

Glaube und Vernunft als Existenzproblem

Autor(en): **Barth, Heinrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **2 (1946)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877588>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

mögen.»¹⁹ Ein Reformierter würde sich kaum so ausdrücken. Calvin redet nüchterner, und zwar im Sinne der Heiligen Schrift. Und doch ist Luther auch da, gerade da nicht Mystiker, sondern ein treuer Zeuge der in Christus geschenkten Sohnschaft, ein gewissenhafter Prediger des Evangeliums. Sein Verständnis des Bittens ist gewonnen am Verständnis des Unser Vater.

Laufen/Berner Jura.

Alfred de Quervain.

Glaube und Vernunft als Existenzproblem.

Vortrag am 18. Februar 1946 in der Basler Prediger-gesellschaft.

Wer sich anschickt, über «Glaube und Vernunft» vorzutragen, der greift damit zunächst auf eine Fragestellung zurück, die im Denken der Patristik und im christlichen Mittelalter ihre Wurzel hat. Auch der christliche Denker der Gegenwart macht sich zumeist die Frage der Beziehung von Glaube und Vernunft in dem relativ einfachen Sinne zu eigen, in dem das mittelalterliche Denken eine Abklärung seiner letzten Probleme gesucht hatte — ohne daß er sich immer bewußt wird, wie sehr diese Fragestellung durch die Größe, aber auch durch die Schranken jener Geisteswelt mitbedingt ist.

Patristisches und scholastisches Denken sahen sich vor die ebenso gewaltige wie unausweichliche Aufgabe gestellt, im Hinblick auf die Beziehung der christlichen Glaubenslehre zu der überlieferten Weisheit der Alten zur Klarheit zu gelangen. Mit staunender Bewunderung wurde der christliche Denker jener Epoche der zwar nur in Bruchstücken vermittelten, aber in ihrem sublimen Gehalte und ihrer geistigen Durchbildung wohl erkennbaren philosophischen Einsicht der Alten gewahr, mit der es bei ihrer einleuchtenden Klarheit und unverkennbaren Tiefe in jedem Falle eine weittragende Bewandnis haben mußte. Es waren Einsichten der «Vernunft», die aus dem Munde der alten Meister des philosophischen Gedankens vernehmbar wurden — Einsichten, die zwar die Höhe und Tiefe christlicher Glaubenserkenntnis vermissen ließen, denen man aber eine Kraft der Erhellung auch für die christliche Welt-

¹⁹ Luthers Auslegung von Joh. 15, 13 ff., W. A. 45, 540.

und Lebensanschauung nicht von vornherein abzusprechen wagte. Was immer von heidnischer Weisheit Wahres, Gutes und Edles gedacht worden war, das durfte offenbar auch für den christlichen Denker seinen Wert und seine Bedeutung haben — bei allem Bewußtsein des Abstandes, der zwischen den Wahrheiten der Offenbarung und der profanen Vernunft bestehen blieb. Im Hinblick auf das hier auftauchende, große Problem hat das mittelalterliche Denken — wie wir wissen — verschiedene Wege eingeschlagen: Entweder es traute der philosophischen Vernunft die Kraft zu, wenigstens in weitgehender Annäherung auf ihrem eigenen Wege der offenbarten Wahrheit innezuwerden. Oder es ließ die Ordnung der Glaubenswahrheiten derjenigen der Vernunftwahrheiten in eindeutigen Rangverhältnis übergeordnet sein, ohne daß zwischen beiden ein Widerspruch aufklaffen durfte. Oder es meinte ein letztgültiges Auseinanderbrechen von zwei Wahrheiten wahrzunehmen, indem die Paradoxie des Glaubens alle Beziehung zur Vernunftwahrheit verloren zu haben schien — die Lösung des Verzichtes mit ihrer ausweglosen Größe!

Solche Konfrontation von Glaube und Vernunft — die im Rationalismus, im deutschen Idealismus und bis zur Gegenwart weiterlebte — bedeutet aber noch lange nicht die wirkliche Begegnung derjenigen Lebensrealitäten, die in den Stichworten «Glaube» und «Vernunft» vertreten sind. Denn sie vollzieht sich auf einer Ebene, die keinen Raum hat, die Existenz des Menschen mit ihren Problemen in sich aufzunehmen: auf der Ebene der Einsicht, des Denkens, der Lehre. Die von uns bis dahin ins Auge gefaßte dialektische Spannung zwischen Glaube und Vernunft entspringt der gegensätzlichen, und doch nicht beziehungslosen Polarität von christlicher Glaubenslehre und antiker Philosophie, die sich als göttliche und menschliche Weisheit, als heilige und profane «Theoria» entgegenzustehen scheinen. In der «Theoria», in der denkenden Betrachtung jenseitiger und diesseitiger Wahrheiten, in der Lehre des Glaubens und der säkularen Erkenntnis erschöpft sich aber die Existenz des Menschen nicht. Denn der Mensch existiert in andern Entscheidungen, als wie sie seiner denkenden Erkenntnis offenstehen. Gibt es doch eine Auseinandersetzung zwischen Glaube und Vernunft, die mehr ist

als ein bloßes Denkproblem — eine Begegnung von noch größerem Ernste und noch strengerem Anspruche an den Menschen.

