

sein Gottes am ~~den~~ Anfang steht. Nach Herrm. nimmt der Mensch sein Leben in dem Bewußts in seines Selbstseins und der Selbstverantwortung wahr, es geht dabei um den Menschen selbst. Und dies ist auch das wesentliche Kriterium echter Gottesbeziehung. Der Mensch erfährt sein Selbstsein darin als unendlichen Wert, er verliert es nicht. K.Barth meint bei Herrm. noch andere bisher verborgene Gedanken zu sehen, nämlich den Grenzgedanken, das Selbstsein Gottes sei der Anfang theolog. Denkens. Bei Barth kommt es dann zur Aufnahme des scholastischen Begriffs der 'Asedität', des 'von sich aus sein Gottes'. Es wird zum zentralen Punkt in der Christlichen Dogmatik (1927). Diese Asedität ist in der Form der trinitarischen Theol. ausgelegt.

Ein anderer Punkt Herrm.s, den Barth weiterdenkt, ist die Reflexion des 'inneren Lebens Jesu'. Frage ist, ob von dem inneren Leben Jesu als dem inneren Leben Jesu des irdisch weltgeschichtlichen Menschen Jesu geredet werden kann. Ob hier diese Behauptung, daß diese innere Leben Jesu. Gottes Offenbarung selbst sei, ob dieser Satz zu formulieren und zu gewinnen ist im Ausgang von der zwischenmenschlichen Begegnung zwischen dem historischen Jesus damals und der gegenwärtigen Existenznot heute. Kann man von diesem Ausgangspunkt die These aufstellen: dieser Mensch ist Gottes Offenbarung. Oder ist auch hier die Basis allgemeiner menschlicher Erfahrung brüchig, nicht zwingend für diese dogmatische Aussage. Nach Barth lebt die Theol. Herrm.s hier davon, daß das Prädikat des inneren Lebens Jesu - nämlich Gottes Offenbarung - schon von ihm als Subjekt verstanden ist - Gottes Offbrg ist das innere Leben Jesu.. Was Jesus als Mensch ist, wird aus dem Kontext der Wirklichkeit Gottes und aus der Wirklichkeit jenes Menschen damals definiert. Die Konsequenz wäre dann, daß der bisherige Einstieg bei dem Leben des historischen ~~Menschen~~ ^{Jesu} (so Harnack u. Herrm.) in dieser Selbstverständlichkeit nicht mehr fortzusetzen ist. Nach Barth ist Das Leben Jesu nicht der Ausgangspunkt christlicher Erfahrung. Daraus ergibt sich als Aufgabenstellung die ältere Zusammenordnung von Kreuzestod und Auferweckung Jesu. Für Harnack u. Herrm. hat sich das Sein JC im wesentlichen ereignet im der Geschichte seines Lebens und Sterbens. Diese genuin historische Auffassung ist nicht mehr möglich, wenn das Ziel der göttl. Wirklichkeit der Anfang ist. Gottes Offbrg ist nicht als Prädikat aus innergeschichtlicher Erfahrung abzuleiten, sondern die definierende Spezifikation Jesugeschichte durch das definitive Eingreifen Gottes selbst.: Die Auferweckung Jesu von den Toten. (-definitives Element). Die menschl. Erfahrung ist nicht ausreichend, es ist anzusetzen mit ^{dem, was} der Erfahrung, transzendent bleibt: mit d. Offbrg. Gottes. Die Theol. ist also ohne 'metaempirische u. metahistor. Theorie.

Wir hatten uns bei der Erinnerung an die Theol. des Neuprottestantismus' zunächst auf 2 charakteristische Vertreter des "bürgerlichen Flügels" der neuprottestantischen Theol bezogen, die in der Schule A. Ritschls maßgebende Bedeutung hatten, nämlich auf Harnack und Herrmann, der als Systematiker an der "urgeschichtlichen Entstehung" des christlichen Glaubens in individuellem Dasein interessiert ist. Harnack richtete dagegen sein Augenmerk mehr auf die Ausdehnung des Christentums. Bei Herrmann wurden 2 Aspekte besonders hervorgehoben, nämlich einmal der Aspekt des Weges zur Religion. Diese Problembezeichnung signalisiert bei Herrmann zugleich die eigentümliche Aufgabenstellung, die für eine wissenschaftlich begriffliche Theol entscheidend sein soll, denn für ihn ist Theol diejenige theoretische Bemühung, die auf das Moment der Allgemeingültigkeit gerichtet ist. Christliche Religion ist individuelle Realität, da sie aus dem Dasein einzelner, sittlich religiöser Persönlichkeiten lebt.. Das religiöse Erlebnis eines Individuums kann nicht Gegenstand der theol Reflexion sein, sondern das Moment, das auf den Weg zu diesen speziellen, besonderen, individuellen Erlebnis führt. Der Weg zur Religion ist das allgemeine Moment zu der Herausbildung religiösen Lebens, der Bestand religiösen Lebens als etwas höchst Individuelles fällt nicht mehr unter die bestimmende Bedeutung der Theol als Wissenschaft. Es ist die Auffassung Herrmanns, daß dieser Weg aus der Sittlichkeit zur Religion, aus der sittlichen Problematik menschlichen Daseins zur religiösen Erfahrung verläuft. Die sittliche Problematik ist bei Herrmann so zugespitzt, daß der Übergang zur Lebensphilosophie Diltheys leicht fällt, da die moralische Persönlichkeit bei Herrmann gekennzeichnet ist durch die Frage nach der Identität des Menschen als Subjekt seines Urteilens und Handelns. Der Mensch wird in die Frage seiner Identität nach Herrmann gestürzt, weil er die Kontinuität mit dem natürlichen Sein in ihm und um ihn in seiner Existenz nicht einfach durchhalten kann, sondern früher oder später die Erfahrung des Bruchs mit dieser natürlichen Weltwirklichkeit machen muß, so daß nun für das abgespaltene, menschliche Subjekt das Problem der Konsolidierung seiner Identität entsteht.

