

Luther konsequent.

Von E. Przywara S. J.

Der 50. Geburtstag Karl Barths gibt einem Kreis seiner Freunde die Gelegenheit, von den verschiedensten Seiten aus das Wesentliche seiner Theologie zu beleuchten als einer solchen, in der die unverbogen reinen Linien der Reformation wiederhergestellt sind¹. Zu gleicher Zeit nimmt Emanuel Hirsch, der Gegenpol Barths, den Kampf um das Alte Testament zum Anlaß, eine grundsätzliche Theologie des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Testament zu entwerfen, die die zögernden Ansätze Luthers radikal durchführt (8 f.), in Frontstellung gegen die „schlimme theologische Leichtfertigkeit, mit der die von Karl Barth bestimmten Theologen über sichere Ergebnisse und unentrinnliche Fragen unserer heutigen Erkenntnis vom Alten Testament hinweggegangen sind“ (1)². Ebenso aber schließen beide Bücher sich zusammen: zu einer letzten Radikalität dessen, was Luther bedeutet. Und ebenso wird sichtbar, worin das eigentlich Positive seiner Sicht liegt und worin das Negative durch alles hindurchschneidet.

Karl Stoevesandt macht in der Barth-Festschrift die Weltsicht deutlich, die der religiösen Sicht der Reformation zugrundeliegt: wir stehen „dem Leben als etwas Grausigem und Dämonischem gegenüber“ (244), in einer „unweigerlichen Verstricktheit in die unberechenbare und ewig stumme Natur“ (251). Ebenso sieht Emanuel Hirsch die „grausigen Züge“ der „Jahwereligion“ (18) als „das in der Wirklichkeit unseres Lebens uns gegebene Gottesverhältnis“ (31): „der Volksgott ... als Maske des Deus absconditus“ (46). Aus diesem Hintergrund erheben sich, wie Eduard Ellwein meisterlich zeichnet, die Grundlinien der „Theologia crucis“: „der beherrschende Grundgedanke: Christus majestatis Dei incarnatio“ (386), „die Menschheit Christi“ als „die für uns in den Tod dahingegebene, die geopfertete Menschheit“ (384) als „der Ort, wo uns Gott in seiner Gottheit begegnet“ (383). Diesem „solus Christus“ (382) „kontrapunktiert“ das „Sola fide“ (390), als „ausschließliches Hören auf die ‚nackte Stimme‘ Gottes“ im „Dunkel des Glaubens“, „in Christus in der Luft hangend gekreuzigt“, und also nicht nur als Ausgeliefert des „natürlichen Menschen“ ins „Sterben“ (391) und „Schweben über dem Ab-

¹ Theologische Aufsätze, Karl Barth zum 50. Geburtstag (X u. 622 S.) München 1936, Chr. Kaiser. M 16.50.

² Emanuel Hirsch, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums (VIII u. 87 S.) Tübingen 1936, Mohr. M 2.60.

grund“ (396), sondern als „Erleiden Gottes“ (394), eben darum aber andererseits als „Brautmystik“ des Glaubens (393) „adhaesio Verbi zu possessio Verbi“ (392), „copula desponsationis“ bis zur „Vertauschung des Subjekts“ (393). „Im und durch den Untergang des Menschen setzt Gott sein Heilswerk durch“ (399), da es „Gottes Art“ ist, „sein eigentliches erlösendes Wirken unter seinem Widerspiel zu verhüllen“ (400), zum „Lobpreis der Majestät Gottes und der Herrlichkeit Christi ... aus der Tiefe“ (404). Also lebt, wie Heinrich Fausel das Denken Luthers gegen Melanchthon zeichnet, „der Glaube ... von der verborgenen Weisheit Gottes ..., der sich offenbart in der Verhüllung des Kreuzes Christi ... Wer an einem Punkte die verborgene Weisheit Gottes sichtbar machen will, der ist aus dem Ring des Glaubens gestürzt, der Sucht nach Gottgleichheit erlegen, der kann nicht mehr an die Erlösung durch das Kreuz Christi glauben, sondern muß selber die Welt erlösen, sich nochmals kreuzigen lassen, in ewiger Unruhe schweben, die Verantwortung für die Gestalt der Zukunft, für die kommenden Geschlechter, für den Fortbestand der Kirche sich auf die Schultern laden und an seiner eigenen Gottgleichheit erbärmlich zugrundegehen“ (409).

