

10.4.75

Zu dem Versuch einer Art von Rahmenvorstellung hinsichtlich dessen was mit eigentlich mit dialektischer Theologie gemeint? Dieser Ausdruck ist offenbar in den frühen 20er Jahren entstanden. Allerdings nicht im Kreis derer, die als dialektische Theologen bezeichnet worden sind, sondern dieser Ausdruck ist offenbar als eine Bezeichnung von außen jän diese Gruppe herangetragen worden und sie hat sich dann auch nicht gescheut, diesen Begriff für sich zu akzeptieren. Ausdrücklich hat noch Barth in einer Auseinandersetzung mit Erik Peterson im Jahre 1925 sich zu diesem Ausdruck, obwohl er eine Außenbezeichnung sei, bemüht, und ihm einen positiven Sinn abzugewinnen sich bemüht. Dieser positive Sinn ist für ihn darin gelegen, daß die Theologie sich aller vorsehellen Synthetisierungen zu enthalten hat, was offenbar in dem Begriff des Dialektischen von jenen Theologen in erster Linie mitgehört wurde, war nicht jene synthetische Kraft, die in gewissen Traditionen der hegelschen Philosophie dieser Dialektik zugetraut worden ist, sondern, was viel eher das sprengende, das antithetische Element, was nun allerdings auch durchaus seinen Ort in der hegelschen Philosophie hatte und hat, aber mit Absicht ist offenbar der Rückgriff und der Anklang an Hegel vermieden worden, viel stärker hat man zur Umschreibung und zur Erläuterung dessen, was mit dialektisch gemeint sei, zurückgegriffen auf Platon, als jenen Denker, der das Problem und die Methode der Dialektik in die Philosophie und das abendländische Denken eingetragen hat in einer gewissen Methodisierung heraklitischer Anfänge. Von Platon übernimmt man den Gedanken, daß sich der Begriff und die Idee zu ihrer Darstellung im endlichen Denken nur bringen lasse, wenn sie in einer unverrechenbaren Wechselseitigkeit zur Sprache gebracht wird. Es ist gerade das was man als später in einer gewissen Verharmlosung des Dialogelement des platonischen Denkens bezeichnet hat, was hier nicht in seiner Vereinlichkeit und in seiner Verträglichkeit untereinander der Gesprächspartner herausgestellt wird, sondern was gerade das Moment des noch nicht einig seins betont. Man unterhält sich dialektisch in platonischen Dialog, weil man über eine Sache gerade nicht einig ist, sondern von verschiedenen Seiten höchst verschiedenes zur selben Sache zu hören bekommt und Dialektik wäre der Grund, die Kunst, dasjenige, was noch nicht zusammengeht, doch so zusammen zu sprechen, daß ein Zusammenkommen von der Sache her möglich wird. Wo zwei Menschen in Dialog miteinander begriffen sind, muß jeder der Beteiligten dem anderen einräumen das Recht und die Freiheit, den unerwarteten Gedanken auszusprechen. Den Gedanken, den er als Gesprächspartner selbst von sich aus garnicht zu artikulieren vermag, auch noch nicht zu erwarten in der Lage ist, geschweige denn vorausberechnen kann. In Dialog wird von dem Gesprächspartner gerade das Unverhoffte erhofft, das Unwartete erwartet, der treffende Gedanke, der jetzt noch nicht als treffender Gedanke im Gespräch ist. Dies Moment des Dialektischen, das Moment des Nicht-Identischen, ist gerade der Punkt, der von den dialektischen Theologen mit Entschiedenheit aufgegriffen wurde und dies in der Erkenntnis, daß man sich damit radikal zu unterscheiden mindestens im Begriff sei von einer Theologie, die es in ihrem ganzen Unternehmen auf die große Synthese angelegt hatte. Auf die große Synthese von menschlicher Kraft und Sittlichkeit und göttlichem Segen, himmlischer Religion.