Das kann in 2 Stufen im Raum der Sittlichkeit erfolgen. Die 1. Stufe des sittlichen Bewußtseins, die Stufe des Eudämonismus', ist es, den innerhalb des Kosmos angewiesenen Ort zur Realisierung menschlichen Lebens zu erkennen, und dann den natürlichen Endzweck menschlichen Daseins inmitten der natürlichen Zweckwelt aufzusuchen und die zur Erreichung dieses Zweckes erforderlichen Mittel im natürlichen Leben des Menschen zu realisieren. Das bedeutet, das Ziel des menschlichen Lebens besteht im Einklang des individuellen Daseins mit dem Universalen, kosmischen Dasein im Ganzen, und der Einklang bedeutet das, was schon in der antiken Ethik unter dem Begriff der Eudaimonia, der Glückseligkeit, intendiert worden ist. Es kommt darauf an, den Begriff der Eudaimonia recht zu bestimmen, und dann sind auch im Menschen die Kräfte vorhanden, den Rückschwung in die kosmische Harmonie in diesem Leben zu vollziehen.

Herrmann ist der Auffassung, daß diese Eudaimonia nicht eine darauf aufgebaute Ethik zuletzt, wie das schon Kant gezeigt hat, in einen schweren Widerspruch hineingeführt wird mit dem Begriff der Freiheit, die unter dem Aspekt des Vorwaltens eines solchen Naturzwecks nur die Rolle und die Bedeutung eines Vermögens auf der Seite des Menschen hat, nicht aber ist Freiheit in dieser Konzeption gedacht als dasjenige, wodurch das Wesen des Menschen selber bestimmt wird, sondern das, was der Mensch seinem Wesen nach ist, ist ein Vorgegebenes, Festgefügtes, und Freiheit kommt nur noch als die Wahlmöglichkeit hinsichtlich der Mittel in Betracht, die erforderlich sind, den gegebenen, vorgesetzten Endzweck zu erreichen. Hier ist die Freiheit vermittelt, verdinglicht, in das Reich der Mittel verbannt und unter das Gesetz eines natürlichen Zwecks gegeben. Wo aber die Freiheit zu ihrem Selbstbewußtsein erwacht, kann sie sich auf diesen nur im Raum

der Mittel sich bewegenden Leben nicht beschränken, sondern sie greift heraus nach dem Zweck und stellt die Frage nach der Rechtmäßigkeit dieses Zweckes, der nur dann als solcher anerkannt werden kann, wenn er ohne Einschränkung der Freiheit gedacht werden kann. Dies ist die eigentliche Stufe nun des sittlichen, des moralischen Lebens, wo die Freiheit ihrer Verantwortlichkeit für den Endzweck menschlichen Daseins inne wird, zugleich aber in Verfolgung dieses Endzwecks die Erfahrung machen muß, daß sie, diese Freiheit, ihrer Mächtigkeit nicht gewiß sein kann, um diesen Endzweck auch zu konkretisieren. Das ist dann das moralische Dilemma, die Sorge, die im moralisch urteilenden Objekt erwacht. Es möchte für sich selbst nichts anderes als eine Illusion sein, und dieser Verdacht gegen sich selbst kann im moralisch urteilenden Subjekt nur dadurch behoben werden, daß es in die innigste Berührung mit einer Wirklichkeit gerät, die das moralische Subjekt der eigenen, inneren Realität überführt, ohne es in seiner Moralität aufzuheben. Wo diese Erfahrung der gediegenen Realität und der über die Natur hinausgehenden Moralität gemacht wird, wo die Erfahrung der Einheit von beiden gemacht wird, ist die Ebene der moralischen Skepsis überwunden und der Boden gewonnen, auf dem das moralische Subjekt ein seiner Prinzipien entsprechendes Leben führen kann. Die Berührung aber mit dieser gediegenen Wirklichkeit ist genau das, was Herrm als das religiöse Erlebnis herausstellt.