An diesem Ort geschieht darum der wahre Eintritt aus dem Alten Testament in das Neue. Zwar dient das Alte Testament, wie Emanuel Hirsch darlegt, „zur Belegung der geheimnisvollen Wahrheit ..., daß es im Gottesverhältnis zuletzt immer um Tod und Leben des Menschen geht“ (33), und darum ist gerade die Opferung Isaaks der „äußerste und eigentlich außerchristlich allein brutal wahrhaftige Ausdruck des dem Menschen mitgegebenen Gottesbewußtseins mit seiner letzten Unheimlichkeit“ (32). Aber ebenso geschieht es, „daß ... die Gesetzesreligion an dem tiefsten ihr innewohnenden Widerspruch, zugleich echte Anbetung Gottes und falsche vor Gott bestehende Gerechtigkeit des Menschen sein zu müssen, in Todesnot gerät und fast zugrunde geht“ und hierin „eine tiefere Bereitung auf den Glauben an das Evangelium“ wird (33). „Der Glaube an einen, der den Schandtod am Kreuze starb, hat christlich die Gleichung zwischen Gott und irdischem Machterweis und zwischen Gnade und Erfolg oder Sieg zerbrochen ... Damit ist dem Grundprinzip der alttestamentlich-jüdischen Religion widersprochen“ (42). „Weil das Alte Testament das geschichtlich mächtigste Widerspiel des Neuen ist, gerade darum paßt es so gut als erster Teil der christlichen Bibel ..., als ewiges Bild der im Evangelium verneinten Gesetzesreligion dem christlichen Selbstverständnis vor Gott als Stachel zu dienen“ (83). Es ist darum „Gleichnis des Neuen Testaments nicht nach dem, was es ist, sondern nach dem, daß es von dem Neuen zerbrochen wird und vermitteltst dieses Zerbrochenwerdens

... ein Bild der uns auf Umwegen zu sich führenden seltsamen göttlichen Liebe ist“ (63). So ist „die christliche Aufhebung des Alten Testaments ... zugleich die christliche Erfüllung der im Alten Testament nicht vollendbaren Richtung auf Glauben hin“ (12).

So ist folgerichtig dazu der Mensch überhaupt, wie Edmund Schlink ausführt, als „ganzer Mensch ... Geschöpf und völlig verderbt zugleich“, „empfängt ... einerseits als Geschöpf göttliche Liebe und steht andererseits als Sünder unter Gottes Zorn“, und dies so, „daß dieselben Seiten des Menschen in der Bestimmung seiner Geschöpflichkeit und in der Bestimmung seiner Verderbtheit wiederkehren“ (207), in der Radikalität des „simul“, die „keine empirische Grenzziehung“ erlaubt (208), so daß nichts von beidem „aus der natürlichen Wirklichkeit des Menschen erkannt werden kann“ (209) und der Mensch selber Gott erkennt, um Ihn eigentlich nicht zu erkennen: er „weiß ..., daß Gott ist, aber nicht, wer Gott ist, und erkennt somit nicht Gott den Schöpfer. Er weiß zum Teil, was gefordert ist, aber nicht, wer es fordert, und erkennt somit nicht Gottes Zorn“ (212). Die „viae negationis, eminentiae und causalitatis“ sind nicht „Wege der Deszendenz Gottes“, sondern „Wege der Aszendenz des Menschen“, weil erst im „Gott wider Gott“ der Gottverlassenheit Gottes am Kreuz das „Gott für uns“ sich öffnet, wie Heinrich Vogel es in letzter Schärfe sagt (225, 228 f.). „Evangelische Theologie“ ist darum, wie Alfred de Quervain betont, „das Wissen darum, daß zum ersten Gebot das zweite Gebot gehört“ (191), d. h. die Aufhebung jeglichen „Bildes“ von und zu Gott: der (exemplaristisch im Sinne Maritains verstandenen) „*analogia entis* in der Logik“ wie des „Gleichnisses in der Aesthetik“ (194) wie des „Symbols“ in den Sakramenten (196 f.) wie des „Vorbild und ... Ideal“ in der Ethik (198). So „existiert“, wie Eduard Thurneysen die letzten Linien zieht, „der Mensch nur als Wesen, das für Gott nicht mehr in Betracht kommen kann, es sei denn, daß er ihn verzehre in der Glut seines Zornes. Gott knüpft nicht an, aber er schafft neu“ (47). Und Maria, als der Ort der Menschwerdung des erlösenden Gottes, ist nur die Zugespitztheit dieses Menschen. „Es wird in Maria gerade die völlig ungleichartige, die von Natur gleichnisunfähige Niedrigkeit des menschlichen Wesens gesehen, der Ort des Fleisches in seinem ganzen Verschlössensein für Gott. Und nun geschieht wider alles Erwarten am Orte dieser Niedrigkeit das Wunder der Herablassung Gottes, der sich dieser Niedrigkeit in Maria annimmt“ (42 f.).

