Für das Christentum geschah solche Offenbarung grundlegend in den «biblischen Persönlichkeiten», d. h. in den Propheten, Jesus und den Aposteln, aber neben dieser «grundlegenden und Zentraloffenbarung» kommt der Offenbarungscharakter auch der «kirchengeschichtlichen Tradition», der «modernen religiösen Gefühlswelt» und dem «gegenwärtigen religiösen Erlebnis» zu. An die Stelle des «mechanischen» tritt für Trötsch der «dynamische» Offenbarungsbegriff, für den man sich nach seiner Meinung auf Luther selber sehr stark berufen kann, und wonach alle Offenbarung ihre Stufen und ihre Geschichte bis zur Gegenwart hat und niemals zu Ende ist. ⁴ Wenn aber Offenbarung nichts anderes ist als die jeweilige originale und spontane Ausprägung einer bestimmten religiösen Gefühls- und Vorstellungswelt, dann ist es klar, daß die «religiöse Erregung», die etwa ein Brahmane empfindet, ebenso gut Offenbarung sein kann, wie die «christlich-frommen Gemütszustände» Schleiermachers und daß darum solche «Offenbarung» nicht allein dem Christentum eigen ist, sondern auch in allen andern

¹ Glaubenslehre, S. 116 f. und 89 f.

² Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, S. 147 f. Vgl. auch: Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben.

³ Glaubenslehre, S. 41.

⁴ Glaubenslehre, S. 41.

großen Religionen stattgefunden hat. « Überall da, wo die Totalität eines ethisch-religiösen Lebensganzen mit dem Empfinden des Geschöpfteins aus Gott auftritt, da ist Offenbarung ».¹ Zwischen der christlichen und den außerchristlichen Offenbarungen bleibt dann kein absoluter, sondern nur noch ein relativer, ein zeitgeschichtlich bedingter, materieller Unterschied bestehen. Wollte man nach Tröltsch eine Wertvergleichung anstellen, so könnte man niemals die Religionen für sich, sondern stets nur die ganzen Kultursysteme selbst vergleichen, zu welchen die Religionen als ihr unablässbares Ingrediens gehören. Ein wirklich entscheidendes Urteil könnte da nur Gott selber fällen, der diese Verschiedenheiten aus sich entlassen hat.²

Tröltsch fand diese Konsequenzen « in keiner Weise erschütternd ». Das Christentum bleibt ja eine große Offenbarung Gottes, « auch wenn die andern Religionen mit aller über Erde, Leid und Schuld erhebenden Kraft, die sie besitzen, gleichfalls Offenbarungen Gottes sind, und auch wenn die abstrakte Möglichkeit weiterer Offenbarungen durch keine Theorie beseitigt werden kann ».³ Tatsächlich genügte dieser « Trost » Tröltschs, den Kattenbusch den « vollsten Erben Schleiermachers » nennt⁴, einer großen Theologengemeinde. Allzu verwunderlich war das nun freilich nicht, denn Tröltsch bedeutet innerhalb der Entwicklung der protestantischen Theologie nur den deutlichen Schlußpunkt, zu dem hin der längst gewohnte Weg dieser Theologie bei konsequenter Durchführung gelangen mußte. Er weiß sich mit vollem Recht im Grunde eins mit dem protestantischen « Kirchenvater » des 19. Jahrhunderts, dessen theologischer Ausgangspunkt ja auch schon die « Tatsache des Religionhabens der Menschen überhaupt » gewesen ist, und dessen Glaubenslehre er seinen Hörern als die heute noch « innerlichste und tiefste Dogmatik » angelegentlich empfiehlt.⁵ Andere Theologen freilich erkannten, daß in der Theologie des konsequenten Historismus das eigentliche Ende der protestantischen

¹ Glaubenslehre, S. 50.

² Der Historismus und seine Überwindung, S. 78 f.

³ Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, S. 103. An anderer Stelle liest man die beschwichtigenden Worte: « Ich hoffe, Sie fühlen, daß das kein Geist der Skepsis und der Unsicherheit ist. Eine Wahrheit, die in erster Linie Wahrheit für uns ist, ist darum doch Wahrheit und Leben ». Der Historismus und seine Überwindung, S. 83.

⁴ F. Kattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, S. 99.

⁵ Glaubenslehre, S. 8 und 56.

Theologie gekommen sei, weil sie die völlige und restlose Säkularisierung, Verweltlichung und damit Preisgabe des Christentums selber ist. So urteilt Emil Brunner: « Mit diesem ehrlich und konsequent durchgeführten Historismus hat denn auch die Entwicklung der protestantischen Theologie ein Ende erreicht. Ein spezifisch-christliches Offenbarungsbewußtsein kann hier nicht mehr festgehalten werden ». ¹ Ähnlich äußert sich Werner Elert: « Die durch die geschichtsphilosophische und konsequent religionspsychologische Relativierung des Christentums erreichte Synthese mit der allgemeinen Wissenschaft bedeutet das Ende der christlichen Theologie ». ² Diese Krisis der protestantischen Theologie ist der Boden, auf dem die « dialektische Theologie » gewachsen ist.