In dieser Konstruktion verbinden sich bei Herrm Kritik und Rezeption kantianischer Elemente. Von Kant übernimmt er den Gedanken der Vorrangigkeit des Prinzips der Moral vor aller Religion, so daß Herrm wie auch die Theol und Phil der Aufklärung an dem Gedanken festhält, daß die sittliche Verpflichtung und das Bewußtsein der moralischen Inanspruchnahme des Menschen etwas ist, was nicht angewiesen ist auf eine vorgängige dogmatische Grundlegung religiöser Art. Es bedarf nicht eines positiven religiösen Glaubens, damit im Menschen die Moralität, und d.h. die Frage nach dem Selbstsein des Menschen in seinem Unterschied gegenüber der vorgegebenen Natur, diese Frage erwacht im Menschen unabhängig von aller Religion. Man kann also nicht sagen, daß die Moral auf der Basis der Religion erwächst, sondern wird mit Kant sagen müssen, daß die Religion in der Konsequenz der Moralität zu suchen ist. Aber der Unterschied zwischen Kant und Herrm liegt darin, daß Kant die Meinung vertreten hat, daß das Subjekt, welches moralischer Urteile fähig ist, auch dasjenige sei, welches sich selbst praktisch zu dieser Moralität zu bestimmen vermag und also die Existenz zu führen im Stande ist in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz, unerachtet der Katastrophen unter Umständen, die im sinnlichen natürlichen Dasein darüber ausbrechen mögen. Das moralische Subjekt ist bei Kant handlungsfähig, während bei Herrm diese Handlungsfähigkeit gerade noch ein Problem darstellt. Die Frage der Religion taucht bei Kant auf, nicht wo es um die Konstitution des moralischen Subjektes geht, sondern wo es um die Konstitution des höchsten moralischen Objektes geht. Denn das höchste moralische Objekt ist für Kant, wenn anders der Mensch ein sinnlich sittliches Wesen ist, eine Synthese von Würdigkeit und Seligkeit. Der Mensch als das Wesen sinnlicher Interessen ist zugleich das Wesen der sittlichen Pflicht, welches die Erfüllung seines sinnlichen Interesses nicht anders sich denken kann, als daß es sich selbst dieser Befriedigung würdig gemacht habe durch die Existenz in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz. Diese Fähigkeit der Übereinstimmung hat das menschliche Leben, aber das menschliche Leben ist nicht diejenige Macht, die mit sittlichen Rechtmäßigkeit, mit der sittlichen Bonität in Übereinstimmung bringen könnte auch die Erfüllung ~~von~~ aller Sinnlichen Notwendigkeiten und leiblichen Bedürfnisse. Diese Synthesis von Sittlichkeit und Sinnlichkeit im moralischen Objekt ist ein Postulat, das über die Mächtigkeit des Menschen als des aktiven, praktischen Subjektes hinausgeht. Wenn aber der Mensch, um nicht sich selbst in Sinnlichkeit und Sittlichkeit zu zersplittern festhält an der Einheit dieser beiden Elemente, dann muß der Mensch, so meint Kant, den Gedanken eines Wesens ergreifen,

welches mächtig genug ist, die Prozesse und die Ereignisse in der natürlichen Welt in eine bruchlose Übereinstimmung zu versetzen mit den sittlichen Prinzipien, nach denen menschliches Leben eingerichtet werden soll. Die Kraft der Synthesis von natürlicher Welt und sittlicher Ordnung ist der Gottesgedanke, der erwächst, im Sinne Kants, aus den Gedanken an den letzten Zweck und das letzte Objekt sittlichen Verhaltens auf der Seite des Menschen. Erst wo es um die Frage nach dem möglichen, stiftenden Grund dieses sittlichen Objekts geht, erst da taucht für Kant das Problem der Religion und der Gottesidee auf. Für Herrm entsteht diese Frage nicht dort, wo es um den sittlichen Endzweck im Sinne der Synthesis von Natur und Moral geht, sondern für Herrm ergibt sich das Problem der Religion bereits in der Frage nach der Konstitution des moralischen Subjektes als eines nicht nur judizierenden, sondern als eines exekutiven Subjekts der Moral. Sofern der Mensch Moral ausübt und nicht nur Sachverhalte moralisch beurteilt, die in der Zukunft oder in der Vergangenheit liegen, wenn der Mensch Moral ausübt, taucht für ihn die Frage der Fähigkeit und der Mächtigkeit dazu auf. Und allein aus dem Bewußtsein des moralischen Prinzips kann sich das Subjekt noch nicht auch seiner inneren Realität vergewissern, auf Grund derer es in der Lage wäre, das moralische Prinzip auch in die Tat umzusetzen. Herrm ist der Meinung, dieses Problem ist ein das Menschenleben völlig und von Anfang an durchherrschendes Problem, so daß hier in diesem Durchdenken der moralischen Problematik menschlichen Daseins tatsächlich der allgemein verbindlich zu konsolidierende Weg zur Religion aufgewiesen und dargelegt werden kann. Die Spitze dieses Weges und das Ziel wäre jenes Wirklichkeitserlebnis, in dem das suchende Subjekt seiner Verbindung, seiner Begründetheit in der Wirklichkeit schlechthin inne werden kann. Und Herrm ist der Meinung, ohne dafür einen definitiven Beweis antreten zu können, - das ist gewissermaßen der irrationale Bruch in der Theol, der in Kauf genommen werden muß, - daß nämlich diese Spitze der religiösen Erfahrung in der Begegnung eines menschlichen Individuums mit dem inneren Leben Jesu liegt.

Das innere Leben Jesu, wie es in den Schriften des NT zum Vorschein kommt, ist jene Zone der ursprünglichen Realitätserfahrung für jedes moralische Subjekt. Und er ist auch der Meinung, dieses innere Leben Jesu ist diejenige göttliche Offenbarung der Wirklichkeit in allen Wirklichkeiten, über die kein Fortschritt möglich ist, insofern bedeutet das innere Leben Jesu die höchste Offenbarung der göttlichen Realität als dem Prinzip in allen ~~Existenz~~ Realitäten.

