

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 22 (1944)

Artikel: Analogie und Dialektik : zur Klärung der Theologischen Prinzipienlehre Karl Barths
Autor: Balthasar, Hans Urs von
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-819642>

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: 03.04.2026

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

Analogie und Dialektik.

Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths.

Von Hans Urs von BALTHASAR.

1. Zur Fragestellung.

Jede fruchtbare Auseinandersetzung zwischen der katholischen Theologie und der Theologie Karl Barths¹ (der ersten und, wie uns scheint, vielleicht einzigen völlig konsequenten Form protestantischen Denkens) muß bei der Diskussion über die formalen Prinzipien der Theologie einsetzen. Man pflegt nun, seit Jahrzehnten, den entscheidenden Gegensatz in das Begriffspaar Analogie und Dialektik hineinzuverlegen. Denn in der *Analogia Entis*, wie sie Erich Przywara ihm vorlegte, sieht Barth bekanntlich «*die* Erfindung des Antichrist» und denkt, «daß man ihretwegen nicht katholisch werden kann». «Wobei ich mir zugleich erlaube, alle andern Gründe, die man haben kann, nicht katholisch zu werden, für kurzsichtig und unernsthaft zu halten» (D 1, VIII-IX). Barth sieht in ihr offenbar (und mit Recht) ein alles durchherrschendes formales Strukturprinzip: letztlich den widerchristlichen Versuch des Menschen, sich mit Gott auf eine gemeinsame Ebene zu stellen, nach «Gott zu greifen», welcher Griff eben das Wesen der Sünde enthüllt. Nun ist es aber bedeutsam, daß Erich Przywara in seinen Analysen der Barth'schen Dialektik ihr gegenüber genau denselben Vorwurf erhebt: Dialektik ist für ihn der titanische Versuch, die — allein im Prinzip der Analogie gewährleistete — kreatürliche Distanz zu Gott zu überspringen in eine Art von theologischen Pantheismus hinein. Diese höchst paradoxe Lage der Diskussion, in der sich beide Gegner letztlich den gleichen Vorwurf entgegen-

¹ Wir zitieren wie folgt: D 1, 2, 3 = Kirchliche Dogmatik 1932 ff. (Bd. I, 1; I, 2; II, 1). C = Credo. 1935 G = Gotteserkenntnis und Gottesdienst. 1938 A = Fides quaerens intellectum (1934). R¹ = Römerbrief 1919. R = Römerbrief 1921. AT = Die Auferstehung der Toten. W = Das Wort Gottes und die Theologie (1924). TK = Die Theologie und die Kirche (1928). TE 1 usw. = «Theologische Existenz heute» 1933 ff. TS 1 usw. = «Theologische Studien». Z = Zeitschrift zwischen den Zeiten (1924 ff.).

schleudern, also offenbar ein gleiches Anliegen verteidigen, muß uns zu erneuter Prüfung dieser formalen Prinzipien anregen.

Diese Prüfung wird erschwert durch den Umstand, daß Karl Barth im Zuge seiner Entwicklung von der ersten über die zweite Fassung seines « Römerbriefs » zur großen « Kirchlichen Dogmatik » den Terminus und vielleicht auch die Sache Dialektik weitgehend überwunden und durch einen Standpunkt ersetzt hat, den man nach ihm als den der « analogia fidei » bezeichnen kann. Wir werden Barth nicht das Unrecht antun (das freilich die meisten katholischen Kontroversisten ihm zugefügt haben), seinen heutigen reifen Standpunkt zurückzuinterpretieren auf seine früheren, überwundenen Entwicklungsstufen. Wir rechnen vielmehr — und tun es, wie wir glauben, mit guten Gründen — damit, daß Barth sich in seinen Wandlungen zwar in einem tiefsten Sinne treu geblieben ist, daß aber die Vorformen seiner « Kirchlichen Dogmatik » erst tastende, noch unadäquate *Ausdrucksmittel* einer theologischen Grundintuition waren, die sich im reifen Werk der letzten 15 Jahre weit sicherer ausdrückt.

Umso genauer gilt es heute, die Frage der beiderseitigen Formalprinzipien zu revidieren. Da sich Barth des Kennworts Analogie bemächtigt hat, ist in diesem wenigstens ein Minimum von Gemeinsamkeit erreicht, während die Differenz sich offenbar in den Worten « Entis » und « Fidei » konzentriert. Dann aber wird es von absolut entscheidender Bedeutung sein, den Sinn des Gemeinsamen wie des Trennenden mit jeder nur möglichen Präzision zu bestimmen. Es geht, man beachte es wohl, um den letzten Wesensunterschied von Katholisch und Protestantisch. Also um Tödlich-Ernstes und nicht um müßiges Theologengezänk. Infolgedessen wird alles daran liegen, weder den einen noch den andern Standpunkt voreilig festzulegen und zu verengen, indem wir ihn etwa mit der Meinung einer bestimmten Schule, Richtung, Tendenz gleichsetzen, die nicht schlechthin repräsentativ für die ganze Kirche, die sie verteidigt, einsteht. Beide Standpunkte sind so zu bestimmen, daß sie als universale Formprinzipien beider Konfessionen gelten können.

Nun besitzen wir für unser Gespräch, wie gesagt, einen trefflichen Ausgangspunkt: eben jenes Minimum an Gemeinsamkeit, das im Wort und Begriff Analogie liegt, vorausgesetzt, daß wir ihm jene Unbestimmtheit lassen, die ihn nicht als « analogia entis » und « analogia fidei » oder als « philosophische » und « theologische » Analogie festlegt. Freilich, daß wir einen solchen Ausgangspunkt wirklicher, inhaltlich

gefüllter Gemeinsamkeit in Wahrheit besitzen, ist im Hinblick auf die Herkunft der « dialektischen Theologie » keineswegs selbstverständlich und allererst zu erweisen. Wir geben uns in der vorliegenden Studie bereits zufrieden, wenn wir nach Aufweis der Wendung der dialektischen Theologie — die ja zunächst gerade *nicht* auf der Grundlage der Analogie, sondern des Widerspruchs (*δια-λέγεσθαι*) beruhte — zur Anerkennung der Analogie als eines « tatsächlich unvermeidlichen » (D 3, 254) Begriffs, eine echte Gemeinsamkeit in der Prinzipienlehre als gesichert feststellen können. Wäre damit nicht schon Unverhofftes gewonnen ?

Die Theologie der « *Analogia fidei* » fand ihren ersten Ausdruck in der « Identitätstheologie » der ersten Auflage des « Römerbriefs », um sodann im zweiten Stadium zu einer « Widerspruchstheologie » (Barths Schriften zwischen 1920-1930), im dritten zu einer Theologie der *Analogia fidei* zu werden. Daß diese drei Stadien : « Identität », « Widerspruch », « Analogie » eine wirkliche Entwicklung darstellen, dafür spricht schon die Tatsache, daß dem feiner lauschenden Ohr auch in der befremdlichen Sprache des « Ur-Römerbriefs » alle wesentlichen Anliegen des « zweiten » schon hörbar sind, und daß dieser « zweite », an sich wahrhaft dämonische Versuch, den « Widerspruch » bis zu Ende zu gehen, doch in allem *Positiven*, was er enthält, unverkürzt in die « Dogmatik » eingehen konnte. Es spricht weiter dafür, daß dieser Dreischritt sich in *jedem* genuin theologischen Denken in irgendeiner Form wiederholen wird, weil in ihm sich die großen Perioden der abendländischen Theologie abzeichnen und darum in ihnen eine gewisse « Necessität » nicht zu leugnen ist. In dieser Periodik offenbart sich in der Tat das Gesetz einer fortschreitenden Selbstfindung der Theologie, sofern die erste, griechisch-patristische Periode in ihrem naiven Platonisieren und Neuplatonisieren (und damit in ihrer methodischen Anlehnung an eine Form der undialektischen Identitätsphilosophie) der Korrektur des augustinischen Denkens bedurfte, das in die Theologie der « Partizipation » die Schatten von Sünde und Kreuz (bis hart an den Rand der Widerspruchs-Dialektik) einzeichnete, um sich zuletzt in der betonten « Theologie der Distanz » und damit der Analogie bei Thomas von Aquin zu beruhigen. Freilich, die drei Phasen Barths unterstreichen jeweils die protestantische Möglichkeit dieser Grundformen ; sie befinden sich jenseits der Grenze, die sich noch als katholische « Spielform » der einen Analogie ausgeben könnte. Der « erste Römerbrief » steht deshalb dem Origenismus (als der radi-

kalisierten Patristik) nicht fern, der zweite ist Calvin und Baius (als dem radikalisierten Augustin) verwandt, der dritte versucht, wohl zum erstenmal, einen protestantisch radikalisierten Thomas (nicht im Sinne scholastischer « Systematik » — dies haben schon die protestantischen Systematiker des 16. und 17. Jahrhunderts versucht — sondern einer Durchformung des ganzen materialen Wissens der Theologie von einer letzten Einfachheit und Höhe der Prinzipien her). Immerhin : diese geschichtlichen Analogien sind nicht zufällig ; sie leisten Gewähr dafür, daß wir auch bei Barth eine sinnvolle Folge der Perioden und also eine Klärung der von Anfang an bestehenden Absicht mit Recht voraussetzen dürfen. Dann aber müssen wir sagen, daß die « Analogie » die wahre Absicht der « Dialektik » war, und daß wir diese, trotz ihrem Einspruch dagegen, in solcher Richtung deuten dürfen. Unter diesem Gesichtspunkt ist demnach das schon so oft behandelte Thema der Dialektik noch einmal neu aufzunehmen. Es muß sich dabei um den Aufweis handeln, daß nicht primär der *ontische* Widerspruch (der im « zweiten Römerbrief » freilich *auch* gesetzt ist) die dialektische *Methode* gefordert hat, sondern daß umgekehrt die primär methodisch, d. h. als Ausdrucksmittel genommene Dialektik die ontischen Sätze aus sich hervorgetrieben und somit zu verantworten hat. Erst wenn diese Möglichkeit des ontischen Widerspruchs — das große Anliegen des Römerbriefs — ohne Kurzschuß und Evasion geklärt ist, stehen wir vor dem Horizont der Analogie als allgemeinen Prinzips.

Doch wir können diesen Weg nicht beschreiten, ohne zuvor jenes *Minimum des Analogiebegriffs* in einer wenn auch ganz vorläufigen Weise inhaltlich festzulegen. Wir heben dafür vier Punkte heraus.

1. Es geht um die Beziehung zwischen Gott und Geschöpf. Diese kann keinesfalls Gleichheit sein. « Solche Gleichheit würde entweder bedeuten, daß Gott aufgehört hätte, Gott zu sein . . . , oder umgekehrt, daß der Mensch . . . selbst ein Gott geworden wäre. » Sie kann aber auch nicht schlechterdings Ungleichheit sein. « Solche Ungleichheit müßte doch bedeuten, daß wir Gott faktisch nicht erkennen. Denn wenn wir ihn erkennen, so . . . muß dies . . . bedeuten, daß wir mit unseren Anschauungen, Begriffen und Worten gerade nicht etwas schlechthin Anderes als ihn bezeichnen, sondern in und mit diesen unseren Mitteln, den einzigen, die wir haben, nun eben doch ihn » (D 3, 253-254). So muß sich die Beziehung (wie immer sie im einzelnen zustandekommen und zu beschreiben sein mag) zwischen Gott und Geschöpf nur als eine *zwischen* beiden Extremen liegende (Art von)

Mitte beschreiben lassen, die wir Analogie nennen. Diese Mitte darf ihrerseits nicht wieder aufgelöst und auf eine « teilweise Gleichheit » und « teilweise Ungleichheit » reduziert werden (D 3, 264 f.). Wenn wir auch nicht bis dahin gehen dürfen, zu sagen, daß das Geschöpf eben darin, worin bzw. daß es Gott ähnlich ist, ihm unähnlich sei — das wäre Widerspruch — so müssen wir doch sagen, daß es in allem, worin es ihm ähnlich ist, faktisch *auch* unähnlich ist. Die Analogie ist eine letzte, in keine dahinterliegende Gleichheit oder Ungleichheit aufklärbare Beziehung.

2. Insofern es um die Beziehung zwischen Gott und Geschöpf geht, handelt es sich um eine völlig singuläre, völlig primäre und keinesfalls aus innerweltlichen Beziehungen ableitbare, mit diesen auf einen Nenner zu bringende Beziehung. Sofern also das Wort Analogie aus dem innerweltlichen Gebrauche stammt und innerweltliche Beziehungen ausdrückt, muß gesagt werden, daß es als solches auch « unzureichend » ist, « zu sagen, was hier, wo es um Gott und um die Kreatur geht, zu sagen wäre » (ebd. 254-255). Wird es dennoch « bevorzugt », so offenbar nur auf Grund eines selbst analogen Gebrauchs. Das heißt, daß, im Gegensatz zu allen innerweltlichen Analogien, bei denen die verglichenen ungleichen Dinge doch abstrahierend auf einen univoken Begriff gebracht werden können, Gott und Geschöpf keinesfalls unter einen solchen « begrifflichen Nenner » subsumierbar sind. Wenn man hier, wo es doch um nichts kategorial zu Fassendes mehr geht, dennoch von einem « Begriff » reden will (man wird es höchstens als *Abwehr* eines *intuitiv* erfaßten Inhalts tun dürfen), so geht jedenfalls die Analogie selbst innerlich durch diesen Begriff hindurch, der eben damit selbst als ein nur *analog* als Begriff zu bezeichnender Begriff sich erweist. Denn einmal läßt sich aus Gott und Geschöpf nichts *so* abstrahieren — auch nicht Gottes « Existenz » gegenüber seiner Essenz zum Beispiel, aber auch nicht die « Proportion » zwischen Essenz und Existenz in Gott und Geschöpf —, daß nicht quer durch die Ähnlichkeit die *bleibende* Unähnlichkeit hindurchginge. (Darum redet Thomas nicht von einer *proportio*, sondern von einer auch diese relativierenden *proportionalitas*. De Ver. q. 23 a. 7 ad 9). Es gibt also keinen Gott und Geschöpf *über-greifenden*, « letztlich beiden überlegenen » Begriff (D 3, 273), von dem aus « man » (d. h. das Geschöpf) neutral beide überblicken könnte. Dies steigert sich aber noch dahin, daß der primäre Inhalt des « Begriffs » bei Gott liegt, sofern dieser eben erschöpfend, ursprünglich und in Fülle das alles besitzt, nein: *ist*,

um dessentwillen ihm ein anderes überhaupt vergleichbar ist, daß er aber gerade dadurch dem Vergleichen dauernd entrückt und entzogen bleibt. So kann jede Analogie zwischen ihm und dem Geschöpf sich nur vollziehen als prinzipiell und für immer aufgehobenes Gleichgewicht: in der «jeweils *größeren* Unähnlichkeit»; jede («asymptotische») «Annäherung» (in der «Ähnlichkeit») ist soweit davon entfernt, den Unterschied zwischen Gott und Geschöpf zu gefährden oder gar zu verwischen, daß darin jeweils nur stärker die «Göttlichkeit» Gottes, d. h. seine unvergleichliche Einzigkeit und die «Geschöpflichkeit» des Geschöpfs, d. h. sein Nicht-Einzig-, Nicht-Souveränsein in aller noch so großen Teilnahme und Gemeinschaft mit Gott hervortreten kann.

3. Der Begriff der Analogie zwischen Gott und Geschöpf beruht demnach ganz auf der Eigentümlichkeit der Beziehung zwischen beiden, d. h. darauf, daß Gott *Gott* und das Geschöpf Gottes *Geschöpf* ist: die Unvergleichbarkeit und die besondere Dynamik dieser Beziehung liegt somit darin, daß sie Beziehung des Absoluten zum ganz und gar Relativen ist. Das Geschöpf ist nichts außerhalb seiner Beziehung zu Gott. Es ist in allem *das* Analoge, das so die Analogie, die es ist, eben als solche, d. h. *analog* (und nicht «absolut», wie Gott sie erkennt, und also wiederum nicht «übergreifend», sondern nur selbst «übergriffen») erfassen kann. Erkenntnis «der» Analogie ist jeweils «nur» analoge, nicht «adäquate» Erkenntnis. Ontisch besagt dies: Die Beziehung vom Geschöpf zu Gott ruht ganz und gar in einer (Schöpfungs-)Beziehung des Schöpfers zum Geschöpf. Noetisch: das Cogito des Geschöpfs ruht ganz und gar in einem Cogitor des Geschöpfs durch Gott. Alles Vergleichen und Sich-Beziehen des Geschöpfs hat also sein Maß in einem umgekehrten Sich-Beziehen Gottes zum Geschöpf.