Wenn wir in der Formulierung unseres Themas Glaube und Vernunft als «Existenzproblem» bezeichnen, dann soll durch diesen Zusatz zum Ausdruck kommen, daß wir nicht nur ein Problem des theoretisch erkennenden Menschen, nicht nur eine Frage des Denkens und der Lehre im Auge haben — eine Frage, wie sie zu allen Zeiten den Intellekt einer gläubigen und ungläubigen Menschheit beschäftigen mußte. Diese intellektuelle Frage nach dem Verhältnis zwischen der auf Offenbarung gegründeten Glaubenslehre und einer säkularen Philosophie und Wissenschaft erweist sich uns als die Teilfrage eines noch größeren Problems, das das Problem des ganzen Menschen, des Menschen als solchen ist. In diesem Probleme sehen wir uns vor die erst recht aktuelle und dringliche Frage gestellt, wie sich die Existenz im Glauben zur Existenz im Säkulum verhalten mag. Zur Existenz des Menschen in der «Welt», die wir hier im Blickpunkt haben, wenn wir dem «Glauben» die «Vernunft» gegenüberstellen! Bei solcher Konfrontation geht es nicht mehr um ein Anliegen der denkenden Rechenschaft, vielmehr um eine Frage der persönlich höchst belangvollen, unser alltägliches Leben und vor allem unsere Arbeit in Mitleidenschaft ziehenden Auseinandersetzung, die sich über die bloße Dialektik hinaus zum Konflikte auswachsen muß — zum Konflikte im persönlichen Leben des Christen, der sich bedrängt sieht von der Frage des Verhaltens seines Glaubens zu seiner Existenz in den Verflechtungen seines säkularen Daseins, aber auch zu dem großen geschichtlichen Konflikte, der durch den Gegensatz von Kirche und Staat am besten bezeichnet ist. Wohl mag dieser Konflikt in der harmlosen Existenzform einer kirchlichen Bürgerlichkeit verdeckt bleiben. Er wird aber überall dort aufbrechen, wo auf der einen Seite der Glaube seinen unvergleichlichen Anspruch geltend macht, und wo auf der andern Seite die säkulare Existenz nicht nur in einer fraglosen Alltäglichkeit, sondern ihrerseits in ihrer unerhörten Anforderung sichtbar wird. Mag immerhin eine konventionelle kirchliche Haltung mit einem in festen Bahnen geleiteten Berufsleben friedlich Hand in Hand gehen,

so bleibt doch einem wach gewordenen Glauben, so gut wie der scharfen Sicht einer säkularen Kritik des Glaubenslebens, die Problematik einer existentiellen Begegnung von Glaube und Vernunft nicht verborgen — besonders dort, wo wir eine Ahnung von der Größe dessen haben, was auf beiden Seiten auf dem Spiele steht! — Mögen wir nun aber immerhin für die Größe der hier gestellten Frage ein Augenmaß besitzen, mögen wir sogar zu einer haltbaren grundsätzlichen Einsicht in dieses tiefe menschliche Existenzproblem gelangen, so dürfen wir doch *eines* kaum erhoffen: Daß wir nicht nur in unserm Denken, sondern eben in unserer Existenz, in unserm Tun und Lassen wie in unserer ganzen Haltung, die zwischen Glaube und Vernunft bestehende Spannung zu einer überzeugenden Lösung bringen — zu einer Lösung, die die Umwelt unmittelbar davon überzeugt, daß wir nicht in Verkürzungen der Probleme, in Harmonisierungen und Kompromissen existieren, sondern in gläubiger Existenz, die doch wiederum nicht in einem bloßen «Innenleben», sondern — wie es dem Menschen beschieden ist — im Säkulum existiert. Eine schlechthin überzeugende, ungebrochene, unanfechtbare Existenz des glaubenden Menschen im Säkulum geht — wie wir sehen werden — über das Vermögen des Menschen, so daß wir im Hinblick auf die eigentliche, existentielle Lösung unserer Frage uns von vornherein demütig bescheiden müssen. — Solche Bescheidung ist um so mehr am Platze, als wir ja unter «Glauben» nicht irgendeine Religiosität verstehen wollen, nicht einen Glauben im allgemeinen, aus dem sich völlig unbestimmte Verbindlichkeiten für unsere Existenz in der Welt ergeben könnten, vielmehr — wenigstens nach bester Möglichkeit! — ein biblisch-christlicher Glaube, der nicht im weiten Felde der Weltliteratur, sondern im Glaubenszeugnis der Schrift seine Wurzel hat und bereit ist, an eben diesem Zeugnis sich selbst ständig zu beglaubigen und zu erwähren. Wir möchten also an dieser Stelle nicht dem naheliegenden Verdachte ausgesetzt sein, daß wir von irgendwelchen allgemein und unbestimmt gedachten «Glaubensvorstellungen» unsern Ausgangspunkt nehmen, um mit ihnen eine ebenso unfaßbare «Vernunft» zu vergleichen. Unsere Entgegensetzung soll so inhalterfüllt wie immer möglich verstanden sein — wie sich ja auch unsere Lebensent-

scheidungen nicht in der Auseinandersetzung mit leeren Begriffen vollziehen, sondern in der Konkurrenz bestimmter, erfüllter Möglichkeiten menschlicher Existenz. Als das Gebiet unserer aktuellen Lebensentscheidungen fassen wir den Bereich derjenigen existentiellen Spannungen ins Auge, in dem es um das wahre und sachgerechte Sich-Verhalten unserer christlich-gläubigen Existenz zu unserem Sein im Säkulum geht. Wobei mit dem «Säkulum» wiederum nicht eine abstrakte, zeitlose «Welt» gemeint sein soll, sondern unsere konkrete, geschichtliche Lage mit allen ihren großen geistigen und materiellen Problemen.

Wenn wir im folgenden eine Konfrontation von «Glaube» und «Vernunft» zu vollziehen versuchen, dann bedeuten uns diese beiden Worte — wir unterstreichen es noch einmal! — Abbrüviaturen für Lebensrealitäten, deren Gehalt und Reichtum auch nur zu überblicken wir uns kaum getrauen dürften. Im vollen Bewußtsein dieses Vorbehaltes wagen wir nun aber folgende Feststellung: Eine Uebersicht über die Möglichkeiten des Verhaltens von Glaube und Vernunft führt uns zunächst zu einer Unterscheidung von vier typischen Gestalten eben dieser Beziehung, die wir in der Geschichte und im gegenwärtigen Leben da und dort aufzuweisen vermöchten. Im Hinblick auf sie nehmen wir freilich schon hier das eine voraus, daß sie nach unserm Urteil der wirklichen Begegnung von Glaube und Vernunft nicht entsprechen, so daß uns nur übrigbleibt, nach einer weiteren Möglichkeit Ausschau zu halten, in der diese vierfache Verirrung des Lebens und der Lehre durch ein diesem großen Probleme besser angemessenes Verhalten überboten wird.