Wesentlich bei diesem Gedanken des inneren Lebens Jesu ist für ihn die Vorstellung, daß durch Jesus - nicht als einer historischen Gestalt, sondern durch Jesus, sofern er genommen wird als eine moralische Gestalt und die Positivität seines sittlichen Daseins vorausgesetzt wird, und das bedeutet für Jesus selbst, daß in ihm die beiden Strömungen seines historischen Daseins, die Lebensbewegung und die Todesbewegung, in einem sittlich verantworteten Verband und in einer sittlich verantworteten Einheit steht. Es ist nicht so, daß das Todeschicksal Jesu die Zerstörung und den Abbruch seiner religiös sittlichen Lebensbewegung bedeutet hat, sondern unter der Voraussetzung der Moralität der Person Jesu und unter der Voraussetzung der Positivität dieser moralischen Existenz nur davon gesprochen werden kann, daß Jesus sein empirisches, natürliches Dasein in den Dienst seiner sittlichen Lebensaufgabe gestellt hat, so daß der Tod verstanden werden muß als die krönende Vollendung seines moralischen Daseins in der Darstellung und Demonstration, daß die sittliche Existenz auch dort, wo sie triumphiert, keineswegs notwendigerweise mit dem empirischen Bestand seines Daseins zusammenfallen muß, sondern gerade die Hingabe, die Aufopferung des sinnlich-leiblichen Daseins kann die Erfüllung der moralischen Aufgabe und des moralischen Sinns eines Lebens darstellen. Insofern bedeutet inneres Leben Jesu die sinnhafte Einheit von Leben und Sterben in der Gestalt Jesu. Die Sinnhaftigkeit dieser Einheit kann historisch unmöglich festgestellt werden, deshalb

hat Herrm nachdrücklich darauf insistiert, dieses innere Leben Jesu ist kein Gegenstand historischer Betrachtung, wohl aber kann dieses innere Leben Jesu nach den vorliegenden biblischen Zeugnissen widerspruchsfrei aufgefaßt werden als das innere moralisch Gebilde, die innere moralische Struktur der Lebensgeschichte Jesu, und insofern kann dies innere Leben Jesu gedacht werden als ein Inhalt moralisch religiöser Anschauung im Unterschied zu historischer Erinnerung, deshalb kann eben Herrm ganz entschieden den historischen Positivismus abwehren, wenn es um die Frage nach dem Grund und Gegenstand christlichen Glaubens geht. Grund und Gegenstand christlichen Glaubens ist dieses innere Leben Jesu, d. h., die Existenz Jesu in ihrer Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen und Wollen, als solche Offenbarung Gottes, Gegenstand sittlicher, religiöser Anschauung, nicht aber historischer Anschauung.

Barth kann sowohl gegen den 1. Systempunkt Herrm als auch gegen den 2. seine Bedenken nicht unterdrücken. Im 1. Fall ist es für ihn die Frage, ob tatsächlich diese Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit als eine solche der Bewegung von Seiten des Menschen gedacht werden kann. Er fragt, ob tatsächlich die Einstellung des Menschen schon so ist, daß er sich nur noch in Bewegung zu setzen braucht, um folgerichtig zu jenen elementaren, ursprünglichen Erlebnis der Begegnung mit dem inneren Leben Jesu zu kommen. Ist es nicht vielmehr so, so ist seine Frage, wenn dieser Gedanke konzipiert wird, dabei gemachte Voraussetzung, daß Gott, mit dem es zu jener Realitätserfahrung kommen soll, sich in dieser Erfahrung finden läßt, daß Gott sich noch vor menschlicher Bewegung eingestellt hat, um getroffen, um in einer solchen Bewegung erfahren werden zu können.

Ist die Entscheidung Gottes zur möglichen Begegnung mit den Menschen nicht das notwendige Prior gegenüber allen Prozessen, allen Bewegungen und Anstrengungen des Menschen? Ist also nicht der Wille Gottes zum Sein mit den Menschen das Frühere, das Prior gegenüber dem Suchen des Menschen nach jener verbürgenden Wirklichkeit Gottes selber, aus deren Grund ein neues Leben zu führen möglich sein soll? D. h., ist nicht vor dem Weg zur Religion der Weg Gottes zum menschlichen Leben zu bedenken, ist nicht die Entscheidung Gottes für die Begegnung mit Menschen das erste Thema, das in der Theol zu reflektieren ist, noch ehe die notwendige Frage erwähnt, erörtert und diskutiert wird, was der Mensch auf Grund der von Gott getroffenen Entscheidung für die Menschheit nun seinerseits von sich aus zu diesem entschiedenen Willen Gottes zu tun, und wie er sich zu verhalten vermag. Hiermit im Zusammenhang steht die Korrektur, die Barth bei der Definition dessen, was Gottes Offenbarung ist, gegenüber Herrm anbringt, nämlich die Frage, ob es in der Tat sich so verhalte, daß durch einen Akt moralischer Wahrnehmung die Einheit des Lebens und Sterbens des historischen Jesus als die Erfahrung seines inneren Lebens im Sinne der Erfahrung durch die Offenbarung in Anspruch genommen werden kann, oder ob nicht, wenn denn der Inhalt des christlichen Glaubens nicht in der eigenen Erfahrung christlichen Lebens zu suchen, sondern aus den biblischen Zeugnissen zu schöpfen ist, an Stelle der Korrelation von Leben und Sterben des historischen Jesus die große Spannung von Kreuz und Auferstehung in den Blick genommen werden muß, in der sich das identische Personsein Jesu konstituiert nach biblischer Maßgabe. Gründet die Identität Jesu in der Einheit seines Lebens und Sterbens in der historischen Dimension, oder legt nicht viel mehr das biblische Zeugnis diese identische Personsein in den Zusammenhang und in die Differenz von Kreuz und Auferstehung als den Daten der Urgeschichte Jesu Christi. Muß also nicht auch hier eine Korrektur erfolgen im Sinne einer konsequenten Weiterführung des Gedankens Herrmanns, daß nämlich das innere Leben Jesu kein Gegenstand der historischen Erkenntnis ist, daß die Identität Jesu Christi ein Sachverhalt ist, der nicht in den Gegenstandsbereich historischen Seins fällt, sondern gekennzeichnet ist durch den eigentümlichen Charakter der Überwindung, der Überbietung der Transzendenz des histo-