4. Alle diese Aufstellungen sind vorläufig indifferent gegenüber der Frage, ob sie *nur* als Ausdruck der *analogia fidei* (im Sinne Barths) zu gelten haben, oder ob es «neben» dem «theologischen Begriff» der Analogie (D 3, 269) etwa noch (wie wir zeigen werden) einen philosophischen gibt. Wir haben diese Frage hier, wo es sich nur um die gemeinsamen Grundlagen handelt, gerade noch *nicht* zu erörtern. Hingegen muß mit besonderem Nachdruck betont werden, daß für uns die Analogie jedenfalls *auch* als ein theologisches «Prinzip» zu gelten hat. Denn die faktische Ordnung zwischen Gott und Geschöpf ist — vom ersten Augenblick der Schöpfung Adams an (und, da alle Schöpfung im Menschen ihren Sinn und ihr Ziel hat, folgerichtig auch vom ersten Augenblick jeglicher Schöpfung an), die Beziehung zwischen

dem sich frei offenbarenden Gott und dem in dieser Offenbarung begnadeten Geschöpf. Sündenfall und Erlösung in Christus sind Momente innerhalb dieser einzigen Gnadenordnung. Wie es demnach nie eine andere Geschöpflichkeit gab als eine gnadenhaft erhobene, so hat es faktisch auch nie eine andere Beziehung zwischen Gott und Geschöpf gegeben als eine solche, die ihr entscheidendes Maß von dieser Gnade und Offenbarung her bezog. Wenn wir also «außer» der theologischen Analogie noch eine «philosophische» werden fordern müssen, so kann dieses «Außer» jedenfalls kein «Außerhalb» bedeuten, sondern es muß als ein Moment an und in der faktisch allein bestehenden Gesamt-Beziehung begriffen werden.

Bis hier reicht die sachliche Übereinstimmung. Sie mag als das «Minimum» der Verständigung vorläufig genügen.

2. Dialektik als Methode.

A. Vortheologische Dialektik.

Dialektisches Reden, das heißt ein solches Reden, das seinen Gegenstand zugleich in einer Aussage und in deren Gegenaussage, in einem sic et non zu treffen sucht, gibt es schon diesseits der Theologie im rein innerweltlichen Bereich. Es lohnt sich, einen Augenblick den Sinn solchen Redens zu klären. Wir unterscheiden drei Stufen der Motivierung methodischer Dialektik.

1. Die erste liegt ganz im Subjektiven des Redenden, bzw. Erkennenwollenden. Die Beschränktheit jedes menschlichen Erkennens, das abstraktiv, nicht intuitiv ist, das also seinen Gegenstand nie endgültig so «hat», wie er «ist», sondern gebrochen durch den Dualismus von Anschauung und Begriff, die ihn aber dennoch (weil es ja doch wirkliche, objektive Erkenntnis ist) jeweils zu treffen beansprucht, wie er ist, bedarf der immer neuen Mahnung, sich zu ergänzen, beim Erkannten nicht stehen zu bleiben, über dem Begriffenen sich nicht zu schließen. Das «Bekannte» ist, wie Hegel zu sagen pflegte, eben als Bekanntes das Nicht-«Erkannte». Dem Satz wird darum der Gegensatz zur Prüfung und zur Bewährungsprobe, der, weil der Satz selbst endlich ist und nur einen Aspekt des Gegenstandes bietet, eine vielleicht wesentliche, vielleicht notwendige Ergänzung des Satzes zu bringen vermag. Von Heraklit und Zeno über Abaelard bis Kant und Hegel ist diese Form des $\delta\iota\alpha\text{-}\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ allgemein-menschlich und besagt an sich keine sachliche oder systematische Vorentscheidung.

2. Diese menschliche Unzulänglichkeit der *Erkenntnis* dem Gegenstand gegenüber hat ihr Gegenstück in einer betonten *Überlegenheit* des *Gegenstandes*. Das « Objekt » ist nicht der « Gegenstand » in seinem An-sich, dieser « schattet » sich vielmehr in seinen « Objizierungen » nur « ab » (Husserl). Wie wir eine Statue umschreiten und dabei unsern Standpunkt kontinuierlich wechseln, um sie ganz zu sehen, so umschreitet die Erkenntnis den Gegenstand in infinitesimal sich verschiebenden Erkenntnisphasen. Jede objektive Erkenntnis gibt zwar den Gegenstand, aber nicht seine Fülle ; sie bleibt auch als objektiv richtige ein *Aspekt* und enthält darin einen *Hinweis* auf die (nie erreichbare) Totalität der Sache. Erkenntnis ist also wesentlich bei allem in-sich-Ruhen über sich hinausweisend, bei allem wirklichen Haben auch ein Nur-Zeigen, bei aller Direktheit *indirekt*. Erkenntnis ist grundsätzlich offen auf mögliche weitere Anmeldungen und Weisungen vom Gegenstand her. Sie ist nicht nur « sehend », sondern immer auch « hörend » und « horchend ». Keine « transzendente Deduktion », kein Idealismus schließt die Kluft zwischen Anschauung und Begriff, durch die sich immer ein Neues, Unerwartetes im Subjekt einstellen kann.

3. Diese Unmöglichkeit, den Gegenstand als solchen ganz « in den Griff zu bekommen » steigert sich nun in dem Maße, als der Gegenstand selber sich « steigert », d. h. in dem Maße, als er selber *Subjekt* wird. Individuum est ineffabile, nicht nur darum, weil hier die Vergleichbarkeit mit anderen Individuen aufhört, weil wir auf dem Baum des Porphyrius beim äußersten Ast, beim *ἄτομον εἶδος* angelangt sind, sondern noch viel mehr darum, weil das Subjekt frei ist und sich selbst bestimmt, weil also mit einem Vorauswissen all seiner Möglichkeiten und Aspekte hier gar nicht gerechnet werden darf. Der Gegenstand, der Subjekt ist, der ein Für-sich-sein und also *Intimität* besitzt, muß sich in Freiheit *erschließen*, um von einem andern erkannt zu werden. Er ist kein « Ding », sondern eine « Person », auch wenn diese Person als Glied eines Kosmos, einer Gattung, eines Geschlechts noch so viele dinghafte Seiten aufweisen mag. Dialektik der Erkenntnis wird an diesem Punkte aus einem Monolog des Erkennenden zu einem sachlich-methodisch geforderten *Dialog* mit dem andern Subjekt ¹.

¹ Man könnte diesen Aufstieg mit einer vierten Stufe zu « krönen » versuchen und sagen, daß die dritte Stufe sich in der Erkenntnis des höchsten Subjekts, das eben ganz und gar Subjekt, Person, Freiheit und Undinglichkeit ist, vollendet, in der Erkenntnisbeziehung zu Gott ihren höchsten, überschwänglichen « Fall »

B. Dialektik als Warnung.

Die in Christus von Gott an den Menschen ergangene Offenbarung ist jenes Geschehen, in dem Gott vor allem das entscheidende Wort über sich selber spricht und eben darin auch das entscheidende Wort über den Menschen und die Welt überhaupt. Es ist ein Wort, das nur Gott sprechen konnte, das also, auch wenn es «in die Welt kommt» (Joh. 1, 9) und in der «Gestalt» (μορφή), im «Schema» (σχῆμα) eines menschlichen Wortes auftritt (Phil. 2, 7), jedenfalls nicht als Wort eines Menschen und somit nicht als menschliches Wort neben andern menschlichen Worten erscheint, sondern als Wort, das «im Anfang bei Gott war» und selbst «Gottes Wort» und «selbst Gott» ist (Joh. 1, 1). Dieses Wort wird «menschenförmig» (ὡς ἄνθρωπος, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων Phil. 2, 7), ja sogar «Fleisch» (Joh. 1, 14), aber um in dieser Gestalt Gott als den zu offenbaren, den «niemand je gesehen hat» (Joh. 1, 18). In der Kommensurabilität des menschlichen Wortes «erscheint» das Inkommensurable Gottes, erscheint also das, was nicht erscheinen kann: φαίνόμενος κρύπτεται, κρυπτόμενος φαίνεται (Gregor von Nazianz). Dieser Offenbarung des verborgenen

gewinnt. Wir hätten damit etwa den Weg Schelers («Das Ewige im Menschen») beschritten, der das Wesen der Gotteserkenntnis in den Kategorien der menschlichen Personalerkenntnis beschreibt. Wir werden diesen Schritt hier nicht ohne weiteres vollziehen, und zwar eben unter der Warnung der Analogie. Die Überschwänglichkeit des göttlichen Subjekts und seiner Offenbarung ist jedenfalls eine solche, die nicht mit dem Wesen weltlicher Subjektivität und Selbsterschließung gleichgesetzt und so an ihr als «Fall» abgelesen werden kann. Dies eben wäre Univozität und nicht mehr Analogie. Sondern gerade hier gilt es, Ernst zu machen mit dieser letztern und zu sagen: was Offenbarung der Intimität Gottes ist, das kann uns nur die Offenbarung Gottes selbst lehren. Auch wenn «noch so große Ähnlichkeit» zwischen göttlicher Offenbarung und weltlichem Sicherschließen bestehen sollte; die «Unähnlichkeit» ist auch hier auf alle Fälle jeweils größer.

Aber, wird man sogleich einwenden, es gibt doch «vor» und «neben» und «in» der Offenbarung, die uns das Intime Gottes erschließt, auch eine «natürliche» Offenbarung Gottes in seinen Werken! Sollte nicht diese den «Übergang» ermöglichen zwischen «innerweltlicher» und gnadenhafter Offenbarung? Dazu ist zu sagen: Wenn es so etwas gibt, wie «natürliche» Gotteserkenntnis, so kann sie, wenn sie überhaupt Gotteserkenntnis sein soll, nicht aus der Struktur der Analogie herausfallen, d. h. sie kann Gott nicht im Sinne einer weltlichen «Natur» und darum eines dinghaften Offenbarseins ohne Selbsterschließung erkennen wollen. Auch «natürliche» Offenbarung ist eben *Offenbarung*, nämlich das freie Sich-Zeigen Gottes im Kosmos seiner Geschöpfe. Und auch solche Offenbarung wäre schon, so oder so, das Offenbar-werden des primären Andersseins Gottes gegenüber aller sekundären Ähnlichkeit mit seinen Geschöpfen.

Gottes, die seine gnadenvolle Selbsterschließung ist, entspricht im Menschen, der sie hört, kein adäquates, natürliches Vermögen der Aufnahme, sondern eine «Möglichkeit», die selbst Gnade ist: der Glaube. Denn sowenig das freie Reden Gottes ableitbar oder rückführbar ist auf das, was der Mensch sonstwoher weiß, sondern seine Begründung und Motivierung allein aus diesem Reden her hat, sowenig kann der Mensch letztlich die Annahme dieses Wortes herleiten aus einer Instanz, die nicht diese gehorchende, hörende Annahme selbst wäre. Freilich: das Wort Gottes redet zu ihm in Menschengestalt und daher in der Gestalt menschlichen Redens, Denkens, in «Begriffen» und «Anschauungen». Diese sind ihm kommensurabel und darum hat sein Glaube auch die Gestalt (*μορφή*), das Schema (*σχῆμα*) seiner vernehmenden Vernunft. Darum kann er glaubend «verstehen» und als Glaubender immer tiefer zu verstehen suchen. Aber sofern das gehörte Wort «Wort von Gott» und «selbst Gott» ist, ist sein «Verstehen» des menschlichen Schemas als solches noch nicht das «Verstehen» des «Wortes von Gott», das Verstehen «Gottes», ist seine Vernunft als solche noch nicht Glaube. Im menschlichen Wort von Gott *erscheint* Gottes Wort, um sich eben dadurch als solches auch zu *verbergen*. Gott «wird Fleisch», ohne daß das «Fleisch» als solches Gott ist.

Ist der Mensch dem Wort Gottes gegenüber zuerst ein (aus Gnade) Hörender und also ein Glaubender, so ist er aber weiterhin aufgerufen, dieses Wort nun auch selbst «der ganzen Welt» zu verkünden. Er muß es nachsprechen in weiteren menschlichen Worten und eben darum zu verstehen suchen in weiteren menschlichen Begriffen. Dieses Tun ist die *Theologie*. Als nachvollziehendes menschliches Tun ist sie nicht selbst Offenbarung, sie lebt aber, objektiv ihrem Gegenstand nach (*fides quae*), und subjektiv ihrem Erkenntnisprinzip nach (*fides qua*), vom ergangenen Worte Gottes. Es ist die nie genug zu bedenkende paradoxe Lage der Theologie, das «Rätselhafte im Wesen der Theologie» (Z 8, 1930, 378), daß sie 1. ihr Kriterium am *Worte Gottes* hat, über das sie aber nicht, wie andere Wissenschaften über ihre Axiome, «verfügen kann», sondern das sich eben, als Offenbarung, selber bezeugen will; daß 2. ihr Kriterium ein *kontingentes*, zeitgewordenes, geschichtliches ist und sie somit auch von da her bindet, bzw. den Gehorsam ihres Glaubens radikalisiert zu einem Glauben an Christus in der Kirche, in Schrift, Dogma und Tradition; daß sie 3. *Glaubenswissenschaft* ist, d. h. als ganze sich innerhalb eines Aktes begibt,

der als solcher alles andere ist und bleibt als menschliche Wissenschaft sonst (Z 8, 1930, 378-385). Verläßt sie ihr objektives und subjektives Kriterium oder eines von beiden (indem sie z. B. das inhaltliche Wort Gottes vor den Richterstuhl der menschlichen Einsicht als letzter Instanz zieht, statt sich als *fides quaerens intellectum* von ihm her richten und ausrichten zu lassen), so verläßt sie ihr eigenstes Wesen. Die verborgene Wurzel der Theologie, die als solche nie wissenschaftlich erscheint, aus der sie aber ihr Leben und ihre einzige Berechtigung zieht und in die sie auch wieder zurückkehrt, ist der Glaube, der seine Wurzel nicht in sich selber (als Selbst-Evidenz), sondern im Reden Gottes als seinem Kriterium hat. Gott aber ist der in aller Offenbarung Verhüllte, — sonst wäre Glauben nicht Glauben.

Hier nun beginnt die Rolle der *Dialektik* als theologischer Methode. Theologie braucht die Dialektik als ständige *Warnung* vor ihrem eigenen Tun, als das ständige *Korrektiv*, das (analog zu jener *ersten* Rolle menschlicher Dialektik, aber in einer überschwänglichen Analogie zu ihr) sie daran erinnert, daß sie von Gott in Christus, in der Kraft und im Auftrag Gottes in Christus, aber eben darum in Distanz zu Gott in Christus, redet. Dialektik ist darum, « wenigstens primär, nicht eine neue Theologie, sondern eine sozusagen von außen an die Theologie herankommende Beleuchtung » (W 103), ein « Korrektiv » (W 100), ein ständiges Wachrütteln aus « Gewohnheit, Gemütlichkeit, Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit » (R 126). Nur *volando* kann hier gesprochen werden, auf keinem Ja und keinem Nein länger als einen Augenblick verharrend, eines durch das andere beleuchtend, aber an beiden vorübergehend (W 172), um auf die unfaßbare Mitte zu zeigen. (W 171.) Und doch macht die Not den Theologen beredt: « Ist etwa ein einziges meiner Worte *das* Wort, das ich suche, das ich aus meiner großen Not und Hoffnung heraus eigentlich sagen möchte? Kann ich denn anders reden als so, daß ein Wort das andere wieder aufheben muß? » (R 243). Aber da beginnt die Tragödie: « Er befindet sich in der höchst außerordentlichen Lage, reden zu müssen von dem, wovon man doch nicht reden kann » (R 128); sein Ort ist kein « *Standpunkt*, sondern ein mathematischer Punkt, auf dem man also nicht stehen kann » (W 99). Wie soll er *dem* Gehör erzwingen, für das sich Gott selbst nicht Gehör *erzwingen* kann? « Auf diesem schmalen Felsengrat » (W 172) überfällt ihn der Schwindel. Und zwar in Gestalt der Versuchung: die Unmöglichkeit seiner Lage als endgültig zu deuten, die Dialektik nicht nur als Korrektiv, sondern

als das *Wesen* der Theologie zu verstehen. Die Standpunktlosigkeit nun doch als Standpunkt zu erklären, und dadurch die unerträgliche Last von sich abzuwälzen. Er gestikuliert in Verzweiflung, und an seiner Verzweiflung soll das, was er nicht zeigen kann, sichtbar werden. Aber nein! Wie sollte diese Leere ein wirklicher Hinweis sein? Warum kann sie selbst nicht geradesogut das Nichts, das Gegenteil bedeuten? So überschlägt sich die Dialektik noch einmal: der dialektische Weg ist zwar « weitaus der beste » (W 171), — und doch ist « der Dialektiker als solcher nicht besser dran als der Dogmatiker und der Kritiker » (W 174). Das wahnsinnige Experiment des « zweiten Römerbriefs », der die Dialektik bis zur Absurdität durchgeprobt hat, bis zur Aufhebung der Dialektik *aus* Dialektik (R 487 f.), erweist zuletzt das Schlimmere: die Dialektik, die sich selbst als *die* probate Methode versteht, ist nicht nur nicht besser als Dogmatik und Kritik, sie ist bestimmt schlechter als sie. In ihrer Unfehlbarkeit (*als* radikale Fehlbarkeit!) widersetzt sie sich gerade dem ergangenen Auftrag, von Gott und nicht von sich selbst zu reden. Ihr « ich kann nicht » ist Ungehorsam. Als ob ihre Relativität selbst ein Absolutum, und nicht gerade selbst ein Relativum wäre! Der « Römerbrief » ist eben das, wogegen er selbst am schärfsten wettet und blitzt: « religiöse Genialität ». Sein Schreien « nicht ich! Sondern Gott! » lenkt alle Blicke auf *ihn*, statt auf Gott. Sein Schrei nach Distanz ist distanzlos. Freilich rufen wir, immer neu aufzuckend unter dem Schmerz seiner Geißeliebe, ihm zu, daß er recht hat, hundertmal recht hat! Aber sein Schlagen selbst setzt ihn ins Unrecht. Das Ärgernis ist ein Geheimnis Gottes, das sich nicht — auch nicht indirekt — literarisch ausschlichten läßt. Es gibt keine kongeniale Methode, den « unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch » auch nur negativ zu erweisen. Die Dialektik kann die Theologie nicht ersetzen. Sie muß sich begnügen, das « bischen Zimt » (ohne Hintergedanken!), das leise Korrektiv zu sein. Sie kann, als das Moment des Indirekten, nur selbst indirekt sein.