Im Hinblick auf die beiden ersten Möglichkeiten bedarf es keiner langen Verhandlung. Wir denken erstens an alle diejenigen Auffassungen von Glaube und Vernunft, nach denen der christliche Glaube in eine säkulare Existenzform des Menschen aufgelöst wird. Wir können hier an die rationalistische Deutung der Religion denken, nach der sich die Offenbarungswahrheit als die besondere, durch geschichtliche Zufälligkeiten bedingte Erscheinungsform der allgemeinen Vernunftkenntnis verstehen läßt. Oder an die Lehre Hegels, für die der Glaube denselben Erkenntnisgehalt besitzt, wie er sich

der zu sich selbst kommenden Weltvernunft erschließt, nur auf der Ebene der Vorstellung, die hinter der Erkenntnis des Begriffs grundsätzlich zurückbleibt. Oder an die Lehre irgendeiner Anthropologie, die sich das Phänomen der «Religion» aus psychologischen Faktoren klarzumachen sucht. Mögen in allen diesen Lehrbildungen gewisse Teilwahrheiten enthalten sein, so sollen sie uns doch in diesem Zusammenhange nicht den Anlaß geben, uns bei der Möglichkeit der reinen Destruktion des Glaubens aufzuhalten — bei derjenigen Möglichkeit, die das eine Glied des Gegensatzes überhaupt ausfallen läßt. — Es gibt aber auch die Gegenmöglichkeit, nach der das andere Glied, die Vernunft, in Ausfall gerät. Wir denken hier weniger an eine mit Totalitätsanspruch auftretende christliche Theologie als an gewisse Formen pietistischer Gläubigkeit, für die es eine säkulare Existenz überhaupt nicht zu geben scheint, indem das ganze Dasein des Gläubigen in eine weltlose Innerlichkeit, und dies soll bedeuten: in ein reines Glaubensleben eingegangen ist. Für solche Gläubigkeit scheint es neben dem Glauben eine Vernunft überhaupt nicht zu geben — in dem Sinne, daß es dem Gläubigen möglich ist, über die Beziehungen seiner Existenz zu den Weltverhältnissen hinwegzusehen, sie gegenüber dem einen, großen Glaubensanliegen als völlig unwesentlich erscheinen zu lassen. Ueber Vernunft und Säkulum weiß sich dieser Gläubige dermaßen hinausgehoben, daß sie ihm nicht einmal zum Probleme werden. Wer sich aber in der Berufung auf sein Glaubensleben eine Auseinandersetzung mit der Welt von vornherein meint ersparen zu dürfen, der ist nicht nur im Hinblick auf die Welt, sondern auch auf seinen Glauben in eine ungeheure Täuschung verstrickt. Ihm fehlt alles Augenmaß für seine wirkliche Verhaftung an die säkularen Lebensbeziehungen, die ihn mitsamt seiner Innerlichkeit gefangenhalten und die seine Existenz in Probleme verflechten, denen er nur um den Preis einer tiefen Unwahrhaftigkeit aus dem Wege geht. — Weltloses Glaubensleben ist eine Verirrung, die nicht geringer ist als diejenige eines glaubenslosen Weltlebens. Der säkularen Verblendung steht gegenüber der illusionäre Selbstbetrug einer reinen, erdenfernen Religiosität.

Während die beiden ersten von uns ins Auge gefaßten

Möglichkeiten der Beziehung von Glaube und Vernunft zwei extreme Fälle darstellen, nach denen je ein Glied der Korrelation von dem andern aufgehoben wird, werden im dritten und vierten Falle beide Instanzen in einem bestimmten Sinne anerkannt, so daß wir bei den nun folgenden Möglichkeiten ihrer Beziehung mit einem Gegenüber von Glaube und Vernunft zu rechnen haben. Dieses Gegenüber bedeutet freilich nicht die einfache Koordination von Glaube und Vernunft, die sich nun soz. in gleichem Range gegenüberstehen würden. Eine derart fragwürdige Ebenbürtigkeit, mit der das Problem erst recht offen bliebe, ist denn auch kaum je behauptet worden. Vielmehr geht es darum, daß Vernunft als ein Prinzip eigenen Rechtes und eigener Gesetzlichkeit zwar anerkannt, aber in Anerkennung seiner Eigenbedeutung dem Glauben untergeordnet wird. — Worin besteht uns diese Möglichkeit, wenn wir nicht bei den beiden Stichworten stehenbleiben, sondern auf die in ihnen vertretenen Realitäten einen Blick werfen? Unser Auge fällt auf das weit ausgebreitete, vielgegliederte Feld menschlicher Kultur: auf die Wissenschaften, die in der Philosophie ihre höchste Möglichkeit finden, auf Moral und Recht, Politik, Kunst, Wirtschaft und Technik, samt den Anstalten und Bemühungen, die zu ihrer Erhaltung und Weiterbildung dienen. In allen diesen Gebieten — so heißt es nach der hier maßgebenden Voraussetzung — betätigt sich der Mensch in der Bindung an diejenigen Prinzipien und Gesetze, von denen die Kultur in ihren verschiedenen Auszweigungen beherrscht wird — gehorsam der Norm der wissenschaftlichen Vernunft, der rechtlichen Regelung im Sinne der Gerechtigkeit, der innern Notwendigkeit künstlerischen Schaffens, und welche immanenten Normen menschlicher Bildung immer aufgewiesen werden mögen. Diese Normen bedeuten nach unserer Voraussetzung nicht ein Letztes. Denn es wird ja eine Ordnung überlegener Wahrheit anerkannt — die Wahrheit des Glaubens, wie sie dem Menschen durch Offenbarung erschlossen worden ist. Allein innerhalb des durch die Glaubenswahrheit beherrschten Raumes möglicher Erkenntnis und Sinngebung genießen — nach der hier in Frage kommenden Grundanschauung — die Bereiche menschlicher Bildung «Autonomie», als die im Gehorsam gegenüber dem ihnen innewohnenden