Allein für die theologische Situation, in welche die dialektische Theologie eintrat, war nicht bloß diese mehr oder weniger konsequente Relativierung des Christentums bezeichnend. Für ihr Verständnis ist es nicht ohne Bedeutung, sich des starken Einflusses zu erinnern, den die fortschreitende Entchristlichung der Philosophie auf die Materialisierung der Weltanschauung und auf die Säkularisierung der gesamten Lebensgestaltung ausühte. Die Triumphe der empirischen Naturwissenschaften und der ungeahnte Siegeszug der Technik haben den abendländischen Menschen förmlich überfallen und überrannt ³, und haben dabei zugleich die Hoffnung auf eine rein naturalistische Weltanschauungsbildung gefördert. Und während jetzt neue Gesellschaftslehren unter den großen Massen die Materialisierung der praktischen Lebensgestaltung begünstigten, fand die Abwendung vom Christentum in Fr. Nietzsche einen ungleich tiefen, einen gefährlichen und gewaltigen Propheten. Für diesen « Stimmungswechsel » waren auch die Theologen nicht ganz unempfindlich, und so ist es aus dieser Situation heraus zu verstehen, daß die protestantische Theologie dieser Zeit neben dem positiven Bestreben, ihre Vereinbarkeit, ja selbst ihre Einheit mit den jeweiligen kultur- und geschichtsphilosophischen Ideologien nachzuweisen, gleichsam als negative Kehrseite immer auch das redliche Bemühen begleitete, alle für die radikale Geschichtskritik oder die naturalistische Evolutionskultur anstößigen

¹ E. Brunner, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, München 1931, S. 21.

² W. Elert, *Der Kampf um das Christentum*, München 1921, S. 411.

³ Vgl. G. Eichelberg, *Technik als abendländische Prägung in ihrem Sinn und Wahn*, in den *Schweizer Annalen*, 1936, 3. Heft.

Lehren der früheren Theologie auszumerzen, um so die volle « wissenschaftliche Haltbarkeit » des Christentums nachzuweisen.¹ Am schnellsten war man bereit, die Engelsvorstellungen als « philosophisch unvollziehbar » zu opfern ; ebenso wurden die Teufel als fromme « Personalisierungen des Bösen » dargestellt und aufgegeben ; die « Jungfrauengeburt » fällt dahin, weil merkwürdigerweise ausgerechnet die diesbezüglichen Verse bei Matthäus und Lukas der nötigen historischen Glaubwürdigkeit entbehren ; das « Anstößige » der Auferstehungsgeschichte konnte durch die Visionshypothese umgangen werden, und von der Annahme einer leiblichen Auferstehung des Menschen dispensierte die glücklich entdeckte Verwandtschaft dieser Theorie mit eschatologischen jüdisch-hellenischen Mythen. Daß Drews und andere nun überhaupt die historische Existenz Christi bestritten und dafür von einer « Christusmythe » sprachen, fand zwar bei den Theologen keinen Anklang, war aber schon als bloße Möglichkeit symptomatisch. Es zeigte sich hier, wie weit Unerschrockene jenen Reduktionsprozeß auszudehnen für gut fanden und wie bedenklich deshalb jenes Unternehmen an sich war.

Freilich gab es unter den protestantischen Theologen auch welche, die abseits der großen Heerstraße evangelischer Theologie gegen die eingeschlagene Richtung Protest erhoben. Schon zu Beginn des letzten Jahrhunderts erhob *Sören Kierkegaard*, der große einsame Däne, seine leidenschaftlichen Anklagen gegen den Bund der Theologie mit Hegel, wie auch gegen den Bund der Kirche mit der Welt überhaupt und wurde — überhört ! Seine Anklagen wirken heute, wo man sie zu lesen und zu verstehen beginnt, noch so gegenwärtig, als wären sie gestern geschrieben worden. Man könnte hier auch an alle die Männer erinnern, die Karl Barth selber gerne zu seinen « Ahnen » zählt, an Blumhardt den Ältern, Kutter, Zündel und Dostojewski.² Auch Männer wie Adolf Schlatter und Martin Kähler haben sich, freilich vergebens, bemüht, « durch die Front des theologischen Modernismus durchzubrechen ».³ Es ist ferner zweifellos richtig, daß

¹ Vgl. zum Folgenden die ausführliche Darstellung dieses theologischen « Reduktionsprozesses » bei *W. Elert*, Der Kampf um das Christentum, S. 366 ff. sowie in dem Aufsatz desselben Verfassers in der Neuen kirchlichen Zeitschrift, 1919, S. 406 ff.

² Vgl. *K. Barth*, Christliche Dogmatik, S. vi ; Der Römerbrief, S. vii ; Die Theologie und die Kirche, S. 1 ff.