C. Dialektik als Hinweis.

In dem Maß als die Dialektik ihre eigene Verabsolutierung durchschaut und aufgibt, wird sie brauchbar für die Theologie. Sie wird zum Mittel des Hinweises (W 41, 151, 173). Sie kann, in der Rolle des Vorläufers des Herrn, « nicht mit seiner Kunst, sondern kraft seines Auftrages, die Menschen ... bereitstellen, die Menschen zum

Aufhorchen nötigen . . . , in Achtungstellung kommandieren » (TE 19, 12). Sie ist auch jetzt das Indirekte. Aber: « Indirekt heißt nicht: keine Antwort, heißt nicht: eine zweideutige, doppelsinnige, heißt nicht, eine ausweichende Antwort. Indirekt heißt eine Antwort, die klar und bestimmt auf die von einem andern gegebene oder zu gebende Antwort verweist » (Z 3, 1925, 135). Dialektik gewinnt somit hier die (analoge, aber wieder überschwängliche, weil von oben her diktierte) Funktion, die als *zweite* in der Methode menschlichen Wissens beschrieben wurde und die sich vom Überhinaus des Gegenstandes herleitet. Der Gegenstand aber, Gottes Reden in Menschengestalt, ist als solcher gerade kein Widerspruch, sondern eine echte, freilich nur von Gott aus mögliche Möglichkeit. Auf diese Möglichkeit hat sich das sic et non dialektischen Redens zu modeln. Nähme sie statt dessen sich selbst zum Maß, so würde sie eben damit Gott den echten Eingang in Menschengestalt und Menschenrede verbieten. Sie kann daher, vom Gegenstand her gesehen, sich nur dadurch empfehlen, daß sie nicht selbst « konsequent » ist, sondern ihr Soweit-Als vom Gegenstand her diktiert bekommt und ihm « konsequiert ».

Sie empfiehlt sich dadurch, daß sie *sachlich wird* (statt unabhängig-unsachlich über Sachlichkeit zu rasonieren), in evangelischer Einfalt einsehend, daß man auch nicht « absolut » sachlich sein kann und « existentielles Denken » eben doch « ein unentbehrliches Requisit theologischen Denkens » bleibt (D 1, 20), denn diese Einfalt ist « das gewissermaßen Letzte des uns in der Kirche gebotenen und notwendigen Verhaltens » (D 3, 518). Sie wird so zu einer *stillen* und gestillten Dialektik, die sich nun erst dazu eignet, « Gottes Wege », die « immer verborgene stille Wege » sind (TE 19, 41), zu wandeln.

In dieser Gestalt wird sie in Dienst genommen und so Theologie *Gottes*. Sie wird zum Engel mit feurigem Schwert, der vor seiner « Aseität » steht. Barth hat im Anschluß an Anselm in wirklich vorbildlicher theologischer Sachlichkeit von dieser Aseität Gottes gesprochen (A 76 f., 103 f., besonders 150 f.). Er lenkt damit ein in die alte « Dialektik » der triplex via (positionis, negationis, eminentiae), wenn auch mit gewissen Vorbehalten (vgl. D 3, 390 f.). Wobei nur zu beachten ist, daß weder für Barth noch für uns die via eminentiae eine Art von Position und Negation übergreifender « sturmfreier Synthese » (TK 321) bedeuten kann, sondern die Eminenz sich gerade im grundsätzlichen *Offenbleiben* zwischen Spruch und Wider-Spruch und so in dem (schon beim Areopagiten grundgelegten) Vorrang der Negation

(als Ausdruck der « major dissimilitudo ») anzeigt. So wird der methodische Widerspruch *Hinweis* auf Gott, der in sich selber « kein unauflöslisches Paradoxon », keinen « logischen Widerspruch » (D 3, 322), auch im Geheimnis der Dreifaltigkeit nicht, beschließt. Gott ist Geheimnis, nicht Paradox (D 3, 479). Der « dialektische Charakter der Theologie » liegt hier in der « radikalen Ergänzungsbedürftigkeit », im « prinzipiellen Offenbleiben aller ihrer Sätze »; sie ist « eben ein *διαλέγεσθαι*, d. h. ein Bilden prinzipiell unvollständiger Gedanken und Sätze, unter denen jede Antwort auch wieder Frage ist, und die alle miteinander über sich selbst hinaus hinweisen auf die erfüllende unaussprechliche Wirklichkeit des *göttlichen* Sprechens »¹ (TK 319).

Dialektik wird, wie die Göttlichkeit Gottes, so auch die Göttlichkeit seines *Wortes* zu schützen suchen. Gottes Wort « ist *das* Objektive, indem es *das* Subjektive, nämlich das Subjektive Gottes ist. Gottes Wort heißt : der redende Gott . . . Gott redet immer ein *concretissimum*. Aber dieses göttliche *concretissimum* ist als solches weder vorherzusagen noch nachzusprechen. Was Gott redet, das ist nie und nirgends abstrahiert von Gott selbst bekannt und wahr » (D 1, 141). Dies eben ist die Theologie immer neu zu vergessen geneigt. Sie nimmt sich das Inhaltliche der Offenbarung und läßt die Form beiseite. Sie verliert aber damit auch den Inhalt, der gerade hier von der Form nicht zu trennen ist. Offenbarung hört auf, Offenbarung zu sein, wenn sie als eine allgemein-zuhandene Wahrheit vor die verschiedenen Prätorien und Königshöfe menschlicher Wissenschaft und Vernunft gezerrt wird. Origenes wußte noch, daß in dieser Ehrfurchtslosigkeit

¹ Gerade als Hinweis auf den Gott, der seine Unbegreiflichkeit zuhöchst darin manifestierte, daß er Mensch wurde und damit das Menschliche als mit ihm selber verträglich erwies und sanktionierte, wird sich die Dialektik nun aber auch davor hüten, die Negation der Endlichkeit als den schlechthin vorzuziehenden Weg hinzustellen und (im Gegensatz zur absteigenden Bewegung Gottes in die *μορφή ἀνθρώπου*) ein eigenmächtig aufsteigendes Abstreifen alles « Anthropomorphen » für den besten Erkenntnisweg zu halten. Barths Gotteslehre hat hier in glücklichster Weise manchem neuplatonischen Relikt in der christlichen Theologie den Riegel vorgeschoben (vgl. D 3, 416, 525, 554 u. öfter). Gott steht *jenseits* unserer Begriffe von Endlich und Unendlich; das Weltlich-Endliche kann also (wie die Menschwerdung zeigt) gerade als solches zum Gleichnis Gottes werden. Aber diese Beleuchtung der « *Via positiva* » meint nicht ein Zurücktreten der « *Via negativa* » und damit eine Ausschaltung der Dialektik. Man wird hier wieder bedenken müssen, daß dieses Offenbar- und wirklich Bekanntwerden Gottes im Glauben eben als solches das Bekanntwerden seines Wesens und damit seiner Aseität und Unvergleichlichkeit bedeutet. Jede Position der Position verstärkt die Position der Negation.

die Passion des Logos sich wiederholt. Die Dialektik wird hier (in überschwänglicher Wiederholung der *dritten* Aufgabe menschlicher Dialektik) das Qualitativ-Göttliche der Offenbarung durch ihren Einspruch zu schützen haben. Daß hinter und in aller Objektivität das unendliche Subjekt erscheint, daß also bloß « objektive » unbeteiligte Betrachtung nicht nur eine harmlose Abstraktion, sondern ein ungehorsames Sichentziehen vor dem Angesicht dieses Subjekts ist, das wird jeder Theologie immer wieder zu erinnern sein. Nicht dadurch, daß man den Hinweis selbst wieder zum Thema erhebt. Das Thema bleibt einzig die Offenbarung. Wohl aber dadurch, daß die Indirektheit (« Existentialität ») aller objektiven Rede über die Offenbarung selber das indirekte Merkmal trägt, daß sie um das Subjekt aller Offenbarung weiß.

Dialektik als bewußt gehandhabte Methode entgeht nur schwer dem Vorwurf, daß sie immer auch das Gegenteil von dem sein könnte, was sie sein möchte : statt das Moment des Ernstes das einer spielerischen, neutralisierenden Auflösung (W 135, 151 ; TK 327). Die Hinweisfunktion der Dialektik wird darum ihr entscheidendes Maß von dorthier bekommen, wo eben in *spezifisch* theologischem, d. h. christlichem und kirchlichem Sinn der Hinweis geübt wird, nämlich in der Wirklichkeit des *Zeugen*. In den Zeugen Christi vollzieht sich jenes Wunder der Gnade, daß wir « ihr *Selbst*, das ... sozusagen die *Materie* ihres Dienstes bildet, entscheidend unter dem Gesichtspunkt seiner Form als Hinweis *hinweg* von sich selbst verstehen » müssen (D 1, 114). Damit wird der Zeuge in seiner ganzen Existenz « dialektisch » : er ist zwar Person, aber kommt als Person nicht mehr in Betracht ; er ist als « in sich » zugleich « außer sich », er ist gerade *als* Geist die « Materie », der Schauplatz der Offenbarung. Diese Existenz ist das Gegenteil eines dialektischen Spiels ohne Entscheidung, und insofern zielt « jede echte theologische Dialektik auf ein Ende und Ziel in einem höchst undialektischen *Ja* oder *Nein*, in Worten und Taten als solches deutlich gemacht » (TS 5, 20). Diese christliche Existenz bleibt das Maß des christlichen Denkens und seiner Methode, so wahr sich das Denken am Gegenstand seinen Maßstab zu bilden hat ¹.

¹ Barth hängt heute so wenig mehr am Wort « dialektisch », daß er daraus einmal sogar einen offenbar heftigen Vorwurf gegen das Katholische schmiedet : « Die römisch-katholische Theologie ... ist im tiefsten dialektisch » (D 3, 660). Das will an der Stelle heißen : sie ist im tiefsten zweideutig, auf keinen eindeutigen Nenner zu bringen. Sie ist die Theologie des « Und », und eben dieses

Wir haben nun zwar im Bisherigen von Gott und seiner Offenbarung in Christo als Gegenstand der Theologie gesprochen. Wir haben aber in einer — vielleicht unmöglichen und unverzeihlichen — Abstraktion davon abgesehen, daß es sich um eine Offenbarung als Erlösung handelt. Die Sünde tritt auf den Plan und damit der *Widerspruch* gegen Gott. Dialektik ist die Form einer « Theologie der Sünder ». Sünde aber ist etwas « ontisches ». Sollte also Dialektik doch letztlich nicht bloß methodisch zu deuten sein, sondern als Ausdruck eines ontischen Widerspruchs ? Und also doch der Rahmen der Analogie durchbrochen sein ?

3. Dialektik als ontischer Widerspruch ?

Die vorgelegte Frage läßt sich nicht lösen ohne einen *Rückblick* auf die ersten Phasen der dialektischen Theologie. Wir wollen dabei nicht längst Abgetanes zum Leben zurückrufen. Wenn wir den Vorhang lüften, der den ersten « Römerbrief » bedeckt und auch den zweiten schon überschattet, so geschieht es einzig, um die dritte Phase, die der « Dogmatik », ganz zu verstehen. Die ersten zwei Phasen nannten wir die der « Identitäts- » und der « Widerspruchstheologie ». Sie rechnen nicht mit der Möglichkeit der Analogie. Darin sind sie radikaler Protestantismus. Umso gespannter werden wir sein, zu sehen, wie Barth in der dritten Phase die beiden ersten Prinzipien zu überwinden trachtet und unter welchen Voraussetzungen ihm dies gelingt. Es wird sich dabei zu zeigen haben, inwieweit die Prinzipien der ersten beiden Phasen als solche wörtlich gemeint, oder inwieweit sie selbst nur « Hinweis » und Ausdrucksmittel einer dahinterliegenden Einsicht waren.

A. Der erste « Römerbrief ».

Niemand konnte, als Beethovens « Erste » herauskam, ahnen, welcher Weg ihn einst bis zur « Neunten » führen würde. An dem seltsamen Buch, das 1919 in Bern erschien, und « Der Römerbrief » hieß, hätte niemand von ferne vermuten können, wie seine zweite

« Und » sei ihr antichristlicher Grundzug. Aber Barth hat anderswo (TK 320) selbst eine solche Liste von theologischen « Und » aufgestellt und ihre notwendige Ergänzung unterstrichen. So kann der alles durchdringende Unterschied offenbar nicht im « Und » als solchen, sondern höchstens in einer verschiedenen Anwendung dieses dialektischen « Und » liegen.

Auflage — drei Jahre später! — aussehen würde. Nur rückwärtsblickend erkennen wir von der völlig gewandelten Bilder- und Begriffswelt her doch schon im Piano des ersten das selbe Thema, das uns im unheimlichen, plötzlichen Crescendo des zweiten auf Lebenszeit in die Ohren gehämmert wurde. Dieses Thema heißt: dynamische Eschatologie, unwiderrufliche Bewegung vom ersten, todverfallenen, zum zweiten, göttlichlebendigen Äon hin, als totale Wiederherstellung (ἀποκατάστασις) der einstigen idealen Urschöpfung in Gott. Diese « Bewegung » einer dem Tode verfallenen Welt, welche um ihren Ursprung noch weiß, ihn aber aus eigener Kraft nicht wieder erreichen kann, ist einzig Sache des in Christus begnadenden Gottes. In Christus ist Leben eingepflanzt in den toten Kosmos, ein Keim, der sich dynamisch und unwiderstehlich ausbreiten wird (nicht anschaulich, sondern eschatologisch), bis alles zurückverwandelt ist in die ursprüngliche Herrlichkeit.

Aber das Entscheidende liegt nicht in diesem Leitmotiv, sondern in den bestimmten Akzenten, mit denen es vorgetragen wird. Diese Akzente stammen nicht primär aus Luther und Calvin, sondern aus Plato, aus einem theologischen Rechtshegelianismus, aus dem religiösen Sozialismus.

Plato: Das Schema der Welt ist die dreifache Bewegung von Sein in der Idee, Abfall von ihr und Rückkehr zu ihr. Die christliche Wendung (es ist die des Origenismus) besteht in einer doppelten Korrektur: Sein in der Idee wird als « Geist », Abfall als « Psyche » (« Seelensphäre » 216) im (angeblich) paulinischen Sinn verstanden. Die Anamnese der Urheimat hat aus sich selbst nicht die Kraft, das Verlorene wiederzubringen, sie ist nur « Sehnsucht », « Hohlraum », « Krise » und damit religiöses « Inferno » (216), aus dem, daran « anknüpfend », der absteigende Logos die verlorene Psyche rettet. Aber diese doppelte Korrektur legt nicht — sowenig wie bei Origenes — Hand an die Wurzel: an den Begriff des « Seins in der Idee ». Die ursprüngliche Existenz, die wahre, eigentliche, allein wirkliche Existenz ist « Sein in Gott ». Dieses Sein ist « Unmittelbarkeit » (15, 73 usw.), « unmittelbare direkte Beziehung » (106), « unmittelbare Einheit » (202). Gott war damals das Offenbare. Er war kein Geheimnis. Erst der Abfall « hat das Göttliche zum Geheimnis gemacht » (60), und dem aus Christus Wiedergeborenen ist es « kein Geheimnis mehr » (420). Denn erst der Abfall, « das Fleisch, macht das Menschliche, das mit dem Göttlichen eins sein müßte, zum Nur-Menschlichen » (55). « Das Göttliche in mir »

(207) « die ursprüngliche Gottesnatur in der Menschheit » (61), kraft deren sie « göttlichen Geschlechts » ist (18) und « von Gott aus sieht » (94), schafft eine letzte *Identität* : der Mensch ist « Partikel der universalen Gotteskraft » (237), « nicht wir sind's, die wirken, Gott ist's, der in uns und durch uns wirkt » (194). Goethes « Weltseele, komm, uns zu durchdringen! » wird beschworen (245). Und darum tritt in der Wiederaufrichtung des Menschen durch Gott « an die Stelle des Fleisches nun sein eigener guter Geist » (60); der Erlöser wird « zum Lebensgrund jedes einzelnen Menschen » (71-72). Indem sich also der abgefallene Mensch an seinen « Ursprung » (19, 59, 121) erinnert, steigt ihm *zugleich* die Erinnerung an sein eigenes, « transzendentes » Sein (« werde, was du bist » 413) *und* an Gott empor. Aber was in ihm nur « Idee » ohne « Kraft » (35, 52), nur « Logik » ohne « Dynamik » sein, nur die Hohlformen der « Religion », der « Philosophie », der « Kultur » hervorbringen kann, das wird ihm von oben her (91), in einem schlechthinigen « Ereignis » (223), wieder mit Lebenskraft erfüllt, von « Möglichkeit » in « Wirklichkeit » verwandelt (44).