sinngebenden Prinzip ihre Begründung und ihre Rechtfertigung finden. Von einer «Selbstherrlichkeit» all dieser Betätigungen der «Vernunft» darf somit wohl gesprochen werden. Nur daß es sich um eine relative Selbstherrlichkeit handelt, die sich willig der Herrschaft jener letzten, absoluten Wahrheit unterordnet.

Von einer Vielheit der Kulturbereiche haben wir zunächst geredet. Dem menschlichen Denken aller Zeiten ist diese Vielheit aber als ein einziges Problem gegenwärtig — als das einzige Problem bildender Lebensgestaltung. Und unter dem Einfluß bestimmter philosophischer Voraussetzungen hat dieses Denken nicht versäumt, die Entfaltungen der Kultur auf ein einziges Prinzip zurückzubeziehen, in dem so etwas wie ihre ontische Grundlage wahrgenommen wurde: auf das Prinzip der «Natur». Einem vor allem von Aristoteles und der Stoa angeregten Denken schien sich in der «Natur» diejenige ontologische Hypostase darzubieten, als deren Auswirkung alles bildende Tun des Menschen begriffen werden durfte — wobei die Frage nach der genauern Bedeutung des Naturbegriffes bis auf den heutigen Tag eine geringe Sorge derer ist, die im Zusammenhange theologischer Rechenschaft «Natur» im Munde führen! So hat es sich denn ergeben, daß Vernunft — und mit ihr Wissenschaft und Philosophie — unter den Titel einer «natürlichen Vernunft» gerückt wurden. Und das bürgerliche Recht fand für weite Epochen der Geschichte seine Grundlage in einem «Naturrecht», auf das sich «natürliche» Ordnungen der menschlichen Gemeinschaft aufbauten.

Wie gelangen wir eigentlich dazu, menschliche Betätigung in wissenschaftlicher, politischer oder ästhetischer Erkenntnis als etwas «Natürliches» zu bezeichnen? Beziehen wir doch im übrigen den Begriff des «Natürlichen» zumeist gerade auf solche Verhaltensweisen des Menschen, die der Erkenntnis ferneliegen! Diese Begründung der Humanität in der «Natur» hat nur dann einen Sinn, wenn uns als die «Natur» des Menschen ein ontisches Grundprinzip menschlichen Seins vor Augen steht — gedacht etwa im Sinne der «substantiellen Form» des Aristoteles —, als ein zwar untergeordnetes, aber doch relativ selbständiges Prinzip, auf das sich Ordnungen von relativ eigenständiger Gerechtsame aufbauen.

Wo die Humanität als ein relativ eigenständiger, in der Natur begründeter Bereich von Ordnung verstanden wird, und wo dieser Bereich in seinem Eigenwerte theologische und philosophische Anerkennung findet, da bewegen wir uns im Raume katholisch-kirchlicher Grundanschauung, sofern sie wenigstens in aristotelisch-thomistischer Philosophie verwurzelt ist. Eine spezifisch katholische Philosophie läßt die Natur und die in ihr begründeten menschlichen Bindungen gelten, ja mehr als dies: Sie gewährt ihr in der sich abstufoenden göttlich-menschlichen Weltordnung ein unverlierbares Eigenrecht. — Von hier aus gelangen wir aber zu einer dritten Möglichkeit, Glaube und Vernunft zueinander in Beziehung zu setzen. Vertritt doch nach diesem Schema Vernunft den Bereich der Natur, während der Glaube auf die übernatürliche Gnade zurückweist. Und so wird denn von hier aus der Glaube die Vernunft gelten lassen und anerkennen als ein ihm zwar untergeordnetes, aber doch in sich selbst sinnvolles und autonomes Erkenntnisprinzip. Das Problem menschlicher Kultur findet von katholischen Voraussetzungen bekanntlich darin seine Lösung, daß der natürlich begründeten menschlichen Existenz einerseits ihr Raum bereitgestellt wird, während andererseits an einer Ueberhöhung des Naturbereiches durch den Bereich der Gnade ein Zweifel nicht bestehen kann.

Gerade das Prinzip dieser Ueberhöhung muß aber dem evangelischen Denken bestimmte Vorbehalte nahelegen. Ihm muß die katholische Lösung darum bedenklich erscheinen, weil sie dem Menschen einen weitesten Existenzbereich zugesteht, der durch rein säkulare Gesetzmäßigkeit gebunden ist. Denn eben das Säkulum menschlicher Betätigungen ist es, was dort auf die ontische Grundlage der «Natur» zurückbezogen wird. Es bedarf an dieser Stelle keiner weiteren Ausführungen, daß eine Eigengesetzlichkeit und Eigenmächtigkeit menschlicher Ordnungen für den evangelischen Glauben mit der Autonomie des Willens Gottes nicht vereinbar ist — auch dann nicht, wenn jene relative Autonomie einer theokratischen Weltordnung eingefügt wird! Vernunft darf sich nicht neben dem Glauben als eigenes Reich auf tun.