Hieraus folgt eine letzte radikale Sicht von Christentum und Kirche. Alles führt sich einzig zurück auf das „Hindurchbrechen“ des „Wort Gottes ... Selber“: darum nicht in einer den Sinn zusammenhängend darlegenden, sondern in einer „abbrechenden ...

Exegese“ Seines „geoffenbarten Wortes, der Schrift“ (G. Eichholz 3, 5). Es gibt weder ein Wort „über“ Gott noch eine autoritative Kirche als „Garant für die Realität Gottes“ (Thurneysen 39), sondern einzig das lebendige Wort Gottes in der Predigt als „Lautwerden der redenden Stimme Gottes selbst“ (ders. 45), als „Ort, wo Er Selbst ... gegenwärtig ist ..., Sich Selber gebend“, als „Ereignis, das ... Gott Selber in Seiner Hand behält“ (ders. 43). Dieses Unmittelbar, darin Gott „die Hand auf den Menschen legt“ (ders. 49) und dies allein „weil Gott es so will“ (ders. 47), „das eben ist“ die „Rechtfertigung“ des Menschen (ders. 49). Ist Christentum und Kirche einzig dies Unmittelbar, so entfällt alles übrige. Es entfällt die Kirche als „göttliche Institution“ (Thurneysen 39) wie als „geschichtliche Kontinuität“ (Eichholz 10). Es entfallen die Sakramente bis zur Aufhebung der Realpräsenz Christi, soweit sie nicht im unmittelbar aktuellen „Ereignis“ jeweils jetzt geschieht (W. Niesel 189 f.). Es wird das Wort Sakrament überhaupt abgelehnt (H. Hesse 468). Es entfällt schließlich auch noch alle Objektivität einer Lehre und einer Heiligen Schrift. Denn weder eine objektive Lehre noch eine objektive Heilige Schrift sind der „Real- und Erkenntnisgrund der Kirche“, sondern das „Geschehen der Verkündigung“, „allein dadurch, daß das Wort der Schrift verkündigt wird, und sich dadurch Offenbarung ereignet“ (H. Diem 325 f.). Und darum ist es folgerichtig, daß Hirsch, in letzter Zusammenfassung der protestantisch-rationalistischen Bibelkritik, das objektive Alte Testament aller Inspiration entkleidet. Aber dieselben Grundsätze fordern auch die ausnahmslose Anwendung auf das Neue Testament. Es kann nichts bleiben als das reine Unmittelbar Gottes, das jeweils heute und jetzt geschieht.

Hieraus entspringt endlich die wesentlich endzeitliche Sichtung alles Irdischen, worin sich der Kreis zur zugrundeliegenden Weltansicht schließt. Die Kirche steht als die „fremde“ in der Welt: „Gott ... wohnt nur unter den Reinen, die im Blick auf die Auferstehung schon rein sind“ (H. Hellbardt 166, 169). Dagegen steht „das in der Wirklichkeit unseres Lebens uns gegebene Gottesverhältnis“ unter dem „Volksgott ... als Maske des Deus absconditus“, weil unter dem „alttestamentlich-jüdischen Ineinsetzen von Gotteswerk mit Volksgesetz, von göttlichem Zorn und göttlicher Gnade mit den irdisch-geschichtlichen Schickungen“ (Hirsch 31, 46, 70). So wird die Kirche zum „Gegenpol des Staates“, und dies gerade „einem sich religiös verstehenden Staate“ gegenüber, zwar in einer „Polarität“ der „Doppeltheit der Linien“ von „Bejahung“ und „Distanz, ja ... Ablehnung“, aber dies bestimmt durch eine „apokalyptische Haltung“ (Dehn 90, 91, 108, 107, 95), die geneigt ist, einen „Kult der faszinierenden po-

litischen Allmacht“ und „das von der prophetischen Kraft der politischen Macht getragene und inspirierte ‚Bild‘“ als „antichristliche Parodie auf den Gekreuzigten und Auferstandenen“ zu richten (Schlier 117, 122, 116). Denn grundsätzlich ist das „Diese Welt uns untertan zu machen“ die jeweils größere Versuchung: „Wir liefern uns ... den Dämonen aus, deren Kräfte in all diesen physischen Kräften wirksam sind“, und dies ist die eigentliche Hölle (Stoevesandt 255, 256, 261).