Worin besteht dann der Abfall? « Es gibt nur *eine* Sünde : das Selbständigseinwollen des Menschen Gott gegenüber. » Aus der Unmittelbarkeit des Seins mit Gott fällt der Mensch heraus. « Es verleidet ihm, direkt, unentwegt, kindlich, schlicht, sachlich im Geiste zu leben... Er möchte sein wie Gott ist : etwas Eigenes, in sich Ruhendes und Wichtiges » (128). *Sünde ist Reflexion*, und Reflexion ist Sünde. Die beiden Definitionen, die Thomas von Aquin von Sünde und von Reflexion gibt, und die tatsächlich verwirrend ähnlich klingen : « *conversio ad creaturas* » und « *reditio super se ipsum* » werden einfachhin gleichgesetzt. Selbstsein (und sich als solches Erkennen) ist Abgrenzung gegenüber Gott, und dieses sich Gegenüberstellen ist Sünde. Die *Distanz* zwischen Gott und Kreatur ist der Abfall der Kreatur aus Gott. Und damit ist die Analogie, die eben diese Distanz ausspricht, dem Abfall gleichgesetzt.

Der Mensch, der von « seinem » (d. h. Gottes) « Geist » getrennt ist, wird « Fleisch ». Dieser neue « Zustand » (origenistisch : *κατάστασις*) ist als solcher Schuld. Er ist Ursprung der Vielheit, « Zerspaltung des Lebens in ein göttliches ... und weltliches Dasein » (131), « in die Gegensätze von Ideal und Leben » (54). Er ist Ursprung der Zeit (59). Dies alles aber ist Entleerung des Lebens, ist Tod (57), und darum « Schein », « Lüge », « Schleier der Maja » (59), « Nicht-Sein » (219), « Chaos » (222), bloße « Erscheinung » (242). Und hiermit legen wir

den Finger auf den entscheidenden Mangel dieser Theologie : es fehlt ihr der Begriff, der mit der Analogie und der Distanz unweigerlich mitgegeben ist : es fehlt ihr der *Begriff der Natur*. Wird Natur nicht ursprünglich gegenüber Gnade und Offenbarung abgesetzt, so kann sie auch nicht gegen Sünde abgesetzt werden. Was Natur in Distanz zum Schöpfer sein sollte, taumelt so ekstatisch und katastrophisch zwischen distanzloser, geheimnisloser Identität mit dem Schöpfer und Abfall von ihm ins restlose Nichtsein. Der Pantheismus löst die Kreatur sowohl in Gott wie in Nichts auf. Für Barth ist hier Gott « die innerste, wenngleich verschüttete 'Natur' aller Dinge und Menschen » (34), und darum die Gnade Christi eine Ordnung, die uns « inwendig und nicht auswendig, natürlich und nicht fremd ist » (221), unser « Naturgesetz » (229), die « Naturgrundlage des ganzen Daseins » (114), unsere « Natur in Gott » (220). So kann die « Natur », die *jetzt* unsere Natur ist und jener ersten so fremd ist, « wie das Wasser dem Feuer » (54), nur « Unnatur » sein (190). Der pantheistische Naturbegriff wird notwendig dialektisch.

An diesem Punkte geht platonisch-ostkirchliche « Identität » über in reformatorischen « Widerspruch ». Hier treffen sich Origenes und Dostojewskij von der einen, Luther, Calvin und Kierkegaard von der anderen Seite ; ein Treffen, dessen Protokoll der « zweite Römerbrief » sein wird. Am Begriff der Natur entscheidet sich darum katholische Theologie. Natur ist weder « ursprüngliche Schöpfung », « Schöpfungsordnung » — denn diese war bereits *begnadete* Natur ! — noch jenes Relikt, das nach dem Abfall von diesem Ursprung zurückblieb — denn dies ist eben *gefallene* Natur ! Auf der Unmöglichkeit, den echten und völlig unentbehrlichen Begriff der Natur zu denken, beruht die ganze tragische Geschichte des Protestantismus, beruht auch die so völlig verfahrenere Kontroverse zwischen Brunner und Barth, in welcher beide ebenso recht wie unrecht haben. Von diesem Begriff aus läßt sich darum allein der Sinn der Analogie klären.

Damit ist das Entscheidende über den « ersten Römerbrief » gesagt. Die beiden andern Einflußsphären brauchen nur kurz erwähnt zu werden.

Der theologische Rechts-Hegelianismus kann gegenüber dem gezeichneten Origenismus kein völlig neues Motiv bringen. Er unterstreicht die Seite der Apokatastasis, des Dynamismus, des « Lebensprozesses » (120, 219 u. öfter) als weltgeschichtliche, bzw. « urgeschichtliche » Bewegungsrichtung. Er unterstreicht ferner die Wendung vom

religiösen Subjektivismus (romantischer Pietismus !) weg ins Objektive. Subjektivität — Reflexion — Seelensphäre sind als solche « Abfall ». Die Wanderung durch die « Hölle der Innerlichkeit », durch das « Inferno des Pietismus », das seine letzten Schrecken erst im zweiten « Römerbrief » entfesseln wird, gemahnt an Seiten aus Hegels Phänomenologie. Wendung zu Christus heißt damit Abwendung von sich selbst, Vergessen des Ich, Von-sich-weg-leben, hinein in die « ewige Objektivität des Wahren und Guten » (197). « Der objektive Geist » (252) aber ist der Heilige Geist, der uns ins « Reich des absoluten Geistes » (80) führt.

Dies alles ist nochmals gefärbt durch die besonderen Akzente des religiösen Sozialismus. Subjektivität ist als Reflexion « Individualismus »; die Abwendung « von der fluchbringenden Vereinzelung des Individuums » ist Erlösung « zum organischen Zusammenhang der in Christus erschienenen neuen Menschheit » (229), göttliche Expropriation von « unserem Privatbesitz » (72), ja von der « Unheiligkeit unserer Individualität » (218). Ist doch « das Verschiedene der Individuen » nur « die Oberfläche des Daseins » (101). Die « Kenosis » ist nichts anderes als diese « Ausschaltung des Persönlichen » (423), und dies eben ist die eigentliche « Revolution » (234). Wir hören dann aber auch, daß diese Lehre die der wahren « Geistesmenschen » (239, 402), ja der ganzen « Aristokratie des Geistes » (47) ist, « von Mose bis auf Johannes den Täufer, von Plato bis auf die Sozialisten » (46). Sie sind die wahrhaft freien und kräftigen Geister, « die Überlegenen, die Vorwärtsweisenden », die aber ihre Kraft nicht als « tumultuarischen Individualismus » erweisen, sondern « als Kraft, die Schwachen zu tragen » (421). Diese Schwachen bedürfen noch der « Religion », der « Frömmigkeit », vor allem der « Kirchen ». Sind diese von den Starken auch längst als « Scheinkirche » (262) entlarvt, da sie alle « Standpunkte von Religion, Kirche, Schule, Judentum, Christentum, Moral und allen Idealismen » hinter sich ließen (181), so werden diese Starken doch, wie Gott selbst, Geduld üben, und das Reich « organisch » wachsen lassen, als dessen « Geburtshelfer von Gottes Gnaden » (188).

Der Vorhang fällt. Die zweite Auflage des « Römerbriefs » hat mit alldem so gründlich aufgeräumt, daß vom ersten Gebäude « sozusagen kein Stein auf dem andern geblieben » ist (R VII). Wir hätten auf dieses Erstlingswerk nicht einzugehen brauchen, wenn dieses « Sozusagen » nicht wäre. Barth hat *zu* gründlich aufgeräumt, und eben darum nicht gründlich genug.

B. Der zweite « Römerbrief ».

Am Feuer Overbecks, Nietzsches, Dostojewskijs und Kierkegaards und der nun in diesem Feuerschein erst unheimlich werdenden Reformatoren entzündet sich das Pulverfaß: die in der « Identität » noch latente Möglichkeit des Widerspruchs bricht auf. Der « zweite Römerbrief » ist — in gefährlicher Nähe zu Nietzsche — « Dynamit » (R 238), « Revolutionierung der Religion » (237), er ist « Schrei und Schweigen » (283). Wir steigen nun wirklich hinab in die « Hölle » der Religion (239 f.). Wir sollen riechen « den Geruch des Todes zum Tode, der gerade von den (wirklichen!) Gipfeln der Religion . . . auszugehen pflegt » (259). Wir sollen an den Haaren durch alle Höhen und Tiefen geschleift werden, um es endlich zu glauben, daß Dialektik kein intellektuelles Spiel, keine « bloße Methode » ist, sondern der leibhaft erfahrene Widerspruch in unserem innersten Sein, die Unmöglichkeit, die wir selbst sind. Die Adressaten des paulinischen Römerbriefs scheinen « sehr freie, sehr weite, sehr bewegliche Geister » (520) gewesen zu sein, und auch Barths « Römerbrief » ist ein Buch für « sehr freie Geister », die (wie Nietzsche) jenseits des « Freisinns », der Freigeisterei stehen, « Unwahrheit in allem suchend » (289), aber eben so jede Unwahrheit demaskierend, Nihilisten aus Theologie, aber eben darum auch « Omnisten » aus derselben Theologie. « Der Starke steht, weil er der Starke ist, gegen niemand und hinter allen . . . Er kritisiert nicht (er ist zu kritisch dazu) . . . Er tritt nicht auf, er tritt zurück. Er ist nirgends, weil er überall ist » (509). Als reiner Eschatologe steht er jenseits aller menschlichen Möglichkeiten, ohne doch dem « gefährlicheren Titanismus der Freiheit » zu verfallen (502). Anti-religiös im tiefsten, weiß er um die Notwendigkeit der Religion für alle (auch für sich). Er ist « Frage- und Ausrufzeichen am äußersten Rande » (515), nicht mehr Mensch, nur noch Zeichen », « aufgehobener Finger » (203), und eben darum « grundsätzlich unwichtig, unbetont, unfeierlich, grenzbewußt » (221). Er ist « dieser extreme, dieser exponierte Standpunkt, der *kein* Standpunkt ist » (512) und legt eben darum « nicht den geringsten Wert darauf, radikal zu reden und eine radikale Silhouette zu bieten » (513). « Er ist *das* Besondere, indem er nicht als *etwas* Besonderes auftritt » (490). Und eben diese Selbst-aufhebung ist « die Probe aufs Exempel » (489). Sie ist Ernst, nicht etwa « herablassende Verstellung » (508). « Was aber bleibt uns dann übrig? Anschaulicherweise nichts! » (508).

Oder Gott. Denn Er soll, als der absolut Unanschauliche, in diesem « Auf-Händen-Gehen » anschaulich werden. Der « unendliche qualitative Unterschied » (XIV) soll demonstriert werden. « Distanz » (482) soll geschaffen werden, Platz für die Transzendenz. Fallen soll « jene Vergöttlichung des Menschen und Vermenschlichung Gottes in Form der Aufrichtung der romantischen Unmittelbarkeit », « jene trunkene Verwischung der Distanzen » (145), « unechte Immanenzen und unradikale Transzendenzen aller Art, relative Verhältnisse von Gott und Mensch »: « dieses ganze Zwischenreich muß sich die Aufdeckung seiner wahren Natur gefallen lassen » (82). Diese « wahre Natur » ist die Sünde: der « Griff der Kreatur nach dem Schöpfer », die Religion. Religion ist die Grenzziehung zwischen Gott und Mensch, ist das « zwischenhineingeschobene Gesetz », von dem Paulus spricht. Eben sofern es Grenzziehung ist, ist es schon das Überschreiten der Grenze. « Der religiöse Mensch ist der Sünder im anschaulichsten Sinn des Wortes » (152). Er tut, was er nicht lassen kann und doch nicht tun darf: Er setzt sich in Beziehung zu Gott und damit Gott — gegenüber. « Er *muß* in jedem Augenblick am Höchsten stehen und am Tiefsten fallen, Mose *und* Aaron sein, Paulus *und* Saulus, Gottbegeisterter *und* Dunkelmann, Prophet *und* Pharisäer, Priester *und* Pfaffe, höchster Hinweis auf die Positivität des Göttlichen innerhalb der menschlichen Realität *und* stärkste Entfaltung der menschlichen Negativität gegenüber der Realität des Göttlichen » (213). Das religiöse Pathos ist letztlich, gerade in seinen höchsten Aufschwüngen, das « Pathos der eritis sicut Deus! » (218), und doch, wenn wir die innerste Fragwürdigkeit unseres Daseins erfahren: « was anders können wir denn ehrlicherwise sein als eben — religiöse Menschen? » (234). Und wenn wir es sind (wir sind es alle! 44-45, 225), warum dann nicht auch « an den äußersten Rand dieser Möglichkeit » treten, « wo, menschlich gesehen, nur noch die Frage *als Frage* übrig bleibt? » (237). Das ist der (« diakritische ») Punkt, wo der Mensch am Ende ist, nur noch « Hohlraum » (5, 9, usw.), nur noch « Negativum », « Einschlagstrichter », und so am nächsten der Anerkennung Gottes als Gott: « Es zeigt sich in der Erkenntnis der grundsätzlichen Entfernung zwischen Gott und Welt die eine einzige mögliche Gegenwart Gottes in der Welt » (65). Und doch ist wiederum dieser Punkt nicht die Erlösung. « Auch die 'Plerophorie' des Entbehrens, des Hungerns und Dürstens » (121) kann der « Triumph eines neuen Pharisäismus » sein (84): das « negative Werk » wird Anlaß zur dämonischsten Hybris: « Darf ich mich

denn nicht wenigstens damit beruhigen, daß ich — unruhig bin ? » (244).

Wir erkennen hinter dieser Dialektik unschwer die Züge des « ersten Römerbriefs », freilich ins Grauen verzerrt. Das Pathos der absoluten Distanz zwischen Gott und Geschöpf hat eine heimliche, nein offen ausgesprochene Voraussetzung, die keine andere ist als ursprüngliche *Identität*. Wiederum erklingt das Motiv der Anamnesis (21, 188, 212, 224). Wiederum die « verlorene Unmittelbarkeit zu Gott » (212), der « ewige Ursprung » (225), die « in Gott ruhende Existenz » (188), « die unmittelbare Einheit mit Gott » (146) und der Abfall als Selbstbewußtwerden der Kreatur: « Der Mensch sollte *nicht* für sich sein, was er an sich, in Gott ist: das Geschöpf als ein Zweites neben dem Schöpfer. Er sollte *nicht* wissen, was Gott von ihm weiß und gnädig vor ihm verborgen hält, daß er — *nur* der Mensch ist » (229). « Unwiderruflich vorbei ist nun der Augenblick der ewigen Schöpfung, ... in dem Gott als Gott und der Mensch als Mensch nicht zwei sondern eins sind » (233). Das Gesetz der Distanz, das Gesetz der Analogie ist selbst die Sünde in ihrer nunmehr unaufhebbaren Dämonie (233-234). Kreatursein fällt zusammen mit Schuldigsein (12 f., 31, 112, 149, 150 f., 169, 235). Aber wiederum fällt die Erlösung in Christus zusammen mit Rückkehr zur Einheit. An Christus wird zunächst deutlich, was Menschsein vor Gott heißt: nämlich Tod, Hölle, Gottverlassenheit (73, 136, 186, 216, 264, 284); so tritt damit aber Christus an die Stelle Adams, — und Adam ist jeder von uns! (148 f.). « Der Dualismus von Adam und Christus ... besteht nur, indem er sich selbst aufhebt. Er ist durchaus der Dualismus einer Bewegung » (155). Es ist das Geheimnis der *einen* Prädestination, « das sich in der Zweiheit von Adam und Christus verhüllt, um sich in ihrer Einheit zu enthüllen » (154), im ewig aufgehobenen Gleichgewicht des immer schon Vergangenseins des Alten Äons, des immer schon eschatologischen Kommens des Neuen. Supralapsarisch ist die Bestimmung des Abfalls bis zur Hölle, aber auch diese nur im dynamischen Hin auf die Erlösung. « Kein Fallen von Gott in Adam, kein Todesurteil, das nicht seinen Ursprung hätte an dem Punkt, wo dem Menschen, in Christus mit Gott versöhnt, das Leben [immer schon] zugesprochen ist » (143).

Nur auf diesem Hintergrund von Identität ist die ganze Dialektik des « Römerbriefs » möglich. Diese Identität aber bedingt nun von neuem den Ausfall des Begriffs der Natur. Wieder fällt die Natur

einerseits zusammen mit der Gnade: in der Unmittelbarkeit des Ursprungs: « wo alles Natürliche als solches auch heilig ist, weil auch *das Heilige natürlich* ist » (229)¹; es fällt also auch das *Personsein* des menschlichen Geistes zusammen mit dem Heiligen Geist (der « das unanschauliche, jenseits aller Kontinuität mit dem psychologisch anschaulichen menschlichen Subjekt konstituierte *neue* Subjekt, das vor Gott stehende und bestehende *Ich* des Menschen » ist (134), bzw. mit dem neuen Menschen, der Christus ist (279-280). Und wieder fällt Natur ebenso notwendig zusammen mit dem Stand der Sünde als solchem, in dem Sünde « die zeitlose, die transzendente Disposition der Menschwelt » (149) bedeutet. « Natürlichkeit » und « Kreatürlichkeit » heißt jetzt soviel wie « Vergänglichkeit » (159), « natürlich » heißt « innerweltlich, profan, 'materialistisch' » (51). « Geist », « Personalität » sind in diesem Bereich nun tatsächlich im Sinne Feuerbachs Illusion des « Fleisches », « ideologischer Überbau », « Fleisch », das nicht « Fleisch » sein will. Denn: « Fleisch heißt beziehungslose Relativität, Nichtigkeit, Nonsens » (246).