10.4.75

Eine Theologie, für die die höchste Aufgabe und die höchste Möglichkeit offenbar darin bestanden hat, das rechte Verhältnis von Mensch und Welt, und Gott und Mensch in einer begrifflichen Konstruktion, die theoretische und praktische Bedeutung für menschliches Leben hat zu vereinigen. Die Dialektiker meinten zu erkennen, daß gerade dieser Wille zur Synthese, zusammenzubringen dasjenige, was vom Menschen auszugehen hat, und dasjenige, was von Gott ausgeht, daß diese Synthese gerade nicht das sein kann, was Theologie in ihrem Vollzug begrifflich zu leisten in der Lage wäre. Sondern Theologie, wo sie denn im Element des begrifflichen Denkens sich ausspricht, hätte genau auszusprechen, daß die Bewegung, die vom Menschen ausgeht, die Taten und Handlungen des Menschen, niemals solche Bestimmungsgründe sein können, daß sie göttliches Sein und Wirken auf den Plan und in die Einwilligung mit diesem menschlichen Tun zu zwingen in der Tat Lage sind. Gerade das Nicht-Vermögen und die Unmöglichkeit, von menschlichen Gründen her Göttliches Sein zu begreifen, präsent zu machen, ja diese Unmöglichkeit ist offenbar ein entscheidendes Element in dem, was man als die unverzichtbare Dialektik im theologischen Denken erkannt hat. Man könnte sagen, nicht die Synthese von Gott und Mensch ist als eine theologische Möglichkeit auf den Plan zu führen, im Begriff der Theologie, sondern gerade die Unmöglichkeit des menschlichen Denkens und Handelns, und also auch der Theologie, die in ihren besten Produkten eben nicht mehr sein kann, denn menschliches Denken und menschliches Handeln (zu) unternehmen. Wenn es denn zu einem Zusammenkommen von Gott und Mensch kommt, dann muß die Theologie dessen eingedenk sein und bleiben, daß dies allemal nur ein Ereignis von der anderen Seite her sein kann, niemals ein Ereignis, dessen Subjekt, dessen verantwortliches taugliches Subjekt auf menschlicher Seite zu finden ist und wär denn die Entwicklung der Menschheitskultur noch so fortgeschritten, und wäre die Humanität noch so weit gediehen. An diesem Moment der Negativität hängt für die frühe dialektische Theologie das entscheidende Interesse. Insofern ist diese Dialektik nicht positive Dialektik, sondern ihrer Intention nach tatsächlich negative Dialektik. Dialektik der Antithese, nicht Dialektik der Synthese. Man hat diese dialektische Theologie - und hat damit einen anderen Aspekt nur angeleuchtet - auch als eine Theologie der Krise zunächst einmal in einem Sinne, der ähnlich zu verstehen wäre dem, was ich oben im Begriff des Dialektischen anzudeuten versuchte, daß nämlich, wo es zur Begegnung von Gott und Mensch kommt, dies nicht einfach die Erhöhung, die Bestätigung und die Verklärung menschlichen Tuns und menschlichen Lebens ist, sondern daß, wenn diese nicht-identischen Elemente Gott und Mensch einander begegnen, dies in höchstem Maße Infragestellung, Problematisierung menschlichen Seins und Verhaltens bedeutet. Nicht wird damit und in dieser Begegnung der Mensch stabilisiert, seine Welt zu der besten aller möglichen hypostasiert; sondern, wo es zu dieser Begegnung kommt, gerät menschliches Unternehmen und Versuchen in die Krise, in die Fraglichkeit der Möglichkeit der Selbsterfüllung der Selbstbewältigung. Die These der Theologen der Krise war, wo Gott und Mensch einander begegnen, wird dem Menschen seine Möglichkeit, zu existieren und zu leben, zutiefst und scharf fragwürdig. In der Begegnung mit Gott erfährt der Mensch das radikale Nein zu sich selbst und seiner Chancen. Hier geht es nicht nur darum, von einem radikal Bösen im kantischen Sinne im Menschen zu sprechen, jenes radikal Böse, das durch einen Aufschwung der moralischen Gesinnung, durch einen Akt moralischer Revolution immer wieder neu überwunden werden kann, sondern bei der Negativität des Menschen geht es offenbar, so meinten sie, um eine Situation, die dem Menschen in keiner Form der Selbstreflexion

10.4.75

oder der Reflexion seiner Möglichkeiten mit Rücksicht auf Welt in den Blick kommen kann. Gott ist die große Infragestellung, reformatorisch gesprochen, er ist das Gericht, Man kann Gottes Wort und Gottes Anspruch an den Menschen nicht vernehmen als eine bloße Bejahung menschlichen Daseins, sondern man wird das Gerichtswort der Negation als das erste zu hören(haben), und kein Ja ohne dasNein. Und damals in diesen 20er Jahren war offenbar es fast zu einer Modobewegung geworden, jedenfalls im theologischen Bereich im Sinne dieser Dialektiker von dem großen Ja ist großen Nein, und vom großen Nein im großen Ja zu sprechen und kein Mensch verstand, was dieses Abra Kadabra eigentlich bedeuten sollte - so schildert es zum Beispiel Georg Herz noch von dem Tambacher Vortrag und dem Eindruck, den dieser Vortrag bei den Zuhörern hinterlassen hat, daß zwar der Haum gesummt habe von diesem Ja und Nein, aber weder die Autoren dieser Gedanken, noch die Hörer dieser Gedanken inder Lage gewesen seien, das zu verstehen. Sie seien nur mit dem großen Brummen und Summen imKopf nach Hause gegangen. Es hat sich dann doch im Laufe der Zeit etwas geklärt, und die Stimmen in diesem Summen wurden deutlicher vernnehmbar. Nun, ich glaube, sie waren von Anfang an jedenfalls in dem Sinne deutlich vernnehmbar, daß dem Optimismus, der da meinte, man brauche die menschlichen Möglichkeiten nur inder Tendenz ihrer eigenen Entwicklung und in dem Gefälle ihrer eigenen Intention zu radikalisieren, um dann die religiöse göttliche Möglichkeit zu erschwingen, daß man gegen diesen Optimismus mit allen zur Verfügung stehenden gedanklichen und begrifflichen Mitteln opponierte - keine Paradox war zu paradox um diese Kontinuität zwischen menschlicher Möglichkeit und göttlicher Möglichkeit zu destruiieren, und keine Dialektik negativ genug, um das an den Tag zu bringen, Man hat vor den schärfsten Paradoxien sich nicht gescheut, auch wenn darüber die Logik zugrunde ging, denn das eine war die Gewißheit, wo Gott und Mensch miteinander zusammenkommen, ist das die absolute, die unüberwindbare Krise, die absolute Diskontinuität menschlichen Seins, die Auflösung, die Zersplitterung, das Dahinfallen der Chancen im Sinne der positiven Fortführung. Hier kann nur Ende als das Erste wahrgenommen werden, und ob ein Anfang über dieses Ende hinaus noch möglich ist, ist eine Frage, die mit dem Moment der ersten Begegnung noch keineswegs affirmativ entschieden werden kann auf der Seite derer, die diese Begegnung erfahren. Ich habe jetzt bereits den 3. Begriff genannt, mit dem diese theologische Bewegung charakterisiert werden ist. Sie wurde nicht nur als die dialektische Theologie bezeichnet, in Sinne das hier von Seiten der Theologie immer nur von Gott das Unerwartete erwartet, das Unerhoffte erhofft werden kann, auch nicht nur als Theologie der Krise, sofern Begegnung Gottes mit den Menschen primär Infragestellung seiner Existenzmöglichkeiten bedeutet, sondern es würde diese Theologie des nun auch mit dem positiven Begriff der Theologie des Wortes Gottes umschrieben. Und das wurde dann im Wesentlichen auch die positive Version des negativen Begriffs dialektischer Theologie, jene positive Version, die sich in der weiteren Zeit durchgesetzt hat. Dabei ist mit dem Begriff des Wortes Gottes in erster Linie nicht auf so etwas wie eine inhaltliche Mitteilung abgesehen, sondern in erster Linie auf den Akt der Mitteilung! So wie in einem Dialog es entscheidend auf den Akt des Sprechens des Partners ankommt, damit überhaupt eine Mitteilung vernnehmbar wird, der Akt also in einem gewissen Maß den Primat vor dem Inhalt hat, dieweil ohne den Akt es nie zur inhaltlichen Mitteilung kommen kann, so wird auch in diesem