rischen Seins innerhalb der durch den Tod gezogenen Grenzen, da der Satz, daß dieser Gekreuzigte auferstanden sei, nicht aus der christlichen Überlieferung zu tilgen ist. Dieser Punkt ist für Barth nicht erst in der Auseinandersetzung dieser kritischen Befragung der Theol seines Lehrers Herrmanns akut geworden, sondern bereits 2 Jahre vorher hat er 1923 Stellung genommen zu den Anfragen, die sein Berliner Lehrer an die dialektischen Theologen gerichtet hat. 1923 hatte Harnack in der "Christlichen Welt" 15 Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theol unter den Theologen gerichtet, an den Kreis der Theologen um die Zeitschrift "Zwischen den Zeiten". Barth hat diese Anfrage aufgenommen. In einem der Probleme geht es um die Frage, was eigentlich Theol ~~xxx~~ ihrer Eigenart nach sei, wo die Theol als theoretische Disziplin, als ein bestimmtes Verfahren des Nachdenkens zu stehen kommt, kommt Theol zu stehen auf die Seite der Predigt oder kommt sie zu stehen auf die Seite der Wissenschaft. Harnack betont mit Nachdruck den unverzichtbaren wissenschaftlichen Charakter der Theol und meint dabei vorzüglich, daß die Theol ihren Gegenstand nur auf dem Weg der wissenschaftlichen Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung erarbeiten könne. Theol ist ihrem Wesen nach Wissenschaft, hat es zu tun mit der objektiven reinen Erkenntnis von Wahrheit, unerachtet der Einstellung, die Subjekte zu dieser Wahrheit beziehen können. Die praktischen Möglichkeiten des Umgangs mit Wahrheit gehören nicht mehr in die Kompetenz der Wissenschaft, meint Harnack, und das unterscheidet eben die Theol als Wissenschaft von der Predigt der christlichen Gemeinde, in der immer eine entschlossene, entschiedene Parteinahme für die Wahrheit christlicher Zeugnisse und christlicher Botschaft erfolgen muß. Die Wissenschaft muß sich dieser Parteinahme enthalten. An diesem Punkt hat Barth sehr scharf und pointiert Protest eingelegt mit der von daher berühmt berüchtigt gewordenen These, die Aufgabe der Theol ist keine andere als die Aufgabe der Predigt. Beide haben zu vermitteln das eine und selbe Wort Jesu Christi, beide stehen im Dienst an derselben Sache, im Dienst an diesem Wort Gottes, verstanden als die Wahrheit von Gott für alle Welt. Gegen diese pointierte These von Barth hat Harnack während des ~~xxx~~ ganzen Briefwechsels erbitterten Widerstand geleistet und sie als die größte Gefährdung der in der Neuzeit zu Ansehen und Geltung gelangten Theol dargestellt. Theol ist für sein Empfinden in dem Augenblick preisgegeben, wo die enge "Blutsverwandtschaft" mit der Wissenschaft im Ganzen preisgegeben ist. Theol konstituiert sich im Kontakt mit den Wissenschaften von Natur und Kultur, wie sie sich in der Neuzeit herausgebildet hat. Wo Theol diese geistige Einheit mit der Wissenschaft preisgibt, dort hat sie auch sich selbst nicht nur preisgegeben, sondern auch die Aufgabe, für die Reinerhaltung der christlichen Lehre innerhalb der Predigt Sorge zu tragen, wo Theol nicht mehr Wissenschaft ist, gibt sie die notwendige, kritische, beobachtende Distanz gegenüber dem kirchlichen Betrieb preis. Barth hat für Harnack Verständnis in einer verheerenden Weise den Anlauf genommen, den Predigtstuhl mit dem Lehrstuhl zu vertauschen und hat den Unterschied im Genus, der zwischen Lehre und Predigt besteht, in einer für beide unheilvollen Weise aufgelöst. Dagegen hat Barth an dem Gedanken festgehalten, daß in aller Wissenschaft durchaus eine gegenständliche objektive Intension enthalten ist, so daß allererst im Vollzug und in der Ausübung dieser Intension sich auch die Frage der Wissenschaftlichkeit eines Denkens entscheiden läßt, nicht aber im voreiligen Hinblick auf die geübten, sog. wissenschaftlichen Methoden. Und sehr pointiert polemisch und kritisch wirft er die Frage auf, ob nicht, wenn denn an dem Gedanken etwas Richtiges sein sollte, daß Gott nicht nur das eine Sein sei, sondern daß er auch der Inbegriff alles Wahren sei, ob nicht ein Denken, daß daran seine Orientierung nimmt, auch im Vollzug dieser seiner Arbeit, im Vollzug dieses seines Tuns von maßgeblicher und exemplarischer Bedeutung für alles Denken werden könne, welches primär an Wahrheit und nicht nur an Nützlichkeit interessiert sei. Das ist