Die Verwechslung der Begriffe Natur und Gnade führt notwendig zur Identifizierung der Begriffe Natur und Sünde. Von Baius führt der Weg zu Jansenius: Das Lebensgesetz, die Entelechie der Natur ist « Eros » (419), die Dämonie sündiger, triebhafter Liebe, « concupiscentia ». Wieder berühren sich hier die Linien des gnostischen Ostens mit denen der « Reformation »: im Begriff des « Pathos », der zugleich Schuld und Natur, Drang und Verfallenheit sagt, sind sie eins. Und wieder bleibt als Richtlinie der Ethik nur das radikale: Fort! Von-sich-weg! Opferung auch und gerade der höchsten, der religiösen Möglichkeit (165, 215, 221)! Restlose Transparenz (263)! Aufhebung jenes « Gegenüber », das Sünde ist! (226, 271 f.). Rückkehr in das, was Kreatur eigentlich sein soll: der « Schatten, der dem göttlichen Licht nur folgen dürfte » (228-229).

In dieser letzten Radikalisierung des Widerspruchs, diesem theologischen Pointillismus ist auch kein Raum mehr für die relative Ungebrochenheit der sozialistischen Gedankenwelt. Die Überwindung der sichtbaren Kirche (die als solche ebenso notwendig, wie unmöglich ist) durch die unsichtbare wird nicht mehr unter dem Titel des « Corpus mysticum » durchgeführt. Denn alle « organischen » Gemeinschaftsbegriffe stammen von unten, aus dem Reich des Eros. Das « unanschau-

¹ Von mir gesperrt.

liche Ich », « Agape », « der Heilige Geist », ist « actus purus » (257) und als solcher rein qualitative Einheit. Der « Nächste » ist es darum gerade in seinem qualitativen Anderssein (427 f.). Nur als reine « Person », nicht als « Individuum » eines Geschlechts geht das Subjekt in die wahre, unanschauliche Kirche ein.

Wir waren hart in dieser Darstellung des zweiten « Römerbriefs ». Sogar ungerecht. Wir haben Gedanken, die zur Illustrierung, zur Unterstreichung paulinischer Theologie vorgebracht wurden, von ihrem Zielpunkt isoliert. Aber es ging nicht darum, die Übereinstimmung dieses Buchs mit Paulus, sondern eben sein Abweichen von ihm und dessen letzte Gründe vor Augen zu stellen. Sein Radikalismus ist überchristlich und darum unchristlich. Es ist durch und durch Reflexion — indem es ein methodisches Moment zum Standpunkt, zur Sache selbst verabsolutiert — und darum wirklich « *conversio ad creaturam* ». Und seine Dämonie gipfelt darin, daß es alle tiefsten Geheimnisse des Christlichen auf die Folter dieser Methode zwingt, sie ins grelle Scheinwerferlicht der Dialektik zerrt und so in eine paradoxe Unmittelbarkeit, die sie als Geheimnis zerstört.

Das Entscheidende dabei ist, daß hier das zentrale Geschehen des Christentums, die Menschwerdung Gottes, unmöglich wird. Wo das Göttliche die Welt nur berührt, « wie die Tangente einen Kreis » (6), der unendliche qualitative Unterschied wirklich die einzige Beziehung Gottes zur Welt ist, da gibt es kein mögliches Leben Christi, sondern wirklich *nur* einen *Tod* Christi als Sinn und Summe der Inkarnation : « Anschaulich wird das Leben des Christus . . . einzig und allein und ausschließlich in seinem Tod am Kreuz » (136). « Eben darum muß der Sinn des Lebens Jesu ein Sterben sein, weil die ganze diesseits des Todes liegende menschliche Möglichkeit als solche die Möglichkeit der Sünde ist » (186). « Der Sinn, das Letzte, der Tod in diesem Tod ist Gott ! » (ebd.), weil Gott nur jenseits der Welt, nicht in ihr möglich ist. Damit ist der Eschatologismus bis zur Aufhebung der Möglichkeit Christi selbst verschärft.

Aber eben dieser Radikalismus ist nicht Barths letztes Wort. Seit bald zwanzig Jahren hat er die Wendung vollzogen, die allererst eine christliche Theologie ermöglichen sollte.

C. Die Wendung zur Analogie.

Die Wendung vom « Römerbrief » zur « Dogmatik » ist *nicht* primär die Einführung einer neuen theologischen Doktrin. Sie ist eine Wendung im Wie des Vortrags dieser Doktrin. Sie besteht in einer Nuance, die zunächst nur das Methodische betrifft. Diese Nuance, die Lockerung der dialektischen Verkrampfung, die Relativierung der mit dem Nachdruck eines Absoluten verkündeten Relativität selbst, hat dann freilich unmittelbar ihren Widerhall auch in der Doktrin. Sofern aber das Neue eben das schon im « Römerbrief » selbst *Intendierte* war, können unter dem neuen Licht viele Sätze des « Römerbriefs » sinnvoll und annehmbar werden. In der Perspektive der « Dogmatik » als dem Werk der Reife wird deutlich, was der Enthusiasmus des « Jünglings » eigentlich meinte. Es wird aber auch deutlich, worin dieser Eifer ein unerleuchteter war, der sich selber das Wasser abgrub, das er auszuspülen gedachte.

Wir fragten am Schluß des letzten Kapitels nach dem entscheidenden Restproblem der Sünde als ontischem Widerspruch gegen Gott. Die beiden Fassungen des « Römerbriefs » versuchten dieses Problem dahin zu lösen, daß Kreatürlichkeit (Selbstsein) und Sünde identisch seien. Damit wurden alle Voraussetzungen des Problems zerstört: die Kreatur als Subjekt des sündigen Akts, seine Freiheit, seine Sünde selbst und damit schließlich auch seine Erlösbarkeit. Die Wendung von der Dialektik zur Analogie wird also die *Voraussetzung* sein, auf Grund derer das Problem des Widerspruchs sich allererst stellen läßt. Jedes wirkliche « Wider » setzt eine wie immer zu verstehende Beziehung, und also ein Minimum von Gemeinschaft voraus, um wirklich ein « Wider » und kein restlos unbezügliches « Anders » zu sein. Nur auf Grund einer Analogie ist Sünde möglich.

Es mußte also Ernst gemacht werden mit dem *Begriff der Kreatur*. Das heißt zuerst und vor allem, daß Kreatürlichkeit nicht (wie es 1919 hieß) aufgehoben werden muß, um der Offenbarung und dem Leben Gottes Platz zu machen (W 44, 66), daß also nicht nur das *Nu* der *Schöpfung*, in dem Gott und Mensch « eins sind » (das war — entsprechend der östlichen Sophiologie, die Lehre des « Römerbriefs ») schuldlos ist, sondern auch das *Geschöpf* selbst in seinem Gegenüber zu Gott, in seiner Freiheit, in seinem Selbstbewußtsein. Mag sein, daß, wenn die Sünde eintritt, sie gerade in diesem Gegenüber, dieser Freiheit und Selbstheit ihren Sitz aufschlägt und sie dämonisiert.

Wie sollte sie's nicht, da doch eben hier die Möglichkeit liegt, das «eritis sicut Deus» zu versuchen? Aber sie setzt Freiheit und Selbstheit voraus, sie ist sie nicht selbst. Damit ist zugleich gesagt, daß die Kreatur in der Sünde sich nicht ins *Nichts*, ins «Chaos» auflöst, zu bloßem «Schein» und «Schatten» wird, was sich doch eben ereignen müßte, wenn der Widerspruch der Sünde zusammenfiel mit der Kreatürlichkeit als solcher.

So gilt denn, «daß die Existenz und das Sein einer von Gott verschiedenen Wirklichkeit *in ihrer Verschiedenheit* dem absoluten Gott gegenüber dann keine Verlegenheit bereiten kann ... Darum ... kann es ihm *gegenüber* eine wirkliche, durch seine Absolutheit nicht bedrohte oder gar ausgelöschte, sondern eine gerade kraft seiner Absolutheit gesetzte Welt geben, die gerade vom Gottesbegriff her kein pudendum, die *nicht als Widerspruch zu ihm*, sondern als seine Bestätigung, als eine Veranstaltung zur Verherrlichung Gottes zu verstehen ist» (D 3, 347-348). Vom Gottesbegriff her: weil ja Gott «seine Absolutheit ... nicht entscheidend in seinem Verhältnis zur Welt», sondern «zuerst und eigentlich ... in sich selbst hat», weil also diese Absolutheit und Freiheit gar nicht bedroht sein kann durch die Existenz einer Welt. Er braucht seine Einzigkeit darum nicht eifersüchtig zu hüten, er hat die Möglichkeit, «einem Anderen ... Raum und Zeit für seine eigene Existenz, ihm damit diese seine eigene Existenz [als] Wirklichkeit neben der seinigen zu lassen und also seinen Willen an diesem Andern so zu vollstrecken, daß er es als dieses Andere nicht aufhebt und zerstört, sondern begleitet, erträgt und gewähren läßt» (ebd. 461).

«Es ist das ganz unparitätische Zusammensein von Schöpfer und Geschöpf, ein Zusammensein in strengster Über- und Unterordnung, aber doch ein Zusammensein» (C 33), in absoluter Ferne von jeder Art Pantheismus (D 3, 351). «Wir anerkennen also mit dem Satze: Gott ist der Schöpfer! nicht nur Gottes Transzendenz, sondern auch die *Immanenz*¹ des der Welt so ganz und gar transzendenten Gottes ... In diesem Gegenüber ist Gott der von ihm geschaffenen Welt *gegenwärtig*, nicht nur fern, sondern auch *nah*, nicht nur frei ihr gegenüber, sondern *gebunden* an sie.» Er erhält das Geschöpf «in seiner *relativen Selbständigkeit* und Eigenart», regiert es, «ohne die *Freiheit*² des menschlichen Willens ganz oder auch nur teilweise aufzuheben»

¹ Von mir gesperrt.

² Von mir gesperrt.

(C 33-34). Versteht man « seine echte Immanenz ebenso wie ... seine echte Transzendenz », so ist es « mit aller Weltfremdheit oder gar Weltfeindschaft des absoluten Gottes » ebenso vorbei wie « mit aller Weltvergötterung » (D 3, 348). Gott ist so in-über der Welt, daß er *im* wahren « In » sein « Über » anzeigt: « Indem er sich *in* der Welt sichtbar macht und *von* der Welt unterscheidet als ihr Schöpfer » (G 52, 57). Und darum auch umgekehrt: « Eben indem er über [dem Menschen] ist, ist er *bei* ihm. Eben indem er ihm ferne ist, ist er ihm auch *nahe* » (G 63).

Die aufgezeigte Ordnung ist die Ordnung der Schöpfung. Als solche ist sie eine « Offenbarung » Gottes. Ob (und wie immer) sich eine andere Offenbarung von dieser noch unterscheiden mag (wir untersuchen hier nicht diese Frage), — jedenfalls gilt: « Offenbarung Gottes *setzt voraus*¹: Unterschieden von Gott, existiert eine Welt, *in der* er sich — und existiert jemand, *dem* er sich offenbaren kann... Offenbarung ist schon als das Faktum des realen Zusammenseins von Gott und Mensch das Zeugnis von der Realität der göttlichen *Schöpfung* ... Es findet sich in diesem Faktum vor allem der Mensch als der, an den Gott sich in seiner Offenbarung wendet, in seiner Existenz bejaht und ernst genommen, angesprochen als Partner Gottes und damit geehrt in seiner Selbständigkeit » (G 69).

Die Wirklichkeit des Geschöpfs hat ihre Spitze darin, daß es, zwar in « strengster Unterordnung » und einzig « von Gottes Gnaden », selbstbewußt und frei und also *Subjekt* ist, so, « daß eben darin Gottes höchste und wahre Güte gegen seine Kreatur und damit auch die der Kreatur bestimmte und verheißene Güte erst recht aufleuchtet, daß ihr Gehorsam und ihre Seligkeit nicht einfach Natur, nicht selbstverständlicher Vollzug ihrer Existenz, nicht zwangsläufiger Ablauf sein sollen » (D 3, 671), daß Gottes Gnade und Güte « gerade in der Freiheit seiner Geschöpfe wirksam ist » (ebd. 673), welche ihm « gerade nicht etwa im letzten Grunde passiv, sondern im letzten Grunde *höchst aktiv gegenüberstehen*² dürfen und nach seinem eigenen Gebot sogar sollen », daß Gott « jetzt sichtbar wird als der, der so frei ist, so sehr alles beherrscht und wirkt, daß er sich auch dazu bestimmen kann, sich ... bestimmen zu lassen » (ebd. 575)³.

¹ Von mir gesperrt.

² Von mir gesperrt.

³ Wir müssen es wagen, diesen Satz, den Barth ausdrücklich für die Gnadenordnung reserviert (« nicht in ihrer kreatürlichen Freiheit und also nicht in irgend einer Konkurrenz mit seiner Alleinherrschaft und Alleinwirksamkeit, sondern

Mit der Anerkennung des echten «Gegenüber» und des echten «Subjektseins» des Menschen wird nun auch das Letzte klar, was in die Abfolge dieser Gedankenreihe gehört: In der Offenbarung Gottes ist der Mensch gerade als Gegenüber, gerade als Subjekt *beteiligt*. Dies heißt *nicht*, daß dieses sein Subjektsein (etwa im Sinne eines durch die Sünde doch nicht verlorenen Wertes) «Anknüpfungspunkt» für die Gnade wäre. Sondern es heißt, daß Offenbarung nun wirklich bis zu diesem Subjekt *einschließlich* gelangt, der Mensch «einbezogen» (D 2, 257), «mit hineingenommen» (259) wird in diese Offenbarung, mag diese noch so sehr eine Neuschaffung, eine «Neuprädizierung» dieses Subjektes bedeuten, mag ihm auch die «Freiheit», die nötig ist, diese Offenbarung anzunehmen, selbst zuerst geschenkt werden müssen (280 f.). Ist unser Glaube Gnade (die an nichts Vorgegebenes «anknüpft»), so ist er darum nicht minder «unsere eigene Entscheidung, [die] als Akt unseres Gewissens, unseres Erkennens und Wollens von uns gefordert ist» (TS 5, 16). Es gibt gerade auch hier «eine menschliche Selbstbestimmung, nicht nur Gottes Treue, sondern

eben in der Freiheit der Freunde ...») nun eben doch für die kreatürliche Freiheit überhaupt in Anspruch zu nehmen, auf die Gefahr hin, daß sich die volle Schale des Zorns, die Barth über den «Molinismus» ausgeleert hat (D 3, 640-661) sich nun auch über uns ergieße. Ist wirklich «kreatürliche Freiheit» als solche eine «Konkurrenz» zu Gottes Alleinwirksamkeit? Wäre sie es, dann wäre sie jedenfalls nicht *kreatürliche* Freiheit! Und wäre der Molinismus wirklich eine solche «Konkurrenz» zu Gottes Alleinwirksamkeit, so müßten wir ihn freilich ferne von uns weisen! Sofern seine «scientia media» allen Ernstes eine Sphäre «ewiger objektiver Wahrheiten» der geschöpflichen Welt in Gott abgrenzen zu können meint, die als solche dem freien Willen Gottes, eine Welt zu schaffen, *vorausliegen* würde, sofern also hier irgend ein Geschöpfliches im Ernst als *nicht kontingent*, nicht durch den Schöpfungsentschluß Gottes, sondern im strengen Sinn koättern seinem ewigen Wesen aufgestellt würde — insofern wäre hier allerdings der titanische Versuch gemacht, die Kontingenz, die Fessel der Geschöpflichkeit zu sprengen und sich gleichen Rechts neben Gott zu stellen. Aber ein solcher Versuch, weit entfernt, *der* Ausdruck der Analogia entis zu sein (D 3, 657), hätte mit dieser so wenig zu tun, daß er vielmehr, konsequent zuende gedacht, gerade ihre *Aufhebung* (in Univozität) bedingen würde. Wie immer also das echte Anliegen des Molinismus durchgeführt werden mag (und es *gibt* ein solches Anliegen!), es darf dies jedenfalls nur *innerhalb* jener umgreifenden Wahrheit geschehen, daß alle (echte) Bestimmung Gottes durch das Geschöpf eingeschlossen bleibt in der Freiheit der göttlichen Selbstbestimmung und Selbstbegrenzung (D 3, 673). *Daß* dem so sein muß, ist die alle einzelnen Denkversuche der Schulen übergreifende Voraussetzung und nichts als der Satz der Analogia entis selbst. Wenn Barth dies für die kreatürliche Ordnung abstreitet und es für die Gnadenordnung reservieren zu müssen meint, so liegt dem die *grundsätzliche Unklarheit* über die Beziehungen dieser Ordnungen zugrunde, die alle bisherigen Veröffentlichungen Barths beherrscht, und die seine angekündigte «Schöpfungslehre» wird aufhellen müssen.

auch des Menschen Glauben, nicht nur Gottes Gebot und Verheißung, sondern auch die an den Menschen gerichtete und vom Menschen zu beantwortende Frage des Gehorsams und Vertrauens » (D 3, 571). Wir werden also in aller Wahrung der Distanz, ja gerade *um* sie zu wahren, von einem « *sekundären Subjekt* » (G 178) im Gnadengeschehen zu sprechen haben¹.