Es scheint nun aber eine vierte Möglichkeit der Beziehung von Glaube und Vernunft zu geben, zu deren Abweisung sich

das evangelisch-theologische Denken schon weniger leicht entschließen kann. Eben sie scheint uns vor eine sehr aktuelle Frage zu stellen, mit der wir sicher nicht leicht fertig werden. Diese vierte Möglichkeit ist darin zu erkennen, daß auch hier Vernunft dem Glauben als ein untergeordnetes Prinzip gegenübergestellt wird. Allein sie steht nicht — wie im katholischen Denken — unter positivem, sondern unter negativem Akzente. Die in der Vernunft vertretene Lebensrealität wird auch hier als ein Bereich eigenständiger Sinngebung gesehen und in solcher Autarkie vorderhand vorausgesetzt. Auch hier ist viel vom «natürlichen» Vermögen des Menschen, von «natürlicher» Vernunft und «natürlichen» Ordnungen die Rede, so daß wir uns zunächst vor dasselbe Bild gestellt sehen, das auch vom katholischen Denker entworfen wird. Nur daß sich die Bewertung des «natürlichen» Bestandes menschlicher Existenz nunmehr ins Negative gewendet hat. Auf die «Natur» des Menschen wird zwar auch bei dieser vierten Möglichkeit — die wir als das negative Komplement der dritten auffassen dürfen — Bezug genommen. Auch wird mehr oder weniger ausdrücklich eine menschliche «Natur» vorausgesetzt, die sich in den Gestaltungen der Humanität nach eigener Gesetzmäßigkeit auswirkt. In der Berufung auf den Sündenfall wird aber diese Natur — und mit ihr die «natürliche Vernunft» — unter ein Verdikt gestellt. Sie ist verdorbene Natur, deren Auswirkungen das Gepräge der Sünde tragen, als die im Zeichen der Abkehr von Gott stehen und vor allem von der Verkehrtheit des Menschen nach dem Falle Kunde geben. Ja wir begegnen auf evangelisch-theologischer Seite der Auffassung, daß eben in der Auswirkung kultureller Existenzmöglichkeiten eine Emanzipation von der Herrschaft Gottes zu erkennen und zu beklagen sei. Vernunft wird jetzt zu einem Prinzip, dem — gerade wie im katholischen Denken — eine gewisse Autarkie zugestanden wird. Aber sie wird nunmehr als ein feindseliges Gegenprinzip gegen den Willen Gottes aufgefaßt — als ein Quellpunkt menschlicher Auflehnung gegen Gott, dem zur Last gelegt wird, daß sich der Mensch Gottähnlichkeit anmaßen wolle.

Wenn wir recht sehen, bewegt sich die durchschnittliche Auffassung unserer evangelischen Theologen in dieser eigen-

artigen Dialektik der Einschätzung menschlicher Kultur, nach der ihr einerseits zu viel zugestanden wird, indem eine autonome Gesetzmäßigkeit «menschlicher Vernunft» unwidersprochen bleibt, während ihr andererseits zu viel genommen wird, sofern die humane Betätigung des Menschen als solche — sein Erkenntnisstreben, sein politisches, künstlerisches, wirtschaftliches Schaffen — dem Verdachte prometheischer Ueberhebung anheimfällt. In solcher Auseinandersetzung mit dem Kulturprobleme ist eine verhängnisvolle Zwiespältigkeit nicht zu verkennen: Der Glaube scheint eine ihm wesensfremde Gerechtes gelten zu lassen. Aber er tut es wie notgedrungen, indem er dem säkularen Tun der Menschen doch irgendwie einen Raum zugestehen muß. Mit den Wissenschaften, mit den Künsten und den technischen Fertigkeiten muß es irgendwie eine Bewandnis haben. So werden sie denn zusammengefaßt in dem, was der Mensch «von sich aus» zu tun vermöge, indem sie so seiner Kraft und seiner Fähigkeit zur Verfügung gestellt werden. Eben damit scheint sich aber die säkulare Bildung als gottfeindliches Gebaren darzustellen. «Aus eigener Kraft» will sie das menschliche Leben aufbauen — sie, die doch völlig außerstande ist, dem Menschen die Erlösung zu bringen! — Noch häufiger als eine ausdrückliche Entwertung des Säkulums begegnet uns allerdings eine gewisse indifferente Haltung, die in Berufung auf den Glauben die Probleme der Vernunft einfach auf sich beruhen läßt, in stillschweigender Bagatellisierung derjenigen Anliegen, die den christlichen Glauben augenscheinlich nichts angehen.

Daß dem Akademiker, dem Politiker, dem Künstler, der seine Existenz in Voraussetzungen des Glaubens gründet, mit solcher Zwiespältigkeit keine rechte Wegweisung geboten wird, muß alsbald einleuchtend werden. Soll er derjenigen Bindung, die in seinem säkularen Berufe beschlossen ist, treu bleiben, oder soll er sie preisgeben, wenn sich herausgestellt hat, daß sie einer von Gott gelösten Autonomie entspringt? Mag der Theologe immerhin an ihm vorbei oder über ihn hinwegsehen, so kann er doch selbst seine existentielle Lage unmöglich bagatellisieren. Er muß wissen, inwiefern seine Vernunft dem Glauben und sein Glaube der Vernunft tragbar ist.