eine Frage, die für ihn nur eine Grenzfrage ist. Es kann diese Anfrage Barths nicht in dem Sinne verstanden werden, als wolle er damit die Theol zu so etwas wie einer magistra scientiarum im Raum der Wissenschaften schlechthin machen, als ließe sich dieser Begriff von Theol so affirmativ entwickeln, daß er das kritische Prinzip, Kanon und Maßstab also, für alles übrige wissenschaftliche Denken sei. Er wirft diese Frage nur auf, um zu bedeuten, daß Wissenschaft eben nicht in erster Linie zu definieren sei durch das Instrumentarium, dessen sich denkende und Erfahrung machende Subjekte bedienen, um einen gewissen Konsenz innerhalb ihrer Erfahrung und innerhalb ihrer Begriffe herzustellen, sondern daß es in den Wissenschaften, wo sie ihren Begriff nicht vergessen haben, noch immer in erster Linie um die Auffassung der Wahrheit eines von den Subjekten nicht abhängigen Objektiven geht. Und diese Intension kann nur preisgegeben werden, wenn damit auch der Gedanke der Wissenschaft preisgegeben wird. Mit dieser hartnäckigen Insistenz auf dem Element des Objektiven in allem Erkenntnisbemühen hängt dann auch die eigentlich tiefgreifende und trennende Differenz zusammen, die sich aufgetan hat zwischen Harnack und Barth, nämlich dort, wo es um das Problem des Inhaltes der biblischen Überlieferung geht. Hier spricht Harnack von der Religion der Bibel, die es zu erheben gelte. Er spricht von den diversen Offenbarungen in der Bibel, die es zu erkennen gelte und die nur ausgemittelt werden könne durch die Inanspruchnahme und durch den Gebrauch der fortgeschrittensten wissenschaftlich historischen Mittel, die auch anderweitig ihre Anwendung finden. Barth stellt dem entgegen die Frage, ob nicht in diesen Zeugnissen der Schrift nicht eine Vielfältigkeit von menschlichen Anschauungen göttlicher Offenbarungen gemeint sei, ob nicht viel mehr über diese Ränder hinaus, die auch in den biblischen Dokumenten enthalten sind, in den Zeugnissen die Blickrichtung auf ein Ereignis erkennbar sei, das, weil es Gottes Offenbarung ist, den Charakter strenger Einsinnigkeit und Eindeutigkeit an sich hat, sofern Gott, der in dieser Offenbarung den Menschen entgegentritt, einer und nicht ein immer wieder in anderen Gestalten täuschend Auftretender ist. Ist, so fragt Barth, nicht über all diese religiösen Erfahrungen, die ihren Niederschlag in den biblischen Schriften gefunden haben, die Frage zu stellen nach der einen Offenbarung, von der diese religiösen Erfahrungen allesamt nur Reflexe, Spiegelungen sind. Muß nicht diese Frage gestellt werden nach der einen Offenbarung Gottes, auf die die vielen biblischen Zeugnisse hinweisen, und müßte nicht der Sinn dieser Zeugnisse ~~zur~~ sich von dem her erschließen, wovon sie selbst nur Zeugnisse sein wollen. Dabei rechnet Barth schon 1923 mit einem schroffen, qualitativen Unterschied zwischen dem, worauf diese Zeugnisse hinweisen und wovon diese biblischen Texte Gleichnisse sind, und diesen Gleichnissen selbst. So gewiß, meint er, von diesem Gegenstand biblischer Schriften zu sagen ist, daß er exklusiv Gottes Setzung und Tat sei, so gewiß muß von all diesen Gleichnissen und Zeugnissen der Schrift gesagt werden, daß sie nur menschliches Werk sind, deshalb kann mit Bezug auf dies Texte historische Kritik nicht radikal und konsequent genug angewendet werden. Hier gibt es keinerlei Tabus, als sei hier mitten im Raum menschlich geschichtlicher Wirklichkeit ein übermenschlich, übergeschichtlich, übernatürlich göttliches Etwas gegeben, dem der Mensch den Respekt entgegenzubringen hat, der allein Gott gebührt, sondern diese Schriften sind menschliche Texte, menschliche Erzeugnisse und sind darum auch ohne jede falsche Pietät mit allen Mitteln der Kritik zu bearbeiten. "Kritischer müßten die Kritiker der biblischen Überlieferung sein", schrieb er im Vorwort zur 2. Auflage des Römerbriefes. Und diesen Gedanken verfißt er hier auch entschlossen und entschieden gegen Harnack, und zwar gegen eine These, in der die theologische Position Harnacks als eines Vertreters des Neuprottestantismus klassisch geradezu zum Vorschein kommt. Harnack nämlich meint, es muß bei der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt, zwischen einem menschlichen Leben im Verhältnis zu Gott und dem