¹ Nicht nur trotz, sondern eben wegen dieses gegenseitigen Subjektseins sind Gott und Geschöpf kompatibel. Dies wird durch die « schlichte Tatsache » erwiesen, « daß in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus eine Begegnung und also ein reales *Zusammensein* von Gott und Mensch Ereignis wird » (G 68). Und wenn auch schließlich an diesem einen Punkte der endgültige Sinn, der Kanon alles Zusammenseins zwischen Gott und Mensch klar werden sollte, so kann die *Anhypostasie* der menschlichen Natur Christi nun doch gerade kein Präjudiz gegen die Selbständigkeit der übrigen Kreaturen, auch in ihrer Beziehung zu Gott, werden, wie Barth selber zugibt (D 2, 177). So sehr die Anhypostasie Christi als solche für alle Kreatur richtungsweisend wird, so bleibt sie doch das absolute Prerogativ Christi selbst, sofern er eben allein *göttliches* Subjekt ist. Eine Ekklesiologie, eine theologische Ethik, die für den begnadeten Menschen diese Anhypostasie als Ideal (wenn auch nur als approximativ zu verwirklichendes) aufstellen wollte, würde eben damit die *Distanz* wieder verlieren, die das göttliche Subjekt von allen menschlichen trennt, und so in die « trunkene Verwischung » zurückfallen, die das Kennzeichen der Theologie, der Ekklesiologie und der Ethik des « Römerbriefs » war.

Damit ist insbesondere der Kirchenbegriff Barths in eine schwere Krisis gestellt. Denn auf der einen Seite grenzt er die Anhypostasie Christi notwendig und endgültig gegen jede andere Einheit mit Gott ab, auch gegen die « Gnadengegenwart Gottes im Herzen des Erwählten und Berufenen durch den Glauben » (D 2, 177), auch gegen die (eklesiologische!) « Gnadengegenwart Gottes im Predigtwort und im Sakrament ». Diese beiden Einheiten bedeuten nicht, « daß... Brot und Wein . . . , daß der glaubende Mensch mit Gott identisch sei. Die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus, dem Gottmenschen, aber besagt gerade dies : daß dieser Mensch . . . mit Gott identisch sei . . . Seine Menschheit ist nur Prädikat seiner Gottheit » (ebd. 177-178). Dem gegenüber aber wird nun doch gesagt : « Es entspricht der Anhypostasie der menschlichen Natur Christi, daß es der Kirche aus ihrem innersten Wesen heraus verboten ist, Jesus Christus gegenüber selbständig werden, souverän denken und handeln zu wollen » (ebd. 236). Würde mit diesem Vergleich Ernst gemacht (und der Protestantismus tut es, indem er die im sichtbaren Oberhaupt der Kirche verkörperte *Distanz* der Kirche zu Christus ablehnt), so müßte man von einem ekklesiologischen Pantheismus reden. Eine solche Kirchenlehre vergäße, daß die Kirche nicht nur « Leib Christi » ist, sondern auch « Braut Christi » — daß sie also Kirche ist im Gleichnis und in der Wirklichkeit eines « selbständigen » personalen Gegenüber. Dieses Gegenüber ist nun aber gerade so wenig ein « souveränes » Freisein *von* Christus, daß es — entsprechend der Schöpfungsordnung und diese doch weit übertreffend — eine Freiheit *der* Abhängigkeit (nun wirklich als *Leib*), der reinen amtlichen Stellvertretung besagt. Fehlt dieses Moment, so fehlt das Moment der Distanz. Eine Lehre von der gegenüber der Kirche souveränen Heiligen Schrift kann diesen Mangel nie und nimmer beheben.

Es ist eine Gegenseitigkeit, freilich eine solche, die, in welcher Ordnung sie immer betrachtet werden mag, auf einer vorgängigen restlosen Einseitigkeit (des Geschaffen- und Begnadetseins) aufruht. Das Geschöpf ist so sehr von Gott her, daß es von ihm sogar dies erhält : nicht nur zu empfangen, sondern auch zu antworten. Oder besser gesagt : auch dies zu empfangen, daß es antworten kann, und so antworten, daß auch und gerade diese « selbständige » Antwort ein höchstes Empfangen bleibt. Das eben heißt Analogie.

4. Sünde und Analogie.

A. Die Sünde.

Erst jetzt sind wir in der Lage, das Anliegen des « Römerbriefs » einer solchen Lösung entgegenzuführen, die nicht (wie es dort der Fall war) das Problem selbst zerstört. Es ist das Problem der Sünde als Widerspruch des Geschöpfes gegen den Schöpfer, eine nicht nur mögliche, eine wirkliche Möglichkeit. Im Schema des « Römerbriefs », wo dieser Widerspruch schlechthin zusammenfällt mit dem Gegenüber-sein der Kreatur, kann diese Möglichkeit nie als Wirklichkeit ernstlich in Betracht gezogen werden. Denn sie würde als solche tatsächlich das Nichtsein der Kreatur, ihre Auflösung ins Nichts zur Folge haben. Hier bleibt also nur eine « Lösung » : daß die Sünde (als Widerspruch) je schon umgriffen, überholt und negiert ist durch eine andere, radikalere Wirklichkeit : die Wirklichkeit der Erlösung. Sünde *kann* dort gar nicht als unverziehene möglich sein. Sie kann nur als je-schon-vergangene, nie als aktuelle existieren. Das ist der letzte Sinn des Satzes : « Kein Fallen von Gott in Adam, kein Todesurteil, das nicht seinen Ursprung hätte in dem Punkt, wo dem Menschen, in Christus mit Gott versöhnt, das Leben zugesprochen ist » (R 143). Das Prius ist der Erlöser, das Posterius die Sünde.

Es kann nun freilich sein, daß wir in einer bestimmten, aber näher zu definierenden Hinsicht ein Prius Christi und ein Posterius Adams, ein Prius der « Gnade » und ein Posterius der « Natur » werden zugeben müssen. Es kann ferner richtig sein, daß der Sinn, die Tiefe und Tragweite der Sünde einzig und allein in Christus offenbar wird. Es kann endlich sein, daß wir die Langmut Gottes, mit der er die Sünde erträgt, nur deuten dürfen als seine auf das Sterben Christi hin blickende Langmut. Es besteht auch kein Zweifel darüber, daß die Gnade Christi eine Wirklichkeit ist, die die Sünde nicht nur aufhebt,

sondern sie an Tiefe, Höhe, Länge und Breite so sehr übertrifft, wie eben ein Tun Gottes das menschliche Tun übertrifft. Aber all dies ermächtigt uns nicht (zumal nicht aus systematischen Vor-Urteilen heraus), mit der Sünde als einer nur aufgehobenen, und darum letztlich nicht existierenden Möglichkeit zu rechnen. Wir können die « theologia gloriae » nicht soweit treiben, die « theologia crucis », d. h. die Erlösung, zu einer Bedingung der Möglichkeit der Sünde zu machen. Dies eben tut der « Römerbrief », und dies scheint allerdings in gewissem Maße auch noch die « Dogmatik » zu versuchen. Das aber würde zu einer erneuten, paradoxen κένωσις τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ (I. Cor. 1, 17) führen¹.

¹ Ἀποκατάστασις πάντων, «Wiederbringung aller Dinge» heißt in der Theologie seit Origenes die Lehre, daß *alle* Sünde in Christus verziehen ist, daß also am « Ende der Zeit » auch die Hölle aufgehoben werden soll. Die Zahl der griechischen Väter, die für diese Lehre eintrat, ist beträchtlich. Es geht uns hier nicht darum, ob sie in der Schrift steht (Röm. 5 ; I. Cor. 15, 24-28 ; Röm. 11, 32 ; Joh. 12, 32 usw.) oder nicht (Mt. 12, 32 usw.), sondern darum, ob man sie zu einem, ja zu *dem* Systemprinzip der Theologie machen darf. Für Barth, im « Römerbrief » wenigstens, ist sie der geheime Standpunkt, von dem nicht nur die Erde, sondern auch der Himmel bewegt werden. Ohne sie ist in diesem Buche nichts zu begreifen. Darum, trotz allem Über-Calvinismus, die heftige Wendung gegen Calvins doppelte Prädestination (R 407). Das Pathos der « Wiederbringung » belebt aber auch schon den « ersten Römerbrief ». Und vielleicht ist der ganze Aufruhr von Verzweiflung, Dämonie und Existentialität nur darum so groß, um ein Gegengewicht zu bilden gegen jene allzugroße, weil « systematische » Gewißheit im Hintergrund. Die *Welt* ist die Hölle (RI, 72, 18 ; R 212 f., 220 ; vgl. W 7 ; TE 19, 41), aber sie gerade wird aufgehoben, verwandelt in Christus. Sie *muß* verwandelt, aufgehoben werden, denn Erlösung ist das Apriori der Sünde.

Dieser Standpunkt ist aber auch damit nicht grundsätzlich überwunden, daß (in späteren Schriften) gesagt wird : die « Hölle », die wir kennen können, sei noch gar nicht die eigentliche Verdammung. Nur in Christus, in seinem Leiden « ohne Grenze, ohne Sinn und ohne Zukunft » (C 70) sei diese Tiefe ausgelotet worden — : als Höllenfahrt, als echte Gottverlassenheit (ebd. 81). Es bleibe also unsere Hölle umgriffen und gleichsam unterfangen von der seinen. « Wir *müssen* nicht mehr zur Hölle fahren. Und wir sollen auch nicht mehr zur Hölle fahren *wollen*, um uns dort zu fragen : warum Gott uns verlassen habe » (84). Wir wissen ja nicht, was Sünde wirklich heißt. Wir können es uns « nur nachträglich » von Christus sagen lassen. « Lassen wir — wir werden damit genug zu tun haben — das, was wir sind, in *Ihm* an das Licht Gottes gebracht sein » (ebd. 81). « Was ist unsere *Strafe*? Eben die unendliche Qual, die es Gott selber gekostet hat, in dem Menschen Jesus Christus an unsere Stelle zu treten, damit wir nicht leiden müßten. Nichts sonst? Nein, nichts sonst » (G 83). Das Kreuz *ist* das Gericht. Und außer ihm ist keines. So ist, sofern wir im Glauben die Gnade des Kreuzes ergreifen, das Gericht *hinter* uns (G 117-118 ; 219, 222). Indem Gott selbst in der Grablegung einmal « Vergangenheit » wurde, ist auch die Sünde in diese Vergangenheit mitbegraben (C 147), « den ewigen Tod, den wir verdient haben, hat er ganz allein erlitten » (D 3, 456).

Wir wollen den sehr ernsten, sehr wohl zu erwägenden Inhalt dieser Sätze

Die Vermeidung dieser theologischen Hybris kann nur in der Anwendung der vorhin gewonnenen Einsichten liegen. Ist das Subjektsein des Menschen nicht als solches schon Sünde, sondern Spiegelbild der Ehre Gottes (G 70), so kann durch die Sünde dieses Subjekts auch nicht dessen Subjektsein als solches zur Sünde werden. Es kann wohl *sündig*, und zwar im tiefsten und unrettbar sündig, werden; es kann aber nicht als subsistierende *Sünde* verstanden werden. Es kann wohl die Ehre, die es Gott schuldig ist, verweigern und für sich selber in Anspruch nehmen, es kann also für Gott und für sich selber zur Schande werden, es kann aber nicht jene Ehre verlieren, die darin liegt, daß ihm Gott die Ehre weiterhin gibt, sein Geschöpf und also Subjekt zu sein. Denn dies ist, wie schon der « Römerbrief » sagt, « Gottes alleiniges Tun und Werk », und darum « die auch durch die Sünde nicht abgebrochene *Beziehung Gottes zu uns* » (R 232). Diese Beziehung mag als im Hinblick auf die Erlösung geschehend begriffen werden, sie darf aber nicht mit der Erlösung selbst gleichgesetzt werden. Gewiß, ohne Christi Kreuz ist der Sünder verloren. « Und verloren heißt nicht *ein bisschen* verloren, sondern *ganz* verloren » (TE 12, 19) — was eben *gegen* den « Römerbrief » zu beherzigen ist. Barth ist auf dem rechten Weg, wenn er fortfährt: « Ich habe nicht gesagt, daß der Mensch nicht auch Subjekt sei. Aber nach der hl. Schrift steht es

nicht zur Erörterung stellen. Wir wollen nur fragen, ob sie nicht doch noch aus jenem (« systematischen », nicht biblischen !) Hintergrund hervorgesprochen sind, von dem her dies alles so sein *muß*? Wäre dem so, müßte es wirklich so sein, so hätte hier freilich der Mensch eine Macht über Gott gewonnen, gegen die die « scientia media » der Molinisten ein Kinderspiel wäre. Wenn es wirklich der Weltplan Gottes ist, die Sünde zu gestatten, um sich in Christo « aller zu erbarmen », so darf doch um keinen Preis die Ordnung der Sünde so mit der Ordnung der Erlösung verkettet werden, daß diese zweite mit Notwendigkeit aus der ersten folgt, weil die erste, um *möglich* zu sein, die zweite *voraussetzt*! Hier, wenn irgendwo, muß der « Sinn der Dialektik in der Theologie » sich erweisen, und das « *Freibleiben* der Stelle, wo das entscheidende Wort zu sprechen wäre » (TK 322), garantieren! Denn dies ist, wenn irgendeine, die Stelle der Freiheit Gottes! Sonst wird die theologia crucis nicht nur zur unentwegtesten theologia gloriae, sondern zu einer philosophischen Metaphysik.

Wir wollen es Barth glauben, wenn er uns ernst vor eschatologischem Übermut warnt (C 109-110), wenn er versichert, daß die « positive Lehre von der Apokatastasis » nicht ins « Credo » gehört, weil sie dieses schlechthin « außer Kraft setzen » würde (C 147-148), wenn er es bei der « inneren, für uns unübersichtlichen Zweiseitigkeit des Wortes Gottes » (D 1, 188) und somit bei einem Wissen in Unwissen bewenden läßt. Wir wollen es ihm glauben, falls er uns die Voraussetzung dazu gibt, daß er biblisch, wirklich nur biblisch, und nicht « systematisch » redet. Denn auch hier gilt: « Die Dogmatik muß an dieser Stelle wie noch an andern um der Sache willen logisch inkonsequent sein » (C 36).

so, daß diesem Subjekt nur geholfen werden kann, wenn ein ganz anderes Subjekt für es eintritt » (ebd. 20). Wir werden zugeben, daß nichts an diesem Subjekt von Sünde frei bleibt und von ihr nicht, so oder so, modifiziert wird. Daß es also, wenn es erlöst wird, in jedem seiner Teile, in seinem tiefsten Wesen ein « neues » Subjekt wird, im Sinn von Joh. 3, 3-8 und I. Cor. 15, 35-53. Aber das alte und das neue Ich sind dennoch ein und dasselbe: « Also nicht so, als ob hier 'zwei' Welten nebeneinander träten, wie auch der alte und der neue Mensch nicht 'zwei' Menschen sind »¹ (R 142).

Festzuhalten ist jedenfalls die auch in der Sünde — sonst wäre Sünde nicht Sünde! — verbleibende Integrität des geschöpflichen Subjektseins. Darin besteht eben die Furchtbarkeit der Sünde, daß sie die ständig als Gabe Gottes zufallende Existenz *gegen* Gott verwendet! Hier liegt der « Widerspruch », den man wohl einen « ontischen » nennen kann — das ist das *mysterium iniquitatis* — der aber als solcher das Gegenüber von Gott und Geschöpf nicht aufhebt. Es ist gefährlich, mit Barth die Sünde als die « unmögliche Möglichkeit » zu bezeichnen. Sie ist eben möglich und sogar wirklich. Ihre Möglichkeit hängt an der echten Möglichkeit geschöpflicher Freiheit. Es geht nicht an, mit dem ganzen Protestantismus von Luther bis Jansenius und bis zum « Römerbrief » den Begriff der Sünde durch Abstriche an der Integrität des menschlichen Subjekts zu erläutern. « Fleisch » mag noch so sehr die (als Sünde und Sündenstrafe zugleich zu deutende) Einkerkelung des Sünders in die Welt der Konkupiszenz, des Triebes und der geistigen Blindheit und Stumpfheit bedeuten, — der Mensch hört auch als « Fleisch » nicht auf, Verstand, Wille, Freiheit (zum Sündigen!) zu behalten. Sein « Geist » ist *nicht* der Heilige Geist, sein Personsein ist *nicht* identisch mit seinem Begnadetsein.

¹ « Der Blitz, der unsere Existenz in Brand steckt, wird nicht säumen, auch unser Sein, Wissen, Denken, Reden, Wollen und Vollbringen . . . vielleicht unversehrt zu lassen, vielleicht zu schmelzen und zu läutern, vielleicht zu verkohlen . . . , vielleicht ganz und gar (und doch nicht ganz! *Non omnis moriar!*) zu verzehren » (R 209). Dieses « doch nicht ganz » mitten im « ganz und gar » des Sterbens und der Geburt ist die bleibende Identität des Subjekts. Diese besteht nicht in einer isolierbaren, gleichsam neutralen Zone, diesseits oder jenseits von Sünde und Gnade, sondern ist eben das, *was* das Sterben und die Auferstehung durchlebt. Man kann dieses Was mit Brunner die « formale imago Dei » nennen, jedoch unter der zweifachen Bedingung, daß diese imago 1. je schon in der faktischen Ordnung von Begnadung-Sünde-Erlösung steht (und also nicht eine « rein natürliche » Größe ist) und 2. *insofern* sie Natur ist, nicht als « unzerstörter Wert » einen « Anknüpfungspunkt » für die Gnade bildet.