Die Frage nach Glaube und Vernunft geht dann unweiger-

lich einer verfehlten und unwahren Beantwortung entgegen, wenn dem Glauben in irgendeinem Sinne eigenständige menschliche Kulturpotenzen gegenübergestellt werden, deren Eigen-gesetz in einer wenn auch nur relativen Autonomie zur letztgültigen Bindung durch den Willen Gottes in Konkurrenz tritt. Wie wäre es sinnvoll, tadelnd auf eine Selbstherrlichkeit menschlichen Tuns in der säkularen Sphäre hinzuweisen, wenn wir gleichzeitig darauf verzichten, auch die Bindungen kultureller Gesetzmäßigkeit in die eine Bindung der Theonomie einzubeziehen und ihren Sinn nicht vom Menschen, sondern von Gott her zu verstehen? Die Anerkennung einer in sich selbst gegründeten menschlichen Kultur von seiten des Glaubens würde die Lizenz in sich schließen, zwei Herren zu dienen, nicht nur Gott, sondern auch der menschlichen Eigenmächtigkeit. Und die Lage würde dadurch nicht besser, daß diese Kultur in globo als Abfall und Sünde eingeschätzt würde. Denn der sündigen Kultur würde auch der Gläubige dienstbar bleiben, auch wenn er es nicht wahrhaben wollte. Auch er existiert in säkularer Existenz, indem er in jedem Falle wenigstens als ein wirtschaftendes Wesen in die Erscheinung tritt. Wenn er sein vom Glauben scheinbar gefordertes Verdikt über die Vernunft zu Ende denken würde, dann könnte er nicht umhin, sein schlichtes Berufsleben als Abfall anzusehen und so seine Sünde am falschen Orte zu suchen. Häufiger kommt es freilich vor, daß sich der Gläubige in frommer Illusion über die Bedeutung seiner säkularen Existenz hinwegtäuscht.

Ein gewisses unabgeklärtes kirchliches Denken läßt sich die Ungerechtigkeit zuschulden kommen, daß sie alles kulturelle Schaffen als einen «Turmbau zu Babel» ansieht — wie wenn es einzig dem selbstgefälligen Wunsche nach willkürlicher, eigenmächtiger Kraftentfaltung entsprungen wäre! Solche Gelüste nach sinnloser, grenzenloser Expansion der menschlichen Lebensmöglichkeiten dürften uns heute verleitet sein! Und doch sehen wir uns mehr denn je genötigt, uns mit dem Kulturprobleme auseinanderzusetzen — wenn wir es wenigstens als eine Notwendigkeit ansehen, uns um die wirtschaftlichen Existenzbedingungen der hungernden Millionen unseres Kontinentes, um die Schaffung einer zwischenstaat-

lichen Ordnung, um die Betreuung einer verwahrlosten jungen Generation und um andere nicht unwichtige Dinge zu bemühen! Diese Ueberlegungen sollen uns zu einer sachlichen Beurteilung der «Vernunft» und ihrer Belange führen. Kultur beruht nicht auf einer verwegenen Extravaganz des menschlichen Geistes. Ihre Voraussetzung liegt darin, daß sich der Mensch in seiner ganzen Existenz vor Fragen gestellt sieht, denen er grundsätzlich nicht ausweichen kann und darf — vor Fragen, die ihn teils geistig in Anspruch nehmen und von denen zum andern Teil die einfache Selbsterhaltung der Völker betroffen wird. In der Auseinandersetzung mit einer Fülle von großen und kleinen, erhebenden und bemühenden Fragen theoretischer und praktischer Tragweite entsteht das, was wir menschliche Kultur nennen. Wer hat uns diese Fragen gestellt? Sie sind alles in allem zu groß, als daß sie uns bloße Exponenten menschlicher Eigenmächtigkeiten bedeuten könnten. Auch sind ihre Beziehungen allzu weit und allzu tief, von allzu großer Verantwortung sind sie belastet, als daß wir ihren Quellpunkt in einer gegenüber Gott autonomen Humanität suchen dürften. Müssen doch alle Versuche, die unser Dasein in Anspruch nehmenden wissenschaftlichen, ethisch-politischen, ästhetischen Bindungen rein anthropologisch zu verstehen, zu einem Relativismus führen, der uns nie und nimmer das letzte Wort sein kann. Solche Bindungen auf menschliche Perspektive und menschlichen Lebenswillen zurückzuführen würde bedeuten: den Menschen selbst zunichte machen. Denn was wäre der Mensch, wenn er endgültig in der Zufälligkeit seiner eigenen Konstitution begründet wäre? Spreu, die der Wind verweht! — Aus der Zufälligkeit anthropologischer Gegebenheiten könnte keine wirkliche Sinnfrage der Existenz erwachsen. Aus der Relativität ontologischer und existenzphilosophischer Kombinationen lassen sich keine dringlichen Anliegen des Menschen verständlich machen. Die Autonomie des Menschen, als eines Wesens unter andern Wesen, wäre zu wurzellos, als daß sie irgendwelcher bindenden Verpflichtung zur Grundlage dienen könnte. Eben die Auseinandersetzung mit Bindungen und Normen ist aber der kulturellen Existenz wesentlich.

In die Frage der Kultur sieht sich der Mensch hineingestellt. Diese Frage, die in den zahllosen Möglichkeiten und Beziehungen seiner Existenz nach ihm selbst fragt, diese Frage, deren er nicht mächtig ist, die sich seiner bemächtigt, ist im letzten Grunde nicht eine Menschen-, sondern eine Gottesfrage. Denn der Mensch in seiner kreatürlichen Begrenzung hätte nicht dasjenige Ausmaß, das ihm erlauben würde, diese Frage zu stellen. Weil es aber im Grunde nicht seine eigene Frage ist, mit der er sich auseinandersetzt, darum hat er auch die Antwort nicht zu seiner Verfügung. Es ist nicht wahr, daß der Mensch der kulturellen Betätigungen mächtig sei und daß er «von sich aus» die wissenschaftliche, politische, künstlerische Leistung vollziehen könne. Schon der einfache Sprachgebrauch belehrt uns dahin, daß alles qualitativ gesteigerte Tun des Menschen auf «Begabung» beruht. Dieses Wort besagt ja nichts Geringeres, als daß alle sinnhafte Erfüllung unseres Daseins als Gabe angesehen werden soll. Das Gesetz der Vernunft in allen seinen Auszweigungen, samt der Erfüllung dieses Gesetzes, ist nicht — wie man meint — ein Exponent menschlichen Wesens. Es ist dem Menschen gegeben, ihm, der erst an dem über ihm stehenden Maße des Gesetzes überhaupt zum Menschen wird und dem auch die geringste Erfüllung dieses Maßes geschenkt werden muß.