Gibt sich ein bis ins Letzte konsequentes Luthertum in diesen radikalen Linien, so sind all die Ausweichungen verständlich, die das geschichtliche Luthertum zeigt. Diese Ausweichungen treten nun auch als Letztes aus unseren beiden Dokumenten heraus: zum Teil in geschichtlichen Berichten über die Gegenpositionen zu Karl Barth, zum Teil selber als Versuche, die Radikalität zu brechen. — So zeichnet Haitjema für Holland und John Mc Connachie für England und Schottland die Stellung des Neu-Calvinismus, der zuerst für Karl Barth günstig schien, dann aber sich ihm entgegenstellte. Er setzt in Holland gegen den reinen „Aktualismus“ Barths die „Selbstsicherheit“ der „Verherrlichung des Heiligensprozesses“ des „calvinistischen Königsmenschen“ (583, 584, 574). Er setzt in England und Schottland gegen die radikale Sola-gratia Barths die „Vermittlungstheologie“ eines „vermittelnden Modernismus“ von „Semipelagianern“ (563, 561 f., 566). — Emanuel Hirsch wieder kommt dazu, einen Neu-Lutheranismus zu zeichnen, der uns aus den „grausigen Zügen“ des „Glaubens an den Deus absconditus“ „befreit“ „zu der klaren Erkenntnis ... des Pater absconditus“ als der „ewigen in sich unveränderlichen Liebe“, in einer Religion der „Freiheit vom Gesetz in der Liebe“, in der alleinigen „Gegenwart Gottes ... in Jesus Christus“ (18, 49, 59, 77, 73). — Es reihen sich endlich die Versuche einer neuen „natürlichen Religion“ an. Enkichi Kan berichtet, wie in Japan eine anfängliche Begeisterung für Karl Barth abgelöst werde durch das Mitgehen mit einer neuen „natürlichen Religion“, wie Brunner sie entwirft (602). Und de Hartog, in seiner Kritik Barths, erhebt ausdrücklich den Ruf nach einem „altchristlichen Realismus“, der „im Zeichen ... des Sichverlierens in Gottes Wirksamkeit“ stünde, während Barths Theologie im „Zeichen des menschlichen Bewußtseins“ stehe (593). Er umzeichnet eine Religion des „Reichtums der Offenbarung ... auf allen Gebieten des menschlichen Lebens“ und folgerichtig einer „realistischen Betrachtung, die die Allvermittlung des Logos entdeckt und darum auch alle Kreise dieses Logos, jeden an seinem Orte gelten läßt“ (593).

So zeigen also unsere beiden Dokumente auf der einen Seite ein bis ins Letzte konsequentes Luthertum, das im Namen einer

Theologia crucis alles Menschliche auslöscht, — auf der andern Seite ein geschichtliches Luthertum, das auf den verschiedensten Wegen zu einem rein natürlichen religiösen Individualismus wird. Zwei Allein stehen zuletzt gegeneinander: Gott allein (bis das natürlich Menschliche für dieses Allein als Dämonisches erscheint) — Mensch allein (bis das Unbegreifliche des Göttlichen Willens für dieses Allein als Dämonisches erscheint). So aber ist es das folgerichtige Schicksal einer Bewegung, die die Enthülltheit des Geheimnisses des Kreuzes nicht tiefer wieder verhüllt lassen will in der ungemindert echten Menschlichkeit, die auch und gerade der Gott der Unerhörtheit des Kreuzes angezogen hat. Denn so verkündet das zweite Kapitel des Philipperbriefes das Geheimnis des Kreuzes: daß Gott „sich machte zu Nichts und Leer und Umsonst (ἐκένωσεν), die Gestalt des Sklaven annehmend“, aber dies als „im Gleichnis von Menschen geworden“; — daß Gott „Sich erniedrigte, geworden hörig und untertan (ὑπήκοος) bis zum Tod, Tod aber des Kreuzes“, aber daß Er es tat als „erfunden im Schema Mensch (ἐν σχήματι . . . ἀνθρώπου)“ (2; 7—8). Zu diesem „Gleichnis von Menschen“ und „Schema Mensch“ gehört alles, wogegen die Flamme religiöser Unmittelbarkeit lodert: objektive Institution, objektive Sukzession, objektive Lehre, objektiver Kult, objektive Ordnung, objektive Tradition, objektiver Dienst. Wie der Herr selbst Sein Kreuz-Geheimnis unter Menschen-Gleichnis und Menschen-Schema heilig verhüllt, bis dazu hin, nicht nur als „gewöhnlicher Mensch“ zu erscheinen (Matth. 13, 55; Joh. 6, 42), sondern als Gegensatz zur „Unmenschlichkeit“ des Täufers (Matth. 11, 18 f.), — ebenso geschieht Sein Fortleben in einer Kirche, die das Kreuz-Geheimnis hüllt in die Gestalt menschlicher Institution, wie Institutionen sonst sind. So ist es die schärfste Form der Menschwerdung: daß auch und gerade das Kreuz die hüllende Gestalt des „Schema Mensch“ erhält (wie es die Philipperbrief-Stelle zweimal betont). Dann ist aber das Schicksal des geschichtlichen Luthertums das folgerichtige Schicksal seiner konsequenten Intention. Die Reformation setzt die Flammen der Entflammtheit des „glutblitzenden Geheimnis des Kreuzes“ (fulget crucis mysterium) nicht nur gegen die menschliche Objektivität der Kirche, sondern zuletzt an ihre Stelle, als neue Religion im Raum des Menschlichen. So bricht das „Schema Mensch“ notwendig in das Heiligtum des Geheimnisses des Kreuzes selber ein. Da aber in der Revolte gegen eine menschlich sichtbare Kirche die Revolte erging gegen ein menschlich Objektives, so trägt dieses neue „Schema Mensch“ notwendig die Züge der protestierenden „persönlichen Innerlichkeit“ oder „freien Persönlichkeit“. Diese „persönliche Innerlichkeit“ oder „freie Persönlichkeit“ ist nun das „Schema Mensch“, aber nicht als Hülle des