Die Sünde *will* den Widerspruch zu Gott, sie *kann* aber nicht, was sie will. Sie kann nicht Gott gleich sein. Sie kann nicht nicht Geschöpf sein. Das ungehorsame Kind, das den Vater verleugnet, kann nicht bewirken, daß dieser Vater nicht mehr sein Vater sei. Es beweist gerade mit seinem Widerspruch, daß es von diesem Ursprung nicht loskommt. Die Sünde liegt also im *Akt* des Geschöpfs, nicht in seiner *Natur*. Nur die voluntas elicita kann sündigen; sie tut es, indem sie die voluntas naturalis mißbraucht, nicht indem sie sie aufhebt.

Wir kämen, wenn wir dieser Fährte folgen würden, zu einer getrennten Behandlung der Analogie als Analogie der Seinsordnung (analogia entis) und Analogie der Bewußtseinsordnung (analogia cognitionis et volitionis). Es könnte scheinen, daß wir mit dieser Trennung das Rätsel des « Widerspruch » zu bannen vermöchten. Es wäre dann zu sagen, daß die Sünde die Analogie in der Bewußtseinsordnung zerstört, in der Seinsordnung aber nicht anzutasten vermag. Auf diesen Weg weist uns Barth selbst hin. Denn durch die Sünde, führt er aus, treten *wir* in Widerspruch zu Gott, während die seinshafte Beziehung Gottes zu uns « durch die Sünde nicht abgebrochen » wird, eben die Beziehung des Schöpfers zu seinem Geschöpf (R 232). Gott ist durch die Schöpfung mit uns « in Gemeinschaft getreten » (D 3, 578), denn « ein Suchen und Schaffen von Gemeinschaft ist ja offenbar schon die Schöpfung » (D 3, 307). Die Seins- oder « Natur »-Seite der Gemeinschaft bliebe demnach unangetastet, während die Akt- oder « Geist »-Seite dieser Gemeinschaft zerstört würde. Und Gott würde sich zur ersten als « Liebender » oder doch « Langmütiger » verhalten, während er sich zur zweiten als « Zürnender » verhielte. Dazu würde weiterhin passen, was Barth über den Unterschied von ontischer und noetischer Ratio (A 41 f.) in seiner Deutung Anselms ausführt. Beide, die ontische wie die noetische ratio des Geschöpfs wurzeln in der ungeschaffenen ratio veritatis, die identisch ist « mit der ratio summae naturae, d. h. mit dem dem Vater konsubstantialen göttlichen Wort » (43). Dies ist das Maß der Wahrheit, sowohl der ontischen wie der noetischen Wahrheit des Geschöpfs, das durch Teilnahme an diesem Maße ist, was es ist. Nun aber hat, so führt Barth, Anselm folgend, weiter aus, die noetische ratio als « gegenüber der Erfahrung primäre Fähigkeit der Begriffs- und Urteilsbildung » (42) « zunächst » (45) ihr Maß an der ontischen ratio, d. h. am Gegenstand. « In diesem, dem durch den Gegenstand bestimmten rechten Gebrauch entscheidet es sich, ob von einer veritas rationis nostrae wirklich die

Rede sein kann. Nun beruht aber auch die Wahrheit der Existenz und des Wesens des Gegenstandes nicht in sich selber, sondern in dem göttlichen Wort ... durch das es geschaffen ist und das ihm *mit seiner Erschaffung Ähnlichkeit* mit der ihm selbst (als dem von Gott gesprochenen Wort) verleiht. Die Bestimmung des Gebrauchs der menschlichen Ratio zum rechten Gebrauch, die zunächst vom Gegenstand ausgeht, ist also nur gleichsam die Leitung, mittels derer die Wahrheit, bzw. Gott selbst diese Entscheidung fällt » (A 44-45). Man beachte im folgenden nun die *Überordnung*, die Barth der ontischen über die noetische ratio zuteil werden läßt: « Was nun zweitens die *ontische* ratio betrifft, so geht aus dem Gesagten hervor, daß ihr Anteil an der Wahrheit grundsätzlich kein anderer, aber ein höherer ist als der der noetischen ratio: er muß ihr wie jener von der Wahrheit selbst ... verliehen sein. Aber während diese Verleihung auf seiten der noetischen ratio Sache der je und je fallenden Entscheidung ist, ist von der ontischen ratio zu sagen, daß ihr mit der Erschaffung des Gegenstandes, dessen ratio sie ist, Wahrheit verliehen *ist* » (45). Noetische ratio, d. h. menschliche aktuelle Erkenntnis ist also der ontischen, d. h. dem Wahrheitsgehalt geschöpflicher Dinge, darin *unterlegen*, daß sie ihr nicht, wie dieser, eine kontinuierliche Vorfindlichkeit von Wahrheit ein für alle Male verliehen ist, sondern daß sie Wahrheit nur « je und je im Ereignis des Erkennens » (45) gewinnt. Nicht also allein dies, daß sie *doppelt* gebunden ist, « zunächst » an den Gegenstand, durch diesen hindurch aber an eine je und je fallende göttliche « Entscheidung », läßt die menschliche Vernunft hinter der objektiven Seinsvernunft zurückbleiben.

Die Folgen dieser Lehre für unsere Frage sind klar. Es könnte sein, daß durch die Sünde die ontische ratio der Dinge (denen « Wahrheit verliehen *ist* ») nicht angetastet würde, während die im Noetischen nur « je und je sich ereignende » Wahrheitsfindung ausfallen könnte. Der Mensch könnte durch die Sünde gleichsam erblinden und die in der ontischen ratio (als Medium und « Leitung ») nur selbst je und je als Entscheidung Gottes sich offenbarende ewige Ratio nicht mehr erkennen. Die Verlockung liegt nahe, Röm. 1, 18 ff. in dieser Weise zu deuten.

Aber diese Konstruktion leidet an mehrfachen Mängeln. 1. Zunächst geht es nicht an, den akthaften (« Entscheidungs »-)Charakter der innerweltlichen gegenständlichen Erkenntnis in eine Reihe zu stellen mit der « Akthaftigkeit » der göttlichen Offenbarung in den Geschöpfen.

Denn einerseits besitzen diese echte, wenn auch geschöpfliche, d. h. entliehene Wahrheitsgehalte, die als solche erkennbar sind, auch wenn sie nicht explizit in Gott erkannt werden oder Gott in ihnen. Gerade das Moment eines « kontinuierlichen » Wahrseins der Dinge sichert ihnen eine solche Erkennbarkeit zu. In dieser innerweltlichen Erkenntnisbeziehung hat der Akt-Charakter der Erkenntnis gegenüber dem Objekt-Charakter des Gegenstandes prinzipiell (wenigstens !) gleiche Dignität. Es darf also dieser Akt-Charakter der Erkenntnis nicht verwechselt werden mit der Akthaftigkeit göttlicher Selbstoffenbarung. In der (für Barth erstaunlichen) Unterordnung der noetischen ratio unter die ontische liegt die Tendenz verborgen, der ersten eine der ontischen gleichberechtigte « Abbildlichkeit » abzusprechen. Noetische ratio scheint hier mit Gewalt auf ein reines « Hören » reduziert werden zu sollen (vgl. A 55). Indessen wird dem Erkenntnisvermögen doch eine apriorische « Fähigkeit der Begriffs- und Urteilsbildung » (42) « nach den Regeln der auf dem Satz des Widerspruchs aufgebauten Logik » (55) zugestanden. Diese Prinzipien des Denkens sind aber nicht ein beziehungsloses Spiel einer rein « formalen Logik », sondern jedenfalls in solcher Weise transzendental mit den Gesetzen des Gegenstandes verbunden, daß auf Grund ihrer Anwendung *richtig* gedacht werden kann. Die ganze Beweisführung Anselms bezieht sich immer wieder auf jenes « notwendig » (bzw. « unmöglich ») des Widerspruchssatzes. Diese Erkenntnisstruktur hat somit ontische Dignität, wenn auch eine solche eigenen Charakters, und es ist nicht abzusehen, warum diese nicht ebenso (« kontinuierliche ») Abbildlichkeit des Ur-Subjekts Gott sein sollte, wie die ontische ratio Abbild des Ur-Objekts Gott ist. Diese Erkenntnisstruktur aber wird als solche in der Sünde nicht aufgehoben. Die Logik gilt nach wie vor, nur dient sie jetzt dem Sünder zur Bildung von Sätzen gegen Gott statt zu ihm hin. Anders gesagt : der Akt der Erkenntnis hat freilich Ereignis-Charakter, aber er gründet in einer Erkenntnis-Natur, die als solche, mag der Akt noch so « korrupt » sein, intakt bleibt.

Aber wir werden eben auch den Akt als solchen nicht « korrupt » nennen dürfen, sowenig wir, wenn von Sünde die Rede ist, die Natur « intakt » nennen können. Die ganze Fährte, auf die uns die Unterscheidung von Akt und Natur geführt hat, ist nicht geeignet, das Problem entscheidend zu erhellen. Nur *negativ* wird daraus klar : Mag (entgegen dem, was Barth hier sagt !) dem Ereignischarakter des Seins eine noch so überlegene Dignität gegenüber seinem Natur-

charakter zuzusprechen sein (darauf zielt ja Barth letztlich doch hin), dieser Vorrang vermag die Priorität des Seins dem Akt gegenüber nicht zu erschüttern. Diese Priorität ist nichts anderes als ein einschneidender Charakterzug der Geschöpflichkeit und der Nicht-Selbstherrlichkeit des endlichen Subjekts. Hier gilt unerschütterlich das (für Barth so verpönte) *agere sequitur esse*. Und eben darum zerstört der Akt der Sünde nicht die Natur. Das Geschöpf ist nie (wie der « Römerbrief » es uns glauben machen wollte), auch im höchsten seiner Akte nicht, *actus purus*, reine Aktualität, reine qualitative Personalität. Jede geschaffene Person (auch die des Engels) ist, wie Thomas sagt, « in aliquo genere » und damit « Individuum », und damit « Natur ».

Die Sünde und ihr Widerspruch ist nicht Aufhebung der Geschöpflichkeit und darum nicht Aufhebung der Analogie. Sie kann also auch nicht die Aufhebung der ontischen wie der noetischen Beziehung zu Gott sein. Das Geheimnis der Sünde liegt anderswo: im möglichen Widerspruch zwischen dem « physischen » (« ontischen ») und dem « moralischen » Sinn des menschlichen Aktes und Seins. Der Sünder negiert, was er seinhaft *ist* und nicht nicht sein kann: Kreatur. Diese Negation des eigenen Seins, die als solche das « Non serviam! » gegenüber dem Schöpfer meint, greift nicht etwa nur den *Akt*, sie greift die Fundamente des Seins an. Es ist also nicht an dem, daß wir in einer Art Natur-Optimismus (gegenüber der radikaleren Sündentheologie der Reformatoren) die Sünde nur auf die « Oberfläche » des Seins beschränkten, und die Natur von ihr freihalten wollten. Der *ganze* Sünder ist, mit den glänzendsten Qualitäten, Eigenschaften und Tugenden seiner Natur, als ganzer verloren, solange er Sünder ist. Aber eben um verloren sein zu können, bedarf er jener Natur, die, auch zur Fratze verzerrt, Geschöpf bleibt. Auch die Dämonen glauben und zittern. Und auch die Natur der Dämonen bleibt, wie Thomas mit den Vätern sagt, gut.

B. Die Gestalt der Analogie.

Aus allem Gesagten resultiert nun aber die Gestalt der Analogie, die sich als die notwendige Mitte zwischen Identität und Widerspruch zwischen Gott und Geschöpf grundlegt. Für dieses Ergebnis bleibt die Frage zunächst noch eingeklammert, auf Grund welcher *Erkenntnis*-prinzipien, ob aus « Vernunft » oder aus « Glaube », wir die Geltung des « Satzes vom (Nicht-)Widerspruch » anerkennen (vgl. D 3, 603-605). Was hier allein zunächst in Betracht kommt, ist die Feststellung,

daß auch die Sünde diesen Satz nicht aufhebt, daß er auch zwischen dem zürnenden Gott und dem sündigen Geschöpf *gilt*, eben als die unerläßliche Voraussetzung dafür, daß beide in dieser (wenn auch «negativen») *Beziehung* stehen. Bestünde jener Satz nicht, so würde entweder das Geschöpf zu Nichts (dies wäre die logische Konsequenz), oder man müßte sie (was letztlich undenkbar ist) als zwei völlig disparate Größen verstehen, die sich weder positiv noch negativ irgendwie angingen.

In diesem Sinne baut sich, wie schon angedeutet, Barths Anselmbuch ganz auf der unverbrüchlichen Geltung des Nicht-Widerspruchs auf. Ist Gott *id quo maius cogitari nequit* und wäre er *in solo intellectu* und nicht *in re*, so wäre «dieser Widerspruch *unerträglich*», denn «ein innerer Widerspruch» ist «ein Nichts» (A 143-144; vgl. 163). Die Erkenntnis ist eben nur dann Erkenntnis von Wirklichkeit, wenn sie «nach den Regeln der auf dem Satz des Widerspruchs aufgebauten Logik» (A 55) Gegenständliches erfaßt. Sie erfaßt es aber darin gerade als das sich ontisch nicht Widersprechende. Darum wird auch am Ende des Buches «die Möglichkeit der Leugnung der Existenz Gottes» durch den Sünder auf dessen *Torheit* zurückgeführt. Diese Torheit besteht darin, daß er etwas denkt, «was er nicht denken kann». «Wie bringt er diesen Widerspruch mit sich selbst fertig?» (187). Nicht etwa dadurch, daß er *wirklich* kann, was er nicht kann! Nicht etwa dadurch, daß er nun wirklich zum Widerspruch *wird!* Sondern: «Das Bejahen und das Verneinen der Existenz Gottes finden — das ist des Rätsels grundsätzliche Lösung — gar nicht auf derselben Ebene statt» (188). Ja, *wüßte* der Tor nicht, daß es einen Gott gibt, so wüßte er auch nicht, was er sagt, wenn er die Existenz *Gottes* leugnet. Die Ebene des Noetischen (oder «Moralischen»), auf der er, vergeblich, die Leugnung versucht, kann nie die Ebene des Ontischen («Physischen») selbst erreichen.

Dieser «Satz des Widerspruchs» ist nun aber keineswegs ein Prinzip, *aus dem* man das Verhältnis von Gott und Geschöpf ableiten oder auch nur «entfalten» könnte. Es gibt keine das Verhältnis von Gott und Geschöpf apriori regelnden und ihm so überlegenen Prinzipien. Sondern «in seiner echten Form spricht sich die Analogie 'grundlegend' aus. Er ist das 'in potentia' der Analogie»¹. Es gibt also sowenig einen Gott und dem Geschöpf *übergeordneten* Seinsbegriff, daß jede

¹ *Erich Przywara*, *Analogia Entis I* (1932) 73 Anm.

Gemeinsamkeit des Seins ihnen gerade abgesprochen wird. Sie sind in keiner Hinsicht real *ein* Sein («ens et unum convertuntur»!). «Eine positive Aussage über Gott besteht gewiß, aber ist nur die Fundierung der negativen Aussage über sein schlechthiniges Anderssein.» «Analogie [besteht] nur als Beziehung gegenseitigen Andersseins, ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο. Es ist Beziehung, ... die in dem Maße als 'echte' Beziehung (d. h. zu Gott, wie er echt Gott ist) sich kundtut, als sie das grundlegende 'Anderssein' Gottes gegenüber dem Geschöpflichen ausdrückt. Das Positivum 'Beziehung' enthüllt sich in seiner Spitze als Negativum 'Anderssein'. Aber gerade so ist das Negativum 'Anderssein' das Zeichen der Erfüllung des Positivum 'Beziehung': Unbegreiflichkeit das Zeichen, daß es Gott ist; Begreifen das Zeichen, daß es nicht Gott ist.»¹ Es handelt sich also um ein «dynamisches» (D 3, 261) Verhältnis, bei dem das letzte, abschließende Wort über das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf *nicht* in deren jeweils verschiedene Beziehung zu einem in beiden verschieden sich verwirklichenden Sein (Thomas, De pot. q. 7 a. 7 c: per respectum ad aliquod tertium) gesetzt werden kann, sodaß «dasselbe Eine in Gott und Geschöpf ... 'ausgewogen' wäre. Denn dann wäre nicht das göttliche Ist (Wahrheit usw.) das entscheidende Letzte, sondern diese schwebende Ausgewogenheit zwischen Gott und Geschöpf ... Sondern es reduziert sich alles auf das letzte unreduzierbare Prius Gottes, ... cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura (ebd.).»² Diese Reduktion auf den Deus semper major (Augustinus) ist nun aber gerade dann echt und vollendet, wenn sie die Kreatur nicht negativ in ein schlechthiniges Nichts (bzw. in Gott) auflöst, sondern wenn sich «die besondere Eigenart des Geschöpflichen in seiner relativen Eigenständigkeit oder Eigenwirksamkeit (causae secundae) positiv vom Hintergrund des Deus semper major» abhebt. Diese Eigenständigkeit (ens in se) ist so wenig eine Unabhängigkeit von Gott (ens a se), daß sie sich letztlich nur als «das 'Nichts' zum 'Schöpfer aus dem Nichts' verhält»³. Das «ist» im Widerspruchssatz ist nicht das «Ist» der Identität, sondern das gerade nur negativ sich aussprechende («es kann *nicht* sein, daß etwas zugleich ist und *nicht* ist») «Ist» der Analogie: «Das ist (gilt) des Widerspruchssatzes *ist* Analogie»⁴.