10.4.75

Begriff Wort Gottes in der barthschen Theologie primär auf das Akt-
element in diesem Phänomen, auf dieses Ereignis geachtet. Darauf
nämlich, daß, wenn Gott tatsächlich das Wort ergreifen sollte,
in Verhältnis zum Menschen es in der Tat schlechterdings von diesem
ergreifenden Akt Gottes abhängen muß, und nur von ihm abhängen
kann, daß dem Menschen etwas vernehmlich zu Ohren kommt von der
anderen Seite her. Was im Gespräch von Menschen untereinander schon
in einem relativen Sinn sich abzeichnet, daß man sich den Partner
sich nicht selbst ergänzen kann - man kann \neq nicht die Rolle des
Partners spielen, wenn man wirklich mit jemandem reden will -
sondern es gehört geradezu die unbekannbare und die unbestimmbare
Subjektivität des anderen dazu, damit ein Reden, ein Gespräch
zustande kommt. So und in einem noch viel radikaleren Sinne muß
das Verhältnis zwischen Gott und Mensch gedacht werden. Die un-
einschränkbare Subjektivität des redenden Gottes, der das Wort
ergreift, wenn er es in seiner Freiheit und Souveränität will,
der niemals zu diesem Akt des Redens von der Seite des Partners
bestimmt werden kann, der niemals also auch vom Menschen her
zu dem Inhalt seines Sagens bestimmt werden kann, geschweige denn
zu dem Akt des Sagens. Und damit haben Sie schon ein ganzes
Bündel von Kategorien, die in der Folgezeit von elementarer
Wichtigkeit werden, wenn es darum geht, das theologische Zentral-
thema der Beziehung Gott und Mensch zu umschreiben. Gott ist das
unbedingte Subjekt dieses Verhältnisses, er entscheidet in schlecht-
hinniger Souveränität, wo und wann er sein Wort ergehen läßt.
Das Wort ist primär Tat Gottes, nicht ein ideeller Inhalt, den
die Theologie etwa in Begriffe zu bringen und aussetzen hätte,
um es in diesen Begriffen als transportables Überlieferungsgut
der Geschichte von Generation zu Generation weiterzureichen.
Diese Momente werden in der Folgezeit mehr und mehr ausreflektiert.
Momente, die also in dieser Zentralkategorie Wort Gottes als dem
Ereignis der grundlegenden Krisis in der Dialektik des Verhält-
nisses von Gott und Mensch angelegt sind. Zugleich aber wird man
schon von Anfang an darauf zu achten haben, daß diese dialektische
Theologie, der es so zentral um das Verhältnis von Gott und
Mensch in dieser negativen Dialektik gegangen ist, daß diese
dialektische Theologie auch dabei von vornherein mit einer ungeheuren
Intensität wahrgenommen hat, die historische Situation, in der sie
sich artikuliert, artikulieren mußte. Sie hat sich mit ihrem Begriff
und mit ihren Urteilen nicht nur in der Vertikalen der Beziehung
Gott - Mensch bewegt, sondern durchaus auch dessen eingedenk,
daß sie von Menschen unter Menschen in der Zeit zu begreifen ist,
in der Horizontalen der geschichtlichen Situation, in der sie
sich formuliert und aussprechen muß. Vielleicht ist dafür kaum etwas
signifikanter als eine kurze Erinnerung daran, was es mit dem
Titel des berühmten literarischen Organs der dialektischen Theologie
auf sich hatte. Die dialektische Theologie hat sich für die Zeit
von etwa elf Jahren um die Schriftenreihe "Zwischen den Zeiten"
organisiert. 1922 wurde diese Schriftenreihe gegründet, als die
Verantwortlichen Träger fanden sich zusammen Karl Barth, Friedrich
Gogarten, Eduard Thurneysen, der Schweizer Freund Barths Rudolf
Pestalozzi, als Schriftleiter wurde bestimmt Georg Kers. Er hat
diese Zeitschrift für elf Jahre redigiert. Und diese Zeitschrift
war die Stimme der Kritik in der noch immer lebendigen, noch immer
fortlebenden Zeit, sie war das Organ, in dem die Auseinandersetzungen
vollzogen wurden, mit den Ausklüfern der Ritschel'schen Theologischen
Schule, sowohl mit dem Liberalismus, als auch mit dem Historismus,