³ *E. Brunner*, Natur und Gnade, Tübingen 1934, S. 4-5.

kaum jemand bezüglich der protestantisch-theologischen Lage «so wenig daneben, so genau zur Sache geredet»¹ hat, wie Strauß und Feuerbach es gerade in ihren Anathemen über die evangelische Theologie taten. Wie trefflich hat endlich Franz Overbeck, selber ein Theologe, das «weltklug gewordene Christentum» der modernen Theologie ironisiert, welche immer wieder aufs neue den Versuch mache, «der Welt das Christentum unter der ausdrücklich heiliggesprochenen Hülle der modernen Kultur aufzudrängen». Die Theologen sind für ihn «im günstigsten Fall Unterhändler des Christentums mit dieser Welt», und indem sie immer wieder die Akkomodierung des Christentums an die Welt, und damit seine Verweltlichung, seine «Jesuitierung» anstreben, sind sie als Theologen auch immer nur die «ausgezeichneten Verräter ihrer Sache». «Ein moderner Hut! à la bonne heure, das mag ein der Mode unterworfen sein, aber modernes Christentum, damit muß es doch anders stehen? ...» Wohl keiner unter den neuern protestantischen Theologen hat schärfer die Lächerlichkeit und Unwürdigkeit jener «theologischen» Haltung erkannt, die in der grenzenlosen Wandelbarkeit die beste Gewähr für den Fortbestand des Christentums sehen wollte, und keiner hat energischer betont, daß «nur ein heroisches, jeder Zeit gegenüber sich auf sich selbst stellendes Christentum ... dem Schicksal der Jesuitierung entgehen kann».² Aber immer handelte es sich hier nur um mehr oder weniger kraftvolle Reaktionen theologischer Einzelgänger, von denen die Theologie des breiten Heerweges wenig Notiz nahm. Die evangelische Theologie mußte sich durch die schrankenlose Relativierung des Christentums, bei der sie im konsequenteren Historismus endete, gewissermaßen selber ad absurdum führen, bis eine Gegenbewegung breitern Boden fassen konnte.

Solche *Kontrastbewegung* ist die dialektische Theologie. Sie ist das verzweifelte Ringen um die Befreiung der evangelischen Theologie aus den unvermeidlichen Konsequenzen, zu denen der Weg deutscher protestantischer Theologie seit mehr als hundert Jahren mit innerer Notwendigkeit hindrängte. Wir haben nach diesem Wege gefragt, um daraus die entscheidende Bedeutung dessen zu erkennen, was die dialektische Theologie sowohl an sich als auch für uns wichtig zu

¹ K. Barth, Die Theologie und die Kirche, S. 212.

² F. Overbeck, Christentum und Kultur, herausgegeben von C. A. Bernoulli, Basel 1919. Die hier angeführten kräftigen Äußerungen über die Theologie finden sich S. 125 f., 236, 245, 273.

machen scheint: die Bedeutung des neuen theologischen Ansatzes, der hier im Gegensatz zu einem ganzen theologischen Jahrhundert versucht wird. Die dialektische Theologie sieht ihren Ausgangspunkt nicht mehr in der «Tatsache des Religionhabens überhaupt», sei es in der Form «frommer Gemütserregung» oder in der Gestalt «reinen Denkens» oder «vorbildlicher ethischer Berufstreue», sondern sie sieht christlichen Glauben und christliche Kirche wieder in etwas begründet, was schlechterdings von außen und von oben kommt, im «Wort Gottes», in der Offenbarung. Der dialektische Theologe weiß sich unter die Offenbarung Gottes gestellt. In dieser formalsten Bestimmung des echten theologischen Ansatzes weiß sich der katholische mit dem dialektischen Theologen einig. Wie weit aber diese Gemeinschaft reicht, und ob es auf Grund dieser Gemeinschaft zu einer wirklichen Begegnung, zu einem wirklichen Gespräch zwischen katholischer und evangelischer Theologie kommen kann, das kann nur beantwortet werden, wenn man den Sinn der beiderseits erstrebten theologischen Haltung in nüchterner Wahrhaftigkeit überprüft. Aus diesem Grunde muß das Offenbarungsproblem im Mittelpunkt heutiger katholisch-protestantischer Auseinandersetzung stehen, wie denn auch von diesem entscheidenden theologischen Ansatz her alle andern Probleme der dialektischen Theologie (Christus, Hl. Schrift, Kirche, Dogma, Sakrament) ihre charakteristische Gestalt und Beantwortung finden. Zusammenfassend wird man sagen dürfen: Wie der ganzen fortschreitenden Auflösung der protestantischen Theologie im letzten Jahrhundert eine Auflösung des christlichen Offenbarungsgedankens zugrundelag, so wird sich an dieser nämlichen Stelle zeigen müssen, ob dieser neue Ansatz der dialektischen Theologie eine wirkliche oder nur eine Scheinlösung der Krisis evangelischer Theologie und protestantischen Christentums überhaupt bildet.