menschlichen Leben im Verhältnis zur Welt nicht nur auf das Moment des Unterschiedes und des Gegensatzes zwischen beiden geachtet werden, sondern es muß dem großen Gesetz der kulturgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit auch in diesem Punkt Gerechtigkeit widerfahren, und man muß ihm Rechnung tragen, daß nämlich in diesem Entwicklungsprozeß menschlichen Daseins und menschlichen Geistes jeder Gegensatz auch den Charakter einer Stufe hat, einer Stufe des Aufstiegs. In der geschichtlichen Welt der Menschheit gibt es keine Gegensätze, die nicht auch Sprossen auf der Leiter des Aufstiegs zur Vollendung sind. Und jede Stufung hat in diesem Prozeß auch den Charakter des Gegensatzes. Es wäre ein schlechter Dogmatismus, wenn nur immer auf den einen Aspekt geachtet würde, also entweder nur auf den Stufengang, als sei dieses ein gegensatzloses und widerstandsloses Emporgleiten, und ebenso fatal und dogmatisch wäre es, würde nur auf den Gegensatz geachtet werden. Bei Barth gewahrt Harnack eine einseitige Betonung des Gegensatzes in dem Verhältnis der geschichtlichen Entwicklungen und des geschichtlichen Fortschritts. Und dieser geschichtliche Fortschritt hat auch zu gelten für das Verhältnis von weltlichem und göttlichem Leben der Menschheit. Auch hier, wo der Mensch in dem Prozeß der Selbstkultivierung sich zu einer Perfektion emporarbeitet, bildet die religiöse Spitze nicht nur den Gegensatz gegenüber dem ganzen zurückgelegten Weg weltlichen Daseins, sondern diese Spitze des religiösen Erlebnisses des göttlichen Lebens hat auch den Charakter der höchsten Stufe im Vergleich zum Vorangehenden, so daß hier nicht nur Diskontinuität, Disparatheit, Gegensätzlichkeit, Feindschaft, Krisis notiert werden kann zwischen dem weltlichen und dem göttlichen Leben der Menschheit, sondern hier muß auch Kontinuität wahrgenommen werden. Weltliches und göttliches Leben der Menschheit sind auch in einem fließenden Übergang, sind auch in einer Bewegung des Aufstieges einheitlich miteinander verbunden. Und es gibt demzufolge nicht nur die eine Bewegung, die in der dialektischen Theol so stark betont worden ist, die Bewegung von Gott her, sondern es gibt legitimr Weise, und das wäre eigentlich die Aufgaben, die nach Harnack von der Theol zu leisten wäre, die andere Bewegung des Aufstieges der Menschen zu ihrer Vollendung in religiöser Kultur, in religiösem Leben und Erleben, und zwar in einer souveränen, überlegenden Form des Daseins in Freiheit von allen Zwängen des natürlichen Gegebenseins und der natürlichen Welt. Offenbarung meint hier für Harnack durchaus eine Stufe, wenn auch die letzte und höchste Stufe im Prozeß der Selbstverwirklichung menschlicher Wahrheit in Leben, in der Wirklichkeit der Menschheit qua Geschichte, und d.h., weil diese Offenbarung auch eben ein Moment innerhalb dieser Geschichte, dieser Vervollkommnung der Menschheit ist, deshalb ist diese Stufe auch durchaus denkbar und wißbar und reflektierbar als eine Thematik, die der wissenschaftlichen, historischen Erkenntnis aufgegeben ist, so daß das Wesen des Christentums und das Wesen christlicher Wahrheit sehr wohl nur erworben und erfaßt werden kann auf dem Weg geschichtlichen Wissens und kritischen Nachdenkens, wie Harnack nicht müde wird zu betonen und zu unterstreichen. Und genau hier kommt nun der Widerspruch Barths noch einmal sehr schroff zu Tage, wo er nämlich erklärt und für Harnack zu umschreiben versucht, daß dieser Zielpunkt des biblischen Zeugnisses, über mit dem Begriff Offenbarung bezeichnet wird, als die Wirklichkeit Jesu Christi nicht verwechselt werden kann mit dem, was auf dem Weg der historischen Rekonstruktion als die Gestalt des historischen Jesus noch erruierbar ist, sondern hier, wo die Wirklichkeit Jesu Christi im Sinne der Wirklichkeit der Offenbarung Gottes auf der Linie des biblischen Zeugnisses in Betracht genommen werden soll, dort muß die Theol unweigerlich jenen Salto mortale nach empirischem Bewußtsein schlagen, daß nämlich Jesus Christus zu bedenken ist, -sofern er als Offenbarung Gottes soll gedacht werden können, als der vom Tod Auferweckte und Auferstandene, als eine Wirklichkeit, die nicht mehr in dem Horizont eines durch Vergänglichkeit definierten Lebens zu erfassen ist, sondern hier muß die Theol den Grenzgedanken einer Wirklichkeit in Erwägung ziehen und ihn ernst fassen, einen Grenzgedanken, der im