10.4.75

und als diese Zeitschrift 1922 gegründet wurde, war es bezeichnend
der genug, daß man sich auf einen Titel einigte, unter dem zwei
Jahre zuvor Friedrich Gogarten einen Traktat hatte erscheinen
lassen, den man mit Fug und Recht als eine Art von Pamphlet oder
Manifest der dialektischen Theologie bezeichnen kann. Unter dem
Titel "Zwischen den Zeiten" hatte Friedrich Gogarten im Sommer
1920 in der Zeitschrift "Christliche Welt", die in Harburg von
Martin Rade redigiert wurde, und das Zentralorgan des liberalen
Protestantismus der damaligen Zeit gewesen ist, - nicht konservativ,
weltoffen, liberal, den sozialen Fragen offen aufgeschlossen
entgegenstehend, und in dieser "Christlichen Welt" hatte Gogarten
diesen Aufsatz "Zwischen den Zeiten" veröffentlicht, als eine
entschiedene, eindeutige Absage an die Generation der Theologen
vor ihm. Er begann diesen Aufsatz mit der Eröffnung "Dies ist unser
Schicksal", und damit sprach er so etwas wie das Selbstverständnis
bewußtsein jener Generation aus, das ist unser Schicksal, "daß
wir zwischen den Zeiten stehen, wir gehören nicht mehr eindeutig
nicht mehr jener früheren, jener jetzt ihrem Ende entgegengehenden
Generation an, sondern wir sind aus dieser Zeit ausgestoßen, ausge-
schlossen, und wir wollen auch nicht mehr zu dieser Zeit gehören."
Nicht nur fühlen sie sich als die Ausgeschlossenen, sondern sie
wissen und wollen auch diese Ausgeschlossenheit als ihre eigene
Entscheidung. Es sind gewissermaßen die Söhne, die hier gegen
die Väter auftreten, die Generation, die den ersten Weltkrieg erlebt
hat, als eine riesige Katastrophe der europäischen Kultur, in die
das $\frac{1}{2}$ Christentum auf eine unselige Weise hinein verknüpft war.
Dies war eine Erfahrung, die Gogarten nicht anders geseht hat
offenbar als Barth, der wiederholt in Erinnerungen seines Lebens
auf diesen August 1914 zu sprechen kommt, und es als den dies ater
deutscher Kultur erachtet hat, damals, daß 93 Intellektuelle
Deutschlands den Kriegsauftrag Wilhelms des zweiten freudig bejeten
und unterschrieben haben. Diese, und er fand bei den Unterzeichnern
so meinte er, so ziemlich alle Namen der Lehrer wieder, auf/ deren
Theologie er einstmals als Student geschworen hatte. Das wurde
empfunden als das schlechthinnige End zeichen hinter einer Anal-
gemierung von christlicher Frömmigkeit und europäischer Kultur,
die auf Ende nichts anderes zuwege gebracht hat, als dieses
fürchterliche Völkermorden. Ich glaube, man kann den Schock, den
der erste Weltkrieg für diese Generation bedeutet hat, nicht
tief genug Veranschlagen, und in dem Umkreis der Stimmen, die diesen
Schock formulierten, gehört zweifellos auch der Anfang der dialektischen
Theologie hinzu. Ich erinnere daran, daß Oswald Spengler 1918 den
ersten Band seines "Untergang des Abendlands" veröffentlichte,
1922 erschien der zweite, und 1919 erschien bekanntlich auch von
Pintus die Sammlung der expressionistischen Lyrik, die ebenfalls
diese apokalyptische Stimmung jener Zeit widerspiegelt, und 22
hat Karl Kraus in Wien "Die letzten Tage der Menschheit" gese,
dieses Rissendrama veröffentlicht. Etwas von dieser Stimmung des
Endes, des nicht-mehr - fortsetzen Könnens war mit dem Erlebnis des
1. Weltkrieges bei einem Großteil jener damals erlebnisfähigen G
Generation verbunden. Es gab zweifellos auch Langenark Stimmung (?),
aber wenn es die zu Beginn des 1. Weltkrieges noch gegeben hat,
nach dem ersten Weltkrie/g waren diese Stimmen höchst selten
geworden, es sei denn, um Ledendorff zu übernehmen. Gogarten formu-
lierte damals diese Stimmung, diese Lage als die Situation, in der
jetzt Theologen Theologie zu betreiben haben. Jetzt, so deutlich
geworden ist, daß offenbar das ganze 2000jährige Christentum