Kreuzes (weil dagegen der Ur-Protest erging), sondern als seine unmittelbare und offene Erscheinung, noch schärfer; als sein Sich-Ereignen jeweils heute und jetzt. Damit aber bricht das Entweder-Oder auf. Entweder wird die „persönliche Innerlichkeit“ oder „freie Persönlichkeit“ zum Allein der Flamme des Kreuzes. Dann ist es Luthertum als Revolte des gott-unmittelbaren Subjekts gegen den menschlich-objektiven Dienst, um die Flamme des Kreuzes aus der Bindung des „Gehorsams“ des „Sklaven“ zu reißen, daß sie werde zum Werkzeug der apokalyptischen Zerstörung alles Menschlichen. Oder die Flamme des Kreuzes wird zur Lichtigkeit des Allein der „persönlichen Innerlichkeit“ oder „freien Persönlichkeit“. Dann ist es Luthertum der „freien Persönlichkeit“: die religiöse Entflammtheit kühlt sich ab zur „freien Aufgeklärtheit“, die frei von allen Fesseln objektiven Dienstes in einer „vernünftigen Innerlichkeit“ lebt. Luthertum offenbart sich in dieser äußersten Spannweite zwischen dem Typus des alles zerstörenden „Schwärmers“, gegen den Luther ankämpfte, und dem Typus des alles rationalisierenden und individualisierenden „aufgeklärten Bürgers“, der das Erbe Luthers allzubald antrat. Die Revolte des „enthüllten Kreuzes“ gegen das „Schema Mensch“ wird bezahlt mit diesem ausbrechenden Entweder-Oder: zwischen entfesseltem Zerstörer und „freiem Bürger“.

Metaphysik und apriorische Synthese.

Von Joh. B. Lotz S. J.

Wenn wir die Methode einer Wissenschaft untersuchen, so fragen wir damit nach ihrem Wesen. Denn die Methode, die einer Wissenschaft zukommt, ist jene, die ihrem Wesen entspricht, angemessen ist, die ihr also durch ihr Wesen von vorneherein vorgeschrieben wird. Ja, im letzten fällt die Methode einer Wissenschaft mit ihrem Wesen zusammen, ist sie nichts anderes als dieses selbst, in einer bestimmten, noch im einzelnen zu klärenden Hinsicht betrachtet. Folglich treibt uns die innere Bewegung unserer Frage auf die nach dem Wesen der Metaphysik zurück. Darüber müssen wir uns somit zuerst, soweit es hier nötig und möglich ist, verständigen.

1. Zum Wesen der Metaphysik.

Daß einer Wissenschaft Wesen durch ihren Gegenstand bestimmt werde, bedarf kaum einer Erläuterung. Daß aber dafür die Eigenart des um den Gegenstand sich Mühenden nicht weniger entscheidend sei, wurde vielleicht nicht immer mit derselben