Innersten bewegt ist von der Tendenz eines Seins aus dem Tod ins Leben, und zwar in ein Leben, dem die Vergangenheit nicht als Zukunft mehr bevorsteht. Mit diesem Gedanken, meint Barth, muß die Theol, wenn sie denn die biblische Maßgabe als ihre eigene akzeptieren will, rechnen, und unter diesem Begriff, unter diesem Anfang und Ausgang ist Theol im Ernst nicht mehr zu treiben. Auf dem Boden der subjektiven Begründung von Theol als Wissenschaft oder als kirchliche Lehre ist Theol, so meint Barth, nicht mehr von wirklich im Begriff zu entwickeln, sondern die Theol, die über diesen Bereich der menschlichen Möglichkeit hinaus das intendieren möchte und das ins Auge fassen will, was die biblischen Zeugnisse nahe legen wollen, eine solche Theol muß *ihren Limeswert konstruieren, wobei sie sehr genau darauf zu achten hat*, daß dieser Gedanke von Christus als dem Auferstandenen nicht als ein Abstraktum in den Raum gestellt wird, sondern beachtet bleibt, daß auch dort, wo der Theol dieser Gedanke unverzichtbar geworden ist, der Auferstandene nur als der auferweckte Gekreuzigte für die Theol relevantes Thema zu sein vermag. Und zunehmend hat sich in diesen 20-iger Jahren das theologische Denken Barths auf diese christologische Spitze hin konzentriert. In ein Anzahl von Aufsätzen hat er auf diesen Zusammenhang von Tod und Auferweckung Jesu Christi als die Angel und den Drehpunkt in dem ganzen theologischen begriffsbildenen Geschäft abgehoben. Vorher aber ist noch auf die religiös soziale Bewegung einzugehen, denn auch hier ist eine eminent interessante christologische Motivation erkennbar und ein treibendes christologisches Interesse schon in der frühen Auseinandersetzung mit dieser religiös sozialen Bewegung erkennbar.

Christlicher ev. Sozialismus in Deutschland:

Wir hatten bei Harnack und Hermann die Differenzpunkte zu nominieren versucht und wüßen dabei auf das Zentrum des Unterschieds gestoßen in der Frage der Bestimmung der Wirklichkeit der Offenbarung Gottes in der Realität Jesus Christus. Auf der einen Seite der Versuch eines historischen Zuganges zu dieser Wirklichkeit in der Bestimmung, daß die Wirklichkeit Jesus Christi die Wirklichkeit des historischen Jesus ist als des authentischen Zeugen des göttlichen Evangelium von der Universalität der göttlichen Vatergüte und der Unendlichkeit des Werdens der menschlichen Einzelseele so bei Harnack und die andere Zugangsweise der Zugang zur inneren geistigen Wirklichkeit Jesus Christi auf dem Weg der Sittlichkeit und Versittlichung des menschlichen Wesens in seinem Ausgang aus einer ursprünglichen natürlichen Bestimmtheit so bei Hermann. Bei Barth wurde gegen beide Positionen der Widerspruch angemeldet, daß die Offenbarungswirklichkeit Jesus Christi nicht identifiziert werden kann mit der historischen Realität auch nicht mit der moralisch erlebten inneren Realität Jesus Christi, sondern daß die Offenbarungswirklichkeit nur in der Identität des Gekreuzigten und Auferstandenen wahrgenommen und theologisch reflektiert werden kann. Dieses Problem der Christologie wurde uns nun auch bei der neuen Linie des theologischen Denkens begegnen, die auf den Verfolg der sozialen Frage, wie es damals hieß, sich heraus gebildet hat. Für die Aufnahme dieser Linie innerhalb des deutschen protestantischen Lebens und Denkens ist es wesentlich zu beachten, daß dieses Problem offenkundig gar nicht unter Absehung von den realen historischen Bedingungen und Voraussetzungen des 19. Jhr. in Blick genommen werden. Spätestens seit der Julirevolution in Frankreich hat sich in dem politischen Leben Europas die soziale Komponente deutlich zu Wort gemeldet und von Westeuropa her wurde das Problem des vierten Standes zu einem der Philosophie und Wissenschaftsbewegenden in der Ökonomie sehr stark bewegenden Problem. Das geschah in Deutschland mit gewissen Verzögerungen aber immerhin war bereits 1848 in Deutschland diese Frage nicht mehr eine Pagatellfrage, sondern ein sehr stark in den Vordergrund drängendes und den Regierungen beunruhigendes Problem. Als man in Frankfurt die Frage nach der nationalen Einheit Deutschlands anging, gestaltete sich parallel dazu eine Bewegung innerhalb des Protestantismus in dem Hoffnungen auf eine national kirchliche Sammlung aus den frühen Zeiten der Befreiungskriege noch einmal auflebte, und unter kräftig königlichen Zuspruch vor allem aus Württemberg dann mit zögernder Aufnahme dieser Anregung auch von Preußen her wurde der 1. Wittenberger Kirchentag 1848/49 zusammengerufen. Dabei wird man sich zunächst, man könne hier zu einer protestantischen Nationalkirche kommen, berufen haben. Es erwies sich aber sehr bald, daß diese Hoffnung eminent trügerisch war und insofern griff man dort gerade auch die beiden Vorsitzenden von Bethmann Hollweg, damals Kurator der Bonner Universität, und der in Berlin lehrende Rechtswissenschaftler Julius Stahl - sie griffen beide gerne auf, was ihnen an neuen Initiativen vorgetragen wurde von Johann Heinrich Wichern, der damals mit seinem Programm der Inneren Mission vor die breite Öffentlichkeit trat und das war ein soziales Projekt, auf das die kirchlichen Aktivitäten konzentriert werden konnten. So kam es damals zur Gründung des Sozialausschusses der Inneren Mission wobei diese Einrichtung von vornherein einen deutlichen apologetischen Charakter trug und zwar schon von ihrem Gründer her. Er hatte eine Reise nach Schlesien gemacht, die dortigen sozialen Zustände zu prüfen und auf der Rückreise kam er durch Berlin und erlebte die Berliner Märzrevolution, die Demütigung des Königs was für Wichern ein großer Schock gewesen ist, denn von Grund an blieb er konservativ royalistisch eingestellt und empfand die