So dürfen wir es denn wagen, eine fünfte Möglichkeit der Beziehung von Glaube und Vernunft ins Auge zu fassen. Glaube und Vernunft dürfen nicht der eine Gott, die andere dem Menschen zugewiesen werden. Sie haben beide ihr Prinzip und ihr Maß in Gott, als der einzigen Voraussetzung jeder nur denkbaren Existenzerhellung, der gegenüber es kein anderes autonomes Prinzip der Sinngebung geben kann. Indem sie beide zurückweisen auf den einzigen Geber alles Sinnes und aller Sinnerfüllung, ist es freilich nicht denkbar, daß sie in einem letztgültigen Widerspruche stehen. Dies bedeutet aber nicht, daß ihr Unterschied verwischt würde. Denn warum sollte es nicht verschiedenes Ausmaß der Erleuchtung, verschiedene Gabe der Existenzerhellung geben — so verschieden, wie sich eben die Gabe des Glaubens von den mannigfachen Begabungen unterscheidet, aus denen sich unsere Humanität aufbaut?

Wir leben nicht in einem geistigen oder geistlichen Innenraume der Seele. Auch die Menschen der christlichen Frömmigkeit treten unfehlbar hinaus in den Raum der säkularen Existenz, um in ihm gut oder schlecht ihre Berufung zu erfüllen. Dieser Raum des Säkulum liegt aber nicht außerhalb des Bereiches gottgewollter Bindungen. Voraussetzung und Richtmaß unseres Existierens im Säkulum ist die Wahrheit des Glaubens, die insofern die Begründung und die Krisis der menschlichen Existenz bedeutet. Von da aus werden wir berufen nicht zur seelischen Introversion. Sondern es heißt: «Weiter, liebe Brüder, was wahr ist, was ehrbar, was gerecht, was keusch, was lieblich, was wohl lautet, ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem denket nach!» (Phil. 4, 8). — Eine im christlichen Glauben begründete Humanität wird sich der Gefahr bewußt sein, daß alle diese Auszeichnung sich zu einer gottähnlichen Eigenmacht auswächst und sich so — zwischen Gott und den Menschen in faszinierender Gestalt hineintretend — zur Verblendung auswirkt. Aber es liegt nicht im Wesen der Sache, daß die «aretê», auf die hier der Apostel hinweist, zum Götzendienst ausartet. Sie kann ihrer selbst auch in dem Sinne innewerden, daß sie sagt: «Wir haben mancherlei Gaben nach der Gnade, die uns verliehen ist» (Röm. 12, 6).

Nach einer bekannten Metapher reden wir von einem «Aufbau» unseres Lebens, der in den Lebensplänen entworfen und mit mehr oder weniger Glück durchgeführt werde. So wird unsere Existenz einem Gebäude vergleichbar, dessen Gebrechlichkeit freilich nur allzu sehr in die Augen springt. Und doch wird dieses Gebäude getroffen von einem gewissen christlichen Fingerzeig: Sieh die Ueberheblichkeit, mit der sich der Mensch sein Gebäude errichtet! Ist es nicht der «Turm zu Babel», der immer wieder von neuem in die Höhe strebt? — Wir tun aber besser, den Vergleich des «Bauens» in ein anderes Licht zu stellen. Der Mensch baut gemeinhin nicht aus Uebermut, sondern aus Notwendigkeiten seiner Lebenserhaltung. In seinem Bauen ist er geleitet von dem bescheidenen Anliegen, seinem Dasein vor den Naturgewalten den notdürftigsten Schutz zu verleihen. Eben in dieser anspruchslosen Notwendigkeit wird aber das Bauen und das Gebäude zu einer guten Analogie der menschlichen Existenz. Der Mensch baut

sich seine Existenz nicht zu seinem Luxus, sondern weil er nicht umhin kann, sich im Dasein irgendwie einzurichten.

Auch die Schrift begleitet ja das Bauen nicht durchwegs mit einem Argwohn der Ueberhebung. Der Apostel darf darum mit Genugtuung von seinem Bauen reden, weil er nach der ihm verliehenen Gnade Gottes «als ein weiser Baumeister den Grund gelegt hat. Denn einen andern Grund kann niemand legen neben dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Wenn aber jemand auf den Grund baut Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stroh, so wird eines jeden Werk offenbar werden» (1. Kor. 3, 10—13). So steht es also mit dem Verhältnis von Glaube und Vernunft: Es darf wohl gebaut werden; und es muß gebaut werden. Denn «Ex-sistere» bedeutet «Heraustreten» — ein Heraustreten aus der Verborgtheit der Fundamente an das offene Tageslicht und in ein Dasein unter freiem Himmel, das des Schutzes vor Regen und Sturm bedarf. Preisgegeben allen Gefahren, die zwischen Himmel und Erde auf sie lauern, schafft sich die menschliche Existenz zu ihrer Sicherung und Verfestigung ihr Gehäuse von Erkenntnissen, Normen und Institutionen, so gut wie es ihr eben gegeben wird, sich ihren Bau zu errichten. Nicht in dessen Errichtung als solcher liegt der Schaden. Denn es ist dem Menschen aufgegeben, sich mit der Welt auseinanderzusetzen. Nur darum kann es gehen, auf welcher Grundlage und nach welchem Bauplan er sein Lebenswerk vollbringt. Eben dieses Werk wird es offenbaren! — Daß aber auch Gold, Silber und Edelsteine als Bauelemente in Frage kommen, ist ein Hinweis darauf, daß auf der einzig tragfähigen Grundlage nicht notwendig ein technischer Notbau, auch nicht unvermeidlich ein geschmackloses Vereinshaus errichtet werden muß . . .