10.4.75

in Europa nicht in der Lage gewesen ist, daß am Ende der fortgeschrittensten Kultur, das Europa auf den Plan geführt hat, ein Völkermorden im ersten Weltkrieg zu verhindern. Das mußte als die Bankrotterklärung der bis dahin als glänzend behaupteten Synthese von Christentum und europäischem Humanismus verstanden werden, und Gogarten hat es durchaus in diesem Sinn verstanden. "Die Situation, in der wir stehen," so sagt er, "ist die Stunde des Untergangs. Heute sehen wir", so schreibt er, - und das ist gesprochen in der Anklage der Predigersöhne gegen die Professorenväter - , "heute sehen wir eure Welt untergehen". Was da gelehrt wurde in der Theologie und Wissenschaft, das war nichts anderes als das Ferment des Untergangs, das wasso etwas wie ein bisschen historische Plausibilität der biblischen Überlieferung, und das war so etwas wie religiöser Firnis - über einer zutiefst aggressiven Moral des Sozialdarwinismus, und nichts sonst. Das war Verschlei-erung, das war aber nichts, was gegen diese zerstörerischen Kräfte auch nur im geringsten die Kraft des Widerstandes geweckt hat. Und er meinte, und das gehörte damals zum Kolorit des Bewußtseins, daß im Grunde das große Verbrechen dieses Kulturdisasters des 1. Weltkrieges schon diese Wissenschaftsgläubigkeit der Vätergeneration im 19. Jahrhundert gewesen ist. Als in der Theologie die Wissenschaft der Historie zum höchsten Prinzip erklärt wurde, wurde die Zersetzung zum Programm der Theologie erklärt, und aufgerichtet. Denn, so argumentierte man damals - und diese Gedanken haben durchaus etwas Besenkenswertes über ihre damalige Position hinaus - es ist eine Täuschung, zu glauben, daß historische Wissenschaft und geschichtliches Leben miteinander übereinpassen. Diesem Irrtum hat das wissenschaftliche Denken allzulange aufgesessen, obwohl bereits Nietzsche die Warnung vor der Historie so deutlich ausgesprochen hat. Was zusammen geht, die wahre Verbindung, heißt historisches Wissen und geschichtliche Vergangenheit. Die historische Wissenschaft hat es nicht mit dem Leben der Geschichte zu tun, sondern mit jenem Leben, das bereits das Opfer der Vergangenheit geworden ist, und die Historie spricht das 2. Todesurteil über die schon der Vergangenheit anheimgelobene Wirklichkeit. Die Wissenschaft richtet sich auf dasjenige, was erstorben ist, und liefert befertigt es in seiner Erstorbenheit. Die historische Wissenschaft, so wie sie getrieben worden ist, hat nichts von der Kraft der Totenauferweckung in sich, und richtet - führt nicht an Vergangenes, um aus ihm zu entbinden, was nicht vorangekommen ist, sondern sie bestärkt es nur in seinem Erstorbensein und spricht ihm dieses Erstorbensein als sein notwendiges Schicksal erst recht zu. Wo etwas in der Theologie als die Weise des wahren Erfassens der Wahrheit christlicher Religion gelehrt wird, wird im Grunde das Tote ins Leben gezogen und also die Verwesung in die Gegenwart eingetragen. Verwesliche Vergangenheit hat die Wissenschaft in die Gegenwart eingebracht, nichts aber von dem Leben, was die Gegenwart braucht, um eine Zukunft vor sich zu haben. Und diese Menschheitsdämmerung - so hatte ja Pinter die Sammlung seiner expressionistischen Lyrik überschrieben - , diese Menschheitsdämmerung ist so universal geworden, wie die europäische Kultur bereits 1914 den Austritt ins Globale, ins Universale, über den ganzen Erdball hinweg getan hat. Es gibt rund um die Erde, es gibt in globe keine Gestalt des Lebens, die nicht in Keim zersetzt wäre, und diese Zersetzung greift bis an den Punkt auch, der bis dato in Theologie und Christentum als eine des Menschen unveräußerliche Möglichkeit zugesprochen worden ist. Gerade