¹ Erich Przywara, *Analogia Entis I*, 94-95.

² Ebd. 96.

³ Ebd. 99.

⁴ Ebd. 99.

Auf eben diese « Dynamik » aber zielt Barths ganzes Denken, wie sich denn auch die echte Form der « Analogia entis » allenthalben bei ihm wiederfindet¹.

Die Analogie hat, wie wir sahen, darin ihre Echtheit, daß sie der Ausdruck der je größeren Distanz des (sowohl « nichtigen » wie « eigenständigen ») Geschöpfes zu Gott ist. Um dieser Distanz willen fordert sie « mit Entschiedenheit die Wendung von der Anschauung Gottes — zurück zum *Leben*, zum *Menschen* und seiner *Lage* » (W 206). Dieser Abstand, den wir nehmen, ist der Abstand des « Dienstes », des « soli Deo gloria » Calvins. Und so ist es schon richtig, wenn alle « noch so große » Liebe zwischen Gott und Geschöpf ihre Form und ihren Ausdruck gewinnt in der jeweils größeren Ehrfurcht, als einer zwar

¹ Schon im « Römerbrief » heißt es: « Daß uns das, was dieser Mensch [Abraham] *ist*, erinnert an das, was *er nicht* ist, daß hinter und über seinem Verhalten ein Geheimnis steht, das durch sein Verhalten ebensowohl verhüllt wie illustriert wird » (R 94). In einem gleichzeitigen Aufsatz: « Um ein *Teilnehmen* handelt es sich, bei dem der unendliche Abstand von Gottes- und Menschengerechtigkeit *nicht* aufgehoben, sondern in dem seine Unendlichkeit nur immer tiefer erkannt wird » (W 148). Im Anselmbuch mit scholastischer Klassizität: « Was seine [Gottes] Existenz mit der aller anderen Wesen gemeinsam hat, das ist ja nur die gegenständliche Wirklichkeit als solche. Nun aber ist die gegenständliche Wirklichkeit aller Wesen außer ihm eine solche, die auch als nicht-vorhanden gedacht werden kann, ... insofern nämlich, als das Dasein aller Wesen außer ihm durch sein Dasein bedingt, ... nur gleichsam in der Klammer seines Daseins da ist und also *auch nur in der Klammer des Denkens seines Daseins* (seines nicht negierbaren Daseins!) *als daseiend denkbar* ist ... Es gibt daseiende Wesen. Auch Gott ist ein daseiendes Wesen. Aber nur Gott der Schöpfer ist das unauf löslich nicht wegdenkbar daseiende Wesen, in dessen Klammer es dann ein wahres und eigentliches Dasein auch anderer Wesen gibt... Sie haben nur in (grundsätzlicher, nicht bloß gradueller!) Unvollkommenheit, was Gott in (grundsätzlicher, nicht bloß gradueller!) Vollkommenheit hat: Dasein » (A 178 180). In der « Dogmatik » spricht sich die Analogie als analogia fidei so aus, daß diese implizit die analogia entis mitsetzt. Denn die Gnade ist ja nur darum Analogie und nicht Identität, weil sie ein von Gott verschiedenes Subjekt « voraussetzt ... *dem* er sich offenbaren kann » (G 69), das, wenn es *aus sich* auch nicht die Möglichkeit hat, ohne Gnade Offenbarung zu *vernehmen*, doch *als* Subjekt mit der Gnade diese Offenbarung tatsächlich vernimmt. So sagt der 1. Band der Dogmatik: « In aller Unähnlichkeit ist die menschliche Möglichkeit, im Glauben die Verheißung zu ergreifen, nicht ohne Ähnlichkeit mit der göttlichen Möglichkeit ihrer Verwirklichung » (D 1, 256). Der 2. Band anerkennt, « daß zwischen der Liebe, mit der Gott uns liebt, und der uns gebotenen Liebe zu ihm eine Ähnlichkeit besteht. Es ist bei aller majestätischen Überordnung der ersten über die zweite schon in Ordnung, daß beide mit demselben Begriff bezeichnet werden können » (D 2, 435). Der 3. Band: « Es muß dies, daß *wir* ihn erkennen, bedeuten, daß wir mit unseren Anschauungen, Begriffen und Worten gerade nicht etwas schlechthin Anderes als ihn bezeichnen » (D 3, 252).

seligen Furcht, aber eben doch einer *Furcht*. In diesem Punkt treffen die letzten Intentionen des Reformators Calvin und des Gegenreformators Ignatius seltsam genau zusammen. Dem « soli Deo gloria » Calvins antwortet das (auch die Kreatur ausdrücklich ins Lob einbeziehende) « omnia ad majorem Dei gloriam » von Ignatius.

Diese « Furcht » in der Liebe, diese Liebe *als* Furcht drückt die Dynamik (D 3, 261) der Analogie, das « Deus *semper* major » aus. Wir stehen nicht vor einem neutralen, unpersönlichen « Sein », sondern vor der Majestät des absoluten Subjekts. « Wer und was Gott ist, das haben wir nicht aus irgendeiner Erkenntnis des Seins, sondern was Sein ist, das haben wir aus der Erkenntnis Gottes zu schöpfen » (D 3, 635). Es handelt sich nicht, gerade hier nicht, um eine bloße « Spannung » und « Polarität » zwischen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, um « eine Balance » (D 3, 93), um das vermeintlich katholische « Sowohl-Also » (TK 362). Nicht um « Spannung » geht es, sondern um « strenge Unterordnung » (Z 3, 1925, 3 ; 238). Gerade *diese* Form der Analogie ist es, die Erich Przywara « von Anfang an scharf betonen » wollte¹ und auch als katholische Grundform unerbittlich und in alle Einzelheiten hinein durchgeführt hat. Wir müssen sagen, « daß das Verhältnis von Gott und Welt von Grund aus und in allen seinen Konsequenzen kein Gleichgewichts-, kein Paritätsverhältnis ist, sondern daß Gott in diesem Verhältnis der schlechthinige Primat zukommt » (C 31).

Die Grundgestalt der Analogie wird also, zunächst noch gleichgültig ob als rein theologische oder *auch* als philosophische betrachtet, jedenfalls eine solche sein, die in jedem *Aufstieg* vom Geschöpf zu Gott die umgreifende, begründende und ermöglichende Vorgängigkeit des *Abstiegs* Gottes zum Geschöpf sieht. Sonst wäre es eben kein Aufstieg zu *Gott*. *Ontisch* heißt das, daß in der Erkenntnis der Geschöpflichkeit (seis durch den Glauben oder durch die Vernunft) die Geschaffenheit des Geschöpfes und damit der Schöpfer als dessen Grund und Ziel ansichtig wird, der es « in der Klammer seines Daseins » hält. Geschöpf ist *als solches* schon Offenbarung Gottes, sofern es « auch nur in der Klammer des Denkens seines Daseins (seines nicht negierbaren Daseins !) als daseiend denkbar ist » (A 179). Das heißt aber, daß, wie ontisch ein Denken des Geschöpfes nicht möglich ist ohne ein Mitdenken Gottes (wie unbewußt, wie implizit, wie geleugnet das immer

¹ Zft. f. Asz. u. Myst. 15 (1940) 210.

faktisch geschehen mag), so auch *noetisch* kein Denkakt möglich ist ohne den von oben in ihn hereinragenden Denkakt Gottes selber. Das geschöpfliche Cogito ist als solches immer in der Klammer eines vorgängigen Cogitor. Dieses *Cogitor* nennt Barth nun einfachhin « analogia fidei ». Er setzt dabei voraus, daß ein solches Denken Gottes nicht auf Grund der Offenbarkeit Gottes im Geschöpf, sondern nur auf Grund einer *eigenen* personalen Offenbarung geschehe. « Wir *sind* erkannt, ehe wir erkannt haben » (W 98), « wir schauen aus, aber daß wir zuerst angeschaut sind, das unterscheidet uns von solchen, die ins Leere schauen » (R 300). Ja, der ganze anselmianische (« ontologische ») Gottesbeweis hat alle seine Kraft gerade aus diesem *Cogitor*, das, als Apriori jedes Cogito aufgewiesen, damit auch die Existenz des absoluten Subjekts « bewiesen » hat (A 145). Eben diese noetische Analogie ist der Sinn auch der paulinischen Worte, die die aufsteigende Gotteserkenntnis jeweils von einer absteigenden umgriffen sein läßt¹ (D 1, 257). Nicht umsonst zitiert Barth hier, vorsichtig zustimmend, den Hegelianer Marheineke (ebd.), läßt er durchblicken, daß, wenn nur das Ganze nicht auf Idealismus hinausgedreht würde, sich darüber wohl auch mit Hegel reden ließe (TK 202-203, 231). Selbst Schleiermacher, wenn er vom « Mitgesetztsein Gottes im Selbstbewußtsein » redet (TK 142), kann richtig verstanden werden. Nur daß eben hier Analogie besteht und keine durch irgendeinen Idealismus oder eine « Zirkelmethode » doch zu erschleichende Identität.

C. Der « Griff nach Gott ».

Damit dürfte erwiesen sein, daß die gemeinsame *Absicht* der katholischen wie der reformierten Theologie auf die Wahrung der Souveränität Gottes und also auf die Verwahrung gegen den Übergriff des Geschöpfes in diese göttlichen Rechte gerichtet war. Man bedenke, daß schon zu Zeiten der Reformation die Anklage auf Übergriff stets eine gegenseitige war : auch die übrigen Unterscheidungslehren stehen in diesem Licht. Während für den Protestanten das Papsttum, das Lehramt, die Absolutionsgewalt, die Messe usw. ebensoviel Eingriffe des Menschen in die Rechte Gottes und Christi, ebensoviel Usurpationen, Verwechslungen und damit Blaspheme besagten, bildeten sie für

¹ « Jetzt erkennt ihr Gott, vielmehr (noch) (μᾶλλον δέ) ihr seid von Gott erkannt » (Gal. 4, 8). « Wer Gott liebt, der ist von ihm erkannt (1. Kor. 8, 2). « Dann werde ich erkennen, so wie auch ich erkannt bin » (1. Kor. 13, 12). Vgl. D 3, 46.

den Katholiken ebensoviel Schranken, Dämme, Distanzen, die eine distanzlose « Unmittelbarkeit » des Menschen zu Gott verhindern sollten. Freilich nicht nur Schranken allein, sondern von Gott selbst geforderte, legitimierte Formen des Dienstes vor Gott, die in eben dieser « Distanz » die wahre « Nähe » der Offenbarung und der Gnade verbürgen.

Barth hat, aus dem alles entscheidenden christlichen Instinkt der Distanz, viele dieser Schranken innerhalb seiner Kirche von neuem aufzurichten versucht. Gegen den nun wirklich « schranken-losen » Neuprotestantismus hat er die Dämme einer streng objektiven, vorgegebenen Offenbarung in objektiven Zeichen, Medien und Sakramenten, in Schrift, Kirche, Dogma und Tradition (die drei letzten innerhalb der menschlichen Relativität freilich) vorgebaut. Er hat aber nicht nur diese einzelnen inhaltlichen Formen der Distanz wieder betont, er hat auch, was viel wichtiger ist, die alles tragende *formale* Struktur der Distanz, die Analogie neu zu Bewußtsein und zu Ehren gebracht. Dies auf einem langen und ebenso mühsamen wie bewunderungswürdig konsequent durchlaufenen Weg. Denn er hat zunächst nach jenen Formen gegriffen, die, scheinbar geradlinig zum Ziele führend, letztlich dieses Ziel doch verfehlen mußten: den Formen der Identität und des Widerspruchs. Lebten auch jene Formen schon vom echten « Pathos der Distanz », so konnte sich die Echtheit dieses Pathos doch erst in der wiedergefundenen Form der Analogie vollkommen und angemessen darstellen.

So kann die Polemik Barths sich von jetzt an nur noch gegen die katholische *Verkennung* oder Verbildung der Analogie wenden. Er kann dem Katholizismus nur vorwerfen, daß *er* in der Analogie eine verborgene Identität suche. Er kann ihm vorwerfen, daß er den Seinsbegriff im geheimen nicht analog, sondern univok verstehe und das Verhältnis von Gott und Geschöpf « in Form einer Explikation dieses allgemeinen Seinsbegriffs erklären zu können meint » (D 3, 349). Er kann ihm vorwerfen, daß er « ein statisches statt dynamisches Verständnis der Analogie » einführe und damit nicht mehr vor Gott, unter Gott, dem unfaßbaren, ewigen Prius und Superius, sondern im Grunde vor seinesgleichen stehe. Daß er « aus dem 'Er' ein 'Es', aus dem Werden ein Sein » gemacht habe (D 3, 261). Was sollen wir nach allem Gesagten jetzt noch dagegen vorbringen? Wir können nur sagen: Ja, diese *Gefahr* wird allerdings bestehen, solange wir sündige Menschen sind, daß wir die Beziehung Gottes zu uns und die unsre

zu ihm verkennen und in eine handhabbare, sächliche Beziehung umlügen. Wir werden uns hüten zu sagen, wir hätten dies nicht getan! Aber an wem liegt die Schuld? Am «Prinzip» der Analogie? Oder nicht vielmehr an uns, die wir sie nicht verstehen, indem wir sie — verstehen wollen? Barth hat recht, wenn er, Anselm folgend, den Namen Gottes negativ formuliert: *id quo maius cogitari nequit*. Er hat doppelt recht, wenn er Anselms Satz unterstreicht: «*Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super Creatorem et judicaret de Creatore: quod valde est absurdum*» (A 81). Nur in dieser negativen Spitze aller Positionen ist die Analogie gegen alle Aszensionsgelüste des Denkens gesichert. Es greift freilich nicht ins Leere, wenn es vor diesem «Nichts» steht; es «ergreift» freilich ein «Etwas», aber nur als das nicht-begreifend selber Begreifene. «Greift» es selbst — und es wird immer wieder greifen! — so wird sein Begreifen zum Fehlgriff.

Es besteht kein Zweifel, daß die Dogmatik immer wieder vor dem Fehlgriff zu warnen hat. Darin liegt, wie wir sahen, die Rolle der Dialektik als Hinweis. Aber sie kann aus diesem Warnen nicht ihre Substanz machen. Sie würde ein ungenügendes Vertrauen in das Wort Gottes setzen, wenn jeder zweite Satz, den sie sagt, eine Warnung, Einklammerung, ein Fragezeichen, ein erhobener Finger wäre. Sie rede sachlich und sie rede, wie jedes menschliche Reden, in Begriffen, d. h. *abstrakt*. Mit keinem Taschenspielerkunststück existentieller Dialektik wird sie nun doch das Konkrete aus dem leeren Hute zaubern! Sie rede also auch schlicht vom *Sein*, auch wenn dieses Sein Gott ist. Der Seinsbegriff ist nur für den abstrakt, für den eben alle Begriffe grau und abstrakt sind. «Wir dürfen aber einem Ressentiment gegen den Seinsbegriff als solchen ... nicht Folge geben», müssen vielmehr «auch den Seinsbegriff an dieser Stelle in aller Unbefangenheit aufnehmen» (D 3, 291-292). Also immer noch *Analogia entis* als «*die* Erfindung des Antichrist»?

Aber noch haben wir Barths größtes, entscheidendes Bedenken gegen diese *Analogia entis* nicht genannt. Für ihn ist *Analogia entis* *das* Kennwort der «natürlichen Theologie». Das ist sie nun freilich nicht, wie wir sahen. Sie ist als solche indifferent gegenüber Theologie und Philosophie. In der Theologie ist sie *theologische* Analogie, d. h. die konkrete Beziehung des sich offenbarenden Gottes zum sündigen und begnadeten Geschöpf. Aber sie gilt offenbar nicht nur in der Erlösungsordnung. Sie ist der Ausdruck jedes (auch jedes *möglichen*)

Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf. *Wenn* Gott schafft, dann ist das Geschöpf mit schlechthiniger Notwendigkeit weder ein Nichts noch ein zweiter Gott. Es ist also analoges Sein von Gott her und somit zu Gott hin. In dieser *Notwendigkeit* liegt ein Moment, das in der nichtnotwendigen *Faktizität* der Gnadenordnung nicht liegt. Eben dies ist das Problem und die Grundlage der Möglichkeit einer *philosophischen* Analogie. Damit erheben sich freilich schwerwiegende Fragekomplexe. Wird die Theologie hier nicht doch von einem Außerhalb her relativiert? Wird Gottes Offenbarung hier nicht doch vor den Richterstuhl der Vernunft gezogen? Wird damit also nicht alles, was wir erreicht, von neuem in Frage gestellt? Alle diese Fragen hat Barth erhoben. Sie zu beantworten, wird die Aufgabe einer anderen Studie sein.