Wozu sollten wir weiterhin Fundament und Gebäude in ihrem beidseitigen Werte miteinander vergleichen — sie, die in ihrer Bedeutung völlig inkommensurabel sind! Auch die berühmten Worte von 1. Kor. 1 wollen kaum die Tatsache menschlicher Weisheit als solche in Abrede stellen. Sondern sie zeigen, daß Gottes Weisheit ganz anderswo liegt, als wo sie von dorthier gesucht wurde. — Daß unser Erkennen Stückwerk ist (1. Kor. 13, 9) — diese Einsicht hat Bedeutung für den Erkennenden. Nicht den Gedankenlosen, sondern den Den-

kenden geht es an, wenn jeder Gedanke in den Gehorsam Christi gefangengenommen wird (2. Kor. 10, 5).

Im Hinblick auf die existentielle Beziehung von Glaube und Vernunft liegt die eine große Gefahr in der Selbstherrlichkeit menschlicher Vernunftgebilde, die sich ihrer ursprünglichen, göttlichen Bindung entziehen. Die komplementäre Gefahr, von der nun nicht der säkularisierte, sondern der gläubige Mensch bedroht ist, liegt dort, wo sich der «homo religiosus» der Notwendigkeit eines Heraustretens in das Säkulum irgendwie meint entziehen zu können. Indem er sich auf ein weltloses Glaubensleben zurückzieht, ist er befangen in dem Irrtum, daß er damit der Auseinandersetzung mit der Welt enthoben sei. Daß er einem Irrtum verfallen ist, wird daran erkennbar, daß er, als Kompensation für die ausfallenden Weltbeziehungen, aus seinem Glauben eine Art von Existenzgehäuse macht, das nun auf den Schauplatz tritt als Ersatz für ein wirkliches, glaubensvolles Heraustreten in die Auseinandersetzung mit dem Säkulum! Dieser Ersatz kann bestehen in der Pflege eines religiösen Innenlebens im pietistischen Sinne, in der Ausbildung einer in sich selbst lebenden Kirchlichkeit, die die Freiheit, die Weltprobleme in Angriff zu nehmen, verloren hat, in einer rein theologischen Existenz, die nur diejenigen Fragen ernst nimmt, die im engsten Bereiche aufgeworfen werden. — Der Glaube ist in Wahrheit die Krisis aller Weltmöglichkeiten. Hier aber wird er zu einer «Welt für sich», die sich als ein besonderer menschlicher Bereich den andern Weltbezirken eigenartig zuordnet und eben in dieser Zuordnung für die Welt nicht mehr überzeugend ist. Als eine «Welt für sich» wird ohne Zweifel vom großen Publikum der christliche Glaube gesehen. Und dieses Publikum kann nicht verstehen, wieso es die Entfaltung des Lebens im Säkulum mit der — sehr exponierten und berechtigten Zweifeln ausgesetzten — Existenz in der reinen Religiosität vertauschen sollte. Sofern der Gläubige nicht mehr als nur eine besondere psychologische und soziologische Möglichkeit, nur einen besondern menschlichen Typus darstellt, wird er dem Mitmenschen zum Anstoß, als der ihn von der Lebenswahrheit des Glaubens nicht zu überzeugen vermag.

Es geht aber über menschliches Vermögen, im Hinblick

auf die existentielle Bedeutung von Glaube und Vernunft unanfechtbar zu sein. Auch der «gläubige Christ» schwankt hin und her zwischen einem glaubenslosen Weltleben und einem weltlosen Glaubensleben; und er gibt in dieser Fragwürdigkeit Aergernis. Vielleicht kann er immerhin erkennen, wo der Fehler liegt. Er läßt sich warnen durch den Hinweis auf den «Turm zu Babel». Aber auf der andern Seite wird er sich davor hüten, auf dem Berge der Verklärung Hütten bauen zu wollen. Im Hinblick auf sein Innenleben wird er sich sagen lassen: «Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt» (Röm. 8, 26). Ueber die Darstellung seines Glaubens in einem kirchlichen Lebensstile wird er sich keinen Illusionen hingeben, eingedenk des Wortes: «Wir haben aber diesen Schatz in irdenen Gefäßen, auf daß die überschwengliche Kraft sei Gottes und nicht von uns» (2. Kor. 4, 7). Glaube ist nicht eine Gestalt der Existenz unter andern, vielmehr die Voraussetzung aller Existenzmöglichkeiten. «Denn ihr seid gestorben; und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott» (Kol. 3, 3). — In solchem Glauben ist beschlossen die Freiheit, mit Pascal den säkularen Menschen in seinem Elend und in seiner Größe zu sehen. Merkwürdig lichtvolle Worte aus einem Gemeinschaftsliede erhellen unsern Gegenstand:

Ewigkeit — In die Zeit — Leuchte hell herein! Daß uns werde klein das Kleine und das Große groß erscheine. — Sel'ge Ewigkeit.

Basel.

Heinrich Barth.

Rezensionen.

Wilhelm Vischer, Die evangelische Gemeindeordnung, Matthäus 16, 13 bis 20, 28 ausgelegt, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1946, 128 S., kart. Fr. 5.40.

Ein Freund sagte mir letzthin: «Wir sollten mehr Leute wie Wilhelm Vischer haben. Man muß bei manchem, was er schreibt, nein sagen. Man muß vieles, was er nur andeutet, selber zu Ende denken. Aber gerade so führt er immer wirklich ein Stück weiter.» Das gilt auch von diesem Büchlein. Der Titel ist ein wenig verwirrend. Wer eine systematische Behandlung der Probleme einer evangelischen Gemeindeord-