10.4.75

in der jüngeren Ritschelschule, gerade bei Wilhelm Herrmann, konnte man es in Fortführung der Gedanken Kants mit unvergeßlicher Eindringlichkeit immer wieder hören und lernen, daß dort, wo der sittliche Ernst im menschlichen Leben Platz greift, der Gedanke an Gott eine unausweichliche, eine mit praktischer Notwendigkeit sich ergebende Konsequenz für das sittliche Subjekt sei. Der sittliche Mensch, die sittliche Persönlichkeit, ist nicht nur in der Lage, an Gott zu denken, sondern in der Konsequenz der Moralität selber liegt der Gedanke an Gott unabweislich beschlossen. Wenn die Zersetzung alles menschlichen Kulturlebens aber, so wie es damals empfunden wurde, bis in das Innerste, nicht nur bis an die äußersten Grenzen der Kulturansdehnung, sondern auch bis ins Innerste der Kulturbildung eingedrungen ist, dann ist die gegenwärtige Generation, das ist der Ausgangspunkt theologischen Denkens überhaupt, dann ist für die Theologie die erste und brennendste Frage die, ob es heute überhaupt noch Menschen geben kann, die wirklich Gott denken können, oder sind nicht alle Menschen in diesem Strudel, in diese Katastrophe der europäischen Kultur so tief hineinverstrickt, daß sie mit dem Eingeständnis einsetzen müssen, daß die Möglichkeit, an Gott zu denken, alles andere als ein konstantes unverlierbares Humanum ist. Die Möglichkeit, an Gott zu denken, ist zu einer Unmöglichkeit, mindestens zu einer Unmöglichkeit im Modus der *Præteritum* geworden. Gogarten meint, in der Geschichte Europas, in der Geschichte des europäischen Denkens und des europäischen Christentums hat eine derartige Einverleibung des christlichen Denkens und des christlichen Glaubens stattgefunden, in das menschliche Wirken und Werke hinein, daß wir über diese Vermischung Gott verloren haben. Gott ist nicht mehr eine Möglichkeit unserer Praxis, und auch nicht mehr eine Möglichkeit des denkenden Geistes. Wenn es jemals eine Epoche des sicheren Vertrauens darauf gegeben hat, daß Menschen in Entwicklung und Verwirklichung ihrer religiösen und sittlichen Möglichkeiten die Verbindung und die Gemeinschaft mit Gott erschwingen können, wenn es je die Zeit eines solchen Selbstvertrauens gegeben hat, so ist diese Zeit angesichts der eingerissenen und eingetretenen Katastrophe zu einer schlechthinigen Vergangenheit zurückgesunken. Die Generation des 1. Weltkrieges erlebt offenbar die Eriedigung des optimistischen Humanismus, des Humanismus, der der Meinung ist, daß der Mensch aus menschlichen Kräften die menschlichen Probleme in vollkommenerer Auflösung ihrer Konflikte bewältigen kann. Hier in diesem Ende der europäischen Kultur, dessen Anfang der 1. Weltkrieg gewesen ist, in diesem Ende wird die Erfahrung gemacht, daß offenbar der Menschengeist und das Menschenwerk mit einer unheilvollen und am Ende alles vernichtenden Destruktionsmacht und Gewalt ausgestattet und ausgerüstet ist, und daß alle Kultivierung nicht dazu versucht hat, diese inneren Destruktivität des Menschlichen zu bewältigen oder zu bannen und in diesem Prozeß der latenten Weltbemächtigung des Destruktiven ist auch dies geschehen, daß die Kirche das ihr anvertraute Wahrheitsmoment in diesem Prozeß verschleudert hat, indem sie den ganzen Entwicklungsgang, der sich am Ende als nichts anderes, denn als der dünne Schleier vor der nackten Gewalt erwiesen hat, daß die diesem Entwicklungsgang die Verklärung der göttlichen Verzehung zuteilwerden lassen. Die Tradition, die Vergangenheit, die hinter ihnen liegt, ist eine unselige Verquickung der möglichen Wahrheit des Evangeliums für diese Welt und in dieser Welt und der eigenmächtigen Fortbildung der Welt und ihrer auf die eigene Vernichtung am Ende hinauslaufenden Tendenzen.

10.4.75

Zu Ende, und das ist der Vorzug der jetzt eingetretenen Situation angesichts der Katastrophe, der große Vorzug ist, daß es unmöglich geworden ist, diese Verquickung noch länger fortzusetzen. Die Vermischung, die Synthetisierung von christlicher Wahrheit und europäischer Kultur, diese Verquickung ist dahin, als Möglichkeit, die noch gelbt werden könnte, nachdem ihre negativen Konsequenzen so offenkundig an den Tag getreten sind. Gogarten sagt, "das flimmernde Durcheinander von Göttlichem und Menschlichem ist endgültig als ein Chaos als das tödliche Chaos durchschaut, das sich selbst verkleidet in der Gestalt des jenseitigen, des höheren Wertes und der höheren Ideen." Die Zeit ist endgültig angebrochen für Europa, wo Europa Abschied nehmen muß von dieser Kultur des flimmernden Durcheinanders von Göttlichem und Menschlichem, Abschied nehmen muß von so etwas wie einer religiösen Interpretation seiner Geschichte und seiner Überlieferung. In dieser Zeit wird formuliert die Erkenntnis der Unmöglichkeit, weiterhin in dem Glauben zu leben, Christentum und europäische Kultur könnten in der Weise miteinander verknüpft werden, wie man das Jahrhundertlang gewöhnt hat im Sinne der religiösen Erhöhung, Verbrämung und Verklärung dessen, was Menschen begonnen haben, so als sei Gott das große Amen auf den großen oder kleineren menschlichen Anfang. Aber immerhin die angemessene Fortsetzung. Diese Vorstellung muß endgültig verabschiedet werden, und was aus Menschlichem geboren ist, kann fortan nicht mehr einfach in Anspruch genommen werden für dasjenige, was in christlicher Rede mit christlicher Wahrheit gemeint ist. Wenn denn in christlichem Glauben und christlichem Gedanken auch nur noch eine Spur von dem wach ist, worauf christliches Denken sich besinnt, wann es sich selbst in seiner Identität bestimmt, nämlich, wach ist von dem Geist, der in der biblischen Überlieferung und, so würde damals noch gesagt, auch in der reformatorischen Erkenntnis, wann christliches Denken von dem noch etwas in sich hat, kann es unmöglich noch der Meinung sein, ohne weiteres in einer unproblematischen Identität sich zu bewegen mit dem, was eventuell an religiösen Impulsen aus der Moralität des menschlichen Daseins hervorgeht. Einfache Gleichsetzung von natürlicher Religiosität, die jedem Menschen als einem sittlichen Wesen eigentümlich ist, und christlicher Wahrheit, diese einfache Identitätsetzung ist ebenso dahingefallen, wie die großen Versuche, Religion in ihrer Notwendigkeit zu erweisen aus dem Bedürfnis des kulturellen und moralischen Lebens. Davon gilt uns entschieden und entschlossen Abschied zu nehmen, ohne daß damit schon, und das gehört zu der Problematik dieser Zeit, ohne daß damit schon eine Sicherheit oder eine Gewähr dafür geboten wäre, daß man, indem dieses Ufer verlassen wird, man tatsächlich ein anderes Ufer der Theologie und des christlichen Glaubens wird finden können. Die Situation ist eine Situation ~~zwischen den Zeiten, wie gesagt, gegen alle Sinne~~ ^{zwischen den Zeiten, wie gesagt, gegen alle Sinne} Situation nach dem Ende einer Zeit der Kultur-Synthese, der Synthese religiöser Moralität und religiöser Kultur und vor dem unerkennbaren Anfang einer Zeit der Wahrheit, in der die Kultur, die menschliche Kultur ebenso zu ihrer wirklichen Wahrheit erkannt und verstanden wird, wie die Wahrheit Gottes aus dem Evangelium sich unter Menschen Gehör verschafft. Ob es zu dieser klaren Erkenntnis, zu der Zeit einer solchen Erkenntnis kommen wird, das ist in diesem Augenblick damals für diese Leute noch ungewiß, und das Denken der Theologie hat sich genau auch in dieser Ungewißheit auch zu entfalten und zu bewegen, ohne daß in irgendeiner Weise sich die Theologie einen Vorgriff leisten könnte auf eine neue Form des miteinander sich vertragens

10.4.75

und das ist das andere, was gesagt werden muß, ohne daß sie, die Theologie, nur den Unterschied, oder auch den Gegensatz zwischen göttlicher Wahrheit und menschlicher Wirklichkeit zu einem absoluten Gegensatz hypostasieren könnte. Die Theologie die jetzt zu treiben ist als die zwischen den Zeiten, hat die Offenheit nach beiden Richtungen durchaus zu wahren, sowohl die Offenheit, die in der Anerkennung der Unmöglichkeit einer selbstfabrizierten Synthese von göttlicher Wahrheit menschlicher Wirklichkeit besteht, als auch die Offenheit in der Hinsicht, daß sie den erkannten Unterschied nicht zu einem absoluten Gegensatz glaubt für sich als Position in Anspruch nehmen zu können. Das Nein zur Synthese schließt das auch durchaus bereits ein das Nein zur Prinzipialität der Antithese, denn diese Prinzipialisierung der Antithese wäre am Ende nur die negative Gestalt desselben Absolutismus, der sich in der Vergangenheit positiv ausgewirkt, positiv dargestellt hat, um sich am Ende negativ auszuwirken. Der Zustand ist der Zwischenzustand in dem nur zu konstatieren ist, was war und was noch nicht ist: Was nicht mehr ist, und was noch nicht ist. In dieser Situation hat die Theologie sich vor die Frage bringen zu lassen und in der Frage zu halten, ob und inwiefern es möglich sei, daß Menschen an Gott denken. In dieser Zeit des nicht-mehr - über - Gott - Bescheid - wissens und des noch-nicht-von-Gott-wissens, in dieser Situation wird für die Theologie allererst der Raum frei für das Fragen, nicht nur das Fragen nach Gott, sondern für das Fragen nach der Möglichkeit des Redens von Gott. Erreicht ist alles andere als etwas Positives, erreicht ist nichts anderes als der Punkt, an dem die Frage nach Gott gestellt werden muß, ohne daß in dieser Frage von dem Subjekt der Frage die Möglichkeit der Antwort präjudiziert werden dürfte und könnte. In dieser Situation wird der Sinn einer Frage entdeckt offenbar, die dieses Eigentümliche an sich hat, daß sich das Subjekt, das zur Frage genötigt wird, keineswegs die Frage Möglichkeit zutrauen kann, auf diese Frage eine Antwort selbst zu finden, ohne darüber an der Sinnhaftigkeit dieser Frage zu zweifeln zu müssen. Hier wird ein Fragetypus entdeckt, wird ich sagen, der von eminenter hermeneutischer Bedeutung wurde für die Ausbildung der dialektischen Theologie, ein Fragetypus, der unter anderen historischen Bedingungen und Verzeichen, unter Bedingungen einer größeren Sekurität, sehr leicht in den Verdacht der Sinnlosigkeit gerät, wenn nämlich zur Prämissen sinnvollen Fragens erhoben wird, daß das Subjekt der Frage auch mögliches Subjekt jhrer Antwort sei, selbst wenn dies in Moment noch nicht ist. Hier wird gerade entgegen dieser Devise die Sinnhaftigkeit einer Frage behauptet, wo Subjekt der Frage und Subjekt der Antwort kategorial qualitativ verschieden sind, und zwar so verschieden, daß nur unter der Bedingung dieser Verschiedenheit die Frage einen Sinn haben kann. Eine Position, die hier anvisiert wird, die von eminenter Bedeutung, wie ich meine, für die gesamte weitere Ausbildung und Ausgestaltung und Ausformulierung der dialektischen Theologie gewissen ist. Und Wenn heute an einem - gegen einen systematischen Zentralpunkt der dialektischen Theologie Polemik geübt wird, dann nicht zuletzt auch gegen diesen Punkt gegen diesen Ansatz bei einer Frage, deren Sinnhaftigkeit unter der Bedingung des Gegenteils dessen steht, was gemeinhin als Prämissen sinnvollen Fragens behauptet und in Anspruch genommen wird. Mit dieser Positionsangabe Hegartens ist gewissermaßen ein Kreuzungspunkt horizontalen und vertikalen Fragens erreicht.

10.4.75

Gogarten reflektiert in seiner Schrift, in dieser Abhandlung: "Zwischen den Zeiten" die Situation als an einem Punkt der Geschichte lokalisiert, wo die Notwendigkeit des Fragens nach Gott aufbricht, ohne dass die Antwort aus der Vergangenheit resipiert, oder aus der Zukunft antizipiert werden kann. In dieser Situation schneiden sich gewissermaßen die Ebene des historischen Lebens und die Ebene der Beziehung Gott-Mensch, und Gogarten war zeitlebens, blieb zeitlebens an diesem Kreuzungspunkt auf das Äußerste interessiert. Die Frage an Gott bricht auf am Rande der Möglichkeit menschlichen Existierens, dort wo wir nicht mehr so weitermachen können, wie wir bisher existiert haben, sei es als Kulturmenschheit, sei es als Einzelner. Dort wird, in dieser Situation, für den Menschen, die Frage nach Gott akut. Können wir - in der Theologie - diese Situation denkend soweit einholen, daß wir uns in dieser Situation begreifen? Kann die Theologie zum Selbstverständnis des Menschen in dieser Situation helfen, in der Situation des nicht-mehr und des noch-nicht, als der Situation der Frage nach Gott, oder ist zwischen dieser Situationsbestimmung auf der historischen Ebene und der Frage des Menschen vor Gott noch einmal so zu unterscheiden, daß die Grenzsituation des menschlichen Daseins keineswegs automatisch die Frage nach Gott herbeiführen und erörtern muß? Ist die Frage am Rand menschlicher Möglichkeiten so ipso identisch mit der Frage nach Gott, oder ist die Frage nach Gott ein eigenes Thema, das nicht ohne weiteres aus dieser Grenz- und Randsituation des menschlichen Daseins extrapoliert werden kann? Diese Fragestellung ist das Thema gewesen, über das die Gemeinschaft der Dialektischen Theologie nach elfjähriger Zusammenarbeit in der Zeitschrift "Zwischen den Zeiten" auseinander - gebrochen ist. Als man 1922 noch sich zusammen finden konnte, die Schweizer Thurneysen und Barth, und von deutscher Seite vor allem Gogarten, aber auch stärker denn Bultmann, als man sich da zusammen - fand, war man offenbar noch der Meinung, daß der Kreuzungspunkt des Fragens, die Fraglichkeit menschlicher Existenz am Rand der Möglichkeiten entschieden da sind, und die Frage des Menschen vor Gott, daß sie koinzidieren. In welcher Weise sie koinzidieren, darüber wurde noch nicht eigens diskutiert und verhandelt. Es hat in den frühen Schriften aller, und damals durchaus noch den gemeinsamen unklaren Anschein, als könne aus der Radikalisierung des fraglichen Wesens menschlichen Daseins, etwas wie die letzte Fraglichkeit menschlichen Daseins, nämlich sein Gefragtsein durch $\text{\textcircled{G}}$ Gott extrapoliert werden. Zunehmend, im Gang des theologischen Reflektierens, in der Zeit von 1932-33 zeigte sich, daß die Schweizer, Karl Barth und Thurneysen jedenfalls unausweichlich auf die Fährte geführt wurde, daß zwischen der Grenzfrage menschlichen Existierens, erwachsen aus Lebenserfahrungen des Menschen in Kultur und Gesellschaft, daß diese Fraglichkeit ein eigenes Fragen ist, das durchaus nicht mit Notwendigkeit zur Gottesfrage führt, und schon garnicht ohne weiteres mit der Frage nach Gott identifiziert werden kann. Die Relation ist wesentlich komplizierter, das war offensichtlich die Erkenntnis, zu der man fortschreitend getrieben wurde, auf Seiten Barths, daß die Frage nach Gott und die Frage in die der Mensch mit dieser Frage gerät, daß sie eine eigene Dimension hat, die nicht einfach an der Fortbildung und in der Entwicklung und der Entfaltung des immanenten Fraglichseins des Menschlichen Lebens gewonnen werden kann. Die Gottesfrage ist ein eigenes Thema, nicht nur eine besondere Form und Gestalt, etwa die religiöse Gestalt des Lebensrätsels des Menschen, das menschliche Leben mag in seiner Rätselhaftigkeit noch so abgründig und dunkel sein, die Dunkelheit eines menschlichen Lebensrätsels ist nicht mit der Verborgenheit in der Gottesfrage zu verwechseln.